

Juana Valentina Nieto Moreno

**UNO DE MUJER ES ANDARIEGA:  
PALAVRAS E CIRCULAÇÕES DE MULHERES UITOTO  
ENTRE A SELVA E A CIDADE.**

Tese submetida ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Antropologia.

Orientadora: PhD. Esther Jean Langdon

Florianópolis, SC  
2017.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Nieto, Juana Valentina  
UNO DE MUJER ES ANDARIEGA : PALAVRAS E  
CIRCULAÇÕES DE MULHERES UITOTO ENTRE A SELVA E A  
CIDADE. / Juana Valentina Nieto ; orientadora,  
Esther Jean Langdon, 2017.  
325 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Florianópolis, 2017.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Mulheres indígenas. 3.  
Indígenas uitoto. 4. Mobilidade e circulação. 5.  
Narrativas . I. Langdon, Esther Jean . II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Juana Valentina Nieto Moreno

**UNO DE MUJER ES ANDARIEGA:  
PALAVRAS E CIRCULAÇÕES DE MULHERES UITOTO  
ENTRE A SELVA E A CIDADE.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Esther Jean Langdon (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS/UFSC)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Zikan Cardoso (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Juan Alvaro Echeverri Restrepo  
(Departamento de Antropología/Universidad Nacional de Colombia)



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Vânia Zikan Cardoso (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 20 de novembro de 2017.



Para mis hijos Emiliano e Ignácio  
Para Ramon  
Para Gloria



## AGRADECIMENTOS

Agradeço às mulheres uitoto que me deram suas palavras de vida. A Laura Albán, Lucinda Vásquez, Praxedis Fariratofe (*in memoriam*), Tomasa Albán, Helena Flores, Teresa Faerito, assim como suas filhas e netas. Em Bogotá a Claudia Mejía, Valdenora Aimenekene, Lidia Nemerayema, Clemencia Herrera, Ruby Kuro, Ana Rosa Romero, Yeny Murui, Fany Luz Lozano, Inés Farekade, Soledad Castillo, Susana Herrera, Ana Jitoma, Elcira Olarte, Gilma Román, Celina Ñeñetofe, Paola Atama, María Mosquera, Veronica Kutdo, Blanca Suárez, Eufrasia Herrera, Edilma Palomares. Em Araracuara a Rufina Román.

Ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSC. A todos os professores do programa pelos conhecimentos recebidos a Miriam Grossi, Márnio Teixeira, Sonia Maluf. Agradeço especialmente a Vania Cardoso e Antonella Tassinari pelos valiosos aportes ao longo do processo desta pesquisa e por aceitar o convite para fazer parte de minha banca de defesa. Ao professor Oscar Calavia, pelas fascinantes aulas que com humor e maestria me mostraram uma outra forma de fazer e pensar a antropologia, seus ensinamentos e conselhos foram fundamentais na minha formação e no desenvolvimento da pesquisa. Aos membros da secretaria do PPGAS, Janaina Oliveira Gibbon e José Carlos Mendonça. E no Instituto Brasil Plural agradeço especialmente a Sulane Almeida, por seu trabalho, mas principalmente pela companhia, conversas, apoio e solidariedade.

A minha orientadora Esther Jean Langdon por todo o apoio recebido para vir, permanecer, encontrar meu próprio caminho e sobretudo me incentivar a voar. Sua carreira acadêmica e seu compromisso com os Siona é um ícone da antropología latinoamericana. Mesmo assim, com sua clareza, sinceridade e simplicidade sempre escuta e dialoga com seus estudantes e procura dentro de nosso trabalho o substancial, muitas vezes oculto para olhos despreparados. Sua vitalidade, generosidade, criatividade, força e sabedoria será sempre uma grande inspiração e exemplo para minha carreira acadêmica e na minha vida. Obrigado por acreditar no meu trabalho. Não dá para expressar em palavras a admiração e gratidão que sinto. Foi uma honra ser sua orientanda.

Agradeço a meus colegas do programa do PPGAS especialmente aos colegas do Núcleo de Estudos sobre Saberes e Saúde Indígena NESSI. A

Nádia Heusi, Mauricio Soares, Ari Ghiggi Junior, Carolina Portela, Daniel Scopel, Raquel Paiva Scopel, Eliana Elisabeth Diehl, Juan Felipe Gulh, Helio Barbin e Pedro Musalem pelo diálogo e a partilha de ideias, artigos e experiências. A Lorena França, Mauricio Munera pelo apoio e confiança na reta final. A Amanda Rodrigues pela grandiosa solidariedade com que virou noite me ajudando com a bibliografia. A Angela Sacchi pelas revisões, leitura, risos, comentários e conversas noturnas.

A meus amigos, colegas que facilitaram e fizeram deste processo mais ameno e inspirador America Larraín, Carlos Uscátegui, Felix e Silvia, Carolina Portela, Harold González, Violeta e Axel, Jimena Massa, Hugo e Clarita, Mauricio Pardo, Amanda Rodrigues e Bento. Foram como uma família.

Agradeço especialmente a Juan Alvaro Echeverri por ser meu mestre e guia neste trasegar antropológico e ter aceitado participar da banca, vir desde Leticia para continuar me apoiando, me ensinando e me convencendo de uma antropologia sensível, feita com o coração, a alma e o compromisso com a Gente de Centro. Suas ideias, saberes, palavras, conselhos, e forças generosamente transmitidas desde que o conheci sempre serão um fundamento importante na minha formação.

A Luisa Elvira Belaunde, por compartilhar generosamente suas experiências, ideias, pensamentos, preocupações e sentimentos para com os povos indígenas e particularmente as mulheres indígenas. Seu trabalho sempre será uma grande inspiração na minha carreira.

Obrigada a meus queridos e admirados amigos Marco Tobón e Diana Rosas com quem inciamos esta caminhada amazônica e continuamos dialogando, pensando e recordando seu povo. A María Rossi, pela disponibilidade para conversar, os materiais e recomendações.

A minha família. Minha mãe Gloria, meu exemplo de força, coragem, compromisso e dedicação. Seu amor é minha inspiração. A Jussara quem cuidou de nós e meus filhos todo esse tempo. A meu companheiro de vida Ramon pelo amor e apoio irrestrito, pelas discussões, ideias e leituras pacientes e entusiastas da tese em cada uma de suas fases. Sem seu apoio, otimismo e convicção isto não teria sido possível.

Finalmente ao Ministério de Educação do Brasil e o PEC-PG pela bolsa de doutorado. E tomando emprestada a frase de meu amigo Marco Tobón na sua tese de doutorado agradeço a todos os trabalhadores, movimentos sociais e organizações brasileiras que com suas lutas tem conquistado importantes direitos, entre eles, o direito a uma educação pública de qualidade, direito que é compartilhado solidariamente com muitos estudantes latino-americanos como eu.



[...] No podemos vivir sin historias. Nuestra necesidad de ellas es tan grande, tan intensa, tan esencial, que perderíamos nuestra condición de humanos si dejáramos de contar historias sobre lo que creemos que somos. Más importante aún: si dejáramos de querer escuchar las historias de cada uno.

Hace diez años creía que si cada mujer pudiera contar su historia y ser escuchada, podríamos cambiar el mundo. Todavía lo creo, incluso en este momento.

(Ruth Behar, 2009)



## RESUMO

Os Uitoto são um grupo indígena que tem como território tradicional a região do Caquetá-Putumayo na Amazônia colombiana. Faz parte dos grupos autodenominados *Gente de Centro*. Esta é uma etnografia sobre experiências e narrativas biográficas de mulheres indígenas uitoto, no contexto de mobilidade entre a selva e a cidade, estes entendidos como habitats (espaços vitais) ou realidades em transformação, fluídas e interconectadas.

A partir das experiências particulares das mulheres aborda-se a mobilidade (espacial, temporal, social), as estratégias de articulação e as reconfigurações nas relações de gênero. A abordagem privilegia as experiências dos sujeitos sobre os grupos, dando uma importância particular aos modelos que elas desenvolvem no ato de narrar, na sua construção criativa do mundo e suas perspectivas sobre este, num contexto dinâmico no tempo e no espaço.

Argumenta-se que “andar”, no sentido de viajar, abrir caminho, mas também de lembrar, narrar e aconselhar, são formas pelas quais as mulheres uitoto tecem territórios e relações, por meio dos quais colocam em circulação pessoas, coisas, alimentos, palavras e memórias, para assim enfrentar com habilidade os desafios num mundo atravessado pela violência estrutural, pelas hierarquias e pela imposição de fronteiras (territoriais, políticas, jurídicas, econômicas, étnicas, raciais). Desta forma aponta-se a centralidade das mulheres, assim como o lugar dos vínculos maternos, nos deslocamentos e na mobilidade, criando continuidades e transformações e gerando novas articulações sociais para os grupos da *Gente de Centro*.

**Palavras chave:** Mulheres indígenas. Uitoto e Gente de Centro. Mobilidade e circulação. Narrativas biográficas. Agência e cotidiano.



## ABSTRACT

The Uitoto are an indigenous group whose traditional territory is the Caquetá-Putumayo region in the Colombian Amazon. It is part of the groups known as People of the Center. This is an ethnography of experiences and biographical narratives of indigenous Uitoto women, in the context of jungle-city mobility, understood as habitats (vital spaces) or changing, interconnected realities.

From these women's particular experiences, the thesis approaches the mobility (spatial, temporal, social), the strategies of articulation and the reconfigurations of gender relations. The approach privileges the subjects' experiences over the groups' experiences, giving special importance to the models these women develop in the act of narrating, in their creative construction of the world and their perspectives on it, in a dynamic context in time and space.

It is argued that "walking", in the sense of traveling, of opening path, but also of remembering, of narrating and of advising, are ways in which Uitoto women weave territories and relations, through which they put into circulation people, things, words and memories, in order to face challenges in a world crossed by structural violence, hierarchies and the imposition of borders (territorial, political, legal, economic, ethnic, racial). In this way the thesis points out the centrality of women, as well as the place of the maternal bonds, the displacements and the mobility, creating continuities and transformations and generating new social articulations for the groups of People of the Center.

**Key words:** Indigenous women. Uitoto and People of the Center. Mobility and circulation. Biographic narratives. Agency and everyday life.



## **Soy mujer-sueño**

Como un sueño me engendraron  
soy el sueño de mi madre soy mujer  
Cuando era pequeña soñaba palabras bonitas  
y la palabra que escuché amaneció  
Cuando ya era joven dormía dulcemente  
mi sueño se hizo realidad no era sólo un sueño  
Soy mujer de despertar verdadera mujer  
soy mujer dulce mujer de yuca dulce  
mi corazón es como el zumo dulce de la yuca  
a las palabras malas las endulzo como en un  
sueño  
Mi palabra es serena palabra sanadora  
Soñé de curaciones y me curé  
me fui curando y dormí dulcemente  
Amaneció y me desperté alegre  
Me sané y pensé en mi trabajo  
es mi sueño que se está realizando  
No hay persona que no sueñe  
toda persona sueña  
esos sueños se transforman en abundancia  
La palabra de la abundancia  
hace trabajar, hace sembrar, no deja dormir  
ya no es sueño ya es una realidad  
Verdadera mujer madre de las criaturas  
soy mujer y mi corazón es dulce  
a nadie hago mal  
Me despierto bien  
con buenas palabras amezco  
sigo adelante con buen corazón  
y regreso bien otra vez  
Fui bien plantada  
tuve buen retoño  
crecí bien  
floreí bien  
di buenos frutos  
me cosecharon bien  
finalicé en abundancia  
Así es mi palabra nunca terminará  
no muere perdurará como el viento

(Anastasia Candre Yamacuri 2014)

Poeta, artista uitoto-ocaina. A sua memoria.



## **LISTA DE MAPAS**

Mapa 1 -	Localização da região da pesquisa.....	59
Mapa 2 -	Amazonía colombiana.....	60
Mapa 3 -	Estratificação de Bogotá.....	68



## LISTA DE IMAGENS E TABELAS

Imagem 1 e 2 -	Casa de Helena.....	64
Imagem 3 -	Imagem de abertura video de <i>Makade Tinikana</i> .....	69
Imagem 4 -	Dança na creche Makade Tinikana.....	73
Imagem 5 -	CIUB. Dança no centro da Plaza de Bolivar....	73
Imagem 6 -	Apresentação do grupo uitoto no <i>Festival Multiétnico Viaje a las Raíces</i> .....	78
Imagem 7 -	Fotos do perfil de facebook de <i>Mutesa</i> .....	83
Imagem 8 -	Reunion de parteras em Mutesa.....	84
Imagem 9 -	Foto baile na maloca.....	85
Imagem 10 -	Comparsa uitoto <i>Fiesta das candelas</i> .....	90
Imagem 11 -	Convite do baile uitoto.....	92
Imagem 12 -	Batucada de crianças do CIUB no centro de Bogotá.....	99
Tablea 1 -	Elenco.....	100



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	27
ETNOGRAFIA E MÉTODO .....	30
UITOTO OU GENTE DE CENTRO? .....	33
DINÂMICAS HISTÓRICAS E MOBILIDADE .....	36
ANDARILHAS .....	41
TERRITÓRIO VIVO .....	42
MULHERES E GÊNERO .....	45
NARRATIVAS DE EXPERIÊNCIAS PESSOAIS, .....	49
OS LIMITES DO CAMPO: DA ALDEIA À CIDADE .....	50
O ENCONTRO ETNOGRÁFICO .....	53
ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS .....	55
<b>CAPÍTULO 1. SEGUINDO O RASTRO DAS MULHERES UITOTO</b> .....	61
1.1. CONSTRUINDO O OBJETO .....	62
1.2. SEGUINDO O RASTRO DAS MULHERES UITOTO EM BOGOTÁ .....	65
1.2.1. Em <i>Makade Tinikana: Cuna del Saber Uitoto</i> .....	68
1.2.2. No Cabildo Uitoto de Bogotá DC (CIUB) .....	73
1.2.3. Em <i>Mutesa</i> .....	80
1.2.4. Conhecendo as mulheres de Aracuará: ONGs, colegas e pesquisadores .....	85
1.2.5. Del <i>Once</i> a Bogotá .....	87
1.2.6. Conhecendo Eufrasia e seu Filho .....	88
1.2.7. A Festa das Candelas .....	90
1.3. A MODO DE CONCLUSÃO: TECER O CESTO EM BOGOTÁ .....	93
<b>CAPÍTULO 2. AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA NA DIÁSPORA DO BOOM DA BORRACHA</b> .....	105
2.1 A SAÍDA DAS MULHERES NAS PRIMEIRAS EMPRESAS COLONIAIS .....	105
2.2 “UMA MENINA SEMPRE LEMBRA DE SUA MÃE” .....	109
2.3. AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA .....	113
2.4. O CONSELHO DE LAURA .....	115
2.5 VÍNCULOS ENTRE AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA NA MOVILIDADE .....	124

**CAPÍTULO 3. INTERNATOS, “LAURITAS” E CASAMENTOS: NOVOS HORIZONTES PARA AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA** ..... 127

3.1. LIDIA: A MENINA QUE NÃO DESEJAVA TER MARIDO ..... 129

3.1.1. O Casamento: “Tem que dizer sim, porque essa família a quer” ..... 134

3.1.2. Novos Horizontes: Bogotá e Leticia ..... 139

3.2. O CASAMENTO NA MEMÓRIA DE LIDIA ..... 141

**CAPÍTULO 4. “HAY QUE HABLAR, HAY QUE SABER BUSCAR”, COMERCIANTE, LIDERANÇA E SABEDORA** ..... 147

4.1. COMIDA ..... 148

4.2. “ESSA FOI MINHA EDUCAÇÃO” ..... 151

4.3. BRINCOS, BIJUTERIAS E SAPATOS NOS TEMPOS DE *BONANZA* ..... 155

4.4. MULHERES INDÍGENAS E LIDERANÇA: “*HAY QUE HABLAR, HAY QUE SABER BUSCAR*” ..... 158

4.5. A RUPTURA: MIGRANDO PARA LETÍCIA E BOGOTÁ ..... 167

4.6. O DRAMA: A MORTE INESPERADA ..... 169

4.7. AS REDES ..... 173

**CAPÍTULO 5. MÃOS DE MANDIOCA E MÃOS DE LÁPIS: “PARA SER ALGUÉM NA VIDA”** ..... 175

5.1. RUFINA: “UMA ÍNDIA ATÍPICA” ..... 176

5.1.1. A Estudar em Bogotá ..... 180

5.1.2. “*Aí começou minha dor de cabeça*” ..... 184

5.2. RECORRIDOS DE BLANCA: FILHA, ESTUDANTE E MÃE ..... 187

5.2.1. “*Minha vida muda de rumo*” ..... 190

5.2.2. “*Parir bien bonito*”: o Retorno a Araracuara ..... 191

5.2.3. Chega a Mineração de Ouro e as FARC em Araracuara ..... 193

5.2.4. O Sonho ..... 195

5.3. SER ALGUÉM NA VIDA ..... 197

5.4. REBELDE ..... 201

**CAPÍTULO 6. “YO NO ME VARO EN BOGOTÁ”: TRABALHADORAS, MÃES E AVOS** ..... 203

6.1. TRILHAS DE ELCIRA: “EU SONHAVA QUE QUERIA TRABALHAR EM ESCRITÓRIO, SER SECRETÁRIA, EU TINHA ESSE PENSAMENTO” ..... 206

6.1.1. Fugindo, Vagando e Trabalhando ..... 209

6.1.2. Duas Trilhas se Juntam ..... 210

6.1.3. Os Caminhos na Maternidade: Entre Segredos e Mais Fugas...	210
6.2. TRILHAS DE VALDENORA: PIONEIRA EM BOGOTÁ.....	214
6.2.1. “Com a Ajuda de Deus”: Gravidez em Segredo, Parto em Bogotá .....	217
6.2.2. Voltando como Mãe para o Trabalho.....	220
6.2.3. “ <i>Yo luché mucho por la niña para que fuera alguien en la vida</i> ” .....	221
6.2.4. <i>¿Mi nieto?, Ese es La Vida Mía</i> .....	223
6.2.5. “ <i>Yo tengo buena hoja de vida</i> ” .....	224
6.3. VIAJAR ATRAVÉS DO SERVIÇO DOMÉSTICO .....	224
6.4. REDES DE MULHERES .....	227
6.5. “HAY QUE APRENDER”: CONHECER, INCORPORAR E SE ACOSTUMAR.....	230
6.6. MATERNIDADES.....	234
6.7. MÃES E AVÓS: CADEIAS E CIRCULAÇÃO DO CUIDADO NA MOBILIDADE .....	236
6.8. MULHERES TRABALHADORAS .....	242
<b>CAPÍTULO 7. FILHAS DE TIGRE: DRAMAS, TRANSFORMAÇÃO E CONSELHO .....</b>	<b>247</b>
7.1. FILHA DE TIGRE .....	249
7.2. NA BEIRA DO RIO.....	253
7.3. DESPERTAR DO FEITIÇO .....	268
7.4. “ <i>MIRE, YO SOY UNA MUJER BERRACA</i> ” .....	273
7.5. VIOLÊNCIA, NARRATIVA E TRANSFORMAÇÃO .....	281
7.6. ACONSELHAR .....	285
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>289</b>
MEMÓRIA: FILHAS E MÃES .....	295
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	303



## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surgiu como uma pergunta a um aparente dilema. Em 2006 fiz uma etnografia sobre a vida das mulheres da comunidade do Once, uma comunidade uitoto, um dos grupos indígenas pertencentes aos autodenominados *Gente de Centro*, localizada na periferia da cidade de Leticia. Apesar de que a comunidade esta situada num território restrito, possui terras coletivas para manter o sistema hortícola de coivara (roças de derrubada e queima da floresta), caça e pesca, articulados com atividades de obtenção de dinheiro na cidade de Leticia a capital do Departamento do Amazonas, assim como o acesso aos serviços públicos de educação e saúde, e a diversos escritórios de instituições estatais, privadas e organizações não governamentais. Esta primeira etnografia concluiu que as mulheres uitoto mantinham um alto grau de autonomia, decorrente tanto de seus vínculos com outras mulheres, como de suas habilidades e conhecimentos na produção de alimentos cultivados. “Mulheres da Abundancia”, como se denominou esta etnografia, é um conceito nativo que se refere à mulher ideal, a *chagrera*<sup>1</sup> ou dona de roça, a trabalhadora, a mulher de postura ereta e corpo forte, com habilidades para produzir, transformar e distribuir alimentos e assim manter os parentes longe de doenças, da fome e de desentendimentos. Usei esta noção para expressar as habilidades e esforços cotidianos das mulheres em produzir e cuidar da vida nos diversos contextos em que circulavam.

Tal autonomia parecia contrastar com outra realidade, a de muitas mulheres uitoto que na segunda metade do século XX saíram para as capitais do país à procura de outras oportunidades. Os homens também migram, porém a migração da *Gente de Centro* para Bogotá, a partir dos anos 1980, tem sido maioritariamente feminina (SÁNCHEZ, 2011). Bogotá é uma metrópole com mais de sete milhões de pessoas onde, conforme parte da literatura, os indígenas vivem em uma realidade de marginalidade, pobreza e desigualdade social. Será que as mulheres

---

<sup>1</sup> Segundo Echeverri (2008), “chagrera” deriva da palavra quechua *chakra* que significa “campo de cultivo, milharal”. E, no espanhol amazônico, “chagrera” se refere às clareiras abertas no monte firme, por meio da roça, de corte e queima, utilizadas nos cultivos temporais. Esta forma de cultivo é característica dos grupos indígenas amazônicos e tem sido adotada por muitos não indígenas. A expressão “chagrera” significa “mulher que trabalha na chagra”.

estariam deixando a abundância para viver um mundo de pobreza?; e se a produção hortícola e a roça são tão importantes e tão valorizadas por que elas decidiram tentar a sorte nas grandes cidades, onde não tinham possibilidade de cultivar? Eu queria ouvir as próprias mulheres para entender, a partir de suas perspectivas, não o *porquê* a uma resposta causal, senão explorar *cómo* esta mobilidade acontece.

Deste modo, esta tese é uma etnografia que reflete sobre a mobilidade das mulheres uitoto a partir de suas narrativas de vida, considerando a mobilidade entre a selva e a cidade, entendidos estes como habitats fluídos e interconectados e em permanente transformação. Um dos argumentos deste trabalho é que “andar”, no sentido de viajar, abrir caminho, mas também lembrar, narrar e aconselhar, são formas em que as mulheres uitoto tecem territórios e relações, por meio dos quais colocam em circulação pessoas, coisas, alimentos, palavras e memórias, para assim enfrentar com habilidade os desafios num mundo atravessado pela violência estrutural, pelas hierarquias e pela imposição de fronteiras (territoriais, políticas, jurídicas, econômicas, étnicas, raciais). Com base nesta ideia argumento que na recente mobilidade - dispersão, reassentamento e circulação - da *Gente de Centro* as mulheres têm sido as principais articuladoras. Na conclusão aponto para a memória dos vínculos maternos como produtora de parentesco nos deslocamentos e na mobilidade. Um parentesco que tem suas bases na memória dos cuidados e conselhos dos primeiros anos de vida, mas que não se restringe à interação próxima, à convivência, senão que se exerce particularmente entre mãe e filha, na mobilidade e na distância, criando continuidades - através da memória dos alimentos e saberes transmitidos pela mãe - que são importantes referentes de vida, ao menos tempo que aponta para as transformações e gera novas articulações sociais.

Como descreve Mac Dowel (2000, p.14) a diferença e a diversidade já não se concebem na comunidade local, enraizada na tradição, íntegra e autêntica, que pode resistir ou se adaptar ao novo sistema mundial, senão paradoxalmente inseridas nas próprias transformações do mundo globalizado. A selva e a cidade deixaram de ser lugares descontínuos para começar a formar parte de novas territorialidades, feitas na circulação de pessoas, bens, plantas, produtos e conhecimentos. A cidade e a selva são lugares para morar, visitar, estudar e voltar, e juntas fazem parte do território vivido da *Gente de Centro*.

Para o desenvolvimento desta pesquisa me inspirei na proposta de Lila Abu Lughod (1991) de elaborar “etnografias do particular”, assim como de Suely Kofes (2001) em fazer da intenção biográfica um

exercício etnográfico. Vale mencionar que, apesar da pesquisa referir-se às experiências e memórias particulares, essas exprimem fatos sociais e momentos históricos, os quais contextualizo ao longo da pesquisa usando fontes secundárias. A abordagem privilegia as experiências dos sujeitos sobre os grupos, dando uma importância particular às narrativas femininas, sua construção criativa do mundo e suas perspectivas sobre ele, num contexto dinâmico no tempo e no espaço. Focalizo o olhar na mobilidade, no espaço e no tempo, nas viagens das mulheres uitoto entre a selva e as cidades, nos fluxos e circulações, assim como nas formas em que criam suas narrativas acerca do mundo, atravessando assim os reinos da memória, da imaginação e do desejo. Neste sentido se entrelaçam narrativa, experiência e memória. O propósito é dar uma visão multidimensional (BEHAR, 2009, p.65) da vida das mulheres uitoto, colocando em diálogo suas experiências narradas e sua própria diversidade (migratória, geracional, de status e situações sociais), escolhas, trajetos, encontros e desencontros, através de um tempo e espaço em expansão, além de qualquer tentativa de padronização.

Esta tese se enquadra dentro do projeto da antropologia feminista de visibilizar e assegurar que as experiências das mulheres estejam representadas nas descrições sobre as sociedades. Segundo Ruth Behar (1990) representar as histórias de vida das mulheres não-ocidentais é uma alternativa para evitar representar o que Chandra Mohanty denomina como a imagem universal da mulher do terceiro mundo como ignorante, pobre, incompleta (BEHAR, 1990). Escutar as mulheres nos permite construir outras narrativas sobre as mulheres indígenas, ultrapassando suas visões como complemento, ou como vítimas, pobres ou marginais, senão como pensadoras e criadoras de palavras (BEHAR, 1990).

As vidas das mulheres, enquadradas numa etnicidade específica, à cosmologia da *Gente de Centro*, transcorrem num contexto de muita violência social e política. Suas experiências perpassam os rastros das economias extrativas, os vínculos com as missões, a imposição da educação escolar, a guerra política, o narcotráfico, e a construção de um sonho numa metrópole também hostil. Porém, as mulheres frisaram em suas histórias as capacidades de transformação e de adaptação às condições de vida violentas e solitárias, demonstrando obstinação em seguir adiante e ter força para enfrentar as dificuldades. Parafraseando Ruth Behar (2009, p.34), minha experiência com as mulheres uitoto me fez “recuperar a fê no poder das histórias para criar vínculos entre desconhecidos, sarar as feridas, cruzar as fronteiras, transformar o desespero em esperança e encantar o desencantado” (tradução nossa).

## ETNOGRAFIA E MÉTODO

Para o desenvolvimento da pesquisa me inspirei na proposta de Lila Abú Lughod (1991) de fazer “etnografias do particular”, para assim evitar generalizações e seus efeitos de homogeneidade, coesão e atemporalidade. Isto não equivale à preocupação somente pelos aspectos específicos da vida dos indivíduos, ignorando as forças e dinâmicas que não são locais. As dinâmicas históricas e “macro” são abordadas a partir das experiências narradas pelas mulheres em seus cotidianos e como estes processos se inscrevem nas suas palavras. Irei contextualizando historicamente com o uso de fontes secundárias mas priorizando as formas em que as mulheres controem uma “*outra* história que não é necessariamente a historia dos *outros*” (CALAVIA SÁEZ, 2006).

Focalizo, portanto, as experiências particulares de mulheres que compartilham um passado histórico, uma pertença étnica a *Gente de Centro*, “os uitoto” - com seus referentes ideológicos, territoriais, modos de vida, saberes, etc.; e que circulam ou colocam em circulação a selva e a cidade. De acordo com Langdon (1999, p.22), opto por uma ideia do ator social como agente consciente, interpretativo e subjetivo; na qual a criatividade, a expressão e as possibilidades de transformação tomam uma importância central.

Grande parte do material que forma o corpo desta pesquisa é produto do uso de técnicas de entrevista abertas e de histórias de vida coletadas no trabalho de campo em Bogotá, realizado por seis meses em 2015, e sustenta-se na minha experiência com o povo uitoto e a *Gente de Centro* desde 2003. Realizei o trabalho de campo por seis meses em 2005, na comunidade uitoto do Once, na periferia de Leticia. Resultante desta pesquisa, conclui o mestrado em Estudos Amazônicos da UNAL-Sede Amazônia, com a etnografia “*Mujeres de la Abundancia*” (NIETO, 2006), orientada por Juan Alvaro Echeverri. Em Leticia, entre os anos 2003-2008 e 2009-2010, estive vinculada às mulheres uitoto através de projetos de pesquisa e de políticas públicas.

Por isto, este não é um estudo localizado, nem monográfico, mas trata-se de uma etnografia que articula espaços distintos e materiais heterogêneos (MARCUS, 2001). Isto em parte porque as mulheres que participaram da pesquisa não formam entre elas um grupo, nem moram juntas, nem na mesma região. E, embora todas se reconheçam como uitoto ou pertencentes aos grupos da *Gente de Centro*, diferem quanto ao local de moradia: na comunidade do Once, na cidade de Leticia, em

Aracuara no meio Caquetá e a maioria residia em Bogotá em 2015. Porém, todas se reconhecem e estabelecem algum tipo de vínculo, direto ou indireto, que pode ser por consanguinidade ou afinidade, por pertencerem ao mesmo clã, à mesma região ou à mesma etnia. Entre elas há sempre um vínculo que muitas vezes, como tento demonstrar, tem efetividade em seus andares e na adaptação aos diversos lugares. Parte do trabalho de campo tratou de seguir o rastro, as linhas, que conectavam umas a outras.

Considerando que a experiência de um sujeito não escapa das concretudes socioculturais que tensamente o realizam enquanto pessoa, farei da intenção biográfica um exercício etnográfico<sup>2</sup> (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012, p.11; KOFES, 2001, p.4;). Assumo os relatos biográficos como narrativas, como exercícios da memória que emergem da experiência, numa atividade reflexiva que procura “conhecer” eventos antecedentes e dar um significado para agir no presente (TURNER, 1981, p.168). Expressam momentos dramáticos da vida humana e ao mesmo tempo relações, conexões, movimentos da vida, experiências sociais e reflexão dos próprios sujeitos (KOFES 2001, p.35). De acordo com Ochs e Capps (1996), a narrativa pessoal nasce da experiência e ao mesmo tempo dá forma à experiência, é um conhecimento reflexivo sobre formas de estar ou habitar o mundo, e que transforma as viagens da vida, passadas, presentes e possíveis, em sequências de eventos que evocam perspectivas de mudança e de permanência. Mais importante que a experiência representada pelas generalizações, uma narrativa pessoal nos confronta com uma rica gama de possibilidades e experiências em realidades diversas e em períodos históricos concretos. As narrativas são processos criativos, produto do encontro etnográfico, do diálogo entre elas e eu. Pretendo que este encontro não seja central na tese, mas deixarei traços da minha presença em todo o texto, dado que as narrativas surgem e foram faladas para mim.

A organização do texto segue duas linhas. Por um lado, uma linearidade histórica que tenta seguir os principais acontecimentos, entendidos como “eventos que instituem uma nova modalidade de ação e que não estava previamente inscrita no inventário local da situação” (DAS, 1995, p.5-6). Os acontecimentos são experiências históricas que

---

<sup>2</sup> Segundo Suely Kofes (2001) a abordagem biográfica não é rigorosamente uma biografia, pois focaliza-se na experiência de um sujeito e não pretende a reconstrução de sua vida.

desestabilizam as categorias socialmente estabelecidas, mudanças fortes nas formações sociais assim como a nível subjetivo dos atores. A seleção dos acontecimentos (a economia da borracha, o sistema prisional de Araracuara, a chegada dos missionários capuchinhos, etc.), que têm sido descritos e analisados na literatura etno-histórica da região, foram muitas vezes tratados pelas mulheres, em suas narrativas biográficas, como momentos de bifurcação (GODARD, 1996) através dos quais a vida toma um outro rumo e o curso da existência se desvia.

Por outro lado, procuro respeitar o fio narrativo de suas vidas. Desse modo, cada capítulo está organizado tanto pelos seus ciclos de vida, como pelos episódios e principais enredos escolhidos por elas para contarem suas vidas. Alguns destes episódios ou acontecimentos se tornam, no diálogo comigo, narrativas, “dramas de vida” (TURNER, 1981) nos quais diversos personagens dialogam, há tensões, dramas e moralidades em jogo, e elas mesmas se tornam personagens que demonstram suas habilidades frente às adversidades da vida.

Seguindo a proposta de Suely Kofes (1994) considero as narrativas em várias dimensões: como narrativa (sobre o que a pessoa fala e como constrói a narrativa), nas suas possibilidades analíticas (como fontes de informação dado que falam da experiência de um sujeito que relata) e como evocação (dado que transmitem a dimensão subjetiva interpretativa do sujeito). As mulheres discursaram, narraram, referiram-se e colocaram em memória eventos, trajetórias, valores, ações, atores e enredos, que por sua vez se atualizaram no ato de narrar. Eu, na escrita, edito e construo um novo relato para a antropologia. O principal trabalho de edição foi o de compor as histórias, reordenar as narrativas para fazê-las legíveis, eliminando repetições, destacando os trajetos que considerei significativos e em determinadas ocasiões completando e contrastando com fontes secundárias.

Na tentativa de manter a força expressiva e retórica das narrativas optei por deixar em espanhol as falas das mulheres. Gastei mais esforço no trabalho de inscrição das falas que na tradução, dado que esta última não era o objetivo deste trabalho. Isto é evidente no título da tese: “*Uno de mujer es andariega*”, uma expressão dificilmente traducível para português sem perder seu sentido sua força. Em português teria que ser passado para o plural “*nós de mulheres somos andariegas*” em quanto à frase em espanhol é dita em singular o que corresponde com uma forma “amazónica” de falar o espanhol. Pela proximidade entre o espanhol e o português considero que um falante da língua portuguesa consegue entender as falas em espanhol. Porém, para facilitar a leitura fazo um tipo de tradução para o português depois das citações como

parte da descrição, o que para alguém competente em língua espanhola pode ser algo redundante.

A análise enfoca as estratégias e habilidades das mulheres frente a cada desafio e os contextos relacionais apresentados, assim como a criatividade em encontrar soluções e dar a isto um sentido narrativo no presente. De maneira transversal, analiso temáticas centrais como gênero, maternidade, alimentos, conselho, mobilidade, e os vínculos entre a selva e a cidade. Minha expectativa é a de que o contínuo aparecimento destas mulheres nos diferentes capítulos traga ao leitor um conhecimento acerca das redes e das malhas, assim como da multiplicidade de fenômenos, eventos, atores e estratégias, com os quais as mulheres circulam entre a selva e a cidade e que foram narrados por elas e rememorados por mim.

Apesar de enfatizar a experiência pessoal, advirto que frequentemente generalizo e me refiro às mulheres uitoto, às mulheres indígenas ou aos uitoto como grupo, porém não como um grupo coerente, nem homogêneo. Como disse, elas se reconhecem como indígenas, como uitoto e como mulheres, e como tal compartilham um passado histórico, referentes ideológicos e territoriais, saberes, modos de vida e vínculos de parentesco que determinam sua pertença étnica. Assim, de acordo com Rossi (2017, p.39) em relação às mulheres tukano, ser mulher indígena uitoto, muinane, andoque “é determinante nas suas relações, na sua vida, em sua identidades, em suas possibilidades e em seus anseios”.

## UITOTO OU GENTE DE CENTRO?

As mulheres das que falo nesta tese se reconhecem a si mesmas como uitoto<sup>3</sup>, e algumas como muinane e andoque, grupos que

---

<sup>3</sup> Uitoto ou Huitoto é uma palavra de origem Karijona (família Karib) que significa “inimigo” ou “outra gente” com a qual os Karijona denominaram dois grandes grupos do mesmo povo, os Murui e os Muina (TOBÓN, 2016). Os etnônimos destes grupos, como são conhecidos atualmente, são os que foram introduzidos na obra de Whiffen, quem fez a primeira descrição detalhada dos uitoto em *The Northwest Amazon. Notes of some Months Spent among Cannibal Tribes* (PINEDA, 2005, p.123). Estes etnônimos foram os mesmos empregados pelos seringueiros na época e que mais tarde foram adotados pelos missionários, usados nos documentos oficiais, acadêmicos e posteriormente pelos próprios indígenas (ECHEVERRI, 1997, p. 12). Alguns pesquisadores propõem a denominação Murui-Muinane para a língua e o grupo étnico, mas os mesmos

pertencem ao complexo cultural denominado *Gente de Centro*. Estas categorias étnicas são o ponto de partida, e de certa forma circunscrevem uma unidade de pesquisa, mas simplificam uma realidade complexa, dinâmica, que excede e desafia os marcos identitários. Nas narrativas sobre experiências de vida, as mulheres, tal como mostra Daniela Peluso (2003) a respeito de sua tese sobre as mulheres do povo indígena *Esse Eja*, desafiam qualquer tentativa de classificação.

*Gente de Centro* ou *Pueblos del Centro* (TOBÓN, 2016) é uma identidade supra-étnica que foi autodefinida nos anos 1980 e 1990 e reúne os grupos que tem como território tradicional o interflúvio dos rios Caquetá e Putumayo<sup>4</sup> e seus afluentes Caraparaná e Igaraparaná, no noroeste da floresta amazônica colombiana<sup>5</sup> (Ver Mapa 1). Está formado por sete grupos étnicos: uitoto, ocaina, nonuya, borá, miraña, muinane, resigaró e andoque<sup>6</sup> que falam idiomas mutuamente inteligíveis (FAGUA, 2015, p.132)<sup>7</sup>. Um traço importante de diferenciação da *Gente de Centro* com os grupos vizinhos se sustenta no uso e consumo cerimonial e cotidiano da coca em forma de *mambe*<sup>8</sup> com o tabaco em pasta ou *ambil* e o suco de mandioca não fermentado (ECHEVERRI, 2009; GRIFFITHS, 1998; LONDOÑO SULKIN, 2004; PEREIRA, 2012). Tanto assim que também se auto-definem como *Gente de Ambil*<sup>9</sup>

indígenas decidiram em 1990 conservar a denominação, modificando sua ortografia para “uitoto” (CANDRE e ECHEVERRI, 1993, p. 4).

<sup>4</sup> No Brasil correspondem aos rios Japurá e Içá.

<sup>5</sup> Echeverri (1997) propõe a hipótese de que *Gente de Centro* seja uma expressão que reflete um processo de construção de identidade de um novo tipo de “comunidade moral” resultado, em parte, dos rompimentos provocados durante o período de escravidão, reassentamento forçado e epidemias trazidas pela indústria da borracha à região no início do século XX.

<sup>6</sup> Os uitoto ou múrui-muinane falam quatro variantes sócio-dialetais: bue, minika, mika, e nipode. Estes, com os ocaina e nonuya, pertencem à família lingüística Witoto; as etnias borá, miraña e muinane pertencem à família lingüística Borá, resigaró pertence à família lingüística Arawak e a etnia Andoque tem uma língua isolada. (ECHEVERRI, 2008, p.11).

<sup>7</sup> Echeverri (1997), Londoño Sulkin (2004), Griffiths (1998) e Pereira (2012) descreveram a *Gente de Centro* como uma área cultural, uma comunidade moral, uma comunidade vivencial (SÁNCHEZ, 2011).

<sup>8</sup> Folhas de coca (*Erithroxylum coca*) torradas, piladas e peneiradas, às quais se agrega à cinza da folha de yarumo (*Cecropia spp*).

<sup>9</sup> O *ambil* é uma pasta viscosa obtida ao cozinhar as folhas de tabaco com outros aditivos, às vezes se agrega sal de monte (MICARELLI, 2010, p. 492).

(ECHEVERRI, 1997, p. 13), ou mais recentemente como *Hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce*.

Atualmente, a população da *Gente de Centro* se estima em 11.600 pessoas (FAGUA, 2015), das quais 6.800 habitam o Prédio Putumayo - no médio rio Caquetá, o rio Igaraparaná, e os rios Caraparaná e Putumayo. “La Chorrea”, “El Encanto” e “Araracuara” no Predio Putumayo são os princípios assentamentos da *Gente de Centro*, mas existem atualmente concentrações importantes de população em outras regiões da Amazônia colombiana: Puerto Leguizamo, Puerto Alegría, Leticia no Rio Amazonas e Florencia no Departamento de Caquetá (ver Mapa 2). Devido ao conflito colombo-peruano no final dos anos 1930, atualmente há indígenas da *Gente de Centro* no rio Ampiyacu, afluente do Amazonas no Peru, nos assentamentos de El Estrecho, Mazán, e Pebas. Também há grupos mirañá e murui-muinane em Tefé no Brasil (FAGUA, 2015, p.132). A partir dos anos 1980 a *Gente de Centro* se faz cada vez mais presente na capital da Colômbia, e desde o ano de 2011 há o Cabildo<sup>10</sup> Uitoto de Bogotá, que tem como associados cerca de 200 indígenas dos povos da *Gente de Centro*<sup>11</sup>.

O objeto de estudo desta tese não está delimitado por um único substantivo. Falarei em alguns casos de mulheres uitoto, porque a maioria assim se reconhece, mas esta não é uma categoria excludente: algumas se definem como borá, muinane ou andoque. Esta indeterminação não se resolve usando o genérico *Gente de Centro*, pois é uma categoria mais utilizada nos textos antropológicos e nos discursos dos líderes, do que nas falas cotidianas dos e das indígenas. Nenhuma das mulheres emprega o termo *Gente de Centro* para se identificar. No lugar, foram usadas outras categorias ainda mais difusas, como mulher amazônica, *paisana*, mulheres étnicas. Assim, em algumas ocasiões utilizo uitoto, em outras *Gente de Centro*. De maneira geral, respeitei a forma como cada uma se identifica, sem as circunscrever em limites específicos, nem unidades. Deixo em aberto para entender como surgem

---

<sup>10</sup> Cabildo são as figuras representativas dos resguardos ou comunidades indígenas perante o Estado. Explicarei essa questão com mais detalhes no Capítulo 2.

<sup>11</sup> No caso da etnia uitoto o censo do DANE de 2005 reportou 6.444 pessoas auto-reconhecidas como pertencentes ao povo uitoto, dos quais 57.8% vivem no Departamento do Amazonas, 21,2% no Departamento do Putumayo, 10.8% no Departamento do Caquetá e .6% (1.652 pessoas) nas zonas urbanas, uma cifra superior a média nacional da população indígena urbana que é 21.43% (298.499 pessoas). (MINISTERIO DE CULTURA, 2010).

estas identidades, qual sentido adquirem ou como são deslocadas por outras diferenciações, como as de classe e raça, nas narrativas de vida.

## DINÂMICAS HISTÓRICAS E MOBILIDADE

Neste item apresento brevemente determinados eventos históricos que têm sido amplamente analisados por antropólogos e historiadores, com o objetivo de localizar o sentido das narrativas que constituem o núcleo desta tese.

Como lembra Alexiades (2009, p.2) a história da Amazônia é a história de gente em movimento: nomadismo, migração de grupos, trocas a longa distância, explorações, deslocamentos forçados, colonização e migração em busca de trabalho. Desde a ocupação da Amazônia pelos caçadores do pleistoceno até sua articulação com as redes de trocas globais, a Amazônia tem sido um cenário de contato e mobilidade.

Porém, até meados do século XIX os territórios amazônicos foram insignificantes na história da Colômbia. Como constata Germán Palácio (2006, p. 12) nas primeiras rotas de colonização espanhola, os conquistadores descuidaram a Amazônia e se ocuparam com a defesa do Caribe e o norte do México, pois não encontraram produtos especialmente rentáveis, nem mecanismos de transporte, dados os obstáculos geográficos e o controle do trânsito fluvial do rio Amazonas por parte dos portugueses. Por muitos anos, a Amazônia foi representada como território baldio do governo central, legitimando assim sua ocupação e colonização (RAMIREZ, 2001).

Trabalhos recentes de arqueólogos e etno-historiadores demonstraram que o contato entre europeus e indígenas na região do Caquetá-Putumayo se iniciou no século XVII, através da troca de machados e ferramentas de metal por prisioneiros para serem usados como escravos nas fundações portuguesas do Rio Negro (ECHEVERRI, 1997). Somente em meados do século XX, os colombianos olharam para a região por causa de dois acontecimentos, o primeiro literário, *-La Voragine* de Jose Eustacio Rivera- e o segundo político – o conflito com o Peru (PALACIO, 2006, p. 12). Em *La Voragine*, Rivera revela ao mundo um dos episódios mais violentos da história do boom da borracha em toda a Amazônia, o regime sanguinário da empresa

seringueira Casa Arana no território dos uitoto e de outros povos da *Gente de Centro*<sup>12</sup>.

O peruano Julio Cesar Arana fundou, no final do século XIX, a empresa de extração de borracha “Casa Arana y Hermanos” e a posterior “Peruvian Amazon Company”, com participação de capitais britânicos e com sede em Londres, no interflúvio dos rios Caquetá-Putumayo. Neste período de trabalho forçado, escravidão e epidemias, clãs e tribos inteiras foram dizimados<sup>13</sup>. A disputa de fronteiras entre Colômbia e Peru provocou choques entre seringueiros colombianos e peruanos, desencadeando uma guerra na região na qual Colômbia abandonou sua política neutra contra os seringueiros peruanos e começou a recuperar seu território (GRIFFITHS, 1998). Arana, por sua vez, transportou à força milhares de indígenas ao Peru (PINEDA, 2000, p. 193). Alguns fugiram, outros tentaram voltar anos depois, chegando ao sul do amazonas colombiano, onde atualmente existem algumas comunidades. Estas migrações tiveram fortes consequências na organização política e social dos uitoto. Estes grupos, que se formaram no Peru e logo ao sul da Colômbia, são caracterizados por Gasché (1982, p. 12) como sociedades de órfãos já que começam a ser “misturados”, ou seja, membros de vários clãs que convivem sem nenhum chefe de linhagem principal que funcione como autoridade.

Esta dispersão foi seguida por um período de concentração promovido pelos agentes missionários e seus centros educativos que atraíram a população indígena que encontraram nelas uma alternativa de segurança contra os possíveis abusos dos seringueiros, assim como uma fonte de acesso ao conhecimento do branco para seus filhos nativos (GRIFFITHS, 1998). Ao redor destes internatos de missão, se formaram povoados oferecendo serviços, educação, trabalho e mercadorias. Assim, os grupos de patrinhagens que residiam em *malocas* de terra firme, caçadores, coletores e horticultores, passaram a morar na beira dos rios, em casas individuais, formando comunidades mistas e multiétnicas com

---

<sup>12</sup> A indústria do látex converteu a Amazônia colombiana numa verdadeira “Voragine” de morte e destruição, como foi tardiamente reconhecida pelo mundo quando o funcionário inglês Sir Roger Casement, em 1913, denunciou o genocídio que ocorria nos centros de coleta de borracha, financiados por capitais ingleses nos territórios selváticos (SÁNCHEZ, 2011, p.101).

<sup>13</sup> Thomas Whiffen descreve 46.000 indígenas na região, que em 1990 passou a apenas 4.370 (ECHEVERRI, 1997, 2011).

escola, lojas, ruas, posto de saúde, pistas de aterrisagem. Estes centros urbanos regionais trouxeram o comércio e o trabalho remunerado, permitindo às pessoas adquirir os bens manufaturados, parte integral da economia e os estilos de vida não indígenas existentes na maior parte da região amazônica contemporânea (GRIFFITHS, 1998). A etnografia de Micarelli (2014, p. 214) sobre o reassentamento destes grupos sugere que, antes dos efeitos devastadores do boom da borracha, a *Gente de Centro* estava ativamente interligada em um sistema regional que dependia da distribuição e articulação de áreas específicas de controle e formas correspondentes de gestão territorial.

Estes processos de dispersão e sedentarização são duas fases da mobilidade dos grupos indígenas na Amazônia no período de pós-conquista (ALEXIADES, 2009, p. 2). Uma fase de despopulação e dispersão espacial decorrente do contato e que trouxe as epidemias, a escravidão e a violência da dominação, seguida de outra fase de concentração e sedentarização na beira dos rios como consequência da incorporação das sociedades indígenas ao mercado e aos estados. Em outras palavras, migração e urbanização da Amazônia constituem duas faces da história recente da Amazônia.

De acordo com Juan Álvaro Echeverri (2000, p. 8), na segunda metade do século XX, deu-se um processo de recuperação demográfica ao mesmo tempo que os indígenas recebiam educação em espanhol e estabeleciam relações permanentes com a sociedade nacional, mediadas principalmente pelos subseqüentes auges extrativos. Nos anos 1970 chegou à Amazônia a economia da coca trazendo mais fragmentação e novas formas de violência. Nesta época, o exército colombiano, com o objetivo de controlar o tráfico, estabeleceu bases militares na Amazônia, uma em Araracuara, que permanece até hoje, e outras como a de Chorrera, que foram desmontadas a partir de 1996 por ataques da guerrilha (TOBÓN, 2008). Foi no marco deste projeto anti-drogas que o exército norte-americano instalou uma base militar, entre 1993-1996 (TOBÓN, 2016).

A violência política na Colômbia se converteu num fenômeno de longa duração, assim como um marcador de identidade nacional (RAMIREZ, 2001). A influência dos grupos armados (guerrilha, paramilitares e bandas delinquentes ligadas ao narcotráfico) não se deu de modo análogo em toda a região amazônica, em alguns territórios a tomada de controle foi esporádica, em outros foram sujeitos de enfrentamentos ou de uma colonização mais permanente (SÁNCHEZ 2011, p. 31). Como escreve Marco Tobón (2016), na sua tese sobre as formas em que a *Gente de Centro* defende sua autonomia frente aos

atores do conflito armado (as Forças Armadas Revolucionárias de Colômbia-FARC e o exército nacional), em 1998-2002, durante o processo de diálogo entre o presidente Andrés Pastrana e a guerrilha das FARC, os grupos das FARC ocuparam o território indígena. Posteriormente, durante o governo de Alvaro Uribe Velez (2002-2010) o exército colombiano ocupou militarmente este território, atividade que permanece até hoje, inclusive depois dos acordos de paz entre as FARC e o governo de Juan Manuel Santos (2010-2014-2016). Tal como descreve Marco Tobón (2008) tanto a guerrilha como o exército funcionam como uma autoridade armada, controlando não só o espaço como seus habitantes.

Nos últimos 30 anos do século XX houve uma grande transformação em matéria de direitos e reconhecimento da diversidade cultural no país e no mundo. O surgimento do movimento e das organizações indígenas modificou e deu novos sentidos à diferença e a indigeneidade. No dia 23 de abril de 1988, logo após um intenso debate envolvendo as organizações indígenas e advogados internacionais (ECHEVERRI, 1997, p. 174), o governo colombiano, nas mãos do então presidente Virgilio Barco, entregou aos indígenas do Caquetá-Putumayo, na Chorrera, a propriedade legal de mais de cinco milhões de hectares: a reserva do Predio Putumayo, a maior entregue no território nacional. A área desta reserva coincide com as concessões de seringa da Casa Arana vendida em 1939, por 200 mil dólares, ao banco oficial colombiano, o Banco Agrícola Hipotecário, e posterior *Caja Agraria* (ECHEVERRI, 1997, p.481).

As lutas indígenas somadas à nova estratégia do governo de reconhecimento da diversidade culmina com um abrupto giro do projeto de nação na Constituição Nacional de 1991. Nesta nova *carta magna* o Estado Colombiano se reconheceu pela primeira vez como de caráter pluriétnico e multicultural e outorgou novos direitos territoriais e políticos aos grupos étnicos dos países (aproximadamente 2.5% do total da população), como o tratamento especial em matéria de educação, saúde, meio ambiente e representação política, o direito de exigir seus representantes e autoridades e ter uma jurisdição especial de acordo com seus “usos e costumes” (LAURENT, 2007, p.121). Como assinala Zambrano (2007), esta nova Carta Magna colocou o país na dianteira de um emergente modelo multicultural e pluralista na América Latina que sepultava a nação mestiça e unitária que durante cerca de meio século caracterizou a região. Este processo de surgimento da indigeneidade e da “etnicidade” (GROSS, 2000) veio de mãos dadas com um novo regime de representação que reverteu a valoração negativa das

populações indígenas no meio selvático, desta vez como nativos ecológicos (CHAVES e DEL CAIRO, 2010, p.27).

A Constituição de 1991 deu caráter constitucional aos territórios indígenas, reconhecidos a partir de então como “resguardos indígenas”, terras de uso coletivo dos grupos autóctones, e suas inteira posse, salvo o subsolo e seus recursos, e definidos pela lei como “imprescritíveis, inalienáveis e inembargáveis”. No caso da *Gente de Centro*, além do Resguardo Predio Putumayo, foram outorgados os resguardos indígenas Puerto Sábalo-Los Monos, Uitoto de Monochoa, Andoque de Aduche, Amenani e Nonuya de Villa Azul, que no total somam cerca de oito milhões de hectares (ECHEVERRI, 2000, p. 80).

O que em aparência é um paradoxo é que ao mesmo tempo que os indígenas se faziam novos “sujeitos de direitos coletivos” na legislação do estado, e recebiam o reconhecimento legal de seus territórios, as capitais (Bogotá, Leticia, Florencia) foram recebendo lideranças, empregadas domésticas, pedreiros, *sabedores* tradicionais e alguns – poucos - estudantes indígenas que chegaram com o sonho de “ser alguém na vida” (SÁNCHEZ, 2011). Resultante de presenças esporádicas, transitórias e circunstanciais, ou de assentamento definitivo nas cidades, foram se desenhando novas conexões entre a cidade e a selva, o lugar de origem. Segundo Luisa Sánchez (2011) a migração da *Gente de Centro* não deve ser reduzida a uma única causalidade. Não se trata de uma migração de “sobrevivência” econômica como o esgotamento dos solos ou a incapacidade de viver da produção local, tampouco se trata de uma “migração de fuga” ou um caso generalizado do deslocamento forçado pela violência, mas também não é uma migração totalmente “voluntária”. Foi a partir dos anos 1980 que, principalmente mulheres e jovens, decidiram, como projeto pessoal, ir para as cidades.

Alexiades e Peluso (2016) notam que o fenômeno de urbanização indígena reflete uma série de processos identitários, políticos e territoriais complexos e vinculados, que não são captados por uma visão ortodoxa e excessivamente mecanicista sobre a migração, pensada a partir da interação de fatores de atração e indução. Para estes autores a urbanização indígena desafia a tendência de alguns setores sociais e inclusive acadêmicos de exotizar, essencializar, espacializar e localizar o indígena. Estes autores propõem que a mobilidade indígena é necessária para conviver e sobreviver no pluriverso contingente, imprescindível, repleto de dificuldades, ambivalências, perigos e potencialidades, da qual não se pode escapar e requer uma constante capacidade de mediação, negociação e adaptação. Como argumenta Margarita Chaves

(2010) a antropologia deve romper com a ideia dominante de que a migração é uma ruptura, para identificar as continuidades e as transformações, as redes e as novas associações em territórios diversos e variados por parte dos sujeitos que se deslocam.

## ANDARILHAS

“*Porque usted sabe que uno de mujer es andariega*” e “*Mi cuerpo está acostumbrado a viajar*” são expressões comuns das mulheres uitoto e apontam ao deslocamento como um traço constitutivo da agêncialidade e da experiência social das mulheres uitoto.

Na comunidade do Once, as mulheres acordavam cedo para ir para as roças, por trilhas de uma ou mais horas, e ao entardecer retornavam. Aos sábados, algumas tomavam o ônibus para Leticia para vender seus produtos no mercado, comprar o que necessitavam, conversar com suas amigas e depois retornar, e de vez em quando visitavam seus parentes em outras comunidades e cidades das regiões amazônicas. Recordo-me das mulheres que chegavam das comunidades do Peru para visitar suas filhas e parentes. Apesar da longa jornada - mais de dez horas de barco - chegavam carregadas de alimentos de sua roça, galhos de banana da terra—e baldes pesados com massa de mandioca para fazer beiju. Neste momento sempre havia um grande banquete. Estas viagens não só ajudam a manter vivas as relações com os parentes, senão, como nota Oscar Calavia (2004, p.128) para os Yaminawa, são estruturantes, pois atualizam o quadro de proximidades e distâncias que dão sentido às relações. Muitas mulheres referiam-se ao fato de haver residido em várias cidades na Colômbia e em outros países. As jovens explicitavam suas aspirações em viajar para locais distantes e conhecer outros lugares, e suas mães promoviam estes desejos para que suas filhas aprendessem sobre a vida.

Como notaram algumas teóricas feministas (MOORE, 2004) a organização do trabalho e as ideologias de gênero, tanto hegemônicas como subalternas, desempenham um papel importante na participação da mulher na migração às cidades nas economias em desenvolvimento. Vários autores (SÁNCHEZ, 2011; LANGDON, 1991; LASMAR, 2003; BELAUNDE, 2005; ECHEVERRI, 2008; GALLI, 2012) analisaram alguns dos determinantes de gênero nas cosmologias indígenas, na articulação com o sistema capitalista e na migração para as cidades dos grupos amazônicos. Nos grupos pertencentes a *Gente de Centro* a ideologia de organização social, sustentada na virilocalidade e na

patrilinidade, coloca as mulheres em uma posição “deslocada”, o que segundo Lasmar (2008) a respeito dos Tukano, seria um traço constitutivo da experiência social das mulheres, em contraste com a posição masculina fortemente centrada na noção de “pertencimento”. As meninas crescem com suas mães indo e regressando da roça, mas também com a ideia de que em algum momento terão que partir para morar com seus sogros, longe de seus consanguíneos.

A colonização a partir do final do século XIX trouxe novas dinâmicas de mobilidade para estes grupos. Diferentemente dos homens, as mulheres começaram a sair para outras regiões do país como esposas de seringueiros, militares, comerciantes. No início estas alianças foram facilitadas pelo ideal exogâmico, mas também foi uma estratégia planejada de intervenção e conquista<sup>14</sup>. Outras mulheres saíram para trabalhar como empregadas domésticas de famílias de seringueiros, missionários e comerciantes que passaram pela região. Conforme analisaram determinadas antropólogas em outros contextos indígenas (GALLI, 2012; LANGDON, 1982; LASMAR, 2003), fugir da violência, procurar seus parentes, contrair matrimônios com branco ou trabalhar como doméstica, têm sido as principais vias pelas quais as mulheres indígenas saem de seus territórios em direção às cidades. Na atualidade a procura pela profissionalização, somente possível nas cidades regionais e na capital, têm se tornado uma motivação importante. No caso da *Gente de Centro*, a partir dos anos 1980, a migração para Bogotá foi majoritariamente feminina e desde então as mulheres são “os pontais mais importantes da rede migratória na cidade” (SÁNCHEZ 2011, p. 136).

## TERRITÓRIO VIVO

Como mencionei acima meu argumento é que andar, abrir caminho, deixar linhas, são formas em que as mulheres constroem o território e habitam o mundo. Neste sentido, a antropologia da vida de

---

<sup>14</sup> Rossi (2017) escreve que na colonização iniciada nos territórios brasileiros existiam diretrizes de mestiçagem para que homens brancos casassem com mulheres índias, como constava no Diretório de Índios em 1757, que, mesmo sendo revogado em 1798, se manteve em seus propósitos de mestiçagem até meados do século XIX.

Tim Ingold (2005, 2012, 2015)<sup>15</sup> e sua teoria de malha relacional foi inspiradora. Para Ingold (2015) o movimento é uma noção central, pois é caminhando, andando, que os seres habitam o mundo em quanto são afetados por este mundo, que por sua vez também está em pleno movimento. Neste mundo, em incessante movimento e devir, as pessoas e coisas não existem quanto acontecem, e são identificadas pelos próprios movimentos e caminhos, que geram narrativas, sentidos e marcas de suas trajetórias (CARDOSO, 2016, p. 244). Suas experiências são elaboradas a partir de vidas que estão sempre em caminho de um lugar para outro, não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, para locais em outros lugares (INGOLD, 2000), onde habitantes se encontram, trilhas e linhas são entrelaçadas conforme a vida de cada um vincula-se a de outro. Cada fio é um modo de vida, cada entrelaçamento é um nó, cada nó é um lugar e o conjunto de lugares formam malhas. Na argumentação de Ingold (2005) os lugares não tem posições e sim histórias. É pela trajetória dos movimentos que entendemos todo o arsenal de experiências de determinados lugares. O conhecimento, tal como as mulheres uitoto explicitam, se dá a partir dos andares, da habilidade de habitar e “descobrir caminho”, um movimento exploratório, improvisado e guiado pela experiência passada.

Esta proposta vai de encontro com a noção nativa *não-areolar* em que foi articulada a noção de território analisada por Echeverri (2004) como um ser vivo que se expande, cresce, se reproduz e que necessita da contínua circulação de substâncias nutritivas, genésicas (CALAVIA SÁEZ, 2004, p. 13) com outros territórios. Echeverri (2004) examina o encontro de diversas visões sobre territorialidade na gestão dos “territórios” indígenas nos grupos do Caquetá Putumayo, na história do movimento indígena e no reconhecimento a partir da Constituição de 1991. Segundo o autor, os grupos da *Gente de Centro* articularam a noção de território, promovida pelas políticas de ordenamento territorial, a partir de uma forma “não-areolar”, como tecido de relações e não como áreas. O território é entendido como uma “pulsão vital”, um “desejo”, como um corpo humano que para crescer e se reproduzir precisa consumir alimentos, ter sexo, estabelecer relações, canais com outros territórios-corpos que também crescem, consomem e tem sexo. O território assim toma forma como um tecido de relações no qual o elemento crucial são os “canais”, a circulação de energia vital de outros

---

<sup>15</sup> Virtanen (2016) e Cardoso (2016) usaram a proposta de Ingold para pensar as territorialidades ameríndias.

territórios, e que conectam nodos específicos e espacializados da rede territorial, ou da malha territorial, conforme a proposta de Ingold. Nesta perspectiva de território como corpo, como vida, há uma necessidade estrutural de se valer dos territórios de outros, dos corpos de outros, para poder crescer e se reproduzir o que pressupõe estabelecer relações, de conflito ou de acordos, com outros agentes humanos ou não humanos.

A geógrafa feminista Linda Mc Dowell (2000, p.15) aborda os fenômenos dos movimentos pós-coloniais e pós-imperiais e o lugar das mulheres na teoria do movimento e da viagem. Segundo a autora, a metáfora da viagem e do movimento permite repensar os conceitos de lugar e cultura, assim como desestabilizar uma visão da história unilinear na qual a única via é o progresso, a modernização e a urbanização. Ela questiona as abordagens que tratam a viagem e a emigração como fenômenos excepcionais e propõe um enfoque analítico que aborde a viagem, o traslado, o movimento e suas interconexões como modos de vida. Ela cita James Clifford (1997 apud Mac Dowell 2000, p. 307), quem propõe aos antropólogos um repensar de seus tradicionais campos de estudo, examinando “a aldeia tradicional como se fosse uma sala de trânsito”, e a viagem como um complexo espectro da experiência humana, como um aspecto constitutivo da cultura e não como uma mera transferência e extensão. Concordo com Mc Dowell (2000) quando expressa que repensar os enfoques do essencialismo e da estabilidade, para estudar a fluidez e a viagem é uma excelente oportunidade para sair do habitual e fazer visíveis os atos históricos de mulheres que “transgridem as normas” e saem de seu lugar.

As mulheres que falam nesta tese andam e “descobrem caminho”, mas isto não significa que suas circulações, seus andares sejam harmônicos. Muitas delas saem fugindo de diversas formas de violência e chegam para se defrontar com outras. Em suas jornadas muitas fronteiras são impostas, muitas vidas acabadas, muitos canais fechados, inclusive os mais vitais. Elas narram estas realidades, porém não permanecem na dor, mas ensinam como conseguem continuar, fugir, suportar, passar por lutos e procurar outros lugares e outros canais onde seja possível continuar e renovar a vida.

Há na atualidade um novo paradigma da antropologia ameríndia consciente da necessidade de articular a complexa interface urbano-rural, não desde a desterritorialização, se não a partir da compreensão da mobilidade, da apropriação territorial multisituada e dinâmica (ALEXIADES e PELUSO, 2016; ALBUQUERQUE, 2011; CALAVIA SÁEZ, 2004; CHERNELA, 2015; FISHER, 2015; LASMAR, 2006; MAGNANI 2013, 2016; OTERO, 2008; PELUSO, 2003, 2015;

PORTELA, 2017; ROSSI, 2017; SÁNCHEZ 2016; TOMASSINHO, 2001; VIRTANEN 2016). De acordo com Sánchez (2011), é necessário compreender a presença indígena nas cidades em outros termos que não as da irremediável dissolução de sua particularidade cultural. O processo de urbanização contemporâneo implica a ruralização do urbano, como a urbanização do rural e a criação de todo tipo de híbridos e espaços de transição entre ambos (ALEXIADES e PELUSO, 2016).

De acordo com Sánchez (2011, p. 70) o reconhecimento étnico na Colômbia se materializou no reconhecimento de seus territórios, o que sem dúvida não pode, nem deve, ser colocado em questão, porém, o que tampouco pode ser feito é reduzir sua territorialidade à selva como único espaço de legitimidade. Conforme Alexiades e Peluso (2016) há um grave perigo ao invisibilizar os vínculos orgânicos entre o processo de urbanização e a territorialidade indígena. A proposta de que a urbanização é um processo de abandono territorial pode apontar a um retorno à retórica do “mito do grande vazio” (SANTOS GRANERO, 1985) e com isto uma nova fase de apropriação territorial e colonização. Estes autores propõem conceber a indigeneidade amazônica e sua territorialidade baseados num modelo que não se restrinja a uma única dimensão ou localidade, senão que “existem de maneira multisituada, fluida, distribuída e emergente, articulando espaços, agentes e processos diferentes, às vezes contraditórios, em múltiplas escalas” (ALEXIADES e PELUSO, 2016)

## MULHERES E GÊNERO

A partir da análise de vários autores e autoras - Belaunde (2015), Gómez (2010), Lasmar (1999), Mahecha (2013), Rosi (2017), Peluso (2002), Sacchi e Gramkow (2012)-, elaboro um panorama geral sobre o desenvolvimento e as principais perspectivas sobre o gênero e o lugar das mulheres na antropologia dos grupos indígenas amazônicos.

A noção do “antagonismo sexual” foi o primeiro paradigma através do qual se pensaram as relações de gênero. Inaugurada pelo trabalho de Murphy (1959)<sup>16</sup>, esta abordagem teve na década de 1970

---

<sup>16</sup> Lasmar (1999) o define como um complexo mítico-ritual que tematiza a oposição entre os sexos e enfatiza as diferenças em termos de poder e de status. Em 1977 Naomi Quinn discutiu o complexo do “antagonismo sexual”, incluindo elementos como a ameaça institucionalizada de violência coletiva

continuidades nos trabalhos de vários etnógrafos (BAMBERGER, 1974; JACKSON, 1992; MURPHY e MURPHY 1974, SISKIND, 1973;). Estes trabalhos defenderam a ideia que as mulheres amazônicas estavam longe de serem submissas, e pelo contrario evidenciava sua rebeldia boicoteando a versão “oficial” do poder masculino, se solidarizando ritualmente em blocos femininos e mantindo relações sexuais extraconjugais, apesar dos conflitos latentes com seus maridos e os outros homens do lugar (BELAUNDE, 2015).

Para Lasmar (1999) o paradigma do “antagonismo sexual” se sustentou na ideia da universalização da dominação masculina. As mulheres amazônicas eram assim associadas a estranhos, aos afins, numa ordem que se reproduzia através do ritual (GÓMEZ, 2010, p. 144). Jean Jackson (1992) notou, entre os grupos do noroeste amazônico, um contraste entre a violência e a dominação masculina no ritual e no mito e o alto poder feminino e um *ethos* pacífico da convivência entre homens e mulheres.

A “antropologia da mulher” nasceu no início da década de 1970 como contestação ao androcentrismo e/ou à hegemonia da perspectiva masculina nas ciências sociais e a invisibilidade analítica da experiência feminina (MOORE, 2004, p. 14) que, entre outras razões, consideraria a mulher como “essencialmente carente de importância e irrelevante” (ROSALDO, 1974, p. 17). O trabalho de C. Hugh Jones sobre os barasana é representativo de um novo olhar sobre o trabalho das mulheres na transformação de alimentos, como uma forma de recriar o ordenamento cosmológico expresso nos mitos, de forma análoga ao ritual masculino do *Yurupari*. Ela questiona a escassa atenção dos pesquisadores à vida cotidiana como fundamental para a reprodução física e simbólica dos grupos, e nesse sentido é precursora da visão que uma década depois se tornaria o paradigma de gênero nos estudos amazônicos centrados nas relações e atividades cotidianas.

Apesar destes trabalhos, e como argumenta Lasmar (1999), nos anos 1970 e 1980, no auge dos estudos de gênero e do feminismo em outras regiões, as sociedades amazônicas estiveram ausentes dos debates na antropologia feminista. Desde o fim dos anos 1980 uma nova perspectiva de gênero na Amazônia, liderada por Joanna Overing e seus estudantes - Peter Gow, Cecilia McCallum, Luisa Elvira Belaunde, Carlos David Londoño - aponta o gênero como uma construção processual, relacional, dinâmica e cotidiana de agências femininas e

---

contra as mulheres, ideias de esgotamento sexual masculino e de poluição feminina, e rituais secretos interditados às mulheres e crianças.

masculinas na esfera doméstica, a qual é considerada o lugar central da socialidade e da reprodução de pessoas. Esta perspectiva segue o paradigma teórico da “corporalidade” (SEEGERS, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979) e considera o gênero como construção de corpos que se dá através do trabalho conjunto da agencialidade feminina e masculina, da comensalidade e da convivialidade. Esta opção teórica é sustentada nas análises de Strathern (2014, 2009, p. 44) que questiona a universalidade da dominação masculina e da hierarquia implícita nas categorias binárias - público/doméstico, natureza/cultura, feminino/masculino - e revaloriza o trabalho reprodutivo e doméstico como lugar central da socialidade e de responsabilidade tanto de mulheres como de homens.

A noção de agência<sup>17</sup> é entendida como a capacidade de ação da pessoa inscrita, feita e atuante num mundo de interações (BELAUNDE, 2005, p.37; LEA 1994; LONDOÑO SULKIN 2004; MCCALLUM 1999) e neste sentido torna-se um instrumento útil para reconsiderar a posição ocupada pelas mulheres nas sociedades indígenas. O gênero é pensado como agências de pessoas independente de seu sexo, permitindo escapar da armadilha etnocêntrica de medir o valor dos dois sexos a partir de uma escala idealizada para dar conta das diferenças em nossa sociedade (LEA, 1994). Esta perspectiva vai de encontro ao enfoque da antropologia acerca das teorias relativas aos atores sociais e às estratégias que aplicam na vida cotidiana (MOORE, 2004, p.54), e torna central os modelos que os atores desenvolvem na constituição do mundo e suas influências na vida social. Para a antropologia feminista esta proposta supõe o papel central concedido à experiência das mulheres (STRATHERN, 2009, p. 60 )<sup>18</sup>.

Gómez (2010) e Rossi (2017) questionam a perspectiva da “cotidianidade” por seguir um modelo “essencialista” da cultura o que poderia reforçar a imagem dos grupos indígenas amazônicos como “unidades culturais discretas”, autocontidas (GÓMEZ, 2010, p. 143). De acordo com Rossi (2017, p.200), o gênero nos grupos indígenas amazônicos deve ser abordado levando em consideração a colonização masculina e heterossexual da região nos últimos 150 anos, assim como os diferentes processos de mudança, mobilidade e migração. Gómez

---

<sup>17</sup> Determinados/as autores/as como Londoño Sulkin traduzem *agency* como agencialidade ou agenciamento.

<sup>18</sup> Para a discussão do conceito de “experiência” na teoria feminista e na antropologia ver Strathern (2009).

(2010) chama a atenção para a necessidade de considerar que as práticas discursivas ditas tradicionais destes grupos coexistem com outros discursos que proveem de múltiplos âmbitos como os meios massivos de comunicação que veiculam representações, símbolos e imagens sobre os masculino, o feminino e a sexualidade.

Assim, seguindo a Moore (1994, p.142), não existe um modelo simples ou um único sistema de gênero num determinado coletivo, se não uma multiplicidade de discursos de gênero que podem variar tanto contextualmente como biograficamente. Agora, se bem o gênero é uma categoria útil para entender a socialidade indígena, assim como os processos e transformações que estes grupos vivem no mundo contemporâneo, é importante entendê-lo como categoria de diferenciação, sempre relacional, no cruzamento com outros elementos produtores de diferença (etnicidade, classe social, idade, status) e de assimetrias. O gênero, então, não é uma categoria fixa, mas mutável e está sendo permanentemente ressignificada pelas interações concretas entre indivíduos (GROSSI, 2010). O trabalho publicado por Angela Sacchi e Marcia Gramkow (2012) e a tese de Maria Rossi (2017) são significativos deste novo olhar e constitui um grande esforço para repensar as relações de gênero dos povos indígenas na diversidade de contextos atuais. A riqueza etnográfica contida nestes trabalhos é o aporte principal na dessencialização das identidades e convenções de gênero, e um grande aporte para entender os reposicionamentos de gênero nas sociedades indígenas atuais.

Uso neste trabalho a categoria “mulheres”, como uma categoria relacional, histórica, contextualmente determinada e espacialmente contingente (MAC DOWEL, 2000, p. 44), um lugar de ressignificações possíveis (BUTLER, 1998, p. 25). Desse modo, não corresponde a uma categoria social homogênea, nem fechada, nem isolada, mas é ativamente construída e negociada em diversos níveis. Neste trabalho abordo “mulheres” como uma perspectiva, a partir de sua heterogeneidade e multiplicidade, sem tentar homogeneizá-la (STRATHERN, 2009, p.75). Em numerosas ocasiões me refiro às “mulheres uitoto”, “mulheres indígenas” ou “mulheres amazônicas” como grupos, porém insisto na sua heterogeneidade, multiplicidade e incoerência. Como explica Rossi (2017, p.380), “mulheres indígenas” é uma categoria histórica que se estabeleceu na interlocução com os programas estatais e ONGs, um sujeito e assunto político, assim como uma condição de participação. “Mulheres indígenas” e “mulheres uitoto”, “paisanas” ou “mulheres amazônicas” são categorias identitárias

vinculantes, com as quais elas se reconhecem e são reconhecidas nos diversos espaços, mundos de atuação.

## NARRATIVAS DE EXPERIÊNCIAS PESSOAIS,

Ochs e Capps (1996) definem as narrativas de experiência pessoal como “verbalized, visualized, and/or embodied framings of a sequence of actual or possible life events (...) comprise a range of genres”. Estas narrativas pessoais, simultaneamente, nascem da experiência e dão forma a ela. Como analisa Langdon (1999, 1993) a narrativa representa a preocupação geral humana de como traduzir o saber para contá-lo num jogo imaginativo, no qual a representação dos eventos surge do desejo de demonstrar que as experiências de vida têm uma coerência, integridade, plenitude e conclusão. O narrador quando inicia a narrativa não tem um objetivo pré-definido, este emerge no curso da narrativa, ou seja, nas interações com o tempo, o espaço e a audiência pertinentes ao ato de narrar (OCHS E CAPPS, 2001, p.60). Assim, narrar é um ato imaginativo e performático que permite reconstruir e interpretar os acontecimentos das nossas vidas, expressam momentos dramáticos e ao mesmo tempo desejos e possibilidades de mudança na vida humana (LANGDON, 1999). Como nota Burke (1957, p. 103) as narrativas podem ser consideradas como um “equipamento (ou preparação) para viver”, relacionando a vida, apresentando as estratégias para resolver as situações e permitindo aos sujeitos elaborar os sentidos (LANGDON, 1999, 1993, p.155). A atividade narrativa proporciona aos narradores a oportunidade de dar ordem aos eventos desconectados, e criar continuidade entre mundos passados, presentes e imaginados (OCHS e CAPPS 1996).

Ochs e Capps (1996) defendem que a postura moral assumida pelos narradores e protagonistas (em relação aos eventos) é um aspecto central no estudo das narrativas, uma postura moral é uma disposição acerca do que é bom ou valorizado e de como alguém deve viver no mundo. Assim de acordo com Cardoso (2007, 2009) narrar não é apenas um instrumento passivo de descrição do mundo, mas também tem um papel constituinte do próprio mundo narrado, de sua socialidade e do sujeito narrador.

Bourdieu (1996) usa a expressão “ilusão biográfica” para designar a ilusão de que uma vida narrada possui um sentido que lhe é intrínseco, a biografia é assim uma criação artificial do sentido na qual as pessoas selecionam acontecimentos significativos e estabelecem entre

eles conexões que justifiquem sua existência e lhe deem coerência. Sendo o real por definição descontínuo, formado por elementos únicos que surgem desordenados e sem nenhum propósito, as narrativas biográficas não poderiam ser senão o resultado da seleção de acontecimentos biográficos distintos, com valores sociais distintos, aos quais seu autor confere significado para dar coerência a uma trajetória, seja ela a sua ou de outrem (MATTOS, 2010, p.47). Tal como sugere Kofes (2001) a estrutura narrativa biográfica expressa um embate entre lembrança e esquecimento a partir do qual é construída a memória, é um produto complexo, que envolve, tanto a representação da experiência vivida, a vida social, a memória, o presente, a subjetividade, e a agência. Assim dizer que as narrativas biográficas ou narrativas de experiências pessoais serão o objeto de pesquisa significa priorizá-las em seus aspectos ambíguos, suas múltiplas interpretações, sua atualização no presente e como lugar de invenção e criação.

Me refiro frequentemente à noção de agência proposta por Ortner (2007) entendida com uma subjetividade complexa na qual um sujeito parcialmente internaliza, parcialmente reflete sobre e finalmente reage contra um conjunto de circunstâncias no qual se encontra. Entendo assim subjetividade como o conjunto de modos de percepção, afeto, pensamento, desejo e medo que animam os sujeitos atuantes e que são cultural e historicamente específicos (ORTNER, 2007, p. 376). De acordo com Scott (1999) os sujeitos tem agenciamento, mas estes agenciamentos são criados através de situações e posições que lhes são conferidas, que possibilitam escolhas apesar de não serem ilimitadas.

## OS LIMITES DO CAMPO: DA ALDEIA À CIDADE

Neste momento descrevo brevemente determinadas dificuldades da pesquisa de campo, com o objetivo de refletir sobre o modelo de trabalho de campo “ideal” que ainda alimenta o imaginário antropológico pensando num fazer antropológico que se adeque aos novos contextos e mobilidades contemporâneas.

Como mencionei meu primeiro trabalho de campo com os uitoto foi realizado durante um período de seis meses, no ano de 2005, na comunidade uitoto do Once no sul do Amazonas colombiano. Embora a aldeia do Once esteja situada próxima a uma cidade amazônica (à 11 quilômetros), o trabalho de campo foi do tipo “unilocalizado” (MARCUS 2001, p. 111), intensamente centrado numa localidade e em um modo de vida no qual os habitantes vivem, em grande parte, dos

produtos da floresta e da produção para o autoconsumo. O meu trabalho seguia, em certa medida, os padrões “tradicionais” da antropologia: uma análise estrutural, mapas da aldeia, genealogias dos nativos, quadros de parentesco, tamanhos de cada parcela produtiva, combinado com entrevistas.

Não pretendo reificar aqui a “comunidade tradicional”, harmônica, estável, porém neste primeiro campo tinha algumas premissas em certa medida “clássicas” e que continuam presentes no imaginário antropológico como a “ilusão de aldeia”, a ideia de que muitas coisas, ou quase tudo, acontecia ao meu redor. Todas as mulheres moravam no mesmo espaço e suas atividades no momento do campo eram relativamente circunscritas em um território delimitado. Uma experiência etnográfica de “mergulho” (MAGNANI, 2003) almejada no primeiro momento: entrar e mergulhar em uma situação nova, deixando-se impregnar por aqueles estímulos e procurando familiarizar-se com todos seus significados.

A diferença com o trabalho de campo na cidade, dez anos depois, não é unicamente uma questão de pesquisar o familiar *versus* o exótico, categorias analisadas e relativizadas por Velho (1978, p.5). Talvez no meu imaginário de antropóloga já tivesse uma preparação idealizada sobre a pesquisa na floresta e estava menos preparada para afrontar o trabalho de campo em Bogotá, uma cidade que desconhecia. Em certo sentido, residia no campo, na mesma cidade, mas socialmente habitávamos mundos diversos, ou ao menos posições muito diferentes. Bogotá é uma cidade altamente hierarquizada, dividida em estratos sociais que vão de 0 (o mais pobre) até o 6 (os mais ricos). Eu nasci e morei no estrato 4 (a classe média) e a maioria de mulheres indígenas com as que realizei a pesquisa moravam nos bairros de estratos 1, 2 e 3 e só uma no estrato 4. Nunca havia percorrido os bairros onde elas residiam e, com tal desconhecimento, me deixei levar pelos estereótipos que relacionam as camadas sociais baixas com a insegurança, sentia medo ao visitar estes bairros ou, no mínimo, não encontrar o caminho. Se na aldeia ia preparada com bota *pantanera*, repelente e faca, na cidade ia como o telefone escondido e o dinheiro do ônibus no bolso da calça.

A diferença entre os dois campos não é questão de distância geográfica. Na primeira experiência, morava a 11 quilômetros da aldeia e, na segunda, enfrentava várias horas de trânsito. O contato com cada mulher, para coordenar um encontro, empreendia muito tempo, além das várias horas no deslocamento de ônibus. Tais encontros em geral

duravam quatro ou cinco horas por dia, dadas as ocupações das mulheres e as longas distâncias.

Minhas circunstâncias pessoais também inseriram uma diferença que merecem reflexão, pois relacionadas às questões de gênero, mulher e trabalho. Eu, quando estive na aldeia, era solteira e não tinha filhos. Isto teve algumas consequências, como a desconfiança das mulheres casadas ou a tentativa de uma mãe em me vincular a um jovem solteiro. Contudo, estar sozinha me permitiu “mergulhar” na pesquisa de campo, com um envolvimento intenso e prolongado com as pessoas. Escrevia de dia e de noite de maneira obsessiva, como revelam os quatro diários de campo resultantes de minha experiência frente ao único diário que trouxe de Bogotá.

No período da realização da pesquisa na cidade estava casada e com dois filhos, um com seis meses e outro com três anos de idade. Levei muito tempo tentando coordenar as atividades de pesquisa com as obrigações familiares e a sensação permanente de que quando se trabalha “a família está abandonada” e quando se dedica à família está se perdendo oportunidades únicas de pesquisa (HEYE, 1980, p.129). A alternância de períodos, entre momentos de pesquisa intensa e aqueles de contato superficial ou quase nulo, foi permanente. A sensação de que não “mergulhei” no campo se potencializava nos momentos em que regressava a minha casa depois dos encontros com as mulheres. Atender meus filhos, escutar as queixas do dia e da minha ausência, preparar o jantar, contar história, dar banho e amamentar, faziam que as preocupações, pensamentos e sentimentos presentes nos momentos com as mulheres desaparecessem por um tempo.

Na cidade as hierarquias são mais evidentes e isto se potencializou pelo fato de eu ter uma família com filhos e marido. Eu não era mais uma universitária curiosa, senão uma possível “patroa”. Demorei em compreender este fato. E determinadas mulheres, as que trabalhavam por dia ou não tinham emprego fixo, frisavam suas capacidades de limpar, cuidar das crianças e cozinhar melhor o *sancocho*<sup>19</sup> que o que eu oferecia. Além de tudo, dedicar um dia para falar tinha um custo para elas, pois deixavam seus trabalhos de diarista para se encontrar comigo. Neste sentido, paguei horas de trabalho, transporte e comida. O que pode ser visto, em certa medida, como uma troca de favores, mas com um custo alto para a pesquisa.

---

<sup>19</sup> *Sancocho* é uma sopa.

E, como questiona Rosana Guber (2005), o que fazer quando os “informantes” estão disseminados por toda a cidade e não se circunscrevem dentro de um território definido como “bairro” ou “edifício”. Na grande metrópole que é Bogotá, a fragmentação e a dispersão fazem do trabalho de campo uma tarefa de espionagem e perseguição de qualquer rastro que me levasse a alguma mulher em meus trajetos cotidianos, em minhas redes sociais, digitais e não digitais. A evocação de um parente conhecido na aldeia, de uma amiga de um amigo, de um colega que conheceu uma mulher, de uma amiga que teve empregada indígena, a página no *facebook*, uma lista numa instituição, vídeos no *youtube*, foram os recursos que condicionaram o conhecimento etnográfico aqui apresentado. Este processo de seguir o rastro e estabelecer uma rede para encontrá-las foi muito interessante pessoalmente e foi a maneira que me permitiu compreender o universo social em que vivem e que as relaciona e que apresento no Capítulo 1.

## O ENCONTRO ETNOGRÁFICO

Durante a minha busca por mulheres que narrassem suas lembranças, encontrei vários tipos de respostas. No início, algumas se negaram a falar, outras foram mais abertas a me conhecer e escutar e decidiram aceitar, embora sem entender ainda o que iria perguntar ou do que se tratava. Os encontros aconteceram em lugares diversos, algumas vezes em suas casas, outras em minha residência, outras em seus lugares de trabalho. E com determinadas mulheres conversávamos em cafés no centro da cidade, durante um almoço em restaurantes no centro, ou num ônibus de *trasmilenio*<sup>20</sup>.

Como nos encontros iniciais elas ainda não tinham conhecimento das intenções da pesquisa, me perguntavam por onde iniciar, mas dado o início ao relato o mesmo tomava seu ritmo. Em grande parte, as narrativas fluíam, assim que eu deixava de lado meus questionamentos para que seus relatos transcorressem tal e como a mulher o quisesse narrar. O intuito era não interromper, porém, revisando e transcrevendo tais relatos, verifico com vergonha, como cortei narrativas excelentes por seguir umas perguntas ou meus pensamentos. Determinadas circunstâncias foram narradas minuciosamente, geralmente momentos

---

<sup>20</sup> *Trasmilenio* é o sistema integrado de transporte público urbano de Bogotá. Funciona em rede, assim, os ônibus transitam em calçadas adicionais, independente das utilizadas por outros carros.

dramáticos. Em algumas ocasiões as mulheres chegavam aos primeiros encontros com parentes, filhas, netas, companheiros. Nestes dias relatavam uma versão de sua vida e no encontro seguinte, sozinhas, novas versões sobre estas histórias eram reveladas.

Inicialmente, pensava que teria dificuldade em obter relatos de mulheres uitoto que fossem vítimas da guerra, mas aconteceu o contrário, elas revelaram detalhes sobre os difíceis acontecimentos de suas vidas. Às vezes, o encontro parecia se tornar terapêutico, para mim e para elas, pois depois de chorar e rir, elas me agradeciam por tê-las escutado. Raras vezes as mulheres se interessaram pela finalidade de meu trabalho, o fato de narrar parecia suficiente. Nenhuma mostrou interesse em revisar a entrevista ou fazer mudanças, apesar da minha insistência. Algumas entrevistas tiveram mais êxito que outras, algumas mulheres foram melhores narradoras que outras. Teve casos em que a conversação não fluía e só ouvia respostas monossilábicas. As mais velhas, menos escolarizadas e filhas da tradição oral, foram excelentes narradoras, encenando com sons e gestos suas experiências. Confesso que foi mais difícil seguir o fio narrativo delas e entender o sentido de seus relatos. Os discursos das jovens tinha um ritmo bastante influenciado pelos formatos de apresentação escolar, as vítimas da guerra contavam uma vez mais seus testemunhos, e as lideranças estruturavam os discursos por meio de seus êxitos e conquistas. Em algumas ocasiões, a imagem que tinha de alguma mulher era transformada pelo que descobria através de outras. No final do campo me dei conta que dialoguei com uma mulher vinculada à prostituição que nunca tocou no tema.

Esta pesquisa foi possível graças aos saberes, diálogos e companhias de muitas mulheres e homens uitoto que tenho conhecido. Decidi escolher algumas mulheres para construir os personagens ao longo da tese, as que seu relato foi mais inspirador ou mais profundo, que ilustravam melhor certos processos, ou eram melhores narradoras. Ao longo da tese aparecem as falas de 31 mulheres, mas trabalhei com as histórias de 11 (ver Quadro 1). Dado que as histórias foram gravadas em espanhol, decidi não traduzir as narrativas para respeitar a linguagem das mulheres, tentando esclarecer e traduzir quando necessário. Em relação aos nomes próprios decidi deixar os reais e só substituí os incluídos no último capítulo dado que tratam sobre violência no contexto da guerra, fato que na Colômbia pode por em risco a segurança das pessoas.

## ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

O primeiro capítulo é um percorrido a partir de minha própria experiência em campo com a *Gente de Centro*, particularmente com as mulheres uitoto. O objetivo deste capítulo é mostrar como fui construindo o objeto de estudo, assim como mostrar o contexto social em que conheci as mulheres. Neste capítulo apresento as mulheres uitoto que fizeram parte da pesquisa, assim como os lugares-nós, ou grupos das redes que articulam as interlocutoras em Bogotá e seus contextos de interação com agências nacionais e transnacionais.

Os capítulos 2, 3, 4 e 5 seguem uma sequência cronológica, a partir dos acontecimentos que apareceram nas histórias das mulheres e que, a meu modo de ver, produziram mudanças nas formações sociais, e nas suas possibilidades de agência. Cada capítulo se desenvolve a partir da construção da personagem<sup>21</sup> de uma mulher (Capítulos 1, 2 e 3) e de duas no Capítulo 4. Em cada um deles, aponte para alguns temas que considere pertinentes à pesquisa.

No segundo capítulo, a partir da personagem Laura, abordo o lugar das mulheres indígenas na dispersão da *Gente de Centro* provocada pela economia da borracha. Sugiro que os vínculos entre mulheres consanguíneas, sustentados na memória dos cuidados e nas redes regionais tecidas nos deslocamentos, são fundamentais na rearticulação e reassentamento. Neste capítulo analiso duas noções presentes na cosmologia da *Gente de Centro* e que constituem marcos de sentido importantes na vida e na memória das mulheres uitoto: as “mulheres da abundância”, os alimentos e o “conselho”.

Elaborei o terceiro capítulo a partir da personagem Lidia, e inseri as transformações nos arranjos de gênero e a abertura de novos horizontes e possibilidades para as mulheres com a passagem pelos internatos capuchinhos. Dado que Lidia articula sua história a partir das dinâmicas da conjugalidade e de sua rebeldia, abordo o casamento e a virilocalidade a partir de sua subjetividade, interpretações e sentimentos.

O quarto capítulo se desenvolve a partir da personagem de Celina e perpassa por alguns acontecimentos históricos, como a *bonanza* da coca, a emergência das organizações indígenas regionais e a titularização do resguardo do Prédio Putumayo. Celina aborda estes acontecimentos a partir do fluxos e dinâmicas das “coisas”. O fato dela

---

<sup>21</sup> Gonçalves (2012, p. 38) aponta a construção narrativa da pessoa-personagem como o resultado da interação, uma criação em que se produz um conhecimento sobre o outro a partir de uma subjetividade objetificada.

ser a primeira liderança mulher na organização faz com que sua história apresente o desenvolvimento de suas habilidades em tecer redes, negociar com as instituições e seus funcionários. O capítulo inicia com uma reflexão sobre a comida, uma “coisa” que mediou nossa relação e que tem significativa importância na moralidade, na subjetividade, nos agenciamentos de gênero e na cosmopolítica da *Gente de Centro*. A comida foi um tema recorrente e a linguagem pela qual as mulheres descreveram seus deslocamentos.

O quinto capítulo se desenvolve a partir de duas personagens, Rufina e Blanca, mulheres da geração seguinte que, após terminarem a primária nos internatos locais, saíram nos anos 1990 para estudar a secundária em Bogotá. A partir de suas experiências narradas falo das transformações geracionais e da educação escolar, e da noção de “ser alguém na vida” a partir da profissionalização.

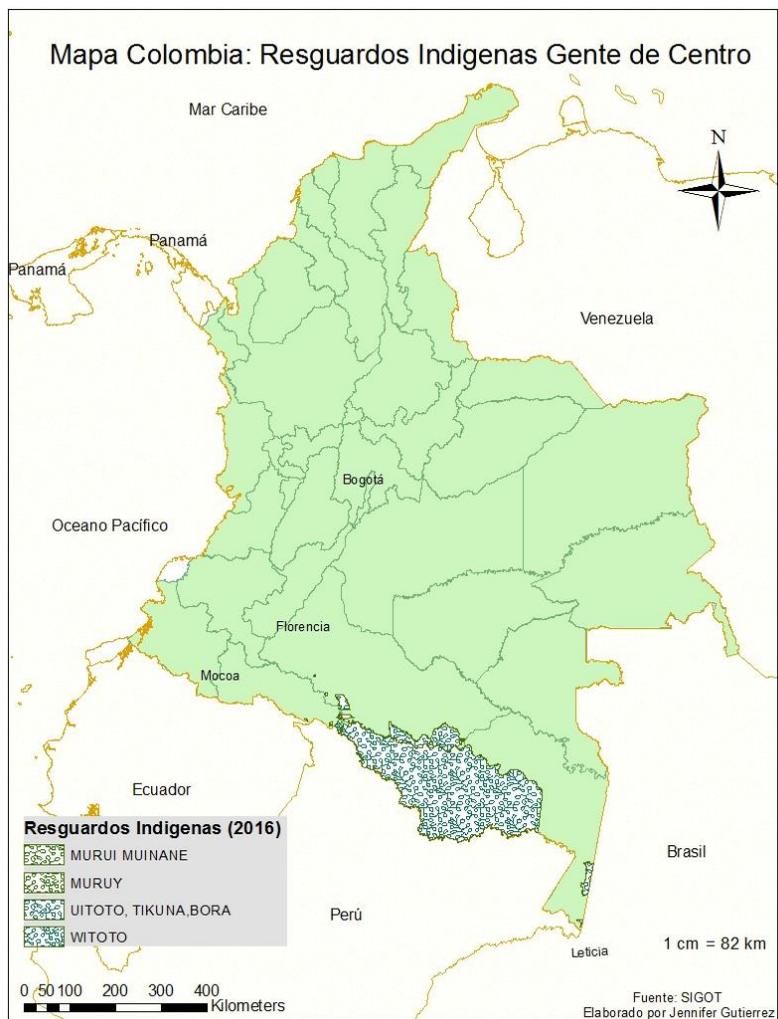
O sexto capítulo se desenvolve a partir de Valdenora e Elcira que viajaram nos anos 1980 para trabalhar como empregadas domésticas em famílias de classe meia em Bogotá. Elas descrevem as relações e as redes que possibilitaram sua mobilidade entre as cidades e a selva, as profundas desigualdades que tiveram que enfrentar nas cidades e também as estratégias utilizadas em diferentes momentos. A partir de suas narrativas abordo as redes de mulheres que as permitiram migrar e se adaptar ao novo contexto. Reflito sobre a forma com que lembram da maternidade como “fenômeno bifurcativo” e dos partos, dado que se tornam verdadeiros dramas narrativos, para em seguida discutir sobre as redes de cuidado entre mulheres, particularmente entre mães e avós, dispensados à prole nos espaços entre a “selva” e a “cidade”. Finalmente falo da imagem de “mulher trabalhadora”, que é o modo como elas se retratam e que outorga sentido às suas experiências migratórias.

Finalmente, no Capítulo 7 abordo os “dramas de vida”, narrativas que falam da dor, da violência e do sofrimento que levam as mulheres a explorarem os limites da vida, expressados por algumas como de “quase morte”. A partir destas narrativas analiso a violência conjugal como resultado da colonialidade e o valor da narrativa como um mecanismo através do qual as mulheres se recolocam no mundo e superam sua posição de vítimas, evidenciando suas estratégias para agir, superar a incerteza e a dor. Nestas narrativas as mulheres apresentam um processo transformativo da subjetividade em que emergem como mulheres destemidas, rebeldes e livres. Para finalizar falo da importância do “conselho” na memória afetiva das mulheres, o qual remete ao vínculo materno e dá sentido às suas experiências de vida. O conselho é, assim,

um saber que transmite tradições ao mesmo tempo que expressa as transformações a partir das experiências vividas.

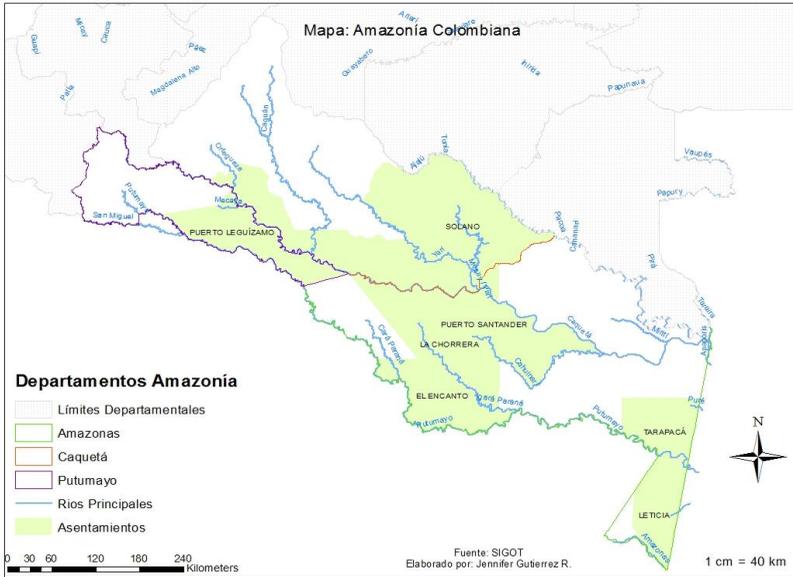


Mapa 1- Localização da região da pesquisa.



Fonte: SIGOT. Elaborado por Jennifer Gutierrez.

Mapa 2 - Amazonía colombiana



Fonte: SIGOT. Elaborado por Jennifer Gutierrez.

## CAPÍTULO 1. SEGUINDO O RASTRO DAS MULHERES UITOTO

Neste capítulo apresento as mulheres que participaram da pesquisa, assim como as redes, ou malhas, que vinculam umas às outras<sup>22</sup>. Usarei como fio condutor minha própria caminhada, a experiência com a *Gente de Centro* que começou em 1998 numa viagem ao Caquetá-Putumayo, antes de cursar Antropologia, o trabalho de campo com as comunidades uitoto do Trapézio Amazônico Colombiano entre os anos 2003 e 2009 e finalmente o campo em Bogotá em 2014-2015. Como mencionei na introdução, em Bogotá as mulheres estão dispersas e muito ocupadas com suas atividades. O trabalho de campo foi uma tarefa de espionagem seguindo o rastro das mulheres. Amigas, colegas, redes sociais, digitais e não digitais, visitas às entidades estatais e não governamentais, participação em eventos culturais, feiras de artesanato, bailes nas *malocas* urbanas, foram todos recursos que me levaram ao conhecimento etnográfico aqui apresentado. Este processo de seguir o rastro foi a maneira que me permitiu compreender parcialmente o universo social dos uitoto em Bogotá.

Organizo assim meus andares para tecer este texto, uma malha que me permite: a) mostrar como foi desenhando-se o objeto desta pesquisa, a mobilidade das mulheres uitoto entre a selva e a cidade; b) fazer uma “etnografia do processo etnográfico” (PEREIRA, 1991, p.5) no sentido de mostrar como fui estabelecendo as relações, o encontro etnográfico; c) apresentar as mulheres uitoto que fizeram parte da pesquisa; e d) a partir desse seguir as linhas, apresentar os lugares-nós, ou grupos das redes, em que se vinculam - comunidades, organizações, associações, eventos, redes digitais, vizinhanças, parentescos e amizade - e seus contextos de interação com agências nacionais e trans-nacionais.

Apresentarei algumas mulheres mais detalhadamente que outras, com o objetivo de introduzir a diversidade de situações em que se encontram nas cidades, assim como evidenciar seus contrastes.

---

<sup>22</sup> Utilizo a noção de “rede” no sentido em que Ingold (2015, 2012) analisa a “malha”, não como uma conexão de pontos, senão como linhas, trajetos, que se vinculam formando nós.

### 1.1. CONSTRUINDO O OBJETO

Esta história começa na selva, não só porque seja o lugar de partida da maioria das mulheres que encontrei, mas também porque foi onde começou minha experiência com a *Gente de Centro*. O início de um caminho que me levou de volta a Bogotá, a cidade onde nasci e cresci.

A primeira vez que estive no território da *Gente de Centro* foi em 1998, uma semana depois de chegar de uma viagem de três anos fora do meu país. Minha mãe trabalhava na época no Governo do Amazonas e coordenava um encontro de xamãs na selva do médio Caquetá, na comunidade dos Andoque. Levou-me para que pudesse vivenciar uma experiência fascinante: a reunião de anciãos indígenas numa floresta incomensurável, sufocante e maravilhosa, que alimentava as fantasias primitivistas de pessoas da classe média urbana que procuravam os rituais de cura indígena. Foi uma experiência “iniciática” de duas semanas, porém sem nenhuma pretensão etnográfica. Ainda não pensava estudar antropologia.

Esse foi meu primeiro encontro com esse “Outro” exótico, o nativo das terras baixas descrito na etnologia amazônica. Um povo que vive da transformação dos recursos da floresta úmida e tropical, basicamente horticultura de coivara, roças de derrubada e queima da floresta, pesca, caça e coleta, alternando com algumas atividades locais comerciais ou administrativas. Aduche, o lugar onde foi o encontro de indígenas, era na época uma aldeia pequena na beira do rio que leva seu nome, um afluente do grande Caquetá. Aduche estava formada por casas de madeira, o posto de saúde, o campo de futebol e a *maloca* onde morava *Fisi*, o cacique andoque. As malocas são as grandes casas comunais onde em algum momento da história morava a família extensa, a patrilinearidade. Com a formação de aldeias, o padrão de residência foi se transformando em casas unifamiliares e a *maloca* passou a ser o centro de reuniões, local onde a autoridade tradicional pode residir. A *maloca* também funciona como centro cerimonial no qual, ao cair da noite, os homens se reúnem no *mambeadero*, e consomem *mambe* (coca) com *ambil* (pasta de tabaco) e escutam o *rafue*, a “Palavra de Vida” do chefe da linhagem<sup>23</sup>. As mulheres em suas redes, ao lado das crianças, participam escutando e de vez em quando fazendo algum comentário.

---

<sup>23</sup> Sobre o *rafue* ver Echeverri (1997) e acerca do uso da coca e do tabaco ver Echeverri (1997) e Pereira (2012).

Nesta primeira visita, em tom de piada, alguém me preveniu de não tomar água do rio Caquetá porque poderia ficar vinculada à selva amazônica por muitos anos. E anos depois voltei, desta vez para Letícia, a capital do Amazonas colombiano, para cursar Antropologia. Residi em Letícia entre os anos 2003-2008. Fiz o Mestrado em Estudos Amazônicos na Sede Amazônia da Universidade Nacional de Colômbia, e trabalhei na Sede por dois anos. Neste tempo fiz vários períodos de trabalho de campo em diversas comunidades do *Resguardo Indígena Ticuna-Uitoto Km 6 y 11* na periferia da cidade de Letícia, orientada pelo antropólogo Juan Álvaro Echeverri, quem tem uma longa história de trabalho com a *Gente de Centro*.

Letícia é a capital do Departamento do Amazonas colombiano, é uma cidade de 40 mil habitantes. Localizada no extremo sul da Colômbia, faz fronteira com Brasil - atravessando uma pequena rua fica a cidade brasileira Tabatinga - e com Peru, transpondo o rio Amazonas encontra-se a cidade de Santa Rosa. Sua urbanização se deve aos processos de colonização espontânea fomentada pelo Estado na tentativa de reforçar a presença eclesiástica e militar de zonas remotas, assim como é resultado dos êxodos da violência e das economias extrativas (SÁNCHEZ, 2011, p.78). A presença de indígenas dos grupos da *Gente de Centro* nesta região é recente, se dá a partir dos anos 1950 e está relacionada aos deslocamentos provocados pelo *boom da borracha* e ao conflito entre Peru e Colômbia no território do Caquetá-Putumayo, no início do século XIX. Explico com mais detalhes a questão no Capítulo 2.

“Mulheres da Abundância” foi o título da minha tese de mestrado em 2006, uma etnografia da comunidade uitoto *Kilómetro Once, Nimairai Naimeki Ibiri*. Como expliquei na introdução residi na comunidade por seis meses, e através da “observação participante” pretendia entender suas relações afetivas, suas formas de aceder aos recursos para a produção de alimentos num território restrito, suas estratégias frente às necessidades familiares, as atividades que realizavam num contexto multiétnico, periurbano, suas histórias migratórias e os sentimentos, emoções e valores envolvidos.

Nesse período lembro-me de histórias, comentários, conversas e objetos que permanentemente evocavam a presença de Bogotá no imaginário e na vida concreta dos indígenas. Lembro particularmente de *Don Mario*, o velho capitão da comunidade *Kasillai Nairai*, quem encontrava sempre em Letícia, e que gostava de falar comigo de endereços, ruas e lugares muito precisos de Bogotá onde ele tinha morado por vários anos. Também me lembro da casa de Helena, uma

mulher uitoto que morava na Comunidade do Once. Uma pequena casa de madeira sobre palafitas, como todas as casas da aldeia, com um grande quintal onde cultivava alimentos, galinhas e cães que andavam de um lado para outro. Porém, diferente das outras, sua sala de estar lembrava as casas urbanas de famílias de classe média. Uma sala separada dos quartos, onde recebia as visitas, com cadeiras ao redor de uma mesa na qual dispunha os copos do café e decorada com um vaso com flores, e no meio da parede principal havia um quadro com uma foto da família com elegantes roupas citadinas de clima frio.

Imagem 1 e 2 - Casa de Helena.



Fonte: Foto tomada em campo em 2006.

Helena me contou que viajou aos 13 anos para Medellín, trabalhou por vários anos como empregada doméstica e com o tempo retornou. Residia há mais de 15 anos na comunidade com sua mãe e suas irmãs. Como ela, várias mulheres tinham morado nas cidades do país, inclusive em países vizinhos. Pais e mães recebiam dinheiro, presentes e notícias de seus filhos e filhas que moravam trabalhando ou estudando na capital. Muitas pessoas viajavam a Bogotá para participar de encontros de artesãos, lideranças, convidados por instituições, ONGs, pesquisadores, amigos. As jovens falavam sobre o sonho de conhecer Bogotá, vestir-se bem e usar botas elegantes como as moças que observavam na televisão. Inclusive algumas mães, não sei se por brincadeira, me pediam para que levasse suas filhas por um tempo.

Em 2009 participei de uma reunião com as mulheres indígenas em Letícia para analisar os efeitos do conflito armado em suas vidas. Nesta reunião estava Sofia, uma mulher de cerca de 50 anos, uitoto de La Chorrera. Ela conversava com outras indígenas, entre piadas e estrondosas gargalhadas que caracterizam o bom humor dos uitoto. Em certo momento, Sofia se colocou à frente delas e representou uma indígena que retorna da cidade. Mostrando com a mão seu corpo, um corpo forte de *chagrera*, que tenta imitar a magreza de uma secretária, fala: “Essas indígenas vem de Bogotá bem magras, porque eu já não bebo *caguana*<sup>24</sup>, eu bebo iogurte”, exagerando o acento final do iogurte com um “ch” mantido que termina com uma gargalhada das demais mulheres.

O que estes pequenos fatos evidenciam é que, para os indígenas uitoto, não importa onde morem, Bogotá, Leticia e outras cidades do país fazem parte dos seus territórios percorridos, recordados, imaginados ou sonhados. Para alguns um lugar de oportunidades, para outros um grande monstro que devora as pessoas das quais não se têm mais notícias.

## 1.2 SEGUINDO O RASTRO DAS MULHERES UITOTO EM BOGOTÁ

Nasci em Bogotá D.C. há 40 anos. Esta é a capital da Colômbia, uma das maiores e mais povoadas metrópoles da América do Sul. O relógio digital da prefeitura estimou, em junho de 2015, 7.881.614 pessoas. Como a maioria das metrópoles da América Latina, Bogotá cresceu rapidamente no século XX<sup>25</sup> graças a uma intensa migração de população rural que se deslocou do campo para as cidades. A crise rural, resultado da dissolução das estruturas agrárias tradicionais, a concentração da propriedade e a violência gerada por um prolongado conflito armado interno<sup>26</sup>, provocaram deslocamentos massivos de

---

<sup>24</sup> A *caguana* é uma bebida tradicional feita com o amido da mandioca cozida.

<sup>25</sup> Segundo informação do DANE, em 1973 a população de Bogotá era de 2.645.993 habitantes e em 20 de julho de 2013 de 7.881.614 habitantes. Entre 1973 e 1995, a população de Bogotá passou de 2.868.123 habitantes para 5.724.156.

<sup>26</sup> Apesar da Colômbia ser uma das democracias latinoamericanas mais estáveis, mantém um prolongado conflito interno que produz um impacto cada vez maior

camponeses e indígenas desterrados que fugiam para as cidades à procura de trabalho, educação e melhores condições de vida (MURAD, 2003). Todos estes processos modificaram a geografia humana e social do país, até que nos anos 1990 o país deixou de ser rural para ser predominantemente urbano<sup>27</sup> (Idem).

Na Colômbia, a maioria da população indígena habita a área rural<sup>28</sup>, mas sua presença nas cidades tem aumentado nos últimos anos. Em 1993 o censo nacional estimou 1.298 indígenas na capital do país, frente a 15.032 em 2015 (MOLINA, 2012). Este crescimento não se deve unicamente à migração rural-urbana, mas também aos processos de reetnização motivados pela reforma constitucional de 1991 e suas políticas de multiculturalidade. Nos anos 1990 Bogotá viveu uma “*traslación hacia la ciudad multicultural*” com a criação de novos cenários étnicos urbanos, o reconhecimento e a valorização da pluralidade (ZAMBRANO, 2007)<sup>29</sup>. Esta abertura concretizou o reconhecimento oficial de cinco cabildos indígenas urbanos<sup>30</sup> em Bogotá em 2005: *Muisca de Suba*, *Muisca de Bosa*, *Inga*, *Ambika-Pijao* y *Kichwa*, e posteriormente outros dez que não possuem o reconhecimento do governo central, mas da prefeitura, beneficiando-se de determinados projetos.

sobre a população não combatente, e que se expressa pelos deslocamentos forçados crescentes. Alguns pontos que exemplificam esse longo conflito são o massacre de Ciénega em 1928 (conhecido como o “masacre de las bananeras”); a exploração da borracha na década de 1930; a violência gerada pela disputa de poder pelos partidos tradicionais, liberal e conservador nos anos 1950; a repressão dos anos 1970; e desde então a atividade guerrilheira, acompanhada das estratégias contrainsurgentes, como o caso do paramilitarismo (MURAD, 2003, p.53).

<sup>27</sup> No censo de 1938 a população urbana era menos da metade da população do país e em 1993 apenas 30% habitava a área rural.

<sup>28</sup> Segundo o censo geral de 2005, na Colômbia existem 87 povos indígenas legalmente identificados. Povos indígenas na Colômbia fonte DANE

<sup>29</sup> Esta valorização se evidencia no desenvolvimento de políticas públicas específicas tais como: a) o lema da prefeitura de 2007, “*Por una Bogotá cada vez más diversa*”, b) o Decreto 543 de 2011 com o qual Bogotá adotou uma política pública específica para os povos indígenas, e c) o acordo 489 de 2012 que adota o Plano de Desenvolvimento de Bogotá 2012-2016 “*Bogotá Humana*”, o qual tem como um dos eixos centrais a promoção da diversidade étnica.

<sup>30</sup> O significado de cabildos e sua existência em Bogotá serão discutidos adiante.

Bogotá é uma das cidades com maior desigualdade social e econômica na América Latina<sup>31</sup>. Organizada em estratos socioeconômicos que vão do 0 ao 6, do mais pobre aos mais ricos, e estima-se que 80% da população está localizada nos estratos<sup>32</sup> 1, 2 e 3. Numa pesquisa feita pelo jornal nacional em diversos estratos (EL TIEMPO, 2013) o estrato 6 obtém ingressos até 14 vezes maior que o do estrato 1, 10 vezes maior que o estrato 2 e 5 vezes maior que o estrato 3. A maioria da *Gente de Centro*, como o resto da população indígena, mora nos bairros de estrato 1 (baixo-baixo), 2 (baixo) e 3 (baixo-médio)<sup>33</sup>, no centro, sul e ocidente de Bogotá. Estes bairros, muitos de ocupação espontânea ou “*Barrios de invasión*”, se identificam num contexto ampliado de violência e delitos. Estes bairros estão nas localidades<sup>34</sup> de *Ciudad Bolívar, Lucero, Rafael Uribe Uribe, Usme, San Cristobal, Candelária, Los Mártires, Las Cruces, Santa fé, Las Nieves, Suba*.

---

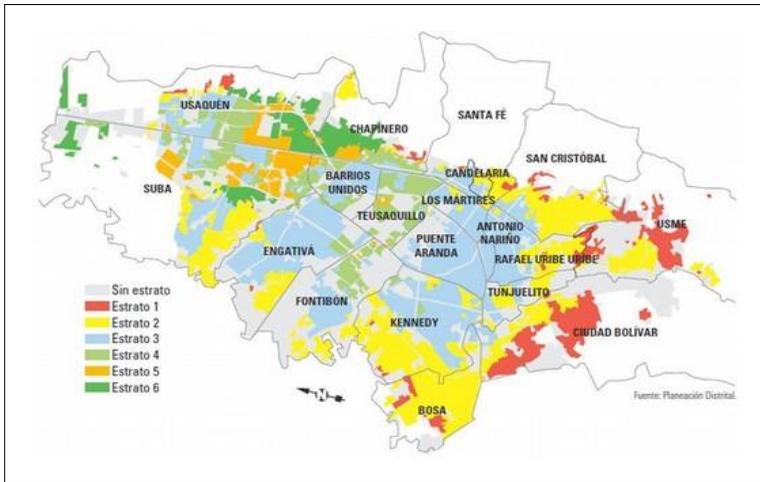
<sup>31</sup> Segundo o Estudo de Inequidade Urbana da ONU Bogotá é a quinta cidade mais desigual da América Latina, depois de Brasília (Brasil), Santo Domingo (República Dominicana), La Paz (Bolívia) e Santiago (Chile). (EL ESPECTADOR, 2013)

<sup>32</sup> A estratificação sócio-econômica em Colômbia se refere à classificação dos imóveis residenciais de acordo com a dotação de serviços públicos, a renda dos proprietários e a localização. Está fundamentada em seis segmentos (estrato 0 a 6), que vão do mais pobre ou baixo aos mais ricos.

<sup>33</sup> 59.5% da população indígena habita o estrato 2 (baixo), 20.8% habita o estrato 1 (baixo-baixo) e 19% o estrato 3 (médio-baixo) (SECRETARIA DISTRITAL DE GOVERNO).

<sup>34</sup> O Distrito Capital de Bogotá está dividido em 19 localidades urbanas e uma rural. Dessas 20 localidades, 6 eram municípios próximos a cidade de Bogotá (Engativá, Fontibón, Suba, Usme, Usaquén e Bosa), os quais foram anexados quando foi criado o Distrito Especial de Bogotá, em 17 de dezembro de 1954. Em: [https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Localidades\\_de\\_Bogot%C3%A1\\_-\\_cite\\_note-3](https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Localidades_de_Bogot%C3%A1_-_cite_note-3).

Mapa 3 - Estratificação de Bogotá.



Fonte: Planeación Distrital

Um importante parêntese neste trabalho é o fato de que eu, a “etnógrafa”, morava no estrato 4 (médio-médio), na localidade de Chapinero, no centro-norte da cidade. As mulheres “etnografadas” habitavam diferentes bairros, a maioria no centro, sul e ocidente de Bogotá, nos estratos baixos.

São 23 mulheres que me compartilharam histórias, experiências, emoções, além de reflexões e conhecimentos acerca de suas vidas. Conheci melhor umas do que outras. Na procura de cada mulher conheci uma cidade que nunca tinha percorrido apesar dos trinta e poucos anos que morei em Bogotá. Cada mulher foi me levando à outra e, com o tempo, o caminho e a escrita, fui tecendo uma malha que apresento agora.

### 1.2.1. Em *Makade Tinikana: Cuna del Saber Uitoto*

Eu tinha poucas pistas sobre as mulheres na cidade e certo conhecimento do cabildo urbano uitoto e da creche uitoto *Makade Tinikana*. Recorri à internet e encontrei no *youtube* o vídeo “*Makade Tinikana: Cuna del Saber Huitoto*”. O vídeo abre com o som de um canto indígena que acompanha a imagem da abertura: a formação da

silhueta de Ati Quigua, uma mulher indígena que teve um papel fundamental nas políticas de reconhecimento e na consolidação de espaços para os indígenas no governo da cidade (ZAMBRANO, 2011, p.147). Ati Quigua é filha de um indígena *desana* e de uma mulher indígena *arhuaca*. Ela nasceu na Amazônia oriental, em Mitu Vaupés, mas cresceu em Bogotá, onde se tornou a primeira mulher indígena a ocupar um cargo no Consejo do Distrito, de 2004 a 2011. Sua imagem aparece sobre o rio, aparentemente no Amazonas, com as vitórias régias que flutuam e a borboleta azul. Ao fundo, as montanhas do leste de Bogotá se fundem com as montanhas da “*Sierra Nevada de Santa Martha*”, território indígena dos *Arhuaco*, etnia da mãe que Ati decidiu representar em seus vestuários na capital.

Imagem 3 – Imagem de abertura video de *Makade Tinikana*



Fonte: *Youtube*

O vídeo continua com as palavras do diretor da creche:

Nosotros somos hijos del tabaco, coca y yuca dulce [...] El jardín Makade Tinikana es una propuesta que sale desde una asociación de mujeres indígenas de la Amazonia que estuvieron organizadas aquí en Bogotá. Ellas, cuando teníamos el proyecto de la chagra aquí en Bogotá, en el barrio los Laches, hablaban de la necesidad de crear un centro donde los niños y las niñas se ubicaran con todas las garantías.

Willer é um indígena uitoto de La Chorrera. Ele e sua esposa criaram e coordenaram a proposta de uma creche uitoto. Elcira, hoje

professora na creche, aparece no vídeo como uma indígena “makuna”, que é a etnia do pai, apesar de ter nascido e crescido no território da sua mãe, uma mulher uitoto, numa comunidade uitoto no médio Caquetá, perto de Araracuara. Assim falou Elcira sobre o projeto das hortas comunitárias das mulheres uitoto em Bogotá, o precursor da creche e talvez o primeiro antecedente organizativo de mulheres uitoto em Bogotá:

Sobre las huertas [...] Nosotros íbamos donde las Lauritas, ellas nos capacitaban los domingos, nos decían para hacer una microempresa, nos capacitaban en higiene. [...] Éramos como unas 15 personas. [...] Así que una compañera hizo un proyecto para una huerta y se lo aprobaron. Nos llamaron, nos entrevistaron, fuimos allá y nos lo dieron. Eso lo financio Manos Amigas [uma Ong]. Aprendimos culinaria, muchas cosas, cómo sembrar, todo eso. Trabajamos mucho en esa huerta, porque eso era un sitio feo. Jugábamos, hacíamos almuerzo comunitario, salíamos a vender las lechugas, a ofrecerlo de puerta en puerta y le colocamos el nombre de *Makade tinikana*. De ahí es que viene este nombre. *Makade* es Uitoto, *tinikana* es Siriano del Vaupés. Con el tiempo eso se fue acabando, conflictos, todas esas cosas. Hasta que un día Willer me dijo: “Ya no volvamos más, que eso es problema”. Después hice una propuesta que quería hacer un jardín indígena. Pasé esa propuesta aquí a la Localidad de Santafé. Las 4 reuniones que yo me fui, yo ofrecía eso.

O projeto de horta comunitária foi desenvolvido entre 2009 e 2010 e funcionou no bairro *Los Laches*, um dos bairros mais pobres de Bogotá. Arévalo (2015, p.34) menciona que uma freira da comunidade das “Lauritas” convocou um grupo de mulheres amazônicas para fazer um diagnóstico de sua situação na capital, motivando a realização de *ollas comunitárias*<sup>35</sup>, assim como a fundação da horta para promover o

---

<sup>35</sup> *Ollas comunitarias* é um tipo de almoço comunitário promovido em vários espaços de mobilização política e consiste numa grande panela de sopa.

auto-abastecimento e a gestão dos próprios recursos. As *Lauritas* ou *Misioneras de la Madre Laura* é uma congregação de freiras católicas das *Hermanas de María Inmaculada*, que chegaram à região Caquetá-Putumayo em 1936 e fundaram o internato para mulheres indígenas de La Chorrera (abordo a temática no Capítulo 3). Quase a totalidade das mulheres indígenas adultas da *Gente de Centro*, que foi escolarizada, estudou neste internato e, como se poderá entender ao longo da tese, este fato teve um papel importante no processo migratório para muitas indígenas.

A horta *Los Laches* é um antecedente organizativo importante para os uitoto na cidade. No projeto, financiado pela *Asociación Manos Amigas* de capital privado, participaram mulheres provenientes de regiões amazônicas, assim como de outras etnias do país que tinham algum vínculo com as primeiras. Como explica Elcira, *Makade Tinikana* é uma palavra construída do Uitoto e do Siriano (tukano oriental) e que foi adotada pela creche. Vale a pena mencionar, que este vínculo, associativo e conjugal, entre os indígenas da *Gente de Centro* e do Vaupés é bastante comum neste contexto urbano. Durante o processo da horta, constituiu-se a *Asociación de Mujeres Indígenas Semillas de Poder* (AMISEP), que seria reconhecida como a primeira organização de população migrante da Amazônia em Bogotá. Através da organização, as mulheres participaram dos *Encuentros Ciudadanos*, espaços propostos pelo Governo Distrital, com um projeto educativo de creche infantil (ARÉVALO, 2015, p.32). A creche *Makade Tinikana* abriu suas portas em 2010, na localidade de Santa Fé, no centro-sul de Bogotá.

Na conjuntura política de um governo que promoveu ativamente a visibilidade institucional dos indígenas na cidade, surgiram desde 2009, cinco creches para a primeira infância indígena em Bogotá, apoiados e financiados pela prefeitura: *Wawita Kunapa Wasi* (Casa de Niños) da etnia Inga, *Uba Rhua* (Espírito de la Semilla) da etnia Muisca, *Makade Tinikana* (Caminar Caminando) da etnia Uitoto, *Semillas Ambika Pijao* da etnia Pijao e *Gue Atýqib* (Casa de Pensamiento) também Muisca.

A creche uitoto foi pensada, no início, como uma solução à necessidade das mulheres de deixar as crianças enquanto trabalhavam na horta, mas adquiriu no processo um caráter reivindicativo (ARÉVALO, 2015, p.4) e portanto político. Atualmente, a creche recebe crianças de

diversas etnias, afrodescendentes e não indígenas<sup>36</sup>, mas sustenta seu projeto pedagógico em aspectos da cultura uitoto. No vídeo mencionado, a representante da prefeitura aponta como principal desafio institucional o respeito às diversidades culturais no interior da creche, a não imposição de uma única cultura, neste caso a uitoto, às crianças que vêm de outras regiões e pertencem às outras etnias.

Antes de conhecer Elcira e após assistir o vídeo no *youtube*, visitei a creche procurando dar início a pesquisa de campo. A creche funciona numa casa de concreto de dois andares, na frente de uma rua movimentada do bairro Santa Fé. No interior da garagem coberta, se destaca a pequena maloca com os elementos tradicionais (*maguaré*<sup>37</sup>, *mambeadero*), na qual os avós se sentam para oferecer os ensinamentos às crianças, *mambear* e conversar. Nas paredes, os cartazes e desenhos baseados na oralidade uitoto se intercalam com informações sobre os direitos da primeira infância. As professoras, algumas uitoto, são mulheres capacitadas no SENA, uma instituição estatal de ensino técnico, em *Técnicas de Atención Integral a la primera infancia*. Também há mulheres e homens mais velhos, considerados “anciãos e anciãs sabedores”, que propiciam a orientação cultural e não necessitam nenhuma profissionalização. As cozinheiras e faxineiras da creche (todas mulheres) também são uitoto, porém com menor nível educacional em relação às professoras. E o diretor, anteriormente mencionado é um homem.

---

<sup>36</sup> Em 2015, Makade registrou 75 matrículas, das quais 20 eram indígenas. Destes, somente 12 provinham de famílias uitoto e os demais de povos como os *carapana*, *cocama*, *kamentsá*, *misak* e *nasa*, com um representante de cada um, com exceção dos andoques. Além dos indígenas, a população afrodescendente correspondia a 12%, equivalente a nove crianças, em sua maioria provenientes de famílias da costa caribe colombiana (ARÉVALO, 2015, p.37)

<sup>37</sup> O *manguaré* é um instrumento de percussão utilizado por vários grupos amazônicos para anunciar mensagens.

Imagem 4 - Dança na creche Makade Tinikana.



Fonte: *Oficina de Comunicaciones SENA*.<sup>38</sup>

O dia que visitei a creche era ponto facultativo, não havia crianças, apenas o diretor Willer em seu escritório, organizando papéis e contas para receber a auditoria da prefeitura. Expliquei a intenção em pesquisar a migração das mulheres, e expus minha experiência com a “*Gente de Centro*”. Ele foi amável, mas com a tradicional desconfiança que os indígenas veem as pesquisas antropológicas, e orientou-me a falar primeiro com o “*Gobernador*”<sup>39</sup> do Cabildo Uitoto.

### 1.2.2. No Cabildo Uitoto de Bogotá DC (CIUB)

Imagem 5 – CIUB. Dança no centro da Plaza de Bolívar.



Fuente, perfil facebook del Cabildo Uitoto de Bogotá DC

<sup>38</sup> Acceso em: <http://periodico.sena.edu.co/inclusion-social/noticia.php?i=772>

<sup>39</sup> A autoridade principal do Cabildo.

O cabildo, como muitas organizações indígenas, utiliza ativamente as redes sociais da Internet como ferramenta de articulação e divulgação. Na página do *facebook* do cabildo, que tem como imagem de apresentação a foto acima, os líderes compartilham diariamente atividades, convocam reuniões, eventos, compartilham fotos e informações diversas que podem ser relevantes para os indígenas. A página também é usada ativamente como espaço de discussão entre os membros. Atualmente o grupo do CIUB no *facebook* tem 1.398 membros, entre indígenas associados, simpatizantes, indigenistas, acadêmicos, conhecidos e outros indígenas que não estão associados, mas que se vincularam como “membros” do grupo na rede social para se manterem informados das atividades. Na página o cabildo se descreve assim:

El Cabildo Uitoto de Bogotá, ha sido creado con el único propósito de mantener a los nuestros unidos y organizados; sin permitir dar paso a representaciones individuales en nombre del Pueblo Uitoto en la ciudad de Bogotá, además de ser un punto de apoyo hacia nuestras comunidades de origen en la Capital del país y viceversa; esta organización le abre las puertas a las comunidades indígenas amazónicas que viven en la ciudad sin importar su etnia o condición social permitiendo orientar a las mismas hacia acciones de orden social que permitan acceder a planes, programas y proyectos diferenciales para las comunidades indígenas.

Procurei nesta rede alguma informação que pudesse me colocar em contato com algum representante do Cabildo. Nesse dia do ano de 2014, a secretaria convocava os “*cabildantes*” para receber as cestas básicas da prefeitura e participar do “*Mercado Campesino*”, um programa do *Comité de Interlocución Campesina y Comunal (CICC)* e da prefeitura de Bogotá que busca fortalecer a soberania alimentar dos camponeses colombianos. Deste modo, decidi visitar a *Secretaria de Integración Social (SIS)* da prefeitura, que é a entidade encarregada destes programas.

Nas instalações do escritório da prefeitura havia cartazes de indígenas com colares de penas em diferentes espaços urbanos, desde a entrada até o escritório do funcionário, quem era o responsável pelo programa “*Atención Integral a Familias em Inseguridad Alimentaria y*

*Nutricional a través de Canasta Complementaria de alimentos*” e que entrega cestas básicas às famílias dos cabildos urbanos. Ele estava disposto a colaborar, mas explicou que eu estava desinformada, pois, segundo ele, não existia um cabildo uitoto em Bogotá. Insisti explicando que a foto da pessoa que estava no painel da parede de seu escritório, com coroa de penas e colar de dentes de onça, era o “Governador” do CIUB. Finalmente, recordou que havia pouco tempo que algumas famílias uitoto estavam recebendo cestas básicas, mas informalmente, dado que o cabildo uitoto ainda não era reconhecido pelo governo central. Para entender melhor esta situação contextualizo brevemente.

A instituição do cabildo em Colômbia tem sua origem na colônia<sup>40</sup> e foi institucionalizada pela Ley 89 de 1890 com a finalidade de “*reducir a los salvajes a la vida civilizada*”. Esta lei foi retomada na Constituição colombiana de 1991, a qual reconheceu os cabildos como uma instituição indígena e parte da estrutura político administrativa do Estado, sempre vinculada a um território ou Resguardo indígena. Esta instituição, geralmente conformada por um governador eleito por votação, um secretário e um fiscal, tem como função representar legalmente uma comunidade e exercer autoridade de acordo com seus “usos e costumes” (Decreto 2164 de 1995, Artículo 2). A formação de cabildos possibilita o acesso às “transferências”, recursos provenientes do orçamento público nacional, assim como aos programas estatais e aos projetos sociais estatais e privados. Vale a pena explicitar que a quantidade de recursos recebida depende, em certa medida, da quantidade de pessoas ou famílias inseridas ao cabildo, por isto os censos demográficos se converteram numa ferramenta política importante.

Como nota Zambrano (2007, p.259) desde 2004 a administração bogotana de centro-esquerda promove políticas menos restritivas para os grupos étnicos, num jogo de oposição contra o governo central que é de

---

<sup>40</sup> “Durante la época colonial, la Corona española creó los resguardos indígenas para preservar la mano de obra y la capacidad tributaria de los aborígenes, elementos esenciales para la economía de ese tiempo. Para administrarlos, distribuyendo las tierras de una manera adecuada a las necesidades productivas, manejando la mano de obra de modo de garantizar tanto la subsistencia indígena como el tributo y la cuota de fuerza de trabajo para la mita, sirviendo a manera de gobiernos títeres para llevar al seno de las comunidades las disposiciones e intereses de los españoles, se crearon también los cabildos de indios o pequeños cabildos” (VASCO, 2002).

direita. Às manifestações da multiculturalidade urbana relacionadas às reivindicações indígenas, somaram-se às ações da “*Concejala*” Ati Quigua, de quem falei acima, a favor do reconhecimento dos grupos étnicos na cidade, conseguindo no final de 2005 o reconhecimento de cinco cabildos urbanos: *Muiscas de Bosa, Muiscas de Suba, Ambiká Pijao, Kichwa, Ingá*. Em 2016, quando fiz o trabalho de campo, existiam nove cabildos urbanos na cidade, os cinco mencionados e que possuem o reconhecimento formal do governo nacional, e quatro somente reconhecidos pela prefeitura de Bogotá: *Uitoto-Murui, Nasa, Epedara Siapidara, Camentzá, Yanacona, Pasto, Tubu, Misak misak e Wounaan*.

Diferentemente dos cabildos “rurais” e dos cabildos urbanos *muiscas*, que reivindicam sua ancestralidade no território de Bogotá, ou *Bakatá* como é denominada por eles, os outros cabildos urbanos não dependem de uma territorialidade específica, e pela primeira vez apelaram ao direito à mobilidade e privilegiaram uma linguagem política que retomou noções de classe social (exclusão, desigualdade, pobreza) mais que cultura e etnicidade (SÁNCHEZ 2011). Estes cabildos, reconhecidos ou não, aproveitam os “*interstícios abiertos por la alcaldía para ventilar reclamos y negociar políticas públicas de salud y educación*” (ZAMBRANO, 2007, p.260), assim como conseguir recursos e benefícios de diversas fontes financeiras, públicas, privadas, nacionais e internacionais, obtidos através da prefeitura.

O cabildo uitoto surgiu em maio de 2011, e foi denominado uitoto apesar da participação de pessoas de outros grupos da *Gente de Centro* e inclusive de outras etnias da Amazônia colombiana. O CIUB não agrupa a totalidade dos indígenas uitoto na cidade. Segundo o *Gobernador* do cabildo (2014-2015) em 2015 estavam registradas 131 famílias (ARÉVALO, 2015), mas existem muitos uitotos e indígenas da *Gente de Centro* que não se associaram.

Seguindo as indicações de Willer, o diretor da creche, contatei o *Gobernador* do Cabildo Uitoto a fim de esclarecer o propósito da pesquisa. Ele descreveu o protocolo do cabildo para meu caso. Primeiro, deveria me reunir com o “*circulo de la palabra y la vida*” (um grupo de avôs e avós uitoto) e o comitê de mulheres na maloca. A reunião aconteceria no período noturno, como costumam ser tradicionalmente as reuniões de maloca, e deveria conseguir os elementos tradicionais para a reunião - *el mambe* (a coca) e *a caguana* (suco de mandioca brava) - ou comprar estes elementos das mulheres uitoto. Para isto, teria que escrever um correio eletrônico contando minha experiência, quem eu era e o que pretendia realizar. Apesar de atender o pedido, nunca consegui

encontrá-lo, pois, como a maioria das lideranças indígenas, o *Gobernador* tinha pouco tempo livre para dedicar-se a uma entrevista. Pela página do *facebook*, soube que somente no mês de dezembro o CIUB participou de dez diferentes atividades: o “*VI Encuentro de los Pueblos Indígenas del Distrito*”<sup>41</sup>, as “*Olimpíadas Distritais Indígenas*”, a “*Minga de Pensamiento en la Maloka del Jardín Botánico*”, a “*Feria y Medicina Ancestral*”, a “*Visibilización y movilización en la palza de Bolívar*”, o “*Dialogo con el alcalde Gustavo Petro con Autoridades y Gobernadores indígenas*”, o “*Primer Campeonato Indígena de Fútbol Más Allá del Balón en Bogotá*”, o “*Festival Multiétnico Viajando a las Raíces*” e o “*VI Encuentro de Pueblos Indígenas por la Pervivencia de los Pueblos Indígenas en Bogotá*”.

Dada a dificuldade deste encontro, contatei algumas mulheres uitoto que apareciam no grupo do *facebook* do cabildo. Escrevi algumas mensagens e assim conheci Inês, uma mulher de 38 anos, nascida em La Chorrera e que chegou em Bogotá no ano de 1996 para trabalhar como babá em uma família conhecida da irmã que já morava na cidade. Ela era, naquela época e continua sendo, a capitã do time de futebol de mulheres indígenas amazônicas em Bogotá, o *Alianza Amazonas*. Inês respondeu relativamente rápido minha mensagem, talvez porque estivesse familiarizada com pesquisadoras depois de ter colaborado com a tese de uma colega, antropóloga.

Meses depois conheci Claudia, a secretária do CIUB, num encontro sobre violência contra as mulheres na casa da *Corporación Cultural y Ecológica Mujer Tejer y Saberes – MUTESA*. Ela nasceu em Bogotá e com um mês de idade sua mãe a levou para La Chorrera, onde foi cuidada pela avó materna até os 14 meses, desde então reside em Bogotá. Claudia, além de secretária do CIUB, era estudante de Ciências Políticas da Universidade Nacional de Colômbia e *Referente de Etnias* da prefeitura da *Localidad de la Candelaria*<sup>42</sup>. A primeira vez que nos encontramos foi no centro de Bogotá. Aguardamos outras mulheres com quem ela tinha marcado um encontro para os preparativos do *Festival Multiétnico Viaje a las Raíces*, um festival de aniversário da localidade da Candelaria, que ia acontecer no mês de dezembro. Este festival foi realizado num sábado chuvoso na Praça central da Universidade do Rosario, lugar emblemático do centro da cidade. Havia barracas para cada grupo étnico (indígenas e afrocolombianas) expor seus artesanatos

---

<sup>41</sup> Distrital se refere à Bogotá que é um Distrito Capital.

<sup>42</sup> Como mencionei, em Bogotá os bairros estão agrupados em localidades e cada localidade tem uma prefeitura.

e organizar as apresentações culturais. Os amazônicos estavam vestidos e pintados com trajes de *yanchama*, desenhados, adaptados e confeccionados pelas mulheres, sobre as calças e blusas de frio da capital. Crianças, mulheres e homens dançaram ao som dos cantos do avô-sabedor no microfone do palco. O público era pequeno, só as famílias, participantes e organizadores, ao que se somavam transeuntes que paravam por curtos períodos para observar.

Imagem 6- Apresentação do grupo uitoto no *Festival Multiétnico Viaje a las Raíces*



Fonte: Perfil de facebook CIUB

No dia seguinte ao festival, Claudia me convidou para uma novena que ela iria oferecer na casa da *Concordia* no bairro *la Candelaria*, em agradecimento às pessoas que dançaram no dia anterior. A novena do menino Jesus é um culto bastante comum nas festividades natalícias na Colômbia. Durante nove dias antes do natal se reza e se oferece aos convidados *buñuelos* e *natilla*, comidas colombianas, tradicionais e natalinas. Ela havia encomendado *buñuelos* e perguntou se eu poderia colaborar (fornecer) com uma *natilla* para 50 pessoas e os refrigerantes. Nesta ocasião, ela me apresentaria ao CIUB e assim poderia começar a pesquisa.

Na novena, sem preces, mas com comida e bebida, distribuíram os pagamentos aos bailarinos e cantores e às pessoas que desenharam e confeccionaram as roupas. As crianças comeram *buñuelos* e disputavam ansiosas a *fariña* de mandioca brava que algumas mulheres levavam em sacolinhas na bolsa. Claudia me apresentou como uma nova amiga que iria acompanhar o tema de mulheres vítimas do conflito armado,

frisando que nessa atividade não há recursos financeiros envolvidos, como uma forma de me liberar de problemas. No momento, todos fixaram o olhar sobre mim, contudo ela rapidamente passou para o próximo ponto da agenda. No final, a mulher que estava sentada na minha frente se virou para saber quando eu ia falar, porque ela era “desplazada da violência”<sup>43</sup> e na OPIAC, organização amazônica indígena com sede na capital, havia projetos de vítimas do conflito, mas ela não queria participar porque julgava que os pesquisadores recebiam muito dinheiro enquanto que as vítimas só recebiam o vale transporte. A mulher sentada ao meu lado disse que o problema era que os indígenas só colaboravam por dinheiro, em troca ela se dispunha a me ajudar, pois já entendia como era o trabalho com pesquisadores que como eu perguntavam coisas da vida na aldeia e na cidade. Ela já tinha ajudado vários.

De cabelo comprido e pintado de castanho claro, bota de salto alto e cano comprido sobre a calça jeans justa, uma jaqueta de couro elegante e um lenço cobrindo o pescoço, saiu Blanca da reunião na Candelaria. Eu a segui no meio da torrente de pessoas que com pressa caminham nas horas movimentadas das noites do centro. Conversamos até chegar à parada do *trasmilenio*<sup>44</sup> que a levaria para sua casa. Ela é esteticista, especialista em manicure e pedicure, e viu em mim uma possível cliente. Blanca é filha de um *maloquero* de Araracuara e conheceu Bogotá quando criança. A história de Blanca faz parte do Capítulo 5.

Na reunião também conheci Soledad, María, Ana, Edilma, Loira, Paola e Veronica, mulheres que fazem parte do grupo do cabildo, o qual apoia a carreira política de Claudia. Encontrei essas mulheres em vários eventos planejados e coordenados por Claudia, como os *Encuentros Vivenciales con Niños, Niñas y Adolescentes Uitoto*, que tem o apoio do programa *Generaciones Etnicas con Bienestar* do Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), um programa dirigido à proteção integral de crianças e adolescentes, com enfoque diferencial. Nas reuniões, Paola, a avó-sabedora com quem Claudia trabalha, propõe

---

<sup>43</sup> Ser *desplazado*, é uma figura jurídica que se refere às pessoas que têm sido vítimas do *Desplazamiento Forzado Interno* por causa do conflito armado na Colômbia. Em geral são pessoas do campo que tiveram que se deslocar para as cidades por causa das ameaças de morte

<sup>44</sup> *Transmilenio* é o sistema integrado de transporte público urbano de Bogotá. Os ônibus transitam em calçadas adicionais, independente das utilizadas pelos automóveis.

atividades diversas sobre aspectos da cultura indígena e que se relacionam com o que ela considera “proteção das crianças e adolescentes”. Paola é uma mulher que migrou recentemente para a capital. Ela saiu jovem de La Chorrera com seu companheiro colono e andou por várias cidades e regiões amazônicas. A guerra na Colômbia a deixou viúva, e seus filhos foram levados quando crianças para formar parte das filas do combate. Paola teve que fugir para Bogotá devido às ameaças dos paramilitares, logo que se negou a silenciar o assassinato de seu filho. Ela é hoje uma dos oito milhões de *desplazados* pelo conflito armado no país. Ela tem uma narrativa sobre sua experiência, e por várias vezes deu seu testemunho às diversas instituições de atenção às vítimas da guerra, aos meios de comunicação, jornalistas e pesquisadores. Geralmente a encontrava nas estações de *trasmilenio*, e daí saíamos para um café ou algum lugar onde podíamos conversar. Confesso que sentia medo, medo de escutar, de que o vizinho da mesa do lado escutasse, e muito medo de olhar nos seus olhos as experiências de uma guerra que sempre me foi alheia. Relatos como os de Paola me mostraram o valor da resiliência e da luta contra o silêncio da história. Um motivo a mais para aqui contá-los.

### 1.2.3. Em *Mutesa*

Minhas redes pessoais e profissionais deram frutos. Uma amiga me recomendou visitar a *Corporación Cultural y Ecológica Mujer Tejer y Saberes – MUTESA*, a qual organizava uma feira gastronômica amazônica durante alguns dias do mês. *MUTESA* é uma organização fundada e dirigida por duas renomadas lideranças uitoto: Fany e Clemência. Clemência nasceu em La Chorrera há 46 anos, foi candidata ao congresso nas eleições de 2008. Hoje, além de trabalhar ativamente em vários projetos da *Organización de los Pueblos Indígenas Amazónicos de Colombia* (OPIAC) dirige a *MUTESA*, junto com Fany, uitoto de La Chorrera e advogada de profissão.

Procurei o endereço na internet e fui até a sede, uma casa grande de três andares, no bairro Chapinero, um dos bairros mais tradicionais da cidade. Uma jovem de traços amazônicos e roupas urbanas abriu a porta e me deixou entrar. No primeiro andar, havia uma exposição de artesanato, colares, bancos, bolsas; no segundo, a biblioteca com publicações sobre temas indígenas e amazônicos, um salão de eventos decorado com murais de desenhos amazônicos, produzidos pelo filho de Clemência, que estuda belas artes na Universidade Nacional. E, no

terceiro andar, há o escritório, o atelier de moda étnica, o salão de oficinas e a sala de descanso com redes. Neste dia, as diretoras ofereceram um almoço a um amigo advogado que as assessorava numa disputa com uma herdeira que reclamava a posse da casa que o governo havia outorgado para o funcionamento da corporação<sup>45</sup>. Minha presença era um tanto incômoda, ninguém me conhecia, mas como apareci na hora da refeição, elas amavelmente me convidaram a um surpreendente caldo de *gamitana*<sup>46</sup> com pimenta e farinha de mandioca brava, *caguana*<sup>47</sup> de abacaxi e muito *tucupi*<sup>48</sup>. Comidas uitoto, alimentos que não provava desde meu trabalho de campo há dez anos em Letícia. Assisti em silêncio a reunião e esperei o seu término para ver se em algum momento conseguia apresentar minha pesquisa. Clemencia, que ficou até o final, ouviu minha ansiosa conversa sobre o projeto de tese de doutorado e minha experiência com as mulheres uitoto. Pegamos o ônibus até o centro, no sentido contrário ao meu destino. Neste momento, conversamos sobre minha mãe, que ela conhecia e recordava alegremente do seu trabalho com as mulheres uitoto em La Chorrera<sup>49</sup>. Clemencia me deu o número de seu telefone.

Insisti em me encontrar várias vezes com Clemencia, mas suas ocupações como liderança a deixam com pouco tempo para se dedicar a uma entrevista, das muitas programadas e em espaços de melhor divulgação do que poderia oferecer. Na época que a contatei, estava organizando o *Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas (2015)*, como delegada da OPIAC. Depois de três meses de insistência, começamos a nos encontrar. Clemencia falou sobre sua vida, seus estudos, sua experiência como liderança e sobre a origem da Corporação *Mutesa*:

Entonces en el 2004, un grupo de mujeres dirigentes dijimos: ‘Hagamos algo, visibilicemos algo del discurso que hemos echado en todos estos

---

<sup>45</sup> Nestes programas de geração de recursos o Estado outorga imóveis que estão em processos judiciais.

<sup>46</sup> Peixe amazônico.

<sup>47</sup> Bebida a base de amido de mandioca brava.

<sup>48</sup> Uma espécie de pimenta elaborada pelas mulheres com o suco da mandioca brava, insetos, carne, folhas da mandioca.

<sup>49</sup> Minha mãe trabalhou por muitos anos com mulheres indígenas, com as temáticas de gênero, empoderamento e autonomia. Seu trabalho esteve por vários anos enfocado em La Chorrera e, posteriormente, comigo, em Letícia.

tiempos', 'Listo, ¿que hacemos?', 'Vendamos comida, artesanías, porque eso es lo que las mujeres han querido toda la vida', 'Listo'. Hicimos un estatuto, nos conformamos 5 mujeres dirigentes. Dirigentes, o sea no de la comunidad, sino mujeres que han tenido trayectoria en el proceso. Es una organización lo vamos a llamar 'empresarial'. 'Formemos empresa, nos han dicho que los indígenas somos perezosos, que somos toma trago, menos empresarios. Vamos a hacer empresa'. 'Pero, ¿a través de que?'. 'Con cultura e identidad, nos vamos a identificar con nuestra cultura desde nuestras propias identidades'. 'Listo! vamos a organizarnos!' En el 2008 sale el tema del auto 092 sentencia T02550 para hacer las políticas con las mujeres de todo el país sobre la situación de desplazamiento. Nosotras con Fany cogimos el tema específico de generación de ingresos. 'Listo, quien quiere apoyarnos'.

*MUTESA* foi criada com o apoio da Organização Internacional para as Migrações (OIM) e do *Ministério de Cultura* e o *Instituto de Bienestar Familiar* (ICBF). Este último concedeu a casa onde funciona o projeto, a qual permanece aberta 24 horas por dia para visitação. Luz, uma mulher *piratapuyo*, permanece na casa atendendo os visitantes. Tive d vidas se incluía Luz na pesquisa, pelo fato de ser de outra etnia. Uma decisão que hoje considero arbitrária, pois sua pertenc a étnica não marca nenhuma fronteira além das que existem por questões individuais. Nestes contextos, importam as identifica es como mulheres amazônicas, mulheres indígenas ou, como   o caso, mulheres indígenas vítimas da guerra.

---

<sup>50</sup> Por causa do grande número de tutelas apresentadas pelas pessoas em situa o de *desplazamiento* durante vários anos, a Corte Constitucional preferiu, no ano de 2004, a sentença de tutela T-025, em que declara o estado de circunstâncias inconstitucionais em rela o ao deslocamento interno forçado. Para dar seguimento às ordens da T-025, a Corte Constitucional desenvolveu os AUTOS de SEGUIMIENTO, o Auto 092 de 2008, no qual a Corte ordena ao Governo Nacional a implementa o de 13 programas para atender a situa o de risco diferenciada em que vivem as mulheres no conflito armado (PRO DE MULNER GIZ).

Imagem 7 - Fotos Mutesa



Fonte: Perfil público Facebook Mutesa

Em *Mutesa* participam formalmente 21 mulheres indígenas, de diversas etnias, algumas afastadas de seus territórios por causa do Conflito Armado. Este é um lugar de identificação das que “são de Mutesa”, como acontece em outros espaços, nos quais ser “do Cabildo”, “da creche” ou “da OPIAC” demarcam diferenças. Em Mutesa as mulheres indígenas se encontram para tecer colares e pulseiras com *chaquiras* de cores, costurar as vestimentas étnicas e cozinhar nas feiras gastronômicas. A casa oferece oportunidades de obtenção de recursos financeiros quando se trabalha nos eventos e feiras e de participação em reuniões e oficinas realizadas pelas entidades aliadas.

Clemência me convidou para participar de vários eventos. No dia 25 de novembro, Dia Internacional da Não-Violência Contra a Mulher, assisti ao encontro “*Reconstruyendo alas de mariposa*”. Na ocasião, participaram representantes de instituições estatais, como o Ministério da Cultura, e outros aliados, advogados, estrangeiros, universitários, representantes de ONGs de Direitos Humanos, mulheres indígenas uitoto e *inga*. A reunião objetivava ouvir os relatos das mulheres acerca das diferentes formas pelas quais as violências de gênero atingem suas vidas. Também participei do “Encontro de Parteiras Indígenas e Afrocolombianas” no dia 8 de março, Dia Internacional da Mulher, organizado pelo Ministério da Cultura, desta vez elaborando o relatório.

O encontro foi gravado e transmitido ao vivo por uma televisão local. E houve participação de indígenas dos povos Nasa, Embera, Tukano, Uitoto, Ticuna, mulheres afrocolombianas, funcionários do governo e pesquisadores.

Imagem 8 - Reunion de parteras em Mutesa



Fonte: Perfil público Facebook Mutesa

Várias mulheres que tive a oportunidade de conhecer neste encontro narram suas vidas neste trabalho, falarei brevemente sobre elas.

Lidia é a mãe de Clemência, nasceu em La Chorrera e mora em Letícia há algum tempo, e não retornou a sua terra natal. Ela participou como parteira tradicional neste evento, e há tempos não viajava para Bogotá, como costumava fazer anteriormente para abastecer seu armazém em La Chorrera. Desta vez, reencontrou, depois de 20 anos, sua neta Susana, a filha mais velha de seu filho com uma indígena do Vaupés. Susana tinha neste momento 24 anos de idade e cinco meses de gravidez, nasceu em Bogotá, mas foi levada com três meses para La Chorrera onde esteve aos cuidados da sua avó durante quatro anos.

Ana Rosa, então com quase 60 anos, participou no encontro como parteira, pois considerada uma avó sabedora. Na época, era a delegada dos *desplazados* no Cabildo, onde também trabalhou como médica tradicional. Rosa recebia bolsa de um programa de apoio às vítimas da guerra, para cursar Pedagogia numa universidade privada.

Rubi é a professora de costura de trajes étnicos em *MUTESA*, resultado de seu trabalho por muitos anos numa fábrica de tecidos de renome no país. Seu sonho é ser desenhista de roupas étnicas. Rubi acabava de retornar da Polônia, onde foi visitar seu namorado. Nessa primeira conversa, mostrou-me as fotos e lembranças de sua viagem, e

fotografias recentes de uma dança tradicional uitoto na maloca de seus pais em La Chorrera, momento no qual sua filha e suas sobrinhas receberam os nomes tradicionais. Os vestuários de sua família foram desenhados por ela, numa elegante adaptação da *yanchama* às novas estéticas da moda.

Imagem 9 - Foto baile na *maloca*.



Fonte: Perfil de facebook

#### 1.2.4. Conhecendo as mulheres de Araracuara: ONGs, colegas e pesquisadores

O contato com as mulheres de Araracuara foi realizado por outro caminho. Liguei para Carlos Rodriguez, o diretor da ONG Holandesa *Tropenbos*, com quem trabalhei num período anterior. *Tropenbos* é uma organização não governamental que trabalha, desde 1986, com a proteção dos conhecimentos tradicionais indígenas e a conservação na região de Araracuara. Carlos possibilitou o contato com duas mulheres uitoto que trabalharam como pesquisadoras em vários projetos da instituição: Rufina, que morava em Araracuara e viajava constantemente para Bogotá, e sua sobrinha Gilma residente em Bogotá.

Inicialmente, como na maioria dos casos, verifiquei a página do *facebook* de ambas. A de Gilma, chamou minha atenção pelos 16 amigos - entre antropólogos, indígenas e lideranças - que tínhamos em comum. Ela é filha de Isaiás, um reconhecido sabedor uitoto que tem o cargo de professor de cultura uitoto numa escola italiana de classe média-alta.

Gilma é graduada em Psicopedagogia e estava concluindo um contrato com a OPIAC para coordenar um projeto sobre povos indígenas isolados.

Rufina, (ver sua história no Capítulo 6) conhecia há mais de 15 anos, na ocasião do encontro de xamãs da América, relatado no início deste capítulo. Ela me ligou nos primeiros dias do mês de janeiro de 2015, quando estava num hotel no centro da cidade com seu pai e sua mãe que iria fazer uma cirurgia. Sua hospedagem foi paga por um amigo bogotano que viajava para Araracuara e os auxiliava quando precisavam ficar um tempo na capital.

Fany, mãe de Gilma, mora com seu esposo Isaías e sua neta. Ela validou o *bachillerato* há pouco tempo, e atualmente estuda Farmácia, a fim de contribuir com seus conhecimentos acerca de plantas medicinais amazônicas e aproveitar o saber do esposo, quem oferece terapias de cura indígena no seu consultório em Bogotá. Quando a visitei, encontrei também sua irmã recém chegada a Bogotá, grávida de oito meses e com esperança de um melhor destino para sua família. Em Araracuara a guerrilha procurava seu companheiro para colocá-lo nas filas da guerra. Fany também possibilitou o contato com sua amiga Ana, uma mulher de 41 anos nascida em La Chorrera, que entrevistei no seu ateliê de costura, localizado na parte da frente de sua pequena casa, no qual há três máquinas de costura e uma fileteadeira. Ela, junto com sua família, fabrica moletons e uniformes para os colégios do bairro. Também é liderança indígena e representante dos grupos étnicos em *Usme*, localidade ao ocidente de Bogotá. No dia que a visitei, trabalhavam no ateliê supervisionadas por seu esposo, um homem não indígena que conheceu há poucos anos. Outras mulheres do bairro também trabalham para Lucinda, costurando as roupas para vender.

Yeny, cunhada de Fany que mora em Bogotá, conheci por outro meio, através de uma conversa com meu professor e colega Juan Alvaro Echeverri. Yeny e seu marido Simón viajaram para Leticia, convidados por Juan para trabalhar na pesquisa sobre o sal de monte, e não retornaram para seu território original. Juan é como um padrinho para ela e seu filho em Bogotá. Yeny aprendeu com a mãe de Blanca (Capítulo 5) a cozinhar, passar e lavar roupa para os “brancos”. E este tem sido seu emprego, tanto em Leticia como em Bogotá, mas sonha estudar Literatura para escrever um livro como Juan, seu sogro e seu marido.

### 1.2.5. Del *Once* a Bogotá

Finalmente, falarei de duas mulheres que conheci quando crianças na comunidade do *Once* e reencontrei em Bogotá dez anos depois.

Reencontrei Isabela nos contatos do *facebook* do cabildo, apesar dela não pertencer formalmente ao cabildo. No momento que realizei o trabalho de campo no *Once*, ela era uma menina de sete anos que ajudava a mãe na roça e me ensinava as técnicas de produção agrícola, enquanto sua mãe estava ocupada. Em Bogotá, Isabela, agora com 18 anos, havia chegado há poucos meses e procurava uma nova vida numa cidade de milhares de desconhecidos, longe dos conflitos da vida em comunidade. Sua aparência tinha mudado radicalmente, trocou os longos e lisos cabelos pretos por um moderno cabelo curto, desordenado e com mechas verdes. Isabela frequenta um curso técnico no período noturno no Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA)<sup>51</sup> e espera ingressar na universidade. Durante o dia, trabalha na “*Peluquería*”, um café boêmio de moda juvenil capitalina, no qual vende sucos de cupuaçu e demais frutas amazônicas que sua mãe enviava de Leticia. Assim explicou sua decisão:

Antes uno veía la ciudad como ¡uff!. ‘Sería bonito uno irse para allá’, yo pensaba. Entonces hay me craneaba: ‘¿Cómo será estando yo en la ciudad?’. Porque llegaban muchas personas: ‘que la ciudad es una porquería’. Así vulgarmente ¿no?, que ‘es mejor estar uno en el territorio’. Yo como siempre tenía esa ansiedad de conocer la ciudad, nunca la había conocido. Primera vez que vine a Bogotá fue en el 2013, antes de graduarme, vine por medio del Ministerio del Interior a un encuentro de jóvenes. Hablamos con muchos jóvenes de Colombia y fue una experiencia muy hermosa para nosotros. Ahí yo pensaba: ‘Tengo que arriesgarme, graduarme y coger vuelo’, ‘Así, mi destino será allá y allá tendré que descubrir

---

<sup>51</sup> O Servicio Nacional de Aprendizaje, SENA, é um estabelecimento público nacional, anexo ao *Ministerio del Trabajo de Colombia*, oferece formação gratuita através de programas técnicos, tecnológicos e complementares, enfocados no desenvolvimento econômico, tecnológico e social do país. Fonte: Página web [www.sena.gov.co](http://www.sena.gov.co).

algo bueno'. Primero vine de visita, vine a conocer la familia, conocer a mi gente, a conocer a mis tías. Yo nunca las vi a ellas, sabía que existían. Entonces llegue donde mi tía. Ella me convenció de quedarme acá. Que 'por acá hay oportunidades, por acá usted puede estudiar'.

A tia a que se refere mora em Bogotá há mais de 30 anos, e não consegui contatá-la, apesar de várias vezes ir até sua casa. Ela trabalha como costureira numa fábrica de roupas e se mantém relativamente isolada das redes e organizações indígenas urbanas. Isabela apresentou Fiorela, uma de suas amigas em Bogotá e a última das mulheres que encontrei. Fiorela também morava na comunidade do Once e viajou há pouco menos de um ano para trabalhar como empregada doméstica interna e cuidar de um menino, numa casa de família na zona norte de Bogotá.

### 1.2.6. Conhecendo Eufrasia e seu Filho

Um tópico específico merece Eufrása Herrera, tia de Clemência, que participou como parteira tradicional no evento de parteiras que presenciei em MUTESA. Ela é a responsável pela “saúde da mulher” no CIUB. Tinha rastreado Eufrasia por vários dias, depois que um colega e amigo falou-me de uma mulher uitoto que vendia guarda-chuva e *mambe* no centro de Bogotá, num dos lugares mais movimentados do centro. Procurei Eufrása sem êxito entre os muitos vendedores ambulantes que comercializam, aos gritos, filmes e livros piratas, brinquedos *made in china*, guardanapos e demais artigos do “rebusque”, a economia informal, alternativa ao desemprego. Nesta esquina Eufrása achou sua independência:

Que yo trabajé en la policía siete años, también me tocó renunciar, no me gustaba, me pagaban muy poquito. Después de que yo renuncié, hace como 10 años, yo dije: 'No, yo me independizo, no vuelvo a trabajar más con nadie, no quiero que nadie me mande, que nadie me grite'. Y comencé a trabajar independiente, yo empecé a trabajar en la calle. Nadie me decía nada, cuando quería recibía mi plata, como ya es mio. Apartaba para mi gasto para surtido, para todo ya empecé a

trabajar así. Yo vendo dulces, galletas, yo vendo en la 19 al frente del cajero.

Eufrásia, por ser uma das mulheres uitoto mais velhas na cidade, atualmente é solicitada a participar de diversos espaços de reafirmação urbana dos uitoto. O que faz com que, nos últimos anos, ela tenha menor necessidade de se dedicar ao “seu negócio”.

Conheci Eufrásia na feira nacional do artesanato, a *Expoartesanías*, organizada por *Artesanías de Colombia*, que é considerada a única feira especializada em artesanato deste porte na América Latina, e dela participam artesãos internacionais e de todas as regiões do país. Como está organizada regionalmente, fui à região amazônica pela possibilidade de encontrar alguma indígena conhecida. No estande das esculturas ticuna de *palo de sangre*, encontrei Rosalba, uma mulher ticuna que conheci em Leticia. Ela me apresentou a Eufrásia, que ensinava os visitantes da feira a tecer bolsas em fibra de palma. Elas haviam se conhecido recentemente numa feira de alimentos tradicionais em Medellín, outra das grandes cidades do país. Eufrásia, como quase todas as mulheres com que trabalhei, foi solícita e marcamos um encontro na semana seguinte, no centro da cidade.

No encontro, ela estava com sua neta, que cuida como uma filha, e seu filho, um jovem que trabalha como médico tradicional em Medellín e que passava por Bogotá antes de ir com sua mãe para um encontro de jovens e avôs, médicos indígenas tradicionais, no Panamá. Ele explicou que segue o “Caminho Vermelho”, um tipo de medicina tradicional que provém dos indígenas da América do Norte, e que ele combina com terapias uitoto, como a coca, o *ambil* e recentemente o remédio (*yagé*) que está aprendendo a tomar com um avô do Putumayo. São vários os jovens indígenas reconhecidos no contexto urbano como “sabedores” ou médicos tradicionais. Dois desses jovens, que trabalham como médicos tradicionais fora da sua área de origem, provinham da Comunidade do Once, na qual estavam atrelados ao alcoolismo, à violência e à falta de oportunidades. Me interessa mostrar o valor destas propostas neoxamânicas no sentido que enaltecem o indígena, a sua cultura, o seu saber, além de criar uma forma de subsistência, pois fora destas propostas estes jovens estariam em situação de marginalidade e subemprego. Esse fato ultrapassa o debate acerca desses jovens serem ou não reconhecidos como xamãs em suas comunidades de origem, que em última análise equivale a posicionar uma noção de autenticidade.

### 1.2.7. A Festa das Candelas

Faz mais de 90 anos que o bairro La Candelaria comemora a *Fiesta de las Candelas*, uma comemoração de caráter religioso e cultural em que uma procissão religiosa é seguida por grupos artísticos que caminham desde o *Chorro de Quevedo*, uma praça turística e histórica onde Gonzalo Jimenez de Quesada fundou a cidade em 1538, até o centro da Plaza de Bolívar.

Imagem 10 - Comparsa uitoto *Fiesta das candelas*.



Fonte: Fotos de campo 2015

O grupo dos uitoto apresentou sua “comparsa”, acompanhada de tambores, gaitas e *cumbias* de outras manifestações culturais e grupos étnicos do bairro. Fui junto com os uitoto, que eram os primeiros da procissão. Os homens cantavam energicamente na frente, segurando uns aos outros pelos braços, como se faz nos bailes tradicionais nas malocas. Os jovens migrantes e alguns nascidos em Bogotá cantavam com a mesma força que os velhos cantores que observei nos bailes tradicionais. Na fila seguinte, chupando *ambil*, as mulheres e mães dos cantores faziam o coro. A imprensa fixava os olhos e as câmeras neles e em suas vistosas roupas coloridas com desenhos “étnicos”. Os transeuntes desaceleravam seus apressados passos para olhar e escutar os cantos. A sobrinha de Eufrasia, estudante universitária, passava com um balde, repartindo *caguana* de rapadura de cana para os cantores. Os ônibus paravam e os passageiros amontoavam-se nas janelas para observar.

Depois, os cantos foram ofuscados pelos tambores da “*comparsa*” afrocolombiana que nos seguia.

Eu já conhecia as histórias de vida de muitos dos que se apresentaram neste dia, uitotos jovens, nascidos ou criados na cidade, que dançavam com a convicção de visibilizar o seu direito de existir na cidade. Me emocionei tanto quanto assisti pela primeira vez um baile uitoto numa maloca no Amazonas. Neste contexto, os cantos e as danças, embora sejam manifestações culturais de uma indianidade exotizada e colonizada do “modelo vitrine da indianidade na cidade” (BUXÓ 1990), diferente do sentido que podem ter nos contextos tradicionais, transmitem a força da coesão de maneira muito parecida, dando sentido à visibilidade política e social e tendo como pano de fundo a cidade multicultural.

### **1.2.8. Um Baile na Maloca Amazônica no Páramo da Calera**

O pai de Jesus e esposo de Eufrasia foi um dos primeiros representantes uitoto na Bogotá multicultural, em 1997, durante a administração do prefeito Antanas Mokus. Neste momento investiu-se consideravelmente na reconstrução do Jardim Botânico de Bogotá. E, neste processo, construiu-se a primeira maloca uitoto na cidade, a primeira de várias construídas na capital e arredores com o objetivo de recriar a experiência da fabricação da maloca amazônica e das atividades rituais, filosóficas e políticas. Esta maloca transformou-se num local de reunião de indígenas migrantes, no qual participam líderes muiscas, recentemente re-etnizados, e não indígenas associados às atividades acadêmicas e intelectuais.

Paola, de quem já falei, também trabalha como avó-sabedora em vários espaços, na prefeitura, no Cabildo, e na *maloca* amazônica da Calera, um município da grande Bogotá<sup>52</sup>. Ela me convidou para um baile uitoto que estava preparando na maloca da Calera, a *Casa Madre Gahool* (casa das corujas) como foi denominada por Diana, financiadora do baile.

---

<sup>52</sup> Sobre o surgimento de malocas amazônicas em Bogotá ver Sánchez (2011).

Imagem 11- Convite do baile uitoto.



Fonte: <http://allevents.in/la%20calera/gahool-esta-de-baile-huitoto/724200744311657#>

As frases do cartaz de divulgação do baile uitoto - “dançaremos ao espírito da natureza”, “uma prece pela vida em equilíbrio”, “venha com a intenção de bailar toda a noite com um propósito claro (tu o colocas)” - expressam que o baile uitoto é “medicina que harmoniza a energia vital da terra” e demonstram um propósito enquadrado no chamado movimento da Nova Era<sup>53</sup>. Imagens do indígena como “nativo ecológico”<sup>54</sup> e fonte de sabedoria<sup>55</sup> dão sustento à proposta de Diana, uma mulher não indígena, que constituiu um espaço esotérico num terreno rural na Calera, no qual médicos tradicionais indígenas, cofanes, uitoto, entre outros, oferecem danças, *ayahuasca* e demais processos terapêuticos. Os uitoto estão encarregados de dirigir o baile e os cantos,

<sup>53</sup> Segundo Alhena Caicedo (2007) o ideal da Nova Era, que surge em maio de 1968 como proposta alternativa ao modelo dominante, tem como princípio fundacional a transformação do mundo a partir da transformação da própria consciência.

<sup>54</sup> Ver Astrid Ulloa (2004).

<sup>55</sup> Ver o artigo “Transplantar el árbol de la sabiduría: malocas maloqueros y comunidade de pensamiento em Bogotá” (SÁNCHEZ 2011 ).

destinados a um grupo crescente da população urbana que adota valores da vida indígena como uma alternativa à melhoria de seu bem estar individual e planetário.

Eu e meu esposo saímos do perímetro urbano de carro, em direção a *La Calera*, zona rural onde moram bogotanos de classe alta ou média-alta. Era noite e as coordenadas que tínhamos não ajudaram a encontrar facilmente a maloca, assim percorremos mais de uma hora, dando voltas, antes de encontrar o caminho numa estrada escura no frio do *páramo* da Calera. A maloca, em comparação às amazônicas, era pequena e deslocada do seu contexto cultural e geográfico e re-territorializada no *páramo*, a mais de 2.600 m de altitude e vizinha ao *Tipi* e *Temazcal*. Tanto na construção da maloca como na realização das atividades tradicionais relacionadas ao baile, houve participação dos indígenas uitoto. Juan, um yucuna que antes morava em Letícia, coordenou as fases de elaboração da maloca e dois jovens indígenas que conheci em Leticia na comunidade do Once, viajaram para Bogotá para preparar o *mambe*, receber os visitantes e morar na maloca.

Quando chegamos os indígenas já estavam dançando e cantando. O dono do baile era o indígena yucuna que, sentado no *mambeadero*, conversava e oferecia *mambe* aos visitantes, sentados ao seu redor. As mulheres uitoto recebiam as oferendas dos visitantes em troca de *casabe* de mandioca brava e amendoim feito dias antes por Paola. Havia vários visitantes não indígenas, talvez até mais que indígenas, os quais não eram poucos tendo em conta a dificuldade de transporte e a distância até a cidade. À esquerda da maloca estavam amarradas as redes dos indígenas e à direita as redes dos não indígenas. Encontrei Isabela e Fiorela que tinham ido de ônibus até lá. Isabela explicou que sua mãe, que vive em Leticia, informou que cantar era sua responsabilidade, dado que seu pai foi quem fez o *manguaré* levado para a maloca da Calera. Ela e Fiorela ficavam, do lado de fora da maloca, ensaiando o baile e o canto que iriam oferecer. No baile, os indígenas cantavam e dançavam, apesar dos atrapalhados movimentos dos não indígenas que tentavam seguir os passos do baile. Isabela e Fiorela, por sua vez, riam e imitavam os passos errados de cada “branco”.

### 1.3. A MODO DE CONCLUSÃO: TECER O CESTO EM BOGOTÁ

Inicialmente este capítulo seria uma contextualização introdutória com a finalidade de apresentar as mulheres participantes da pesquisa. Contudo, no decorrer da escrita, tornou-se um capítulo etnográfico que,

além de contextualizar o “presente etnográfico”, permitiu refletir sobre a lógica social e os usos da etnicidade a partir das redes que vinculam as mulheres em Bogotá. Advirto que não faço uma análise da vida social da *Gente de Centro* em Bogotá, pois isto demandaria maior profundidade e não é o objetivo da tese.

Christian Gross (2000) analisa o processo de reivindicação e mobilização étnica dos grupos indígenas na Colômbia. Segundo o autor, nos anos 1980, Colômbia, como outros países da América Latina, abandonou o modelo de dominação paternalista e assimilacionista para desenhar novas políticas destinadas às minorias ou “povos indígenas”. Neste cenário, marcado pela emergência e visibilidade da questão ecológica, da biodiversidade e da diversidade cultural no mundo, a população indígena constitui um capital simbólico e estratégico para os Estados que, ao lado de outras forças internacionais, abriram canais para instrumentalizar estes grupos, orientar sua mobilização e participação na “grande sociedade”<sup>56</sup>. A “eticidade moderna” que emerge nesse processo é do tipo *aberta*, diferenciando-se de formas de comunitarismo e fundamentalismo étnico que encerram as comunidades sobre si mesmas. A eticidade *aberta* implica a exigência de participação dos grupos indígenas na “grande sociedade”, associada ao desejo de modernização e acesso aos recursos e serviços provenientes de alianças e parcerias com o Estado, ONGs, instituições religiosas e cooperação internacional. Para aceder a tais recursos, os grupos indígenas, comunidades, cabildos e organizações indígenas elaboram programas, planos de vida e projetos de desenvolvimento de acordo com seus “usos e costumes”. Neste cenário, a eticidade emerge como uma “comunidade genérica imaginada” que se compõe e recompõe à procura de legitimidade e atuação.

De acordo com Luisa Sánchez (2011, p.25), o processo de mobilidade da *Gente de Centro* se situa e se afiança nesta transição do modelo de exclusão, que modelou a incorporação da Amazônia ao

---

<sup>56</sup> Algumas destas ferramentas são territorializadas na “comunidade local”, como o caso dos resguardos indígenas e o acesso às transferências. Os resguardos são os territórios coletivos que foram e seguem sendo reconhecidos pelo Estado como propriedade coletiva dos grupos indígenas e as transferências são recursos da nação, administrados pelas autoridades municipais que, por sua vez, as entregam aos “cabildos indígenas” que devem elaborar “planos de vida” e projetos de desenvolvimento de acordo com seus “usos e costumes” para a gestão destes recursos.

Estado, para o “multiculturalismo neo-liberal” que analisa Gross (2000). Sánchez (2011), na sua excelente análise sobre o processo migratório da *Gente de Centro*, apresenta a hipótese de que os migrantes em Bogotá formam um tipo de organização social que se aproxima mais de uma ideia de “coletividade” que de “comunidade”<sup>57</sup>. Considero, como esta autora, que é necessário pensar uma noção que se adequa melhor à realidade social e à formação de associações mais que grupos. Uma ferramenta conceitual que pode facilitar o entendimento da lógica na qual a *Gente de Centro* se rearticula em Bogotá é a concepção de rede<sup>58</sup>, como um tecido de fios e caminhos que se juntam (INGOLD, 2015) ou, como analisa (MICARELLI, 2010, p.490), um “enjambre” que, mais do que a soma de suas partes, reflete uma inteligência coletiva que se adapta e ao mesmo tempo gera condições para sua existência.

As associações resultam de objetivos diversos. Algumas como o cabildo se formam com objetivos políticos de representatividade e sua associação permite, entre outras coisas, se beneficiar de programas institucionais como “as feiras camponesas”, encontros, campeonatos de esportes, reuniões de indígenas. Outras emergem a partir de uma necessidade particular, como a creche *Makade Tinikana* que, além de ser fonte de financiamento, se torna com o tempo lugares de reivindicação política e de visibilidade de migrantes uitoto na cidade. Outras, como *Mutesa*, surgem com fins econômicos para geração de renda e envolvem indígenas de diversas etnias, vítimas da guerra. Os eventos rituais-políticos como a maloca intercultural, feita para e pelos não indígenas, e com objetivos terapêuticos, articulam indígenas em certos momentos, servem de fonte de trabalho para alguns, mas também são locais de diversão, partilha e encontro. Se por um lado estas associações incorporam pessoas de outras etnias e inclusive não indígenas, não incluem todos os uitoto, nem a *Gente de Centro* que mora em Bogotá.

---

<sup>57</sup> A autora cita Manuel Delgado (2005) para fazer a distinção entre os dois conceitos. A comunidade significa o que é de todos, o acessível a todos, e estaria fundamentada em fortes vínculos, posições sociais objetiváveis, assim como relações pessoais de intimidade e confiança. Por outro lado, a coletividade se associa a um ideal de reunião que toma consciência da conveniência de sua co-presença e que se assume como meio para obter uma finalidade, que pode ser encontrar segurança, divertir-se ou sobreviver. O que sustentaria a comunidade é a coerência e a coletividade é a coesão.

<sup>58</sup> Uso a palavra “rede” no sentido da malha de Ingold (2014) como um tecido de fios e caminhos que se juntam, neste caso com algum propósito particular.

Ser vizinho, parente, amigo, podem ser melhores critérios de pertença do que ser uitoto.

O cabildo CIUB, que é a associação mais representativa da presença uitoto, não consegue representar e unir todos os uitoto e, como mencionado, a sua existência é motivo de controvérsia. Uma mulher uitoto que pertence ao cabildo me disse:

Aqui eu tenho duas irmãs e como sete sobrinhos, primos e primas. Aqui em Bogotá somos como 60 de minha família, só uitoto, mas eu sou a única que fala de cultura. Minhas irmãs trabalham, elas nunca participam nisso [cabildo]. Elas dizem que andar de cabildo em cabildo é muita fofoca.

Para alguns indígenas a existência do cabildo urbano enfraquece os processos dos cabildos regionais, outros consideram que pode servir como motivação para a migração às cidades, e outros se mantêm à margem dado que consideram estas organizações fonte de problemas através das quais as lideranças beneficiam-se do mecanismo político, e como a fala acima explicita há muitos uitoto que decidem não participar<sup>59</sup>. Por outro lado, o cabildo articula indígenas de outras etnias da Amazônia oriental, pessoas que pertencem aos grupos tukano do Vaupés.

O projeto das hortas *Makade Tinikana*, por exemplo, surge do vínculo entre mulheres indígenas e as freiras *Lauritas* (falarei sobre esta história no Capítulo 3) e reuniu mulheres de diversas etnias, não só amazônicas. No caso da creche, em 2015, das 75 crianças matriculadas, 20 eram indígenas e destas 12 provinham de famílias uitoto, algumas dos povos *andoke* – que é também um grupo da *Gente de Centro* -, e os demais dos grupos *carapana*, *cocama*, *kamentsá*, *misak* e *nasa*, assim como nove crianças afrodescendentes (ARÉVALO, 2015, p.37). Também há diversidade entre as professoras, umas são uitoto, outras oriundas dos grupos do Vaupés e outras não indígenas. Nestes casos, os critérios de vizinhança, amizade ou parentesco são mais importantes no momento de vincular-se do que a pertença étnica.

---

<sup>59</sup> Não encontrei dados do censo que quantifiquem um valor aproximado do total de indígenas uitoto ou dos grupos da *Gente de Centro* que vivem em Bogotá.

Estes grupos também articulam indígenas que vivem nas comunidades amazônicas. Por exemplo, quando se iniciou o funcionamento da creche, o diretor convocou a colaboração de seu tio, que morava em Letícia, para elaborar a proposta e dirigir a parte “tradicional” do jardim. Foi assim que o avô e sua esposa, que atualmente é a professora de assuntos tradicionais, massagens, cantos e contos uitoto, viajaram para Bogotá. *Mutesa* também congrega mulheres que vêm de La Chorrera e Letícia, as quais participam de reuniões e compartilham conhecimentos, como a reunião das parteiras, na qual conheci Ligia, a mãe da diretora.

Neste contexto o etnônimo<sup>60</sup> “uitoto” parece funcionar bem como articulador frente a outras denominações supra-étnicas como *Gente de Centro*. Seu uso repetido deu a este etnônimo certa visibilidade que facilita a interlocução com o Estado. Frente à exigência por parte das diversas entidades em ter um nome como forma de autoreconhecimento, como um grupo diferenciado e com fronteiras precisas, o nome “uitoto” articula indígenas de diversas etnias que fazem parte efetiva de suas redes cotidianas. Eu mesma, por não reconhecer este fato, escolhi arbitrariamente excluir da pesquisa uma mulher por ser *piratapuyo*, apesar de fazer parte ativa da malha apresentada e de sua disponibilidade em contar-me sua história. Em certas ocasiões, os e as indígenas se definem como pertencentes a um grupo com critérios ambíguos. Por exemplo, Elcira, a professora da creche uitoto, filha de pai *macuna* e mãe uitoto, criada em Araracuara entre a *Gente de Centro*, e que aparece no vídeo de *youtube* nominada como “mulher *macuna*”.

Outro ponto a ressaltar é a capacidade de articulação das mulheres indígenas. Este é o caso da primeira iniciativa organizativa feminina em Bogotá, as hortas, que permitem às mulheres criar formas de engajamento político no mundo urbano. A creche, que surge pela necessidade das mulheres de deixarem seus filhos pequenos em algum lugar enquanto trabalham, também vincula crianças, homens e mulheres de diversas etnias, gêneros, gerações e regiões. *Mutesa* também foi fundada por mulheres uitoto a partir de suas redes de conhecidas e direcionada às mulheres indígenas vítimas do conflito armado. Nesta organização 21 mulheres participam formalmente e outras parentes e amigas, indígenas e não indígenas, homens e mulheres, visitam a casa

---

<sup>60</sup> Calavia Sáez (2016, p.151) usa a definição genérica de etnônimos como a menos inadequada para ser usada frente a outras como “subgrupos” ou “grupos de denominação”.

quando há eventos ou encontros, embora sem uma participação formalizada.

Nestas associações, a etnicidade toma diversos usos, interseccionada a outros marcadores de identidade - deslocamento, gênero, amizades, comunidades virtuais, trabalho, vítimas do conflito armado -, gerando novos e criativos mecanismos de articulação e também de sustento. Estas associações tornam-se lugares de identificação em que se reconhece quem é “de Mutesa”, “do Cabildo”, “da creche” ou “da OPIAC”, apesar do fato de alguns participarem de várias ao mesmo tempo.

Gross (2000) destaca que no “multiculturalismo neo-liberal” emerge uma “comunidade imaginada”, baseada numa imagem genérica da indianidade que entra em sintonia com o imaginário ocidental, a qual produz uma objetivação da cultura, a redução desta a parâmetros e discursos híbridos, construídos por sua performatividade. Esta performatividade pode se representar em alguns marcadores étnicos como roupas, comidas, danças, cantos, palavras no idioma, a *maloca*, a coca, o *ambil*, o *círculo de la palabra*. Considero que estes “marcadores étnicos” são recursos culturais que, somados aos recursos sociais (parentes nas comunidades, amigos que trabalham em instituições, políticos conhecidos, amigas e parentes que desejam participar, acadêmicos), são mobilizados pelos indígenas para construir estes lugares ou nós da malha que articulam seus territórios na cidade. Os lugares/grupos (associações, apresentações, feiras artesanais, redes sociais, cabildo), onde as pessoas se reúnem para resolver suas questões, surgem a partir da criatividade em combinar recursos sociais e culturais e as forças potenciais da multiculturalidade (políticas, decretos, amigos, cooperação internacional, etc.).

Como nota Micarelli (2010, p.494), a experiência em articular conhecimentos e faculdades diversas, às vezes discordantes, vem sendo apropriada pela *Gente de Centro* através da metáfora do “cesto”, a qual aborda vários significados e pensa a pessoa e a sociedade como tecidos de substâncias, saberes e relações (CANDRE e ECHEVERRI, 1993). Seguindo esta proposta, pode-se pensar que os recursos à disposição na abertura multicultural, as relações pessoais e a criatividade para pensar possibilidades coletivas, se tornam fibras com as quais se “tecem” os nós ou lugares que são *híbridos*: associações, ONGs, creches, feiras gastronômicas amazônicas, modas étnicas, sorveteria com frutos amazônicos, batucada de crianças uitoto, etc. E, através destas redes, articulam indígenas e não indígenas e rearticulam a sociabilidade, abrindo a porta para a possibilidade de reivindicar, recriar, reventar suas

tradições e sua história, e colocar em circulação alimentos, valores, discursos, saberes, pessoas, em suma, substâncias vitais que permitem viver, percorrer, buscar sentido e ocupar a cidade.

Imagem 12- Batucada de crianças do CIUB no centro de Bogotá.



Fonte: Perfil facebook.

Quadro 1: Elenco

Informação Geral	Trajetoria
<b>Personagens centrais.</b>	
<p>Laura. Uitoto. Naceu em 1933 em El Encanto. Mora na Comunidade do Once. <i>Chagrera</i>, artesã.</p>	<p>Foi levada por seus pais, recém nascida para Perú ao final do conflito Colombo-Peruano. Morou nos assentamentos uitoto em Pebas-Peru. Nos 90s se foi morar na comunidade do Once.</p>
<p>Lidia Uitoto. Naceu em 1944 no Igaraparaná. Mora num assentamento perto da cidade de Leticia. <i>Chagera</i>, artesã.</p>	<p>Aos 6 anos entrou no internato e depois viajou com seu tio para o Caquetá. Voltou ao internato em La Chorrera aos 10 anos. Morou com sua família no Igaraparaná e depois em La Chorrera. No incío dos anos noventas se foi para morar em Leticia.</p>
<p>Celina Uitoto. Naceu em 1960 no Igaraparaná. Mora em Bogotá. Trabalha como professora na creche <i>Makade Tinikana</i>.</p>	<p>Saiu de La Chorrera para Leticia nos anos 1990s. Em 2010 viajou a morar em Bogotá.</p>
<p>Elcira Makuna. Filha de homen makuna e mulher uitoto. Naceu no Medio Caquetá em 1977. Mora em Bogotá. Trabalha como professora na creche Makade Tinikana. Terminou secundária.</p>	<p>Aos 13 anos foi a estudar a Nazareth, no rio Amazonas. Em 1995 viajou para Bogotá.</p>
<p>Blanca Uitoto. Naceu em 1964 no Médio Caquetá. Mora em Bogotá. Trabalhava como esteticista. Agora no 2017 ela é representante no CIUB. Terminou a secundária.</p>	<p>Ao terminar a primaria foi a estudar a Florencia e terminando a secundaria a Bogotá. Retornou por temporadas ao Médio Caquetá.</p>
<p>Rufina. Uitoto. Naceu no Médio Caquetá em 1973. Mora em Aracuara. Liderança,</p>	<p>Estudou no internato em Aracuara. Aos 13 anos viajou a Bogotá para estudar a secundária,</p>

trabalha em diversos projetos com instituições privadas e públicas. Terminou a secundária.	com o tempo retornou a Araracuara.
Edilma Uitoto. Naceu em El Encanto no final de 1970s. Mora em Bogotá. Trabalha no serviço doméstico.	Aos 17 anos viajou para Bogotá.
Valdenora. Uitoto. Naceu em El Encanto em 1974. Mora em Bogotá.	Naceu em El Encanto. Aos 10 anos foi para Leticia e aos 11 para Bogotá.
<b>Mulheres mencionadas cujas trajetórias não são elaboradas.</b>	
Chava Lozada. Filha de colono com mulher uitoto. Naceu nos anos 1940s no Caquetá Putumayo. Em 2004 residia em Leticia.	Chegou a Leticia sendo criança, onde ficou morando.
Chava de Estella Uitoto. Naceu a finais de 1920 no Caquetá Putumayo. Em 2004 morava em Leticia.	Aos 10 anos foi levada para Leticia como empregada de uma família de seringueiros colombianos. Morou o resto da vida em Leticia.
Clemencia Uitoto. Naceu em 1969 em La Chorrera. Mora em Bogotá. Liderança, diretora da Ong Mutesa. Terminou a secundária.	Nasceu na <i>La Chorrera</i> . Estudou no internato e recebeu uma bolsa para terminar os estudos numa pequena cidade perto de Bogotá. Trabalhou na organização indígena e mora em Bogotá.
Ana Lucinda. Mora em Bogotá. Costureira.	Nasceu em Chorrera. Desde os 17 anos viajou para Bogotá.
Ines. Naceu em el <i>Igaraparaná</i> . 30 anos aprox. Capitã de <i>Alianza Amazonas</i> , a equipe de futebol de mulheres indígenas amazônicas em Bogotá.	
Claudia. Uitoto. Na época que fiz o campo ela era	Naceu em Bogotá e aos poucos meses sua mãe a levou para

<p>a secretaria do CIUB. 25 anos aprox. Mora em Bogotá. Filha de Valdenora.</p>	<p>morar com a avó no <i>Igaraparaná</i> uns meses, depois retornou a Bogotá.</p>
<p>Isabela Uitoto. Naceu na Comunidade do Once em 1997. Mora em Bogotá, estuda um curso técnico no SENA.</p>	<p>Aos 18 anos viajou a Bogotá.</p>
<p>Paola Uitoto. Naceu no <i>Igaraparaná</i>. 60 anos aprox. Reconhecida sabedora tradicional, trabalha no serviço doméstico e com Claudia no projeto cultural para ensinar tradições as crianças</p>	<p>Morou em várias cidades amazonicas. Por causa do conflito armado teve que migrar como <i>desplazada</i> para Bogotá.</p>
<p>Fiorela Uitoto. Naceu a finais dos anos 1990s na Comunidade do Once em Leticia. Mora em Bogotá. Trabalha como babá. Terminou a secundária.</p>	<p>Em 2013 viajou para Bogotá.</p>
<p>Ana Rosa Uitoto. Naceu em El Encanto. 60 anos aprox. Avó sabedora. Era a delegada dos <i>desplazados</i> no Cabildo, onde também trabalhou como médica tradicional. Estuda Pedagogia numa universidade privada.</p>	<p>Morou em diversas cidades do país.</p>
<p>Rubia. Uitoto. Naceu nos 1970s em La Chorrera. Professora de costura de modas étnicas em <i>MUTESA</i>. Trabalha na confecção de roupas.</p>	<p>Estudou a secundaria em Nazareth, no rio Amazonas e viajou nos anos noventas a Bogotá.</p>
<p>Willer Uitoto, de La Chorrera. Mora em Bogotá, diretor da creche Makade Tinikana</p>	<p>Viajou a Bogotá nos 1990s.</p>
<p>Sonia Filha de Laura que moram na Comunidade do Once</p>	
<p>Lucínda Mora na comunidade do Once</p>	

Soledad. Naceu no Caquetá Putumayo. Mora em Bogotá. Não terminou a secundária. 40 anos aprox.	Estudou em Nazareth a secundaria, depois morou em Leticia e viajou a Bogotá onde mora atualmente.
Eufrasia. Uitoto. Naceu nos anos 1950s em La Chorrera. Mora em Bogotá. Vendedora, avó sabedora, artesã.	Migrou ao início dos 2000 para Bogotá.
Helena Morna na Comunidade do Once	Naceu no Caquetá Putumayo. Sendo jovem viajou em diversas cidades do país trabalhando como empregada doméstica, retornou ao sul do Amazonas onde mora.
Yeni. Murui-andoque Naceu no Médio Caquetá nos anos 1970s. Mora em Bogotá e trabalha no serviço doméstico.	Em 1999 viajou para morar em Leticia com sua família. Em 2004 para Bogotá.
Amanda. Uitoto. Naceu em 1971 em El Encanto	Aos 17 anos viaja a estudar em Nazareth. Depois Mora em Leticia um tempo e viaja a Bogotá. Morou um tempo numa pequena cidade do Caquetá.
Verónica Uitoto. Naceu no <i>Igaraparaná</i> nos anos 1970s. Mora em Bogotá e trabalha numa indústria de pães.	Naceu em la Chorrera aos 12 anos viajou a Bogota, morou em Cali, nos Estados Unidos e atualmente mora em Bogotá.
María Uitoto. Naceu no Caquetá Putumayo. Mora em Bogotá. 45 anos aprox.	
Gilma Uitoto. Naceu no Médio Caquetá nos 1980s Mora em Bogotá. É profissional. Trabalha em diversas Ongs	
Fany Uitoto. Naceu no <i>Igaraparaná</i> . Diretora de Mutesa. Profissional.	



## CAPÍTULO 2. AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA NA DIÁSPORA DO BOOM DA BORRACHA

No presente capítulo abordo alguns tópicos que constituem pontos de partida deste trabalho. Primeiro, descrevo o processo da diáspora provocado pela economia extrativa da borracha, evento que marcou o início do vínculo colonial da *Gente de Centro*, presente na memória das mulheres através das lembranças de seus pais, avós, mães, sogros. E, a partir das palavras e experiências de Laura Albán, mulher uitoto, em diálogo com outras mulheres (Chava de Estrella e Chava Lozada), abordo o lugar das mulheres indígenas na dispersão provocada pela economia da borracha. A partir da experiência na comunidade do Once, sugiro que os vínculos entre mulheres consanguíneas, sustentados na memória dos cuidados e nas redes regionais concebidas em suas viagens, são fundamentais na rearticulação da *Gente de Centro* nesta dispersão inicial. Em seguida, analiso duas noções presentes na cosmologia da *Gente de Centro* e que constituem marcos de sentido importantes na vida e na memória das mulheres uitoto: a) “mulheres da abundância”, um conceito nativo que define o modelo ideal de mulher, vinculado às atividades de produção de alimentos e pessoas; b) o “conselho”, uma noção vinculada à memória, à educação, às relações afetivas e à agencialidade, e que diz respeito aos papéis e comportamentos esperados para cada gênero a partir do trabalho agrícola.

### 2.1 A SAÍDA DAS MULHERES NAS PRIMEIRAS EMPRESAS COLONIAIS

Laura Albán é uma mulher uitoto do clã *gidoni*, que nasceu nos anos 1930 em El Encanto, no Caquetá-Putumayo. Conhecemos-nos há mais de dez anos, na ocasião do trabalho de campo no mestrado. Em 2003, Laura morava na comunidade uitoto do Once, no *Resguardo Indígena Ticuna-Uitoto Km 6 y 11*<sup>61</sup>, no sul do Trapézio Amazônico colombiano.

---

<sup>61</sup> Como referido, os resguardos são territórios indígenas legalmente reconhecidos pelo governo central, de caráter coletivo, inalienável e os direitos sobre eles imprescritíveis. O Resguardo Indígena Ticuna-Huitoto Km 6 e 11 centra sua organização em parcelas: a ticuna, centralizada na comunidade San

Em junho de 2005 fui para a casa de Laura, para acompanhá-la na procura de formigas no mato: *“Vamos por ahí a andar, yo voy a recoger hormiga. No ve que hoy es jueves, y el próximo viernes me llega recibo de la luz y no me fui dos sábados al mercadito. ¡La gente cómo me pregunta!”*. Entramos por um caminho onde, no dia anterior, ela tinha observado um formigueiro. Caminhamos em silêncio até chegar ao local das formigas, Laura cortou quatro folhas de bananeira com as quais obstruiu o caminho para que outras pessoas não nos vissem: *“Este es hormiga de cabeza bien brillosito”* falou, e começou a introduzir no buraco um galho fino no qual se prendem as formigas. Com um puxão forte *“pues esas hormigas pican muy duro”* disse ela, as colocou num cone de folhas que tinha preparado enquanto conversávamos. Sentada num tronco, iniciou sua história:

(Laura)

Valentina, yo desde tiempo del caucho, antes que era niña, yo andaba soliiiita. En medio de la guerra yo nací. De tres [días] de nacimiento llega conflicto. Mira, mi mamá, mi papá, la familia, no sabes cómo, del Encanto rompieron [abrirão trilha]. Vea, llegaron de Putumayo, tres meses [demoraron] para llegar ellos. ¡Mh!, es un sufrimiento. No sabían como [hacer para] cambiar su ropa. Mi mamá dice que llegó como un papel [pálida]. Llegó a Perú, desde el Encanto, mira, hasta Perú, abriendo trocha. Cuantos ríos nadaron ellos. Ellos decían que llevaban su machetico. Antes, pues, no utilizaba fósforos, tienen otras piedritas: y así choca en este y se hace candela. Un mes no hicieron candela para que no los pillen, porque avión mira.

Dónde para que ellos duerman un ratico, debajo de hoja ¿y si cae aguacero toda la noche? De tres días [de] nacida mi mamá me esta llevando, andando. ¡Mira! Sufrimiento.

O conflito fronteiriço entre Peru e Colômbia nos anos de 1932-1933 marcou o fim de um dos episódios mais violentos da história do boom da borracha na Amazônia, o regime sanguinário da *Casa Arana* no interflúvio dos rios Caquetá-Putumayo. A disputa de fronteiras entre Colômbia e Peru provocou a expulsão da *Casa Arana* do território nacional, e a deportação massiva, pelos ex-empregados de Julio Cesar Arana, de cerca de sete mil pessoas (bora, uitoto, ocaina) para a região de Pebas no Peru (OCHOA, 1999).

Foi no meio do conflito colombo-peruano que Laura nasceu. Três dias depois de seu nascimento, seus pais, como muitas famílias amedrontadas pela violência, decidiram fugir, abrindo trilhas no meio da floresta ou seguindo sigilosamente o curso dos rios, evitando serem percebidos pelos aviões peruanos. Laura e seus irmãos pequenos foram carregados durante semanas, em condições precárias, suportando a fome e quase agonizando, até chegarem ao que hoje corresponde a cidade peruana de Iquitos. Laura cresceu no Peru, nos assentamentos uitoto que se formaram com a população que foi deslocada ou que saiu para escapar da violência. Anos depois, na metade do século XX, alguns uitoto, que viviam nestes assentamentos no Peru, decidiram retornar para seus antigos territórios no Caquetá-Putumayo, assim seguiram o curso do rio Amazonas e, atraídos por uma cidade em desenvolvimento, chegam a cidade colombiana de Leticia. .

Em Leticia estes indígenas reencontram mulheres uitoto que vieram por outras vias. As principais formas com que as mulheres indígenas têm sido incorporadas aos processos de colonização e que impulsionaram a saída de seus territórios são como empregadas domésticas ou como cônjugues ou filhas de homens colonizadores. Chava de Estrella é uma delas. Em 2003, quando a conheci, tinha mais de 80 anos, estava quase cega e com a voz frágil, e me contou que foi para Leticia, nos anos do conflito Colombo-Peruano como empregada doméstica da família de um seringueiro colombiano que a resgatou quando tinha dez anos de idade, após ficar órfã de pais.

(Chava de Estrella)

Yo vine del Putumayo con mi patrona. Yo era muchacha, tenía como once años. Elisa Peso, ella tenía dos hijos, conmigo eran tres. Ella me dijo:

— Chava, me dijo. ‘Ya se murieron tus papás, tu mamá, te quedaste solita’.

Una hermana tenía, malo, me pegaba.

Y me ayudaron. Me dijo:

—Chava, a pelar papas.

Ahí aprendí a pelar papas, mi vida es así. Y me quedé con ellos. Tres meses después del conflicto. Sola me crecí en poder de la señora.

Chava cresceu com a família de colonos em Leticia, e mais tarde formou sua família com um jovem uitoto de sobrenome Estrella que chegou anos depois.

Chava Lozada também foi para Leticia nesta época, sendo ainda criança. Ela é filha de um seringueiro colombiano que foi ao Caquetá-Putumayo para “civilizar” os indígenas, e de uma mulher uitoto que tinha sido comprada como escrava pela *Casa Arana* e depois foi resgatada pelo esposo.

(Chava Lozada)

Cuando mi padre vino acá, él era conquistador de los indígenas: Eustorio Lozada Silva, él era del Huila. Mi mamá: Elvira Mejía, era indígena del Encanto. Yo soy mestiza. Yo sobre el idioma no lo aprendí porque mi madre no me dejó. Yo ya no pertenecía a eso, sino a la civilización.

Mi madre fue comprada por la esclavitud, cuando la Casa Arana. La familia de ella murió. En eso, mi papá apareció en Puerto Córdoba que venía en la comisión de la esclavitud para sacar ya la gente a trabajar, sacarlo de la esclavitud, enseñarlos a trabajar, enseñarlos la moneda, cuánto valía la moneda, cuánto valía su salario, que comía, enseñarlos a vestirse, a comer sal, lo que fuera de la civilización.

Eran quince señores que se casaron con quince mujeres indígenas para poder entrar a la selva. El que quería entrar, tenía que entrar con indígena, porque como no sabían hablar, cómo hablar con ellos en distintas lenguas. Él lo hacía a nombre del Gobierno de Colombia”.

Chava aprendeu de seu pai as artes de liderar que, ao lado dos saberes indígenas de sua mãe uitoto, permitiram a ela ser uma importante liderança no processo organizativo dos uitoto em Leticia. A história de Chava é um exemplo das práticas relacionadas ao gênero instauradas pela colonização e revela as diretrizes da mestiçagem instauradas pelo governo colombiano, como o casamento entre homens brancos e mulheres indígenas (ROSSI, 2017, p.122), que determinaram a colonização amazônica. No Brasil, por exemplo, o casamento entre colonos brancos com indígenas foi uma das medidas promulgadas pelo Diretório dos Índios em 1757, prática que se manteve até meados do século XIX. Para os conquistadores e seringueiros, fazer parente através da aliança com a mulher indígena assegurava a continuação do projeto de civilização (NIETO, 2006). Para as mulheres indígenas, estes casamentos tiveram consequências na sua mobilidade pois iniciou um fenômeno no qual muitas saíram da região como companheiras de homens colonos, comerciantes, seringueiros, soldados.

Com o tempo, muitos indígenas da *Gente de Centro* deslocaram-se do Peru e do Caquetá-Putumayo, e passaram a se reencontrar e se reconhecer como parentes ou tornaram-se parentes através de alianças se articulando a uma grande rede de famílias uitoto, bora, ocaina, muinane, andoque e formando o território da *Gente de Centro* no sul da Colômbia. As mulheres tiveram um papel chave neste processo de rearticulação como mães, avós, lideranças, interlocutoras e matriarcas destes grupos. Este fato contrasta com os princípios patriarcais presentes na retórica cosmológica destes grupos: a patrilinearidade, a virilocalidade, e o lugar central ocupado pelos homens como líderes, autoridades e detentores da “palavra verdadeira”.

## 2.2 “UMA MENINA SEMPRE LEMBRA DE SUA MÃE”

Laura viveu até os anos 1990 no Peru, mas viajava com seus filhos e filhas periodicamente para visitar seus parentes em Leticia. Assim foi que Ameida, sua filha, conheceu seu esposo e foi morar na Comunidade uitoto do Once. Nos anos 1990, Laura que se sentia sozinha, sem parentes, pegou seus filhos pequenos, juntou suas galinhas, e saiu numa canoa para tentar a sorte com a filha na Colômbia.

(Valentina)

¿Por qué decidió venirse a Leticia?

(Laura)

¡Ha!, pero ya se terminó toda mi familia, ya todo, todo ya no hay. Mejor dicho, con quien yo para hablar. Mira, se murió mi papá, se murió mi mamá, se murió mi hermano, se murió mi tío, se murió otro tío, se murió mi hermana, se murió mi otra hermana, mejor dicho: ¡familia se terminó!.

Aquí estaba mi hija lo que vino más primero. Yo he dicho: ‘No tengo familia, aquí me pueden matar’. Cogí mis hijas y cogimos canoa, juntamos nuestro pollos, todo, todo.

Atualmente, Laura é a matriarca de um grande grupo de mulheres na comunidade do Once autodenominada “*Las Arañas*”, nome que recentemente Laura, suas filhas e netas, deram ao projeto familiar de artesanato e tecido de bolsas em fibra de *yanchama* (*Poulsenia armata* (Miq.) Standl). Este grupo é um exemplo da lógica social atual na comunidade, na qual os vínculos entre as mulheres consanguíneas articulam os grupos de famílias co-residentes. Esta realidade uxorilocal, contrasta com o a ideologia de unificação patrilinear e a residência virilocal, como tem sido descrita a organização social dos grupos da *Gente de Centro* (GASCHÉ, 1977). Laura assim explicou estes princípios:

Y si una hija sale de mi, de mi hogar para otro clan, ella ya sabe porqué se va, ella ya tiene como defender su hogar, como vivir. Y esa mujer, se va y tiene que aumentar otra gente y otras mujeres deben venir con nuestros hombres a aumentarnos.

Outrora, era habitual que os casamentos fossem acordados pelos pais ou chefes das linhagens sem levar em conta a vontade dos jovens. Estes casamentos estavam estruturados pelos princípios de exogamia, filiação patrilinear e residência virilocal<sup>62</sup>. As mulheres são criadas para

---

<sup>62</sup> Segundo Jurg Gasché (1977, p. 12) quando um homem e uma mulher se casam, os membros das duas parentelas são constituídas pelo conjunto de pessoas que cada um dos dois chama pelo termo ‘parente’, e se fazem parentes para seus descendentes. O casamento é exogâmico e, na ideologia da aliança, existe a preferência para o casamento com um não parente, que se resume na

morar com um cônjuge de outro grupo, que geralmente mora longe e assim passam a viver com seus sogros e parentes políticos. Nas palavras de Laura, a mulher deve morar “em outro clã”, “em outro lar”, assim “ela já sabe porque vai”, “deve aumentar outra gente” e “outras mulheres” de outras etnias, “devem vir para aumentar a nossa etnia.”. Esta posição “deslocada” das mulheres é um traço constitutivo da experiência social feminina em determinados povos indígenas, em contraste com a masculina fortemente centrada na noção de “pertencimento” (Lasmar 2008) e tem consequências na maior disposição das mulheres para a mobilidade. Tanto que, como explicitado na introdução, a mobilidade é expressada pelas mulheres como um traço específico de suas experiências, constitutiva de seu conhecimento sobre a vida e seu corpo: “*mi cuerpo está acostumbrado a viajar*”, “*uno de mujer es andariega*”.

Perguntei a Laura por qué a pesar do principio virilocal, ela morava junto com suas filhas e seus genros, um padrão uxorilocal. Ela me responde:

—También puede ser así. Porque si tu no quieres cambiar de tu tribu. Claro, no es propio tribu, de otro. Ese aumenta ahí, no se va, como acá.

Laura fica em silêncio e continua:

—Es que una niña siempre se acuerda de su mamá, pero una niña, una mujer, hombre no. Hombre dónde que se va, no te acuerdas, ¡coge tu mujer y te vas!, no dice que ‘dónde está tu mamá’ [...] Mujeres si, o se quedan, o siempre están pendientes [...]. o si están lejos le llama, al menos llegan, vienen.

Laura fornece a chave para entender o propósito desta tese. Ela desloca o assunto à memória, uma memória com uma particularidade de gênero (Juan Álvaro Echeverri, informação verbal). Diferentemente dos filhos homens, as filhas mulheres lembram da mãe, conservam e sustentam o vínculo materno. É um parentesco criado pela memória dos cuidados entre mães e filhas. A força dos vínculos femininos transforma

---

expressão “*on va se marier loin, chez des autres gens*”, um parentesco distante, no tempo e no espaço.

as formas de residência em tempos de escassez, violência e dispersão, fazendo da uxorialidade uma opção na ruptura das linhagens como formas organizativas tradicionais. Estes vínculos entre mulheres consanguíneas constituem um recurso à disposição frente à instabilidade e quebra de outras relações, como a fragilidade das relações conjugais.

Embora determinadas jovens se desloquem num momento de suas vidas para residir com um novo marido em locais distantes, posteriormente retornam ao lado de suas mães, a maioria das vezes acompanhadas pelos filhos. Em outros casos, as mulheres, como a filha de Laura, podem visitar a comunidade com suas mães, encontrar um marido, e decidir ficar. E, com o tempo, esta mulher traz suas irmãs e sua mãe, que se unem a outros homens solteiros. Assim, de uma perspectiva sincrônica uma mulher vai morar com a família de seu novo marido, mas de uma perspectiva diacrônica o que se translada é uma família completa, particularmente um grupo de mulheres.

A importância que as mulheres concedem aos seus esforços no cuidado das crianças é expressado por Sonia, a filha de Laura. Ela, como muitas mulheres uitoto, criavam pássaros órfãos e falavam deles como se fossem seus filhos. Um dia perguntei porque gostava tanto de criar passarinhos:

(Sonia)

—Porque cantan, pero lo que no me gusta y por lo que ya no quiero es porque uno los cría y luego se vuelven salvajes, se van y te dejan, luego que uno los crió.

Os pássaros, diferente das pessoas verdadeiras, neste caso as filhas, esquecem dos cuidados, não reconhecem a cuidadora, não criam vínculos, tornam-se selvagens e a abandonam. Isto é o que Sonia não espera de seus filhos e expressa uma noção discutida por Gow (1991) para os Piro, na qual criar, neste caso acostumar e aconselhar, é construir história e criar parentes. É uma história baseada na memória dos cuidados. Neste ponto, Laura aponta uma diferença importante de gênero, dado que são as mulheres que lembram das mães. Cuidar da mãe, mas sobretudo lembrar dela, constitui um vínculo com grande efetividade no cotidiano, já que permite a rearticulação do povo em tempos de mudança forçada, dispersão e escassez.

### 2.3. AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA

Londoño Sulkin (2004, p.15) mostrou como a “multiplicação da gente verdadeira” é um propósito central na retórica cosmológica Muinane e outros grupos da *Gente de Centro*. A “gente verdadeira” – que pode ser o grupo de parentesco, categorias mais inclusivas como a *Gente de Centro* ou a humanidade – diz respeito às pessoas com corpo, pensamentos e comportamentos morais corretos, frente às ações e maneiras de viver imorais dos animais e outros não humanos (Ibid). A base filosófica da socialidade e da vida “boa” para estes grupos está expressa na “Palavra de Vida” (CANDRE e ECHEVERRI, 1993), um discurso performativo, instrumental, entendido como gerador de vida (LONDOÑO SULKIN 2004a).

Dado que a vida se concebe como uma construção frágil, o compromisso pessoal de cada sujeito é manter a vida, regenerando constantemente seu entretecido de relações (MICARELLI, 2010, p.498). A “abundância” (*monifue* em uitoto) é um conceito central neste discurso e está relacionada à produção de alimentos e à reprodução de pessoas “verdadeiras”, às boas relações, ao bem estar e ao “bem viver” (ECHEVERRI, 1993, 1997; NIETO, 2006;). É neste sentido que determinados autores descrevem a “Geração da Abundância” como outra das auto-identificações destes grupos (GRIFFITHS, 1998).

A produção e o consumo dos alimentos cultivados garantem a constituição de corpos e de pessoas verdadeiras (MAHECHA, 2004, MCCALLUM, 2001). A responsabilidade pela produção de alimentos cultivados é das mulheres (o que não quer dizer que os homens não participem) , que são as donas das sementes, cuidadoras dos cultivos e da coleta, do preparo e transformação dos alimentos, assim como de sua distribuição<sup>63</sup>. Esta não é uma atividade harmoniosa, ao contrário, é repleta de perigos, conflitos e desafios, como os perigos da floresta, os animais venenosos, o veneno da mandioca que deve ser purificada, os roubos de vizinhos, perigos que devem ser administrados e controlados com esforço e suor. Determinados autores (ECHEVERRI, 1993, 2016; GRIFFITHS, 1998) propõem que para os uitoto a vida é uma luta constante contra a inveja e a doença. A transformação das substâncias impuras, através dos processos técnicos de queima e filtragem, assim como através dos processos fisiológicos da digestão, reprodução e suor, é o que permite a manutenção e a reprodução de uma vida saudável.

---

<sup>63</sup> Echeverri (1997 , p.145) explica que *monifue* denomina as plantas cultivadas e a caça.

“Mulher da abundância”, portanto, corresponde ao modelo de mulher ideal, define uma mulher em plena realização, que desempenha de forma exitosa as atividades consideradas femininas, como o cuidado da roça e dos filhos, a preparação e distribuição dos alimentos. É uma mulher com talento e habilidades para produzir comida em abundância e, com sua generosidade, manter as pessoas longe de doenças, fome e desentendimentos (NIETO, 2006). A *chagrera* é a mulher que trabalha na *chagra*, na roça, que com o cheiro de cinza da fumaça mantém afastados os agentes patogênicos dos cultivos, tem braços fortes para puxar e carregar mandiocas pesadas e talento para semear. É a mulher forte, de postura ereta, que volta com o *panero* cheio de mandioca na cabeça e, em casa, descasca, rala, espreme e coa a mandioca para retirar seu perigoso veneno e fazer o beiju, a farinha, a *caguana*, e o *tucupi*.<sup>64</sup>

A produção de mandioca é essencial para a identidade feminina, como tem sido discutida em outros grupos das terras baixas (MAHECHA, 2004; ECHEVERRI, 1993; GUZMÁN, 1997; MCCALLUM, 2001; NIETO, 2006; LONDOÑO SULKIN 2004; BELAUNDE, 2001, 2005). A mandioca, ao ser o produto do trabalho da mulher, é parte constitutiva de seu corpo, e ao alimentar a sua família com seu trabalho os alimenta com seu corpo (NIETO, 2006). Como escreve Echeverri (1993) a *Gente de Centro* se refere aos homens como tabaco e coca, e às mulheres como mandioca doce, mandioca brava e amendoim. As mulheres que conheci, donas de roça, se referiam às mandiocas produzidas por elas como se fossem filhos. Lucinda, uma mulher uitoto no Once me falou assim sobre sua roça:

Porque uno cuando siembra pues se ve el asiento, ya conforme que va creciendo, el asiento va formando la yuca. Entonces ahí uno dice: ‘¡AH! este palo de yuca es bueno, no lo voy a perder, lo voy a seguir aumentando, aumentando, aumentando’.

Entonces, ese palo uno cuida bastante, uno dice: ‘es como hijo de uno’, uno lo cultiva, lo estima. Palo de yuca fino, ese son mis hijos, yo lo cuido, parte de nosotros se le quiere.

---

<sup>64</sup> *Caguana* é a bebida de amido de mandioca cozida. *Tucupi* é um caldo amarelo, aromático e ácido, extraído da raiz da mandioca brava.

Algo que marcou minha aprendizagem na aldeia foi o significado do trabalho agrícola como uma atividade virtuosa e prazerosa para as mulheres, que constantemente faziam referência a sua capacidade de produzir comida em abundância e distribuir para o resto das pessoas. As atividades de produção de alimentos eram campos de competição onde as mulheres expressavam seu saber, seu talento, seu pensamento, sendo assim uma fonte de autodeterminação, poder, autonomia e vaidade. Quando íamos à roça, elas repetiam o tranquilas que se sentiam naquele lugar e depois de comer *umari*, *plátano*, *marañon*, *caimito*, *palmito*, *copozú*, *uitillo*, conversar sobre os parentes, vizinhos, doenças, fofocas, com os cestos cheios, regressávamos ao entardecer. Um dia, ao retornarmos da roça, fomos recebidas pelas crianças que felizes corriam e pulavam para descobrir o que continha nos cestos, para sentarem-se e passar o resto da tarde a comer. .

Um dos meus argumentos nesta pesquisa na aldeia foi que a roça reflete as concepções locais acerca do trabalho, cuja finalidade vai além da subsistência e está relacionada à virtuosidade<sup>65</sup>, ao mérito de cuidar e reproduzir a vida e a socialidade. É uma atividade que exprime o gosto e o prazer, porém, como mencionado, é repleta de perigo, conflitos e desafios, e implicam esforço físico, resistência para carregar, conceitos centrais para a autonomia pessoal (BELAUNDE, 2012, p.20). A abundância não é sempre uma realidade, mas um ideal que estimula, anima e impulsa as atividades (NIETO, 2006).

## 2.4. O CONSELHO DE LAURA

A relação entre as palavras-conselhos, como produtoras de coisas-geradoras de vida na cosmologia uitoto, foi analisada por Candre e Echeverri (1993). Esses autores abordam o “*rafue*” como um discurso ético, performativo, que tem a capacidade de produzir o que anuncia (LONDOÑO SULKIN 2004a, p. 73), e que aborda os principais temas identitários, fronteiras culturais e regras do comportamento adequado. É um discurso ritualizado e de domínio masculino. Os homens, ao finalizarem as tarefas do dia, sentam-se no *mambeadero*, um lugar

---

<sup>65</sup> Londoño Sulkin (2010) define o virtuoso como o desejável e admirável, em oposição ao depreciável e indesejável.

dentro da maloca<sup>66</sup> no qual, durante várias horas conversam enquanto consomem *mambe*, uma preparação de coca (*Erythroxylon coca*) torrada, pilada e misturada com as cinzas de folhas de embaúba, com o *ambil* ou tabaco em pasta. Esta conversação pode durar seis ou mais horas, é performática, ritualizada e ordenada, e na qual respeita-se as hierarquias: os aprendizes iniciam o diálogo com perguntas, seguidas das respostas dos mais velhos e conhecedores. Este discurso é chamado “Palavra de Coca e Tabaco” ou “Palavra do Pai Criador” - *rafue*, “a palavra de vida” e *yetárafue* “a palavra de disciplina” (CANDRE e ECHEVERRI, 1993, p. 161-163)<sup>67</sup>. As mulheres não consomem *mambe*, nem sentam no *mambeadero*. Elas ficam nas redes ou no fogão, próximas às crianças, conversando acerca de questões cotidianas ou escutando as conversas dos homens enquanto tecem bolsas. Algumas, em especial a mulher do chefe, esporadicamente intervém com um breve comentário.

A literatura etnográfica acerca de vários grupos amazônicos descreve que o ato de aconselhar é o princípio da educação (BELAUNDE, 2010; GOW, 1999; LONDOÑO SULKIN 2004, 2010; NIETO, 2006). Aconselhar é ensinar a viver, aprender a trabalhar e transformar “a doença em vida e alimento” (NIETO, 2006). Como nota Echeverri (2008, p.10), a “Palavra de conselho” é discurso e ação, é a forma como o pai (e a mãe) cuidam dos filhos e alude às dimensões étnicas e morais das atividades cotidianas: o trabalho hortícola, a caça, o mambeo de coca a relação com os parentes, o casamento, a criação dos

---

<sup>66</sup> As *malocas* são grandes casas comunais na qual reside a família extensa ou a linhagem. Na atualidade, existem lugares nas regiões dos rios Putumayo e Caquetá onde os grupos ainda se organizam em *malocas*. No sul do país, na fronteira Peru-Brasil, as *malocas* nem sempre constituem um lugar de residência. Na comunidade “El Once” a *maloca* funciona como sede de reuniões coletivas ou bailes rituais, mas não é habitada. Em determinadas ocasiões, alguns homens se reúnem neste local para *mambear* e conversar, mas como a comunidade está formada por famílias de diversas linhagens, cada uma se organiza em pequenos grupos e a prática noturna de *mambeo* se faz nas casas, de preferência na casa do mais velho, ou em pequenas malocas familiares que constroem para este fim.

<sup>67</sup> “La palabra de coca y tabaco rafue no es mera oratoria sino un trabajo de transformación, es un conocimiento que debe actuar sobre el mundo y producir resultados tangibles: canastas, leña, el primer amor de un muchacho [...] no se refiere ni a las palabras ni a las cosas, sino a la actividad a través de la cual las palabras se vuelven cosas, el movimiento a través del tiempo de lo nombrado a lo tangible” (ECHEVERRI, 2000 em BELAUNDE, 2005, p. 112).

filhos, os partos. Esta palavra contém uma série de prescrições e proibições acompanhada das advertências sobre as consequências negativas de seu cumprimento (LONDOÑO SULKIN 2004, p. 17). Assim, como nota o autor, toda atividade que se realiza tem “conselho” pois isto terá um efeito potencial no futuro das crianças e dos jovens (ECHEVERRI, 2008, p.10).

“Viver bem” é tanto uma filosofia da existência da pessoa em sociedade, como uma pedagogia que se pratica no dia a dia por pais e avós e que funciona no cotidiano (BELAUNDE, 2011, p. 189). Aconselhar é ensinar a viver bem, uma forma de transmitir um saber e um modo de vida e perpetuar o grupo através da reprodução dos ensinamentos<sup>68</sup>. Mas como falarei no final, não é só uma transmissão de conhecimentos prontos, são conhecimentos que se atualizam com a experiência de vida, pelo tanto falam também das mudanças. O conselho se transmite através das palavras e do trabalho, é um saber experiencial que deve se refletir no bom comportamento dos filhos. A pessoa que não sabe se comportar e que não trabalha é considerada uma pessoa que não recebeu conselho (NIETO, 2006).

Apesar de ser uma palavra dirigida aos homens e às mulheres, a palavra de conselho feminino tem sido pouco explorada. Esboço, a partir das palavras de conselho de Laura, algumas noções sobre o “dever ser”, os papéis e comportamentos de gênero na retórica ou cosmologia da *Gente de Centro*. Considero isto importante pois o conselho é uma noção transversal neste trabalho e constitutiva da memória das mulheres.

No início do campo em 2005, era difícil ouvir as mulheres acerca do “dever ser” em abstrato, diferentemente dos homens que podiam discursar várias horas sobre cosmologia, mitologia, vida política. Foi somente com o tempo e a confiabilidade adquirida com as mulheres que discutimos temas como alianças, parentes, partos, filhos, doenças, deslocamentos, viagens, sentimentos e demais experiências de vida. As palavras de conselho femininas só surgiram no momento em que comecei a acompanhá-las nas atividades cotidianas. As mulheres

---

<sup>68</sup> Belaunde (2001, p.112) descreve que para os *Airo-Pai* “aconselhar é um aspecto chave na criação dos filhos, porque é por meio da escuta ao adultos que as crianças desenvolvem a capacidade de pensamento e de vida afetiva própria. O verbo ‘pensar’ se lê literalmente como ‘escutar’ com um propósito verdadeiro, com uma direção. [...] Portanto, uma pessoa que sabe pensar é alguém que sabe escutar os conselhos dos outros de maneira atenta” (tradução nossa).

aconselham suas filhas e netas na roça, no banho matutino e na cozinha, ao mesmo tempo em que ensinam as habilidades e técnicas dos diversos trabalhos. Os filhos e filhas escutam em silêncio a mãe e a avó, ao mesmo tempo que observam e imitam seu trabalho. Há momentos na vida das mulheres em que esses ensinamentos são melhor incorporados, pois se considera que o corpo está particularmente suscetível a desenvolver certos comportamentos e as destrezas físicas e morais se potencializam<sup>69</sup>. Os dias de friagem, considerados a menstruação da terra, assim como a menstruação das meninas, são momentos em que as mães e avós se dedicam a curar, ensinar e aconselhar suas filhas (NIETO, 2006).

O conselho permeia todas as atividades cotidianas é a forma de perpetuar um conhecimento, um modo de vida assim como de criar parentesco e manter a memória materna pois seguindo a Peter Gow (1991) a memória dos cuidados na criação é uma base importante o parentesco e das relações sociais. Proponho em Nieto (2006) que trabalhar é também lembrar das pessoas que nos ensinaram a trabalhar, deste modo, cada pessoa leva implícito em seu trabalho a memória de seus pais e avós, a qual será transmitida aos filhos e netos.

Nesta parte lembrarei de alguns dos conselhos que Laura me mostrou como importantes na criação das mulheres uitoto. Ela começa falando do lugar que tem o conselho na descendência por via materna:

(Laura)

Este consejo sale de una abuela, sale de la mano de la mamá, sale de mujer, no sale de hombre.

¡Mh! Por eso tiene abuela, para que aconseje a ella. Mh! Yo aconsejo a mi niña, la que está conmigo, por eso abuela vive. Si ya no vive abuela, no vive, ‘onde pa’ que defienda a su nieta.

Cuándo tu hija nace, tu aconsejas de donde salen todos nuestros productos, nuestras necesidades, la comida de nuestros hijos. Para que no vaya a tocar cosas de otro, para que no vaya a robar.

---

<sup>69</sup> Este ponto é notado por Belaunde (2003, p.126) entre os *Airo-Pai*, que consideram que o corpo da menina menstruada “está suave como el de un recién nacido y puede quedarse impregnado con todo tipo de rasgos negativos, tanto morales como físicos”.

Laura fala da importância do conselho, sua transmissão pela via uterina e sua relação com o trabalho de produção de alimentos. As mulheres sempre se lembram dos conselhos de suas mães e avós pois passam a maior parte do tempo com elas: “*si tu eres mujer, tu siempre tienes que caminar con mamá...*”<sup>70</sup>. No ato de aconselhar se transmitem as defesas próprias para viver: “*si ya no vive abuela, ‘onde pa’ que defienda a su nieta*”. Dar sementes, terra, ensinar a trabalhar ao mesmo tempo que se aconselha as crianças sobre as implicações morais do trabalho são defesas que se transmitem por via feminina, pela avó, mãe, e posteriormente pela sogra.

Laura continua:

Bajo de ese viene consejo. Llega la niña, ya de mañanita le entregas su machetico, ya le das en su mano su candelita, ya entregas el panerito. ¡Pero menos agua! En su mente ya hay para que ella aconseje a su niña, de ahí ella va a tener su niña y va a aconsejar.

Niña y niño, los dos, porque hombre perezoso a quién le sirve.

Y la mamá ya llevó a su hija a su chagra. Primero con su mamá. Ahí le entrega: —Hija mira, ahí esta este [semillas] para que tu llesves para sembrar en tu chagra, para que no te falte nada, vas a tener hijos, para que ellos no toquen cosas de otros [no roben], vas a llevas de aquí todo lo que hay a tu nueva chagra.”

Y como parte de hombre también se aconseja. Cuando tiene mujer, que tiene su novia, ya tiene que tener todo: —Primero es ese, hacer tu chagra, tiene que estar bien socialado, bien tumbado, quemado.

Ahí, primero tiene que tener su panero, tiene que tener su matafrío para exprimir, tiene que tener su rayador, tiene que tener cernidor, tiene que tener

---

<sup>70</sup> Segundo Belaunde (2005, p.17) a noção de criança paralela, na qual o feminino se transmite pela via da mãe e o masculino pela via paterna, é um ponto importante para entender as dinâmicas das relações de gênero nos povos amazônicos.

este machucador, tiene que tener su batan, tiene que tener su horno. Tiene que haber de ¡todo!. Ese es entregación de su mamá.

Entonces le traen su mujer. La suegra le entrega: —Mira nuera, ese es tu para que mantengas a mi hijo, tenga esto, tenga esto, tenga esto. [entrega os elementos mencionados no parágrafo acima]. ‘Nacimiento de tu hogar’. Así le entrega, así le da. Entonces, ¿qué le falta? No le falta nada.

Y parte de hombre: ‘Usted [...] tenga tu mambe, tenga tu trabajo, tenga tu hacha, tenga tu machete, tenga tu ambil, tenga’. Eso es mantenimiento de él, para la fuerza y para tener su mujer, mujer e hijos.

Laura fala das diferenças de género no trabalho a través do conselho e dos elementos dados às filhas e aos filhos para prepararem estes para viver juntos após o casamento. Para ela, a criação de uma mulher e de um homem consiste em prepará-los para as tarefas produtivas de cada gênero no matrimônio. O casamento é mediado pela produção de alimentos cultivados, envolvendo a troca entre as famílias dos parceiros e a cooperação recíproca do casal. Nesta perspectiva, a mulher deve aprender sobre os principais produtos agrícolas (*mambe/coca*, mandioca, abacaxi, *dale-dale*<sup>71</sup>, batata doce, cana de açúcar) e os comportamentos adequados a seu gênero, como trabalhar para obter os alimentos e assim não precisar roubar. A mulher deve saber semear e processar os produtos da roça. Para isto, a mãe lhe entrega os principais objetos: o facão (*machete*), o fogo (*candela*) e o balaio (*panero*). O fogo é de grande valor simbólico, pois além de manter a roça livre de animais e plantas não comestíveis, se considera que tem a propriedade de transformar a doença em adubo, alimento e portanto em vida (GRIFFITHS, 1998).

No momento em que uma mulher e um homem consideram-se adultos com capacidades para compartilhar o trabalho de produção de comida e de reprodução de pessoas, podem preparar uma roça e ter filhos. Outrora, era habitual que os casamentos fossem acordados pelos pais ou chefes das linhagens sem levar em conta a vontade dos jovens. Como descrito, estes casamentos estavam estruturados pelos princípios

---

<sup>71</sup> Um tubérculo local.

de exogamia, filiação patrilinear e residência virilocal. Neste sentido, as mulheres deveriam morar com seus sogros e parentes políticos, distanciadas de seus pais e irmãos. Um homem para receber a namorada, deve limpar a floresta (tombar e queimar o bosque) para que a mulher possa semear, assim como possuir os principais elementos com os quais a mulher irá trabalhar: o *matafrio* (chaleira), o *panero* (balaio), o *rayador* (ralador), o *cernidor* (peneira, ), o *machucador* ( pilão ) e o forno. Estes são os instrumentos usados pelas mulheres para carregar, ralar, peneirar, espremer e cozinhar a mandioca, ou seja, utilizados no processamento da mandioca brava, na retirada do veneno e sua transformação em alimentos: o *casabe* (beiju), a *caguana* (mingau do suco de mandioca, às vezes feito com fruta) e o *tucupi* (suco de mandioca cozido com pimenta e peixe ou formigas)<sup>72</sup>. Segundo Candre e Echeverri (1993) os homens (noivos) devem saber tecer estes instrumentos, pois o tecido dos cestos atua como uma metáfora da exogamia e do casamento, é o “‘anillo de bodas’, que o homem jovem deve oferecer a uma mulher jovem é precisamente o cesto , a peneira e o coador” (ECHEVERRI, 2009). Laura encena o momento em que a sogra entrega à jovem nora os elementos para trabalhar, o terreno pronto (tombado e queimado) e as sementes. Ela explicita que “esse é para manter (cuidar) meu filho”, o “nascimento de teu lar”. Ao homem são entregues a coca, o machado, o facão e o *ambil*, para que possa cuidar da mulher.

Para me esclarecer a diferença entre uma “boa mulher” e uma “mulher ruim” Laura narra a história da mulher falcão:

(Laura)

Y tiene que ser nuera muy buena, y hay que salen mal.

---

<sup>72</sup> Griffiths (1998) explica que uma mulher se vê como uma pessoa que purifica, adoça, refresca os materiais e espaços necessários a uma família humana. Ralar, peneirar, espremer, cozinhar são tarefas transformadoras pelas quais o tóxico é eliminado e os elementos descartados e inúteis são queimados e se transformam em substâncias úteis como cinza ou adubo para fertilizar as plantas. A mulher ao cozinhar encarna o poder cósmico da “madre purificadora”, a divindade do fogo que amolece, adoça e desintoxica as comidas amargas e venenosas. E, ao colocar pimenta no suco de mandioca fervida no pescado, uma mulher procura neutralizar e minimizar o ser patogênico da carne animal.

(Valentina)

— ¿Porqué salen mal?,

(Laura)

— No sé, así que no tiene consejo. Esa es una mujer perezosa. Si el marido es bueno, tiene chagra grande, esa mujer ya se sabe que vive con hombre trabajador. Entonces ella tiene que cultivar. Ella sola se va a la chagra y le dice a su hombre: —Cuando tú vienes, tu tienes que golpear el palo.

—A ver, porqué dice eso— piensa el hombre.

Y esa perezosa llega a sentarse encima de un palo, y saca piojo. Saca bien la su cabeza, saca la tapita de la cabeza y la pone en su rodilla y come: sac, sac, sac, come piojo, come piojo, solita, la mujer es perezosa, y come su piojo, come su piojo. Y ya suena ton, ton, ton, toc, que viene el marido. Ella coloca su cuero de su cabeza, pa, pa, pa, está cultivando un pedazo, cultiva, cultiva, cultiva, un pedacito. Esta trabajando y la chagra igual [ela se refere a que o trabalho não avanza], no más, no se aumentó nada porque no trabaja. Y así, así. Y tanto ya, ya casi dos meses viene el marido a requisar el trabajo. Entonces ya su marido vino, no dijo nada, nada, calladito. Le dijo:

—Tú que esta haciendo, porqué tu no avanzas nada.

—! Mh! yo trabajo mucho—, dice ella.

— ¡Trabajo mucho!, y porqué no estas lleno, porqué no se terminó, hace más de cuantos meses !a ver!—, dijo.

Otro día sé fue otra vez de mañanita sin decirle nada, para ver porqué el trabajo no avanza. Y esta viniendo y ve a su mujer que está sentada, con su cabeza colorada [sem a pele nem o cabelo]

—¡Ah!—, le dijo él—. MALDITO MUJER serás, te convertirás en Gavilán— le dijo—, volarás para

que vivas en el cielo volando, así vas a vivir, no te necesito mujer perezosa, ¡lárgarte!—, la maldijo.

Ese es el gavilán que grita cuando hay sol “¡AAEE!”. Y ya no regresó, quedó como animal ya, gavilán ya, ya se fue. Y de mañana, otra mañana, pensando ella: —¿Cómo voy a bajar otra vez? Y pasaron dos días más, encima: “¡AAOO!”. Llorando, volando. Pero ya en animal.

—Ya viste — dijo él—. Ya viste, así quieres vivir, no quieres trabajar, ¿así quieres?—, dice él desde abajo. Él esta sentado. Viene volando cerca “¡AAOO!”. Pero él no quiere ya, porque es una mujer así.

Y ella se fue con esa maldición.

De esa manera nunca se come en medio de la chagra piojo, porque ese piojo no es para eso. Si está yendo a trabajar, ¡porqué está haciendo esa cosa! Por eso es que ahí ya viene, ya consejo, sale ese consejo. Por eso ya los abuelos le dicen a uno en primera salida: —Mira ese gavilán que llora, es una mujer. No escuchas pues que cuando hay verano ¡AAOO! Esa es ella.

Nesta história o homem se casa com uma mulher enganadora e preguiçosa, que aparentemente é trabalhadora mas que por não ser aconselhada (não ter recebido conselho) tem um comportamento inadequado. Ela pede para o homem avisar, batendo com um pedaço de madeira no caminho quando esteja chegando à roça, assim ela consegue colocar a tampa do couro na cabeça -pois só fica comendo piolho- e dissimula que trabalha, porém seu trabalho não avança e a roça permanece igual. Quando o homem chega de surpresa, encontra a mulher comendo piolho, a castiga, transformando ela num animal, um falcão que chora no verão, um ser antissocial. Candre e Echeverri (1993) apresentam outra versão desta história, “*O armadillo trueno es mujer enganadora*”, com diversas variações, principalmente pelo fato que o castigo do marido é transformar o cesto feito por ele num tatu e a mulher em ninho de cupim. Há uma diferença substancial entre as duas versões, a de Hipolito Candre em que a mulher que desacata a ordem moral é

transformada num animal que andam na terra e é comestível, e outra, a de Laura, num animal com asas, que voa, e viaja longe. Um tema que valeria a pena profundizar em futuros trabalhos.

O que nos interessa aqui é que esta história condensa a relação entre trabalho masculino e feminino na horticultura, demarcando os limites apropriados para o comportamento de cada gênero e as alianças matrimoniais (ECHEVERRI, 1993) assim como a centralidade da memória e do conselho na criação de sociabilidade. Um ponto importante é a definição da palavra de conselho dada por Laura ao encerrar esta história : “de aí já vem, já conselho, sai conselho, e que vem dos conselhos dos avós”, “Por isso os avós nos dizem na primeira saída (deve ser quando se é criança)”. Ou seja, ao pronunciar o conselho, lembra-se das pessoas, dos avós, que ofereceram estas palavras e que foram escutadas quando criança. E se evoca uma relação entre memória-conselho e vínculos afetivos que se tornam importantes na memória e nas palavras das mulheres nesta tese.

## 2.5 VÍNCULOS ENTRE AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA NA MOVILIDADE

A experiência com Laura e outras mulheres na comunidade do Once demonstram a importância atual da noção “mulher da abundância” como um marco de referência e sentido importante na vida cotidiana<sup>73</sup>. Em termos identitários, a abundância tem se tornado um conceito relevante em vários espaços de reivindicação da diferença pela *Gente de Centro*, como um valor contra hegemônico<sup>74</sup>. As mulheres que nasceram na selva iniciam suas histórias de vida lembrando dos dias de trabalho na roça e dos conselhos recebidos pela mãe ou avó, assim como rememorando as noites, deitadas nas redes, em que escutavam a palavra de seus pais e avós no *mambeadero*. Porém, isto não implica que o discurso acerca da noção “mulher da abundância”, como o *rafue*, determine totalmente as relações, desejos, motivações, escolhas das

---

<sup>73</sup> Mulheres de abundância faz parte da retórica da “Palavra de Vida” da *Gente de Centro*. Micarelli (2014, p.139) sugere a importância deste discurso como uma forma de reafirmar os valores indígenas, em contraste com os valores do desenvolvimento, e, portanto, adquirir um profundo significado político e uma fonte de resiliência contra a alienação provocada pelo desenvolvimento.

<sup>74</sup> Para o uso da noção de abundância pelas organizações indígenas como saber indígena contra hegemônico ver Herrera (2015) e Micarelli (2014).

pessoas concretas, nem sua sociabilidade. Esta retórica só tem sentido no entrecruzamento com outros discursos e desde uma perspectiva histórica. Como vimos neste capítulo, a lógica sexuada do colonialismo carrega outras lógicas de gênero, definindo lugares específicos para as mulheres indígenas como cônjugues ou trabalhadoras domésticas, realidades que permearam a vida e experiência de muitas mulheres uitoto, como esta tese pretende demonstrar.

Um ponto importante é que o “lugar das mulheres” na ideologia da organização social exposta por Laura se vê confrontada e desafiada por sua própria experiência, a qual revela a importância dos vínculos entre mulheres na rearticulação da *Gente de Centro* em Leticia, depois da dispersão. Laura nasceu no Caquetá-Putumayo, na diáspora provocada pelo regime da exploração da borracha que alimentava a demanda mundial da indústria automobiliz. Seus pais fugiram no meio da guerra fronteiriça entre Colômbia e Peru, abrindo uma trilha com sua filha ainda com poucos meses de idade. Morou nestes assentamentos no Peru, onde pariu seus filhos. Ao crescer, uma de suas filhas saiu da comunidade para morar com seu cônjuge nas aldeias formadas ao sul do Trapézio Amazônico Colombiano. Atrás dela, vieram suas irmãs, que casaram com outros homens indígenas na região do sul da Colômbia. A viagem de sua filha criou um canal regional, através do qual circulam afetos, lembranças, alimentos e novas alianças entre mulheres consanguíneas. Laura, ao se ver sozinha no Peru, sem parentes, fez com que a memória dos vínculos com as filhas a levasse para Colômbia.

Este não é um caso isolado, escutei várias histórias como esta em outras famílias da comunidade que, como mencionei em Nieto (2006), estava estruturada principalmente por estes grupos de mulheres consanguíneas. Deste modo, e conforme as palavras de Laura, sugiro que a memória e os vínculos entre mulheres consolidaram a rearticulação da *Gente de Centro* em tempo de mudanças forçadas, dispersão e escassez.

A chegada dos internatos capuchinhos, nos quais a maioria da *Gente de Centro* foi escolarizada desde os anos 1940, trouxe transformações nas noções, ideais e relações entre homens e mulheres. O capítulo seguinte trata da história de Lidia, sua passagem pelos internatos e os novos horizontes que começam a se desenhar para as mulheres uitoto.



### CAPÍTULO 3. INTERNATOS, “LAURITAS” E CASAMENTOS: NOVOS HORIZONTES PARA AS MULHERES DA ABUNDÂNCIA

O governo colombiano, em 1887, firmou com o Vaticano o Concordato, um tratado que, entre outras coisas, estabeleceu as “missões”, delegando a essas a presença institucional nos denominados “territórios de fronteira” na região amazônica (RAMIREZ, 2001, p.33). Em 1986 foram concedidas aos capuchinhos as regiões selváticas do Putumayo, Caquetá, Amazonas e Vaupés, e em 1904 foi criada a Prefeitura Apostólica de Caquetá dando início às atividades eclesiais no Putumayo (LANGDON, 2014, p.53). Nos anos 1930, final da guerra entre Colômbia e Peru, os capuchinhos se estabeleceram no território da *Gente de Centro* com o propósito de atender os “órfãos” vítimas da *Casa Arana*, dar-lhes educação cristã e estabelecer povoados (ECHEVERRI, 1997, p.40). Um decreto do Estado colombiano permitiu a instalação de um orfanato para reagrupar a população dispersa e um hospital na Chorrera, no mesmo imóvel que foi sede da *Casa Arana*, (SÁNCHEZ 2011, p.114).

Em 1936 vincularam-se a eles a congregação das *Hermanas de María Inmaculada*, conhecidas como as *Lauritas* que fundaram, anos depois, o internato feminino de *Santa Teresita del Niño Jesús* na Chorrera. Além do internato, duas outras escolas se estabeleceram posteriormente: em San Rafael, no rio Caraparaná, em 1960; e em Aracuara, no rio Caquetá, em 1970. Com o tempo, ao redor destas missões se formaram povoados indígenas: Chorrera, no rio Igaraparaná, Aracuara no rio Caquetá, e El Encanto no rio Putumayo. Nesses locais, chegaram autoridades civis, funcionários públicos, militares, cientistas, médicos e enfermeiras, assim como foi instalada toda uma infraestrutura, com ruas, hospitais e comércios de víveres de primeira necessidade. Os indígenas, que antes da economia da seringa ocupavam a terra firme, afastados dos grandes rios, foram aos poucos se reassentando ao redor destes centros, formando comunidades mistas (de diferentes clãs) ou multiétnicas nas margens dos rios Caquetá e Putumayo (ECHEVERRI, 1997).

As mulheres indígenas adultas interlocutoras nessa pesquisa, com exceção das mais jovens, estudaram nestes internatos. Inicialmente, os indígenas foram obrigados a internar seus filhos e filhas nestas instituições, separando-os de suas famílias e impondo-lhes o

aprendizado da língua espanhola. Contudo, com o passar dos anos, os métodos repressivos foram amenizados e humanizados, ao mesmo tempo que os indígenas foram considerando o conhecimento dos brancos como necessário e a passagem pelas escolas como a única forma de ter acesso a ele (LONDOÑO SULKIN 2004).

A chegada e consolidação das missões e internatos no Caquetá-Putumayo, assim como a *Casa Arana*, são acontecimentos que transformaram a história da *Gente de Centro*. Eles são recordados pelas mulheres como “momentos de bifurcação”, experiências marcantes que alteraram o rumo de suas vidas. Algumas mulheres narraram a coerção e a violência vivenciadas nas missões e internatos. Contudo, a maioria recorda-se de vínculos afetivos com alguns padres e freiras, assim como os conselhos recebidos e o aprendizado de ofícios que, posteriormente, possibilitaram a ida e a adaptação aos centros urbanos. Desse modo, se os capuchinhos e as Lauritas impuseram a educação, também trouxeram novos arranjos de gênero (cristãos, hegemônicos, patriarcais e heteronormativos) e, paradoxalmente, viabilizaram formas de autonomia e agencialidade através das quais as mulheres, e também os homens, passam a se relacionar com a sociedade nacional<sup>75</sup>.

Apresento neste capítulo determinados fatos da experiência subjetiva de Lídia: a) as transformações na vida das mulheres advindas da passagem pelos internatos capuchinhos e que envolvem as dinâmicas de dominação e controle por parte das freiras, como o aprendizado de tarefas domésticas urbanas, o papel exercido nas alianças matrimoniais das jovens, a introdução de novos ideais sobre a felicidade e noções de feminilidade relacionadas à escolaridade; e b) as alianças e casamentos de Lidia a partir de suas lembranças, interpretações e sentimentos.

Conheci Lidia em 2015 na reunião de parteiras tradicionais, indígenas e afrocolombianas, organizada pelo Ministério de Cultura na casa de *MUTESA* em Bogotá, a fundação dirigida por sua filha Clemencia. Na ocasião, ela estava com 71 anos de idade e residia na periferia de Leticia com seu companheiro. Lidia foi convidada a participar da reunião pelo fato de ser mãe de Clemencia, mas também por ser considerada uma avó sabedora que, como muitas mulheres uito de sua idade, pariu seus filhos sozinha. Há tempos que Lidia não visitava Bogotá, como costumava anos antes quando sua filha ainda estudava a secundária e ela a visitava e aproveitava para comprar produtos e abastecer sua loja na Chorrera. Nossa conversa começou no

---

<sup>75</sup> Echeverri (2008) analisa o papel que tiveram os missionários nos processos político e organizativo da *Gente de Centro*.

balanço das redes, no segundo andar da casa de *Mutesa* no bairro de Teusaquillo. Lidia, com cabelo e pele colorida pelo sol de quem trabalha na roça, contou sua história com voz baixa e doce, encenando suas memórias, usando seu corpo e onomatopeias (“boom”, “pam”, “tom”), com a forma e ritmo comuns de quem é filha de uma tradição oral.

### 3.1. LIDIA: A MENINA QUE NÃO DESEJAVA TER MARIDO

Yo soy de Chorrera, pero Chorra p`arriba, como unos cinco días remando. Allá no hay nadie, no es comunidad sino casa, casa, casa. Vivíamos con mi abuelo Nemerayema, (papá) de mi papá, *imeraiai*, clan boruga, vivimos todos en una maloca.

Cuando yo tenía 3 años se murió mi papá. No sé que le hicieron, lo dejaron tomar ayahuasca, y ahí yo no sé que le hicieron. De ahí mi tío nos llevó, vivíamos toda la familia de mi papá. Bien pobres vivíamos.

(Valentina)

—Pobres pero tenían tierra y comida.

(Lidia)

—Teníamos tierra y de comer, pero jabón no teníamos, teníamos poquita ropa, y mesquina ó [solo] para irse a bailar [a] un baile indígena.

[No baile] Mi mama traía de comer ¡así!, casabito con maní, nos daba. [En la] tarde nos daba de comer caguanita, ¡así!, comida de nosotros. Nosotros ahí mirábamos pobres de padre, pues uno es pobre de padre, no tiene padre. Todos los que tienen papá, su papá canta y los dueños del baile le dan de regalo: carne envuelta en el casabe y le dejan su canasto con comida. Y a nosotros ¿quién nos dava?

Lidia descreve seus primeiros anos de vida, possivelmente nos anos 1950, em algum lugar do rio Igaraparaná, localizado há cinco dias

de bote da Chorrera. Moravam com sua mãe, irmãos, tio e avós na maloca do avô paterno<sup>76</sup>. O primeiro evento que marca seu destino é a morte do pai quando tinha três anos de idade. Lidia, sua mãe e irmãos ficaram órfãos de pai, situação que ela descreve como de “pobreza”. Ante meu questionamento sobre a noção de pobreza, para mim relacionada ao lugar que o discurso do progresso deu aos indígenas como pobres e carentes, ela descreve uma situação em um baile indígena para me explicar<sup>77</sup>. O termo pobreza, para Lidia, se referia à sua situação particular de orfandade paterna e consequente desvantagem numa sociedade que se reproduz na divisão complementar de tarefas entre homens e mulheres. Diante da morte do pai, é o tio paterno que assume a responsabilidade pelas tarefas produtivas, como o preparo do terreno para que a mãe faça a roça. Sua posição de desvantagem é mais visível no baile, assim, por não ter pai, ela não tem acesso ao beiju com carne de caça oferecido pelos anfitriões aos homens que cantam.

(Lidia).

Crecí en la maloca de mi abuelo. Llegaba a la casa mi tío, siempre con animales. Comíamos.

Mi tío hizo chagra grande para mamá. Mi mamá ahí sembró. Mi mamá es trabajadora. Ella sembró de todo, sembró piña, papaya, arroz, maní, caña, de todo, de todo. Con eso nosotros vivíamos. Mataban así animal grande y

---

<sup>76</sup> A descrição da vida na infância corresponde a um modo de vida e de organização social que tem sido analisados na etnologia dos grupos do Caquetá –Putumayo: patrilineagens exogâmicas formadas pelo dono de maloca, que geralmente é o avô, pai ou irmão mais velho, a autoridade política e religiosa; seus filhos e irmãos com as esposas vindas de outros locais, irmãs solteiras; e os órfãos dizimados pelas guerras (GASCHE, 1977).

<sup>77</sup> Os bailes indígenas são danças rituais que o dono de uma maloca oferece para outros grupos de malocas vizinhas aliadas (ECHEVERRI, 1997). A série destas danças rituais se realizam durante toda a vida do dono, sua “carreira cerimonial”, na qual ele e sua família extensa ou patrilineagem oferecem o alimento da roça em troca de carne de caça e músicas trazidas pelos convidados de malocas vizinhas aliadas (Idem, p. 15). Antes da chegada do boom da borracha, os grupos da *Gente de Centro* compunham uma numerosa população de clãs patrilinearis e linhagens que formaram grupos territoriais com certo nível de diferenciação social (GRIFFITHS, 1998). As relações pacíficas intertribais eram mediadas por estas cerimônias, assim como pelos casamentos.

comíamos con arroz y caganita, ahí teníamos sopita.

Lidia lembra-se de sua mãe como uma mulher *chagrera*, trabalhadora, uma boa mulher. Sua família vivia da agricultura, caça e coleta. Uma vez por mês deslocavam-se de bote até La Chorrera para vender as galinhas criadas pela mãe e comprar sabão e azeite. Também visitavam os jovens familiares que estudavam no internato e cumpriam os deveres católicos de comunhão e confissão.

Lidia entrou no internato aos seis anos, mas permaneceu poucos meses por causa dos castigos e maus-tratos recebidos por parte das freiras. Ela cresceu ao lado da mãe, aprendendo as artes da roça até que a mãe conheceu um comerciante de Neiva<sup>78</sup> que passava pela região e decidiu ir embora com ele. Lidia lembra das palavras de sua mãe antes de partir:

— Cuide sus sobrinitos. Usted tiene que estar bien juiciosa. Yo vengo, yo voy a traerle

—Yo no mami, yo no quiero.

“Eu chorei”, explica Lidia com lágrimas nos olhos. Sua mãe partiu com a promessa de retorno, deixando a menina a cargo do irmão mais velho e insistindo que deveria encontrar um cônjuge. Lidia passou a noite, sentada na escada da porta, chorando. Seu irmão, preocupado, perguntou a ela:

—Hermanita ¿que hace?

—Mi mamá se fue, ya se fue

—Siéntese a mi lado. Niña de quince años ya tiene marido y usted no quiere, ¿que

—No, yo no voy a tener marido, yo no.

Lidia, aos dez anos, para fugir do destino de mãe e esposa, decide retornar ao internato das *Lauritas* na Chorrera, com o sonho de que algum dia seu irmão a levasse a Florencia<sup>79</sup> para estudar. Assim, organizou suas roupas e partiu com o irmão, o qual levava seu filho recém-nascido para ser batizado, e caminharam 22 quilômetros por

---

<sup>78</sup> Neiva é um município colombiano, capital do departamento de Huila, situado entre a cordilheira Central e Oriental, ao sul da Colômbia.

<sup>79</sup> Florencia é a capital do departamento de Caquetá.

trilha e dois dias de canoa até Chorrera. Ela conta que bateu na porta do internato e pediu para a freira a receber :

— Ya hermana

—¿Tiene maleta, tiene su ropita?,

—Si, asisito hermana

—Venga, venga, vamos a trabajar así porque algún día usted va a tener marido.

—¡AY!, de marido estoy aburrida que me digan ¡consiga marido! Mi mamá dijo, ¡consiga marido! Dice mi hermano mayor. Mi hermana sufre a orilla de Caquetá pescando para cuando baje bote para vender y sembrando maíz. Yo miro eso es un sufrimiento. Ese es mi pensamiento, yo no quiero sembrar, no me quiero casar.

As lembranças de Lidia, como de outras mulheres que também descreveram a passagem pelo internato, oscilavam entre sentimentos de tristeza, gratidão e raiva. As relações com as freiras, assim como com os diversos atores que passaram pela região, são difíceis de avaliar em termos de “opressores” e “vítimas”. De um lado, havia os castigos, a rigidez e as privações, de outro, a gratidão pelos conselhos recebidos, os aprendizados acerca do mundo urbano e dos “saberes do branco”. Também lembrava das piadas com que ridicularizavam às freiras, como o apelido “morcego” dito em seus idiomas. As freiras intuíam a zombaria e diziam:

—Por eso de aquí no quiero que nadie hable en idioma.

Lidia conta entre risos:

Nos castigaba. Teníamos que decir una hora: ‘Jesus, Jesus, Jesus, Jesus, Jesus’, es un castigo.

Una vez todos dañaron un siembro de uva. De mañanita hermana reclamo:

—¿Quién hizo esto?

Y con un rejo de cuero de vaca:

—Cada una ¡vea!. 5 rejaos, ¡pó!, ¡po!.

—¡Hay hermanita! —Otra grita grita. Este madre es viejita pues, solta su rejo:

—Pégueles, ayudeme a pegarles, falta como cinco. —Poam!, poam! Otra hermana ayudaba, otra... hasta terminó ochenta niños [risas].

O castigo e o conselho foram os mecanismos por meio dos quais os internatos impuseram, parcialmente, uma nova visão de mundo, a qual foi também questionada e transgredida pelas indígenas: “*Yo nunca me dejé de las monjas*” (Eu nunca me subordinei às freiras), dizem algumas delas reafirmando-se como rebeldes desde pequenas. As missionárias<sup>80</sup> tomaram a tarefa de impor o modelo patriarcal andino da época e suas ideias sobre as funções e atividades próprias às mulheres no “lar”, o espaço doméstico e lugar das virtudes cristãs. Assim, enquanto suas almas eram captadas pelo cristianismo, os corpos das mulheres foram treinados para a realização das atividades domésticas da casa urbana.

(Lidia)

Yo aprendí en el internado muchas cosas, lo que con mi mamá no aprendí. Me enseñaron a cocinar, a sudar<sup>81</sup>, a hacer sopa, a hacer tinto<sup>82</sup>, bordar, remendar, hacer zurcidos, tejidos.

Monjas, en ese tiempo era estricto, hacíamos clase de modistería nos tocaba que medir por centímetro con la regla. Si no estaba completo los centímetros la monjita nos castigaba, nos pegaba y dale otra vez.

---

<sup>80</sup> Conforme Sánchez (2011), as “Lauritas” tiveram um papel fundamental neste processo, apesar das jovens se auto-representarem como transgressoras na época, pois internas num território simbólico que na ótica colonizadora se definia como exclusivamente masculino.

<sup>81</sup> *Sudar* é um tipo de refogado .

<sup>82</sup> Café preto.

As mulheres indígenas, recebendo castigos e conselhos, aprenderam a limpar, passar roupa, costurar, cozinhar sopas e preparar café. E o recato, a modéstia e o pudor foram condutas inculcadas como virtudes femininas em quanto se desvalorizava o trabalho na roça como penoso e difícil (SÁNCHEZ 2011, p.120).

O controle sobre os corpos das indígenas se estendia até o ponto de limitar a acessibilidade sexual (LONDOÑO SULKIN 2004). Nas escolas, as freiras e os sacerdotes separavam estritamente os homens e as mulheres. Londoño Sulkin (2004) descreve que inclusive realizavam exames médicos minuciosos para controlar a castidade das mulheres, e somente era permitido conversar com possíveis pretendentes em presença de alguma freira. Várias mulheres narraram os castigos sofridos “até sangrar”, por “andar em maus caminhos” e tentar fugir para encontrar os homens desacompanhadas.

### **3.1.1. O Casamento: “Tem que dizer sim, porque essa família a quer”**

Antigamente, quando os casamentos eram arranjados pelos pais dos noivos, os pais do homem, ao realizarem o pedido de casamento, ofereciam presentes ao pais da mulher, como coca, sal de monte e carne de caça. Se a família da mulher aceitasse os presentes ou “pagamentos”, o matrimônio estava acordado. Com a chegada dos internatos, as freiras começaram a participar destes arranjos, tomando decisões ou colaborando para o estabelecimento das uniões. A menina permanecia interna na escola e era visitada pelo pretendente que com as freiras tentavam convencê-la. As freiras nem sempre respeitavam os acordos feitos entre os pais, propondo outros pretendentes e criando conflitos entre os clãs, como o caso da mãe de Rufina (Capítulo 6). Ela foi casada no internato com um jovem, sendo que seus pais já haviam aceitado o pedido de casamento de uma família Borá. Para saldar a dívida e evitar uma possível guerra de bruxaria, foi entregue outra sobrinha mais nova.

Muitas mulheres disseram ter se negado a casar quando jovens, preferindo ser freiras e esperar um dia estudar na cidade. A recusa ao casamento foi explicada pelo fato de serem jovens e também pela compreensão da vida de casada como difícil e sofrida: “Esse é meu pensamento, eu não quero sofrer, eu não quero semear”, disse Lidia. Porém, diferente dos homens, as mulheres só abandonaram o internato na condição de esposas.

As freiras “casamenteiras” procuravam um pretendente para as meninas consideradas com idade suficiente para o matrimônio. Após a

cerimônia litúrgica aos domingos, as meninas saíam jogar basquete<sup>83</sup> em público, e esta era uma ocasião propícia aos encontros entre jovens. Nesses momentos, as freiras ficavam atentas aos possíveis pretendentes, indagando aos solteiros “Que garota você gosta?”. Lidia explica que a eleição por parte dos homens se dá pelo fato dele “como é homem, sempre escolhe”. O fato dos homens poderem escolher, visitar e insistir no casamento, reflete a ideia de que para eles o casamento parecia oferecer maiores vantagens que para as mulheres que sempre no início o negavam. As mulheres que saíam dos internatos não eram valorizadas pela habilidade no trabalho da roça, do qual estiveram afastadas, mas por serem “boas mulheres para se casar” e possuírem as virtudes atribuídas ao tempo dos internatos sob a tutela das freiras, como o recato, a inocência, a castidade, a disciplina, a fidelidade, a modéstia e a decência.

Em um destes domingos, depois do jogo, quando Lidia já tinha 15 anos, a freira assim lhe perguntou:

— Un joven le quiere, ¿usted quiere?

—¿Como se llama?

—Nombró papá de mi hijo.

—No hermanita

—Usted va a tener visita de él.

— Yo no quiero marido nunca.

As freiras, os homens e suas famílias encontravam dificuldades para convencer as meninas a aceitarem os possíveis pretendentes. Lidia, por exemplo, se escondia cada vez que o pretendente ia visitá-la:

[...]Yo en la cocina a veces bien, trabajando, haciendo de comer: —Visita para usted — me decían —. Vaya cámbiese.

Y yo me escondía en dormitorio.

---

<sup>83</sup> O esporte é uma das atividades que fizeram parte do processo educativo das missões. A conformação de equipes esportivas se dava pela divisão por comunidades, geração e gênero, e a consolidação de torneios fizeram do esporte um espaço preponderante de socialização juvenil (SÁNCHEZ, 2011, p. 192).

Apesar de sua resistência, o jovem a visitou durante um ano. No salão, em companhia da freira, o rapaz perguntava “¿Você me quer?”. Mas, a jovem Lidia olhava para o chão, e envergonhada e assustada não respondia. Após um ano aceitou o compromisso e somente o consentiu depois da visita dos futuros sogros que trouxeram presentes (peixe, comida, roupas) e do conselho “bem bonito” recebido da freira que insistia que essa era sua melhor opção:

—Hay que decir si, porque esa familia le quiere.

— Si, me voy a casar, porque ya vino con mis suegros, ya vinieron los tres.

Posteriormente, a freira organizou o casamento, costurou o vestido e preparou uma mala com rede e dois lençóis, além de conseguir um casal de porcos, outro de cachorros e outro de patos, dados como presente ao novo casal. Lidia casou-se na igreja, às 7 horas da manhã, com 15 anos e vestido branco. Foi deste modo que saiu do internato para a casa de seus sogros:

[...]En eso me vino una tristeza. Mi suegra me decía: —Hija —me dijo— no esté triste, usted va a estar bien aquí — me dijo.

Y daba consejo a su hijo, que ‘no tocara su mujer’, dijo, ‘que no hay que tocarla durante un año’, dijo.

Hermana me dio dos sabanas, él dormía ahí y yo dormía ahí [separados]. Yo inocente creía que nosotros íbamos a vivir como hermanitos, no sabía, yo inocente me casé. Y así, así, así, un año ya juntamos para dormir. Ya él me tocaba, a mi no me gustaba, a mi no me gustaba, yo vivía brava, que pena para mi.

As mulheres que narraram suas experiências matrimoniais, mediadas por arranjos entre os pais e intermediadas pelas freiras, se negaram no início a aceitar o parceiro e se mostraram retraídas com suas visitas. Logo, eram convencidas pelas freiras e muitas vezes seduzidas pelos presentes recebidos dos parceiros ou sogros. Porém, como Lidia, recordaram com tristeza dos primeiros dias na casa dos sogros, por

causa do desconhecimento e medo do contato sexual. A experiência com as mulheres uítoto adultas, que não economizaram palavras e piadas em público sobre a sexualidade, faz pensar que a atitude passiva das mulheres e o desconhecimento sobre a sexualidade seja em parte devido à influência da educação cristã que valoriza o pudor e castiga o contato sexual antes do casamento. Blanca (ver Capítulo 5) assim rememora o casamento de sua mãe:

Mi mamá me cuenta de su primera noche y todo eso: —Eso fue terrible, yo duré un mes [conta entre risos], su papá me iba a tocar y yo gritaba, él me iba a tocar y yo gritaba. Y el suegro, mi abuelito, le decía: —No la toque que es una niña y tiene mucho miedo, déjela que se vaya acostumbrando. [Risos] Ella me cuenta que fue muy traumático esa relación para ella, fue muy duro. Pero mire cuanto llevan, toda la vida han estado juntos.

Mi mamá dice que nunca hubo enamoramiento, pero hoy en día no pueden vivir el uno sin el otro. A ellos no se los puede separar, toca traerlos juntos y llevarlos juntos.

Depois dos primeiros dias traumáticos no seio de uma família desconhecida, houve um processo em que ocorreu a familiarização:

(Lidia)

Mi suegra me daba consejo, mi cuñada me daba consejo: —Ya van a tener hijos — decía mi suegra.

Ya mi pensamiento, mucho pensamiento. Con esa edad ya vino arrepentimiento de todo, desde que mi tío nos recibió de huérfanitos.

(Valentina)

— ¿Por qué arrepentimiento?

(Lidia)

— Por que yo no quería tener marido. Pero ya vino mi hijo, ya yo miraba mi hijo, bien bonito.

Mi suegro nos quería, nos cuidaba con su velita, sentado. Nosotros vivíamos juntos, pero teníamos nuestra casita aparte porque si viene su bebé uno tiene que tener su casa aparte. Mi marido aviso a su papá, dijo:

—La señora ya va a tener hijo.

—Bueno, mirar no más, no hay que tocar.

Y yo pues, mi mamá nos aconsejaba que uno no debe hacer gritería, nada.

—Usted espera hija o hijo, no va a estar gritando.

Ay no, eso es un gran sufrimiento el primer hijo. Después ya no, los dos nos sacamos los hijos bien bonito. Después viene mi suegra a mirar, lava el cuerpo del niño. [Tuve a] todos solita, [a] los 6 hijos.

Ya cuando nació la niña [Clemencia], a media noche ya nació y de mañanita lloró duro, mi suegra lavó todo su cuerpito y el viejito dice: — Este es mi hija, este es mi corazón — si que le quería.

Ya teníamos chagra. Vivíamos bien.

Lidia, com os conselhos, cuidados dos sogros e cunhadas, foi se adaptando e criando vínculos com sua nova família e parceiro<sup>84</sup>. Ela descreveu o modo afetuoso em que foi sendo acolhida e como sua vida foi transformada a partir de uma ética de cuidado sustentada no conselho. Chama atenção que nas lembranças de Lidia sobre a adaptação à nova vida não foram protagonistas as relações ou conversas com o cônjuge, mas as relações, os conselhos e os cuidados por parte da

---

<sup>84</sup> Conforme Belaunde (2005, p.28), desde a publicação de *Marriage Among the Trio* de Peter Rivière (1969) e sua análise dos processos matrimoniais da incorporação dos perigosos parentes políticos na seguridade do círculo e na parentela, os estudos antropológicos concordam em afirmar que a depredação, a domesticação e a familiaridade de pessoas, animais, plantas e seres espirituais «de fora» são mecanismos fundamentais da construção da pessoa e da parentela «de dentro». A alteridade dos seres «outros» deve ser incorporada para elaborar a semelhança que une a parentela.

sogra e das cunhadas, e depois os cuidados por parte do sogro com o nascimento dos filhos. Tal adaptação foi explicada como um processo de “arrependimento”, um momento de autorreflexão transformador iniciado com o nascimento do primeiro filho e os conselhos e cuidados oferecidos pelos sogros. Lidia ficou descontente no início de sua nova vida de casada, e lembrou-se de momentos tristes de sua vida: a morte de seu pai e o abandono de sua mãe. Ela se “arrepende”, suspeito que este termo tenha influência do sacramento da “confissão” ou “penitência” católicos, através dos quais as pessoas sentem dor ou tristeza pelos pecados ou pelo sofrimento infringido a outras pessoas. Mas o que ela parece expressar com o “arrependimento” é uma reflexão sobre os próprios sofrimentos e o abandono de sua família, frente aos cuidados, conselhos e afetos recebidos, e através dos quais é acolhida pela sogra: “Filha não fique triste, você vai estar bem aqui”. Lidia usou o termo arrependimento não no sentido da moralidade católica, senão como uma mudança subjetiva de entendimento. E foi a partir do nascimento de seu primeiro filho que o casamento se estabelece: “Eu olhava meu filho, bem bonito, meu sogro nos queria, nos cuidava”.

### **3.1.2. Novos Horizontes: Bogotá e Leticia**

O ideal de feminilidade foi se renovando e a educação se converteu em um destino não só possível como desejável para as mulheres indígenas que agora buscavam estudar antes de se tornarem mães e esposas. As lutas indígenas, vinculadas às políticas estatais e mundiais sobre a educação indígena, influenciaram os internatos a mudar suas políticas introduzindo professores indígenas e flexibilizando suas funções policiais (SÁNCHEZ, 2011). E aqueles que terminavam o ensino primário dos internatos, buscavam continuar o estudo secundário nas cidades próximas, e se queriam ingressar na universidade tinham que ir para as grandes capitais do país.

Lidia e sua família se deslocaram para Chorrera, local onde estabeleceram uma panificadora com o propósito de financiar os estudos da filha Clemencia. A “freira casamenteira” sempre insistiu que Lidia possibilitasse o estudo da filha. Para que isto fosse possível, Lidia vendeu suas vacas, galinhas e porcos, e inaugurou uma padaria na Chorrera, pois havia aprendido as técnicas para a fabricação de pães no internato.

[...]Ya después en el pueblo [La Chorrera] ya teníamos casa, yo tenía mi panadería, yo trabajaba, tenía mi negocio en Chorrera. Mi esposo hizo un horno grande y ya nosotros hacíamos pan, un pan feo, pero ahí se vendía todo.

Ahí yo venía cada dos meses a hacer compras a Bogotá a comprar dulcería.

(Valentina)

— ¿Quién te enseñó a hacer pan?

(Lidia)

—La hermanita [freira]. Hermana nos decía: ‘A tu hija usted va a dar estudio, usted no estudió, tu hija tiene que estudiar, su hija tiene que estudiar, le va a enseñar’

Em Bogotá, Lidia visitava sua filha e conseguia as mercadorias para a padaria, mas nos anos 1990 decidiu mudar de rumbo e ir para Letícia e, pesarosa, abandonou o cômputo e partiu com um jovem que se apaixonou por ela.

(Lidia)

Último me embolató bien feo con un muchacho

(Valentina)

—¿Tú?

(Lidia)

—¡Mh!, con él estoy en Leticia. Con lastima de mi esposo. Él si me regañó, el me escribió una carta. Yo lloré. Me dijo: —Bueno, si usted no quiere llegar a la casa, viviendo con su mozo, avise — dijo —. Avíseme para yo saber bien — dijo—, pero algún día le va a llegar un regalo bien bonito a usted — dijo,— con su mozo.

Ay esa carta yo iba a botar, es como mi papá, ya me dio maldición, yo lloré. Yo nunca, nunca,

rechazo mi viejo, bonito criamos los hijos y porque yo voy a rechazar mi viejito.

Este con el que vivo es joven, no me maltrata. Yo lo regaño, yo le digo de todo, él agacha la cabeza no más. Yo ya vivo 22 años con él. El se enamoró de mí, me quería. Yo lavo mi ropa, doy de comer a mis perros, mi gallina, voy pal pueblo, así, yo tengo mis amigas, hago mis artesanías, él no molesta.

No final de sua história, Lidia narrou com vergonha o abandono do marido, seu “velho”, e sentiu-se agradecida pela oportunidade de terem criado os filhos. E, mesmo frente a uma possível censura social, aceitou uma nova oportunidade com um jovem que se apaixonou por ela, que não a maltratava e com quem tinha autonomia: “Eu lavo minhas roupas, dou de comer a meus cachorros, minhas galinhas, vou para cidade, tenho minhas amigas e faço meus artesanatos, ele não me incomoda”.

### 3.2. O CASAMENTO NA MEMÓRIA DE LIDIA

Como analisa Colle (1991, p.77), os sistemas de gênero não são meramente espelhos da construção hegemônica da igreja e do Estado, nem imposições das lógicas tradicionais do grupo. O relato de Lidia demonstra como, ao nível da experiência subjetiva, o gênero é renegociado e ativamente construído. Lidia descreve um mundo em transformação, com novos valores, desafios e possibilidades de ação, assim como os contrastes entre várias noções e realidades de gênero. O fio que articula a narrativa de vida de Lidia são as dinâmicas nas quais várias formas de conjugalidade se estabelecem. Seu relato é valioso, pois, entre outras coisas, exprime como é vivido o casamento, a virilocalidade acima da tipicidade produzida nos relatos sociais científicos generalizantes (ABU LUGHOD, 1991). Ela nos fala de como, dentro dos limites estabelecidos nos discursos e nas ideologias (da *Gente de Centro* e dos internatos), as pessoas contestam, sofrem e vivem suas vidas. Lidia rebela-se, escolhe, aceita e se transforma a partir da própria reflexão e dos cuidados e acolhimento recebidos pela família do cônjuge. Apesar do gosto com que descreve sua vida, decide abandonar o esposo por um novo parceiro com quem se sente mais autônoma, e se desloca para um assentamento na periferia de Leticia.

Como expõe Henrietta Moore (2004, p.90), a antropologia clássica tem examinado os casamentos em termos de como as transações matrimônias determinam as relações entre os grupos de família ou linhagens, sem levar em consideração o ponto de vista das mulheres. Na antropologia amazônica a maioria das análises alinhavam-se à teoria da aliança de Lévi- Strauss (PELUSO, 2003, p. 180; BELAUNDE, 2005, p. 21), focalizadas nas regras e tipos de troca e no lugar da mulher como objeto passivo e subordinado às trocas entre homens. Antropólogas feministas que analisam as relações de gênero nas terras baixas questionam esta posição, argumentado a favor da participação ativa das mulheres e sua agencialidade nestas trocas (BELAUNDE, 2005, PELUSO, 2003). Considero que é importante analisar estes fenômenos desde o ponto de vista das mulheres, suas preocupações e seus interesses.

A conjugalidade para Lidia é um campo contraditório, no qual se entrelaçam rebeldia, tristeza, autodeterminação, resignação e transformação reflexiva como motores da existência. Lidia se representa a si mesma, assim como a sua mãe, como um sujeito que decide, que resiste, que deve ser convencida com cuidados, presentes e conselhos. Os primeiros dias na família do cônjuge foram lembrados com tristeza, a qual foi sendo apaziguada pelos conselhos e a acolhida da sogra, do sogro e das cunhadas. O casamento parece se estabelecer depois do nascimento do primeiro filho, como também tem sido analisado em outros contextos ameríndios (PELUSO, 2003, p.187)<sup>85</sup>. Logo, ela “se arrepende”, muda de opinião, se transforma e se acostuma a vida de mãe, esposa, nora, cunhada e *chagrera*. Isto não é um tipo de resignação, dado que acontece um processo interno e auto-reflexivo de transformação vinculada aos cuidados recebidos, que dá ao casamento seu valor e sentido.

Ao analisar a experiência narrada por Lídia, pode-se supor que o valor do casamento emerge da experiência da convivência, no contínuo ato de viver e compartilhar (PELUSO, 2003, ABU LUGHOD, 1996). Trata-se de uma troca, mas não uma troca entre dois grupos, ou entre duas pessoas, ou um acordo entre uma mulher e um homem, mas uma troca de cuidados, conselhos e afetos em que participam a sogra, o

---

<sup>85</sup> Conforme Peluso (2003, p.187), para o grupo *Esse Eja* o casamento só se estabelece depois de um tempo e nem sempre é bem sucedido. É por meio da reciprocidade e da troca que o matrimônio se realiza, assim a produtividade, a regeneração a partir do nascimento dos filhos e o estabelecimento de uma roça, são os fatores que tornam um casamento considerado viável.

sogro, as cunhadas, ou seja, o grupo familiar que recebe a mulher. O casamento é uma relação de cumplicidade que vai se desenvolvendo e se estabilizando com o tempo, devido à complementariedade econômica e à inserção da mulher num grupo familiar extenso. Nesse processo, as mulheres que a recebem têm um papel fundamental na criação de vínculos estáveis. Com o tempo Lidia decide abandonar seu conjugue por um que “não a maltrata” o que remete a violência conjugal como uma realidade da qual todas as mulheres uitoto que conheço vivenciaram em algum momento de suas vidas. Este é um assunto importante em suas memórias e será abordado no último capítulo.

A questão econômica derivada dos matrimônios acordados, e suas implicações na dependência e segurança da mulher, tem sido amplamente analisadas (MOORE, 2004). Alguns autores analisam o lugar da mulher nas “comunidades de agricultura doméstica”, de descendência patrilinear e residência virilocal, e propõem que o deslocamento das mulheres as coloca numa posição de desvantagem pela dependência econômica que tem do marido e de sua família política (MEILLASOUX 1981 apud MOORE, 2004, p. 69). No caso das mulheres uitoto, que como Lidia, passaram pela experiência dos internatos e foram afastadas das atividades da roça, após o matrimônio tiveram que reaprender as técnicas de produção agrícola e de transformação dos alimentos. A partir de minha experiência com as mulheres uitoto que cultivam a roça, posso afirmar que esta é uma fonte de autonomia e oferece a elas status ao se valer de seu trabalho para afirmar seus direitos como esposa. Em Nieto (2006) mostrei que na comunidade do Once, mesmo que o pedaço de terreno onde se faz a roça seja propriedade da sogra ou de outra pessoa, a propriedade da produção sempre será de quem “suou”, semeou, cuidou, cultivou e carregou. Assim, a mulher com seu trabalho se posiciona como a dona da roça, do pedaço de terreno transformado e, portanto, da produção. A mulher decide como a produção será distribuída ou administrada, o que representa uma importante fonte de autonomia econômica, status e poder.

Não esboço aqui uma representação harmônica dos casamentos num contexto tradicional, pois as realidades descritas pelas mulheres são heterogêneas. As mulheres da geração que atualmente tem cerca de 40 anos apresentam uma ideia negativa deste tipo de casamento, qualificando-os como difíceis e tristes, pela ausência de amor e liberdade. Conforme as palavras de Rufina: *“Acostumbrase a vivir sin mor [...] y crea que eso jugó mucho para mí, yo no quería que a mi me*

*hicieran eso y siempre fue muy rebelde*”. E assim falou Ana, uma mulher de 40 anos de idade, sobre o casamento tradicional:

(Ana)

A uno antiguamente le escogían los novios, uno no conocía las personas con que se iba a casar y ¿que pasa?, mis dos hermanas fueron maltratadas por los esposos. La celaban hasta con sus mismos hijos.

Yo ya salí a la ciudad y no tuvieron tiempo de meterme con un hombre que no conocía, ¿entiende? En cambio a mis dos hermanas mayores si.

Que por ejemplo un hombre gusta de mí y de repente llega con un montón de mercado, porque ese es el cambio ¿no? Y mi papá y mi mamá tienen que analizar y hablan con el papá de la pareja y todo eso. Si mi papá esta de acuerdo entonces si, pero si ellos no están de acuerdo, entonces no, tienen que volver a llevar su mercado.

Imágínese uno pararse en un altar con una persona con la que usted ni siquiera ha compartido nada, ¿Cómo uno se siente?, ¡A ver, dígame! Que pasa en la luna de miel con una persona que uno nunca tuvo un contacto ni nada.

A mi mamá la casaron a los 14 años, pero yo pienso, yo no estaría de acuerdo en eso porque uno bien niña y ya matrimonio y todo eso.

Y entonces ya cuando yo crecí, ya la actitud de nosotras era diferente. Yo no quería que mi papa me casara por obligación y yo cogí un rumbo y me fui a temprana edad a mi casa. ‘Que yo me voy de mi casa’ y me largué [se ríe].

A rebeldia de Ana reflete uma “atitude diferente” de uma nova geração de mulheres que considera as formas de casamento “tradicionais” inadequadas e decide redirecionar suas vidas, desafiando a autoridade dos pais. Escapando da violência sofrida pelas mães e irmãs

mais velhas, e da qual foram testemunhas, se recusam a ser concedidas em casamento e fogem para a cidade de Leticia a procura de outra opção. Para as mulheres das novas gerações os casamentos começam a se estabelecer com base na liberdade, preferências e critérios individuais, como o caso de Lidia que decidiu ir para Leticia com o novo parceiro. É sobre estas experiências que trata os próximos capítulos.



#### CAPÍTULO 4. “*HAY QUE HABLAR, HAY QUE SABER BUSCAR*”, COMERCIANTE, LIDERANÇA E SABEDORA

O pai de Celina colocou os nomes ancestrais em seus filhos no último baile de maloca que fez em vida no Igaraparaná. Celina foi a única que não ganhou nome:

(Pai)

—Nega, em você não vamos colocar nome ainda.

(Celina)

—Não, porque ainda não vou sentar como ancestral, vou andar pela cidade e quando seja velhinha e retorne, aí sim coloca meu nome.

Celina Ñeñetofe é uma mulher uitoto, do clã *fieraiaí*, que nasceu em 1960 na cabeceira do rio Igaraparaná, na comunidade de Santa Rosa. Neta, pela via materna e paterna, de *donos de maloca*<sup>86</sup>, chegou a ser a primeira liderança mulher no processo organizativo dos anos 1980 no Prédio Putumayo. Ela saiu da Chorrera para Leticia nos anos 1990 por causa de um ato de violência imprevisível e não retornou mais. Conheci Celina há dez anos em Leticia quando ela trabalhava como empregada doméstica de um reconhecido político e ex-governador da região. Em 2015, para minha surpresa, reencontrei-a em Bogotá na reunião de parteiras tradicionais em MUTESA, momento que também conheci Lidia (Ver Capítulo 3).

Celina foi para Bogotá em 2010, junto com o marido que, com seus saberes tradicionais, assessorou a gestão da creche *Makade Tinikana*. Seu esposo morreu logo que chegou a Bogotá. Ela assumiu o cargo de professora na creche e fazia massagens ancestrais nos bebês, ensinava músicas de ninar, contos e histórias, e outros saberes e práticas tradicionais de cuidado às crianças. Celina complementava seu trabalho da creche com faxinas e moendo cereais para fazer café integral no restaurante *Naturaleza y Vida*, no bairro *Chapinero* em Bogotá. Ela habitava um pequeno quarto no centro sul com sua neta que criou desde pequena e o filho caçula. Os demais filhos moravam em Chorrera e

---

<sup>86</sup> *Donos de maloca* são os chefes das patrinhagens que fazem carreira cerimonial.

Leticia. Para Clemência, a diretora de MUTESA e filha de Lidia, Celina é sua mestre no caminho de liderança indígena.

A narrativa de sua vida perpassa vários acontecimentos históricos da *Gente de Centro*: a *bonanza* da coca, a emergência das organizações indígenas regionais e a titularidade do resguardo do Prédio Putumayo. Seu relato é valioso não só pela informação acerca desses episódios, senão pela forma como os aborda e recorda. Celina articula sua memória a partir de fatos, diálogos, acontecimentos e relações, todos mediados pelos fluxos e dinâmicas das “coisas”<sup>87</sup>. A história das coisas que circulam é o material com o qual ela tece as relações que a permitiram andar, migrar, se adaptar e viver em cada novo lugar. Sua subjetividade como liderança emerge do desenvolvimento das habilidades em tecer estas redes, negociar com as instituições e seus funcionários, para levar aos seus as coisas e os recursos.

O presente capítulo inicia-se com a reflexão sobre a comida, uma “coisa” que mediou minha relação com Celina e que perpassa a formação e constituição da pessoa, a moralidade e a subjetividade, os agenciamentos de gênero e a cosmopolítica da *Gente de Centro*.

#### 4.1. COMIDA

Seguindo o percurso deixado pela etnologia ameríndia e seu interesse pelas habilidades ordinárias da vida cotidiana (OVERING, 1999) e pela importância da comida na socialidade (ECHEVERRI, 1997, 2015; FAUSTO, 2002; GOW, 1991; LONDOÑO SULKIN 2004; MATOS, 2007), pretendo mostrar o lugar que ela ocupa na memória e na mobilidade das mulheres uitoto. Esta é uma introdução a um assunto que irá aparecer ao longo dos próximos capítulos.

Em vários grupos ameríndios partilhar o alimento e o código culinário é um forte vetor de identificação, de familiaridade, assim como se abster de comer junto implica em desfamiliaridade (FAUSTO, 2002). Echeverri (2015) aborda a complexidade da relação entre pessoa, socialidade e comida para a *Gente de Centro*. Segundo o autor, para

---

<sup>87</sup> Ingold (2012) contrapõe a noção de “coisa” à noção de “objeto”. A “coisa” está imersa na vida, é porosa, fluída e perpassada de fluxos vitais, e, sobretudo integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente. Mais que por sua materialidade, a coisa é importante como um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam.

estes grupos, o consumo de alimentos e os processos técnicos de cozinhar (aquecer, bater, filtrar, combinar e separar) estão intrinsecamente vinculados às noções nativas sobre a constituição moral das pessoas (pensamentos/emoções adequados), assim como às relações entre o espaço silvestre/selvagem e doméstico/cultivado, e à oposição/complementaridade e agencialidades de gênero, (ver também LONDOÑO SULKIN 2004).

As substâncias constitutivas das “pessoas verdadeiras” são os derivados da mandioca amarga ou brava (*Manihot sculenta*) produzidos pelas mulheres: o *casabe* seco (um tipo de beiju seco e amarelo, diferente do consumido por outros grupos), a *caguana* (uma bebida feita com amido de mandioca brava cozida) e o *tucupi* (um molho elaborado com pimenta e suco da mandioca brava). E por parte dos homens o *mambe* (um pó de coca) e o *ambil* (a pasta de tabaco). A comida básica cotidiana estaria composta pelo *casabe* e *tucupi* elaborado pelas mulheres e pela carne trazida pelos homens. No âmbito ritual as substâncias constitutivas das “pessoas verdadeiras” são o *mambe* (preparação a base de coca) e o *ambil* (preparação a base de tabaco e sal) produzidos pelos homens e a *manicuera* (suco de mandioca doce) feito pelas mulheres (ECHEVERRI, 2015). O consumo e a preparação destas substâncias constituem os corpos, pensamentos e emoções de “gente de verdade” – seres propriamente humanos, possuidores da capacidade de viver do modo correto (LONDOÑO SULKIN, 2006) -, tanto assim que estes grupos se reconhecem como “*Gente de coca, tabaco y yuca*”<sup>88</sup>. Tais substâncias e alimentos são centrais nas memórias e na cotidianidade das mulheres, como veremos ao longo dos capítulos seguintes.

As conversas com Celina sempre aconteceram no apartamento em que eu morava, próximo ao restaurante onde ela trabalhava. De cabelo longo e preto e postura ereta de quem foi criada carregando pandeiros de mandioca, chegava em casa e mudava o cardápio do almoço: *caguana* de abacaxi (usando amido de milho, na falta de amido de mandioca) e *sanchocho* de banana com peixe, uma sopa espessa que

---

<sup>88</sup> Londoño Sulkin (2004, p.37) escreve que os cultivos de cada gênero refletem suas obrigações. Os homens cultivam a coca e o tabaco, o que os dota de agencialidade depredadora necessária para a defesa de sua gente, as substâncias das mulheres, como a mandioca, os tubérculos e a pimenta, entre outros, nutrem os corpos e os corações dos seus, fortalecendo-os, esfriando-os e adoçando-os. Isto não quer dizer que as mulheres carecem de toda agencialidade depredadora, ou os homens de toda capacidade nutritiva.

se faz com carne, batata, mandioca e banana da terra verde. “Eu nunca me acostumei a comer arroz”, dizia como uma das maiores dificuldades de viver na cidade:

(Celina)

[...] mi hijo cocina un kilo de arroz y me dice: — Mamá, usted vive flaquita porque usted no come arroz. Yo le digo: —No, ese arroz no me entra, yo recibo es por educación [risas].

Es que en mi vida, lo que soy yo, lo que más falta me hace es mi comida típica, que es el casabe seco, la fariña, el pescado, el casarama<sup>89</sup>, eso hace mucha falta.

Obter os alimentos “de verdade”, a comida típica na cidade, conforme fala Celina, se torna uma verdadeira “arte da vida cotidiana” (OVERING, 1999). As mulheres, com os ingredientes que encontram na cidade, misturam, provam e erram para obterem o melhor *casabe* possível. Celina e sua vizinha Edilma, outra mulher uitoto que migrou nos anos 1980 para Bogotá, são grandes amigas. Elas “comem junto” e já experimentaram várias misturas para fazer um *casabe* seco com os ingredientes que conseguem em Bogotá. A melhor receita que encontraram foi uma mistura da mandioca doce (*Manihot utilisima*) ralada, que deixam apodrecer numa sacola por três dias, com amido de mandioca seco que compram no mercado público: “Não fica igual ao que nós fazemos, mas fica bom”.

A importância da comida tradicional<sup>90</sup> para Celina é evidente quando mencionou uma viagem realizada com a amiga Edilma para Florencia Caquetá, cidade localizada a cerca de 600 Km de Bogotá, para comer “sua comida”. E, embora possa haver outras razões pelas quais fez a viagem, essa foi sua justificativa. Ela explicou que não visitava os filhos em Leticia pois estes já “comiam e moravam como branco”, ou seja, não tinham roça nem comiam os produtos da floresta. Ela preferia visitar seu tio em Florencia Caquetá: “Eu gosto de ir para lá e comer pupunha, e como meu tio pesca peixes gostosos, ali me fui”. A viagem é custosa e demorada, e compreende dez horas de ônibus de Bogotá a

<sup>89</sup> *Casarama* é outra forma de denominar o *tucupi*.

<sup>90</sup> Entendo aqui o tradicional como a referência à forma de vida em que viviam os “antepassados”, como um “lócus por excelência da indianidade” que se tem construído nas últimas décadas (PEREIRA, 2005, p. 9-13).

Florencia, e outras tantas horas de *bote* até a casa do tio. Porém, para ela, essa viagem é gratificante:

[...] Me gusta ir a visitar mi tío porque a mi me gusta hacer yo misma mi casabe, mi fariña, rallar yuca y traer almidón. Mi tía tiene buena chagra, ahí yo hago mi casabe todos los días.

Yo traje almidón [a Bogotá] esa vez, ahora ya no tengo más.

En mi concepto que yo no me olvido mi cultura, por eso me gusta yo ir. Uno la vive y la practica, por eso es que me voy allá en el Caquetá.

Para Celina sua “cultura” equivale a sua comida, os derivados da mandioca brava. Ela aproveita estas viagens para trazer alimentos “tradicionais” - frutos de palmeiras amazônicas, farinha de mandioca, *mambe*, *ambil*, amido e *tucupi* -, os quais também comercializa com as outras *paisanas*<sup>91</sup>. Em Bogotá há uma rede de comércio que vincula Letícia e os assentamentos no Caquetá-Putumayo através da qual estes alimentos circulam de uma forma surpreendente. A maioria de mulheres uitoto que conheci em Bogotá tinha em suas cozinhas farinha de mandioca brava, *tucupi* e caldos de peixes amazônicos, pois os parentes enviam da selva, em vôos de carga, peixes, farinha e frutas, inclusive os pilotos desses aviões sabendo desta demanda promovem esse comércio.

Celina, nesta viagem para Caquetá, além de cultivar, preparar e comer, colocou em prática seu saber como parteira. Tais saberes acerca dos partos foram por ela mencionados como constitutivos de sua subjetividade, a base de sua educação, e a partir deles aborda algumas transformações em sua vida.

#### 4.2. “ESSA FOI MINHA EDUCAÇÃO”

Yo le dije a la primeriza [grávida]: —No hay que salir de la pieza, dicen los abuelos, porque la vagina de uno lo teje la araña, le pica ese hormiga

---

<sup>91</sup> *Paisana* é um termo amazônico pelo qual as indígenas se referem umas às outras, e são utilizados mais em Letícia que em Bogotá. Em Bogotá usam os termos “amazônicas”, *chorreranas*, *caqueteños*.

chiquitico, entonces más le duele — yo le dije—. Esté ahí en la casa y no va a gritar ni nada, eso es de Dios, [él] hizo prueba a nosotros porque somos mujeres —le dije—. Hay que morder la lengua, así me decía mi mamá— yo le dije.

Yo también tuve mis hijos sola, no en el hospital.

Le soplé, hicimos oración de nosotros, yo le soplé, recé mi mano y le toqué la cabeza, estaba fría, yo le dije: —Todavía le falta —le dije — por ahí a las seis se va a tener.

Y ella nació bien a las seis. Ella me dijo: —Doña Celina usted si que sabe [risos]

Celina legitima seu saber pelo fato de ter nascido de uma mãe com um corpo competente, que teve seu parto solitário e discreto, como é desejável para as mulheres uitoto. E também por ter recebido conselhos de outras mulheres e avós e, finalmente, por ter parido sozinha, de forma adequada. Ela lembra com orgulho do próprio nascimento (narrado por sua mãe) e da discrição com que sua mãe pariu seus irmãos.

[...] Yo aprendí con mi mamá, mi mama fue partera también. Nací en un baile. Mi mamá estaba teniendo dolor y mi abuela le dijo: —Cuidado va a hacer pasar pena. Entonces mi mamá se fue corriendo en el monte a tenerme a mí. Ella no llevaba ni tijera ni nada. Me tuvo encima de casa de hormiguero, me dejó en hoja de platanillo y se vino en la fiesta.

Y mi abuela que estaba pendiente le preguntó: —¿Dónde está su bebé?. Mi mamá le dijo: —Allá le dejé [en el monte] porque no tengo con qué cortar el ombligo. Entonces se devolvió, me envolvió y me trajo en la maloca. Y siguió bailando normal. Porque es así, no se debe demostrar que parió, tiene que seguir bailando.

Muitas mulheres amazônicas desenvolvem o próprio conhecimento autoritativo com base na experiência do primeiro parto, pelo grande valor atribuído à capacidade de aguentar a dor discretamente (BELAUNDE, 2005, p. 124; NIETO, 2006). Não gritar e

aguentar a dor são atos de valentia, valores morais fundamentais, tanto para o êxito do parto como para o treinamento da autonomia pessoal (BELAUNDE, 2012, 2005; NIETO, 2006). As mulheres uitoto valorizam o parto discreto, em silêncio, quase em segredo. Este é um saber que as meninas devem aprender e desenvolver desde pequenas, graças ao exemplo da mãe e do aprendizado que se dá acompanhando-na na roça, onde as meninas desenvolvem a capacidade de “aguentar” o trabalho sob o sol e assim ganhar forças.

Celina conta orgulhosa que “nunca vi parto da mãe, doze filhos e nunca vi, isso é o que eu digo para meus filhos”. Ela explica que sua mãe, na ocasião da realização de um baile, procurou um lugar reservado para parir, no meio do mato, e voltou com a filha nos braços e “continuou bailando normal”, pois sua família “passaria vergonha” se os assistentes do baile notassem que estava parindo. E, embora existam dietas e cuidados que a puérpera deve seguir, as mulheres continuam com suas atividades cotidianas para não se tornarem preguiçosas. Isto não quer dizer que ela permaneça sozinha, pois a avó e possivelmente outros familiares, como a sogra, o sogro e o marido, estão atentos ao parto que acontece, de forma discreta e silenciosa, sem abandonar suas atividades. É neste momento que a virtude da menina, e os saberes-conselhos transmitidos pela mãe, estão sendo colocados à prova.

O primeiro parto de Celina, do mesmo modo que seu nascimento, ocorreu no dia em que seus sogros ofereceram um baile de maloca:

[...] Mi esposo estaba tostando coca y fui, le dije que tenía mucho dolor en mi barriga. —Me duele por acá atrás, yo ya me voy para la casa —le dije—. ¡Cómo voy a estar con esa gente ahí y voy a tener mi bebé! Y me fui a mi casa. Y yo tenía una tía que me atendió mi primer parto y ella me dijo: —De aquí en adelante usted va a tener sola sus hijos, usted no va a sufrir.

Ela aprendeu a gerar seus filhos sozinha graças aos ensinamentos dados por sua mãe e outras mulheres da família, como não gritar, massagear a barriga com folha de algodão ou tocar a ponta dos seios:

[...]Yo tuve ya sola mis hijos, solita.

Mi esposo se iba a pescar y cuando llegaba yo ya tenía mis bebés, sentadita, así, en la cama. Yo

tenía harto dolor, pero no gritaba y hacia duro, así, y ya salía, cortaba el ombligo. Dejaba listo el agua caliente para bañar y lo envolvía y ahí me sentaba. Ya mi suegro venía a curarme para que yo no sangrara harto. Yo no tuve ninguno de mis hijos en el hospital.

Como assinala Belaunde (2005), parir é uma expressão das relações com outras mulheres, com quem aprenderam e uniram suas forças para dar à luz. Ao longo da tese, tento demonstrar a centralidade que o evento do parto, e sua relação com os ensinamentos das mães, ocupa na memória de muitas mulheres. O parto é um evento que referencia as virtudes subjetivas, a determinação e a autonomia, por isto em ocasiões as mulheres menionam seus partos quando rememoram algum episódio de suas vidas em que tiveram valor por realizarem algo sozinhas (NIETO, 2006).

No caso de Celina, além dos aprendizados que obteve com sua mãe e sua tia, sua autoridade como parteira tem outra fonte de legitimidade. Ela acompanhou, durante os oito anos que estudou no internato, as atividades da freira enfermeira. No internato se tornou auxiliar de enfermagem, e assim pilotava o barco e ajudava a dar injeções. Celina tinha a ilusão de viajar com esta amiga freira para estudar em Medellín. Contudo, seu pai não a apoiou e, com medo que Celina voltasse da cidade com filhos e sem marido, como ocorreu com a filha mais velha, preferiu aceitar *o moifogai* (cesto com *mambe*, sal de monte e um peixe *pintadillo*) como pedido de casamento dos pais do futuro cônjuge. Inicialmente, ela resistiu e três dias antes do seu casamento falou para o jovem pretendente:

—Yo no me voy a casar con usted, yo me voy para Medellín, hay una monja que me quiere llevar para estudiar.

—Ya su papá [o pai de Celina] trajo mico churuco, para la fiesta de matrimonio. Cómo usted me va a hacer esto?

— Pues yo no queiro casar.

Ela me conta como decidiu aceitar o casamento como se estivesse conversando com seus filhos:

[...]Y ellos [os fillos] me dicen: — Y entonces ¿Cómo que usted conoció mi papá?,

—Pues la monja me dijo, pues, que era un buen muchacho y yo no quería casar y yo pensé pues, yo dije, yo aguanté mucho hambre aquí en el internado y más adelante si de pronto voy a tener mis hijos y vivo lejos en una comunidade de pronto mis hijos aguantan hambre. Entoncnes pensé que el finao [o marido] era obrero, trabajador.

Celina, ao terminar seus estudos no internato, e devido à insistência do pai, da freira e da família do pretendente, casou e foi morar com seu novo esposo na maloca dos sogros. A medida que os filhos cresciam, a necessidade de escolarização dos mesmos fez com que ela e seu marido decidissem migrar para o povoado de Chorrera: “Eu olhava meus filhos e aí eu pensei, na vida não vou trabalhar na roça porque isso não me dá produção, meus filhos vão crescer, na frente eles vão estudar e falei para meu marido: vamos ter que ir para o povoado”. Com a escolarização dos filhos surgiu a necessidade de obter renda para comprar roupas e organizar a ida deles às cidades. Com seu trabalho Celina conseguiu que seus filhos estudassem com “boas roupas”, uniformes e materiais escolares, e inclusive se manterem nas cidades para concluir as fases educativas posteriores. Os filhos de Celina terminaram a secundária<sup>92</sup> no internato *Centro Juvenil Amazónico do Padre Antonio* em Letícia, e a sua filha de 12 anos em um internato das *Lauritas*, localizado em um povoado em Cundinamarca, perto de Bogotá. Isto foi possível pelos recursos que nos anos 1980 começaram a circular na região, assim como no resto do país, resultante de um novo e problemático auge econômico, a *bonanza da coca*.

#### 4.3. BRINCOS, BIJUTERIAS E SAPATOS NOS TEMPOS DE BONANZA

A *bonanza* da coca chega ao Caquetá-Putumayo no final dos anos 1970. Graças a um grande incentivo à produção de cocaína (C17 H21 NO4), esta atividade se tornou a mais rentável em toda a região (PEREIRA, 2011, p.104). Os indígenas, cultivadores ancestrais da folha de coca, comercializaram a folha aos “mafiosos” e mais tarde aprenderam a processar a pasta, base da cocaína, diante da coação dos

---

<sup>92</sup> Equivale ao ensino médio.

traficantes e da promessa de rápidos ingressos (SÁNCHEZ 2011, p.142). A *bonanza* da coca e sua súbita riqueza chegaram a muitas regiões da Colômbia deslumbrando camponeses e indígenas e deixando atrás destruição e violência. Nesta época e com o objetivo de controlar o tráfico, o exército colombiano estabeleceu bases militares na Amazônia, a de Araracuara, que permanece até hoje, e outras como a de Chorrera que foram desmontadas a partir de 1996 por ataques da guerrilha (TOBÓN, 2008).

A *bonanza* monetarizou ainda mais a economia regional, trazendo possibilidades financeiras antes impensáveis e um aumento inusitado do consumo de bens ocidentais, tal como foi apontado por Stephen Hugh-Jones para a área do Pirá-Paraná (1988). Da mesma forma que no boom da borracha, no auge do tráfico de peles de animais e do comércio da coca se reproduziram as relações de aviamento (ECHEVERRI, 1997), apesar de que este último teve uma participação mais ativa dos indígenas e particularmente das mulheres (SÁNCHEZ 2011).

A *bonanza* trouxe novos rumos para Celina e sua família:

[...] ya llegó la bonanza de la coca. Yo miraba que mi papá siempre mantenía su buen montoncito de coca y el vendía así, por tercio la semilla. Y mire, pieza de mi papá ya con hartos bloques de tela, ya mi papá tenía planta [de luz], ya tenía dos motores. ¡Como mi papá se enriqueció!. Ahí le dije a mi marido que trabajaba como obrero en la comisaria: —Hay que renunciar en vez de pensionar, usted gana poquito, hay que renunciar, mi papá se volvió rico, ¡trabaje con mi papá!” [risos]. Y el renunció y me obedeció.

Celina apresenta-se como agente de sua história. Quando ela foi vendo as coisas (o motor de luz própria e os rolos de tecido) que seu pai estava comprando com a venda da semente de coca, propôs a seu marido que deixasse o trabalho na *comisaria*<sup>93</sup> para trabalhar junto com seu pai. A prosperidade que emergia foi aproveitada por Celina que viu a oportunidade de investir em uma loja de bens de consumo feminino:

---

<sup>93</sup> A *comisaría* era a figura administrativa do atual Departamento do Amazonas colombiano.

[...] Le dije a él [esposo] que me abriera un pedazo de casa como mostrador y vamos a vender ahí.

Yo ya tenía madrina de mi matrimonio acá en Bogotá. Yo ya mandaba plata a ella, yo compraba borugo, pescado, todo eso lo aforaba y mitad de eso yo mandaba plata, cien mil pesos y ella me mandaba buenas cajas, me mandaba aretes, anillos, zapatilla, yo ya surtía con eso la tienda.

Sua madrinha de casamento morava na cidade e era uma das tantas estrangeiras que passou pela região para converter, educar, vender, comprar, explorar, pesquisar, prometer e, em alguns casos, se tornar parente, madrinha, padrinho e cunhada. Essas relações têm sido fundamentais na circulação de objetos e ideias, e também como suporte à mobilidade indígena para as cidades. De acordo com Sánchez (2011), a *bonanza* da coca trouxe uma oferta de bens exclusivamente orientados ao consumo feminino que superava o oferecido nos mercados das missões e internatos, e generalizou o desejo de uma série de símbolos de feminilidade que até então não estavam fortemente arraigados. Celina mandava carne de caça para sua madrinha em Bogotá e em troca recebia objetos da cidade como brincos, bijuteria e sapatos, para abastecer sua loja.

Seu negócio cresceu. Celina adquiriu um freezer e um gerador de energia e pediu para seu marido fazer um forno e, com o aprendizado obtido no internato, instalou uma padaria, ao mesmo tempo que cuidava da roça, mas não o dia todo como sua mãe. Ela acordava às cinco horas e ia para a roça, preparava o *casave* (farinha de mandioca) e às nove horas iniciava o preparo dos pães. Celina dizia que assim financiou a educação dos filhos: “assim trabalhei, assim eduquei meus filhos”.

A posição de Celina na parentela, assim como a rede de influências derivada de seu “negócio” local, a colocaram numa posição social privilegiada que influenciou o que seria outra de suas importantes atividades. Celina, com outras duas mulheres indígenas, uma professora e outra enfermeira, foram as primeiras mulheres uitoto que participaram como liderança nos processos de reconhecimento territorial no Caquetá-Putumayo, iniciando um caminho que, posteriormente, foi seguido por muitas mulheres das futuras gerações.

#### 4.4. MULHERES INDÍGENAS E LIDERANÇA: “*HAY QUE HABLAR, HAY QUE SABER BUSCAR*”

Foi na década de 1980 que houve o reconhecimento territorial e o surgimento das organizações indígenas no Caquetá Putumayo. A medida que Celina fala sobre sua experiência na organização indígena irei contextualizando, usando fontes secundárias, mas advirto que, em certo sentido, a perspectiva acadêmica se distancia da narrativa em que Celina descreve sua experiência como liderança. Como mencionei na primeira parte deste capítulo, ela usa como pontos de apoio de suas memórias as coisas, bens e demais recursos que obteve, assim como as relações que os permitiram.

A mobilização política em torno da identidade indígena surge nas montanhas colombianas nos anos 1970, com a luta indígena pela recuperação das terras coletivas. A demanda territorial deu impulso a um processo organizativo que começou localmente e foi se propagando no território nacional<sup>94</sup>. E foi nos anos 1980 que se consolidaram as duas primeiras organizações indígenas a nível nacional, com sede em Bogotá, como o Movimento de Autoridades Indígenas e a Organização Nacional Indígena de Colômbia (ONIC).

No Caquetá Putumayo as ideias que emergiam no movimento indígena nacional foram trazidas por jovens indígenas, homens, que incentivados pelos missionários tinham ido estudar nas capitais e retornam à região. Celina lembra de seu cunhado Reinaldo, então jovem que, depois de retornar da cidade e se tornar professor, falou pela primeira vez: “Temos que nos organizar”. E as avós e os avôs perguntaram “—¿Mas o que será isso de organização indígena?”.

---

<sup>94</sup> As lutas indígenas, somadas à nova estratégia do governo de reconhecimento da diversidade, culminam com um abrupto giro do projeto de nação na Constituição Nacional de 1991. Na nova Carta Magna, o Estado Colombiano se reconheceu pela primeira vez como de caráter pluriétnico e multicultural e outorgou novos direitos territoriais e políticos aos grupos étnicos dos país (aproximadamente 2.5% do total da população), um tratamento especial em matéria de educação, saúde, meio ambiente, o direito à representação política, e uma jurisdição especial de acordo com seus “usos e costumes” (LAURENT, 2007, p.121). Como aponta Zambrano (2007), esta nova Carta Magna colocou o país na cabeça de um emergente modelo multicultural e pluralista na América Latina que sepultava a nação mestiça e unitária que durante cerca de meio século caracterizou a região.

Alguns indígenas rejeitaram a ideia e outros a apoiaram. Reinaldo continuou participando dos encontros organizativos e, ao lado de outros jovens, promoveram o primeiro congresso indígena regional, ocasião em que se criou a *Confederacion Indígena del Medio Amazonas* (COIDAM), com sede na Chorrera. Na mesma época se formou o *Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas* (CRIMA), com sede em Aracacuara no Médio Caquetá<sup>95</sup>.

Celina foi a primeira mulher indígena a fazer parte da organização. Reinaldo motivava a participar as mulheres que tinham certo nível de escolarização, como Celina que era auxiliar de enfermagem e proprietária de um estabelecimento comercial, e outras duas mulheres, uma enfermeira e outra professora. Ele explicava que, enquanto mulheres, tinham direitos específicos:

(Celina)

Reinaldo nos dio esa facultad, decía que nosotras las mujeres tenemos que pelear por nuestros derechos, y que también tenemos ese derecho de fortalecer a la organización, no solamente los hombres. Que nosotras tenemos la misma igualdad.

Celina, pelo fato de ser cunhada do líder e proprietária de uma loja de aviamento, possuía as qualidades de mediadora com não indígenas. “*Ellos me metieron ahí*”, diz ao explicar sua participação e iniciação como liderança. Em contraposição a outros momentos de sua vida, em que se apresentou ativa nas decisões, no papel de liderança ela desloca a agência para seu primo e outras lideranças. O que pode ser algo inesperado, mas esta não é a primeira mulher indígena que se refere desta forma a sua participação nos âmbitos político e organizativo. Sem o intuito de aprofundar a análise da participação das mulheres nas organizações indígenas, cabe aqui apenas salientar que no contexto inicial do movimento indígena, no qual emerge a etnicidade

---

<sup>95</sup> O clero e a Igreja Católica foram fundamentais na conformação destas duas organizações. Segundo Juan Alvaro Echeverri (1999), a região e os grupos abrangidos por cada uma dessas organizações indígenas coincidem com a área de influência de cada um dos internatos estabelecidos pelos missionários capuchinhos desde a década de 1930. O CRIMA abrange a mesma área e grupos que frequentaram o internato de Aracacuara, e COIMAM cobre a área do internato *La Chorrera*.

como uma categoria de reconhecimento de uma coletividade genérica que supera as fronteiras étnicas, surge também a “mulher indígena” como sujeito político<sup>96</sup>. A inclusão das mulheres nas organizações, assim como a consciência de que a “mulher indígena” é um sujeito político que deve lutar por seus direitos, também partiram das iniciativas dos jovens líderes, influenciados por suas experiências nos centros urbanos.

As organizações indígenas abriram espaços específicos para as mulheres, como as “secretarias da mulher” ou “área da mulher”. Celina foi nomeada secretária das mulheres do COIDAM e neste processo de tornar-se liderança, uma exigência externa e ainda sem muita clareza de sua finalidade, permitiu-se novas formas de agencialidade, que ela e posteriormente muitas outras mulheres souberam aproveitar. Como liderança, Celina viajou em muitas oportunidades a Bogotá para participar dos primeiros encontros da Organização Indígena de Colômbia (ONIC). Ela lembrou destas primeiras viagens pela tristeza em deixar seus filhos, as comidas que ofereceram, as comidas que levou representando seu grupo e algumas ideias aprendidas:

[...] Nos decían que nosotras las mujeres somos las primeras que nos levantamos, somos las últimas que nos acostamos después de arreglar la casa. Y muchas veces los hombres no nos valoran eso. Entonces hay que decir a los hombres que nosotros tenemos la misma igualdad que tienen los hombres. Ni más ellos, ni más nosotros.

Nosotras le enseñábamos eso a las mujeres del territorio porque ellas no sabían. Hacíamos talleres y trabajamos bien.

O discurso intercultural se articula, deste modo, ao discurso de gênero emergente. No entanto, o papel da mulher como pouco valorizado por seu trabalho no universo doméstico e oposto ao papel masculino, de maior prestígio e exercido no âmbito público, são noções de um feminismo etnocêntrico, problemático, e que pouco tinha a ver com as realidades locais. Para Celina esta foi uma oportunidade de viajar, conhecer mulheres indígenas de outras regiões, e se reconhecer como “mulher indígena” e entender que, como tal, podia acessar os recursos de organizações estatais ou não estatais que promoviam o apoio

---

<sup>96</sup> Rossi (2017, p.356) nota que a “mulher como tema” obrigatório nas organizações indígenas aparece no Vaupés a partir dos anos 2000.

às iniciativas com enfoque na etnicidade e gênero. E assim aproveitar estes interstícios para se reunir, dialogar e criar novas possibilidades:

[...] Después yo les dije (às outras mulheres indígenas) que nosotros las mujeres también podemos buscar recursos para hacer el primer encuentro de mujeres del Predio Putumayo.

Muitas formas associativas que surgiram neste processo não necessariamente restringiam-se às demandas específicas das mulheres e estavam mais dirigidas à produção e comercialização de seus produtos para geração de renda, mas possibilitaram a abertura de espaços políticos para trocaram experiências e articularem-se (ORTOLAN, 2012, p.152).

Celina foi inicialmente a representante das mulheres, e no quarto congresso do Predio Putumayo foi nomeada vice-presidenta do COIDAM. Ela lembra das críticas feitas pelos companheiros que a acusavam de abandonar sua família: “Eles criticavam que eu não parava em casa e que eu mandava no meu marido, mas eu não mandava, senão que eu gostava de trabalhar na organização”. Celina, na ocasião, contratou uma senhora para cuidar de seus filhos e aproveitava as viagens para abastecer sua loja.

Insisti em várias oportunidades para que Celina falasse sobre sua participação como mulher nas organizações indígenas, e esperava um discurso de reivindicação, de direitos, um discurso de luta que ela nunca deu. E me surpreendeu a forma em que ela abordou um evento emblemático na história dos direitos políticos e territoriais da *Gente de Centro*, o reconhecimento de uma propriedade legal de 5.869.447 hectares como Reserva do Prédio Putumayo, por parte do então presidente da república Virgilio Barco, em 1988<sup>97</sup>. Celina, embora tenha vivenciado esse acontecimento, no seu relato de vida refere-se a ele rapidamente, descrevendo as coisas que mediam o encontro:

---

<sup>97</sup> Esta área coincide com as concessões da Casa Arana que a vendeu em 1939, por 200 mil dólares, ao banco oficial colombiano, o Banco Agrícola Hipotecário, e posterior *Caja Agraria* (ECHEVERRI, 2013, p.481). Atualmente, o Prédio Putumayo é reconhecido como um Resguardo Indígena, uma figura que tem origem andina colonial e que, depois da Constituição de 1991, foi utilizado como mecanismo para proceder ao reconhecimento dos direitos territoriais indígenas de forma coletiva, baseados na lei 89 de 1890 (PINEDA, 2011).

[...] Si, nosotros le recibimos a Virgilio Barco en la Casa Arana. Yo me acuerdo que nosotros nos vestimos con vestido típico. Le recibimos con un cernidor y frutas de la región. Ahí él nos dio esa resolución.

Em contrapartida, fala detalhadamente do “barco COIDAM” que o Governo concedeu e que acabou se danificando pela falta de cuidado. Sua memória desta época como liderança se ancora na história das coisas, tanto nas suas habilidades em consegui-las, como nos próprios acontecimentos das coisas - como chegam, para que servem, como são utilizadas, se estragam e se perdem -, do que numa ideia mais abstrata sobre a conquista de direitos territoriais ou políticos. Celina, portanto, elabora sua atuação como liderança a partir do desenvolvimento das habilidades de negociação com as diversas instâncias de interlocução para obter coisas e benefícios que cheguem a seu território e sejam fisicamente visíveis para os seus<sup>98</sup>:

[...]Yo me acuerdo que vine a Bogotá, pero ya con mi propia plata. En Territorios Nacionales yo me encontré con una doctora que se llama Teresa y le presenté mi proyecto de 3 millones de pesos.

De ahí me dijeron que hay unos curas. Yo pregunté: —¿Dónde están esos curas que yo quiero saber?. Que se llamaba Diosesis. Fui atrás de ellos y ellos me ayudaron con otros 3 millones.

Entonces yo le dije a los curas: —¿Ustedes quieren ir al territorio para que vean como estamos?. Y nos fuimos con ellos al territorio a hacer taller.

Ellos me dijeron que yo era una señora luchadora y que ellos me ayudarán bastante.

Yo conseguí esa plata pero nosotros no manejábamos, sino que le entregábamos los

---

<sup>98</sup> Autores como Viveiros de Castro (2002, p.216), Santos Granero (1986, p.665), Chaumeil (1998, p.265) e Clastres (1987[1974], p.30) têm descrito a importância da manipulação da alteridade como uma fonte importante de liderança nos grupos ameríndios.

recursos a los tesoreros del COIDAM. Nosotros nunca manchamos la mano. [...]

Y entonces los paisanos me preguntaron que: ‘cómo yo recogí ese dinero’, entonces yo dije: — Pues hay que hablar, hay que saber buscar, hay gente que lo apoya uno, a los indígenas.

Deste modo, saber procurar as pessoas adequadas e falar convincentemente para conseguir apoio e trazer recursos para a região para a realização de oficinas e reuniões, ou em forma de coisas (motores, barcos, geradores de energia), foram os modos pelos quais Celina foi sendo reconhecida como liderança.

[...] Ya nosotras, ‘área de mujer’ conseguimos maquina de escribir, todas las dotaciones de la oficina. Mandamos hacer una casa. El departamento nos dio maquinas. Todo eso nos consiguieron. Cuando hicimos el segundo congreso en Chorrera llegaron otras compañeras de otras partes y les entregamos toda esas dotaciones. No sabemos dónde se perdió. La casa de mujeres se perdió, ya ni se sabe.

Celina, como outras mulheres se queixa da gestão financeira das lideranças atuais, em contraste com a forma “mais honesta” empregada em outros tempos: “nunca sujamos a mão”. Isto pode ter várias interpretações<sup>99</sup>, mas o que interessa aqui é o sentido político que ela dá à troca de comida:

Ahora ya no es como antes, ahora hay más corrupción, ya no se puede trabajar. Ya cada cual jala por su lado. Antes si trabajábamos por una causa ahora ya es por un interés de recursos económicos.

(Valentina)

¿Y cual era la causa?

(Celina)

---

<sup>99</sup> Londoño Sulkin (2013), em seu trabalho sobre os *muinane*, nota que um traço do seus retratos morais e de suas subjetividades, é o de se representar discursivamente a si mesmos como moralmente competentes e a carência alheia dessas qualidades.

La causa en ese tiempo era de que nosotras hacíamos reuniones, una pone la caguana, la otra pone la chicha<sup>100</sup>, la otra pone casabe, el marido de tal fulana pone carne. O sea, todo era en común. Y ahora todo quieren que le pague, o sea ya no hay la autonomía.

“Antes se trabalhava pela *causa*” explica Celina, mas o sentido que ela dá à “causa” é diferente ao dado pelo movimento indígena, que é a luta pelos territórios. Inicialmente, estranhei que ela, com tanta experiência na organização, não entendesse o que para mim era a principal demanda indígena. Mas o que Celina expressa é uma noção de autonomia e moralidade das relações baseada na materialidade e na troca. Carlos David Londoño (2013, 2012, 2004) aponta a centralidade da materialidade e da troca, como sustento de relações apropriadas para os grupos da *Gente de Centro*. A troca de alimentos entre participantes nas reuniões não era só parte da logística, senão um princípio fundamental para a compreensão mútua e o sucesso das reuniões. Os alimentos que Celina menciona, como base da “causa” das reuniões, são as substâncias resultantes do esforço das pessoas, a prova de suas virtudes e capacidades de gerar vida<sup>101</sup>. São alimentos com efetividade moral, que permitem o entendimento mútuo (ser doce, frio)<sup>102</sup> e proporcionam diálogos harmônicos e produtivos.

Esta autonomia material em que todos inserem algum produto de seu trabalho e de seu esforço é colocada em risco pela dependência

---

<sup>100</sup> *Chicha*, ou *caxiri*, é uma bebida fermentada à base de mandioca.

<sup>101</sup> A este respeito Carlos David Londoño (2013, p.3) expõe que: “People of the Center’s cosmos, Real People—true human beings, made out of proper tobacco, manioc, and other cultivated substances—sought to live well and multiply in the face of animals and other inhuman beings bent on sabotaging a proper human lifestyle. These beings caused bodily and thought/emotional tribulations, causing people to fall ill, or to misbehave. The contrast was between the caring mutual perceptions and actions of persons with proper substances in their bodies, and the immoral and antisocial emotions and interactions between persons polluted by animalistic substances”.

<sup>102</sup> O “frio” (*sítkuno*) e o “quente” constituem um par contrastante de importância central para a terminologia e avaliação moral e estética dos *muinane*. As substâncias, situações, pensamentos/emoções e enunciados são “frios” e se encontram dentro do paradigma da vida boa, da convivência, da tranquilidade e da fertilidade reprodutiva (LONDOÑO SULKIN, 2004, p.87). O “quente” corresponde aos pensamentos e emoções antisociais e destrutivos.

financeira que o Estado paulatinamente estabeleceu com a burocratização das organizações indígenas, particularmente depois da reforma constitucional de 1991. A queixa de Celina é no sentido de que as reuniões perderam o fundamento de troca da produção, como sustento das boas relações, e tornou-se uma justificativa para o acesso individual ao dinheiro.

Outro dos cargos políticos que Celina ocupou foi como encarregada da área da mulher, e vice-presidenta do Cabildo Centro-Chorrera: *“Dije: ‘bueno aquí no hay nada, aquí toca tocar otra vez las puertas a Leticia’. Entonces yo me fui a Leticia y le dije: — Doctor Pedro, ayúdenos”*.

Em seu trabalho como liderança Celina conheceu Pedro, um *guajiro*<sup>103</sup>, ex-governador do Amazonas, que durante sua campanha eleitoral passou pela região trocando promessas por votos. E, recordando-se das promessas que ofereceu na época de sua candidatura, foi até Leticia solicitar apoio e recursos. O ex-governador tornou-se um tipo de padrinho que financiava a hospedagem e a alimentação de Celina em Leticia, e possibilitava seu contato com as instituições para possível apoio às suas iniciativas, como a instalação de uma creche para crianças na Chorrera, apesar da desconfiança dos anciãos que não entendiam a necessidade de um espaço específico para crianças que, deste modo, ficariam afastadas das mães.

[...] Yo miraba la problemática de las mujeres ahí dentro del cabildo que nos íbamos en la chagra y los niños quedaban por ahí por la calle caminando. Entonces reuní a las compañeras: — Para mi es una necesidad primordial para nosotras las indígenas, tenemos que organizar una casa para los niños, para que los niños no se olviden de la tradición de nosotros.

Los abuelos me decían: —Nosotros los indígenas nunca tenemos jardín.

—Pero si es una necesidad para quienes vivimos en el pueblo porque los niños andan en la calle — yo les decía.

(Valentina)

---

<sup>103</sup> *Guajiro* é o nativo da Guajira, um Departamento localizado na costa norte de Colômbia.

¿Pero luego los niños no se van para la chagra?

(Celina)

Pero algunos los dejan. Yo decía —Eso es fortalecimiento de la niñez?. Y ellos me dijeron: — Pues bueno, tanto que usted pelea pues vaya y mire a ver que le dán.

Yo me fui para Leticia, como yo era amiga de Pedro [el ex-gobernador], hablé con el Bienestar Familiar de Leticia y entonces ellos me ayudaron. A los 15 días me salió ese recurso. Conseguimos sillitas, conseguimos platos, ollas y todo eso lo mandamos por le río. Todo llegó bien. Nombramos una madre comunitaria, y abrimos un jardín.

O espaço público de negociação, como o *mambeadero*, pertence tradicionalmente ao mundo masculino. Foram também os homens que no início do movimento indígena assumiram a intermediação com os órgãos estatais, ONGs e outras agências externas. Isto tem sido analisado em outros contextos (ver ORTOLAN, 2012 e BELAUNDE, 2011) como um impedimento para a participação das mulheres indígenas, as quais muitas vezes desconhecem a linguagem hegemônica de negociação. Talvez a entrada das mulheres nos espaços do movimento e organizações indígenas, tal como é o caso de Celina, tenha sido inicialmente uma obrigatoriedade, mas é interessante que, apesar das críticas relativas ao abandono da família e de contratar outra mulher para cuidar de sua casa, ela demonstra uma habilidade de intermediação com o mundo não indígena que facilitou seu engajamento político e abriu um campo de agencialidade para outras mulheres. Seu caso não é isolado, e atualmente é comum ver as mulheres uitoto em cargos representativos e participando ativamente de processos políticos do movimento indígena. Várias mulheres da geração seguinte, como Clemencia (filha de Lidia, Capítulo 3), seguiram os passos de Celina e a consideram uma mestra. Clemencia é atualmente uma liderança reconhecida, que participou e participa ativamente dos âmbitos políticos, e é a diretora da ONG Mutesa e foi candidata ao *Concejo de Bogotá* entre outros cargos diretivos que já ocupou. E quase todas as mulheres que participaram desta pesquisa, em algum momento, lideraram alguma associação ou tiveram outro tipo de participação etno-política.

A creche foi a última atividade de gestão de Celina como liderança no Caquetá. E, no final dos anos 1990, Celina migra para Leticia e não mais retorna a Chorrera.

#### 4.5. A RUPTURA: MIGRANDO PARA LETÍCIA E BOGOTÁ

Em um 31 de dezembro, há quinze anos, em Chorrera, Celina estava cansada, pois trabalhou o dia inteiro fazendo pão para a base militar. Pensava em dormir cedo, mas Angelica, sua amiga chegou para conversar e tomar um *aguardiente*<sup>104</sup>. Aos poucos, estavam acompanhadas de parentes que se sentaram no chão da frente da loja para conversar, beber e comer um bolo recém feito. Um vizinho alcoolizado chegou inesperadamente portando um facão, batendo e cortando o que encontrava pela frente e pronunciando ameaças de morte. Celina, neste momento, enquanto se escondia atrás do mostrador, dizia “—Porque vai brigar, ninguém está bêbado”. Ela era a mais corajosa, tentou se defender e recebeu várias facadas. Quando acordou a polícia já estava no local:

—Podemos pegar preso seu marido?

—Mas ele não foi quem me bateu.

Talvez a polícia estivesse acostumada a tratar de casos de mulheres maltratadas por seus maridos, mas desta vez o agressor era outro. Os cortes eram tão graves que em poucas horas Celina estava no Hospital de Leticia. Pedro, o ex-governador, foi visitá-la no hospital, e analisando o caso e a gravidade do ataque lhe aconselhou a não voltar para Chorrera. Ela decidiu ficar. Sua filha morava há anos em Leticia com a família, onde exercia o cargo de professora. O então governador ofereceu a Celina um trabalho como *tintera*<sup>105</sup> no prédio do governo do Amazonas em Leticia e depois como empregada doméstica em sua casa, na qual trabalhou nos dez anos seguintes. Felix, seu marido, foi atrás dela um tempo depois e assumiu o cargo de zelador da casa de *Asuntos Indígenas*<sup>106</sup>. “[...] *Ya en leticia pues ya me fui de empleada, ya no trabajé más en la Organización Indígena*”.

---

<sup>104</sup> *Aguardiente* é uma cachaça de anis.

<sup>105</sup> *Tintera* é quem faz e serve o café preto oferecido nos escritórios.

<sup>106</sup> *Asuntos Indígenas* é uma entidade governamental encarregada das questões étnicas ou indígenas.

Anos depois, Celina encontrou o agressor em Bogotá, mas deixa o conflito para a “justiça divina”:

[...] Aquí yo lo encontré. Mis hijos me dicen: —Y el le habla bien a usted mamá, usted si es cobarde. O sea, yo soy cobarde, yo digo: “ese no es mi problema, problema de él, algun día Dios sabrá porque me hizo así [...]

Um dia do ano 2010, Willer, o sobrinho de Celina, ligou de Bogotá para seu tio, o esposo de Celina, que morava em Leticia. Willer estava passando por uma situação difícil e era o momento da apresentação do projeto da creche uitoto à prefeitura de Bogotá. Ele estava com pneumonia, assim que solicitou a seu tio que fosse a Bogotá e o ajudasse a gerir a proposta. Felix viajou e, uma vez aprovado o financiamento da creche e sua instalação, decidiu ficar como assessor de conhecimentos tradicionais e, meses depois, pediu que Celina fosse encontrá-lo. Neste momento, explicou à esposa do ex-governador e empregador de Celina: “—Senhora, eu vou levar minha esposa para Bogotá, você verá quem fica como empregada, eu já comprei as passagens dela”. Apesar do frio e das incertezas de uma vida em Bogotá, Celina, com a convicção de que seu destino era ao lado do seu marido, decide viajar e levar junto sua neta, criada como uma filha.

Celina tinha o contato de algumas “amigas”<sup>107</sup> de Bogotá que conheceu quando trabalhava no escritório do governo em Leticia. Flor era uma delas, uma “mulher da cidade”, chefe de cozinha vegetariana e que tinha realizado uma oficina de alimentação saudável em Leticia, organizada pelo governo do Amazonas. As duas se tornaram “amigas” e trocavam receitas e saberes culinários. Quando Celina viajou para morar em Bogotá levou peixe, amido de mandioca e frutas amazônicas para ela. Flor, que era dona do restaurante vegetariano *Naturaleza y vida* no centro de Bogotá, recebeu os presentes e deu o primeiro emprego para Celina na capital, que consistia em moer cereais para fazer café integral. Flor tornou-se o suporte de Celina nestes momentos de vulnerabilidade,

---

<sup>107</sup> Em Nieto (2006), descrevi o termo “amiga” com o qual as mulheres uitoto em Leticia se referem às mulheres “brancas” com as que esperam ter boas relações. No caso de uma relação com maior proximidade podem se referir a denominação “irmã”. Geralmente, os indígenas se referem uns aos outros como “paisanos” ou com um termo de parentesco. Em Bogotá, observei as indígenas se referirem umas às outras como “amiga”, o que era mais raro em Leticia.

e procura sempre conseguir trabalho para ela, recomendando seus serviços para suas amigas.

Os “presentes” na forma de alimentos tradicionais constituem um modo importante pelo qual as mulheres uitoto afirmam laços de reciprocidade (YAGÜE, 2014; CHAPETON, 2011). Para os indígenas destes grupos a troca de bens materiais é necessária como elemento das relações interpessoais. Londoño Sulkin (2013) considera que esta noção materialista das relações se revela na frustração de funcionários do governo, ONGs, antropólogos e ambientalistas que trabalham no Amazonas, os quais enfrentam a demanda constante de bens e dinheiro por parte dos indígenas e que com o tempo ofende o sentido ocidental do que constitui a base adequada das relações de amizade. Levando em conta o princípio de reciprocidade como base da moralidade, os presentes dados pelos indígenas comprometem as pessoas que os recebem. Esta é a forma em que Celina vai tecendo as relações e que lhe permite se adaptar a sua nova vida na capital.

#### 4.6. O DRAMA: A MORTE INESPERADA

Um evento transformou a vida de Celina: seu marido faleceu de uma doença desconhecida no ano seguinte a sua chegada a Bogotá. Os acontecimentos anteriores a sua morte foram os relatos mais detalhados que ela me concedeu. Tudo começou com uma dor no joelho que o levou em três dias à morte, conforme explica: *“Yo lo bañé con agua caliente y él me dijo: — Si que me hizo relajarse esa yerba. Yo lo bañé, una muchacha le arregló las uñas, le sacó las canas y yo me fui a la misa”*.

“Você tem paludismo, febre amarela” pensou Celina e o levou para o hospital onde foi internado. Ele se despediu: “cuide bem da nossa menina, que às vezes as estupram, não a deixe por aí”. Chorando Celina conta: *“y cogió duro mi mano, yo le dije:— Y porque usted me coge mi mano así?”* e, horas depois:

[...] yo le dije [al medico] que me dejaran entrar, que yo quería hablar con él. Él me dijo: — Pues entre pero él no te va a contestar. Él estaba hinchado, todo, esa pierna todo el cuerpo. Y yo le toqué pie de él, le levanté y le toqué ya frío, las manitas frías. Ese aparato tu, tu, tu, yo dije: — No, este señor ya esta muerto — ya yo lloré. Yo sentí un vacío y yo creo que yo me desmayé y me

cogieron dos enfermeras, me dijeron que si yo tenía familia, yo dije: — No, yo estoy sola, mis hijos están en Leticia.

Flor a auxiliou em relação às questões burocráticas após a morte do esposo e a acompanhou nestes difíceis momentos. E como as despesas com a morte, o velório e o enterro são dispendiosas em Bogotá, - “Aqui na cidade vale mais a morte que a vida” reflete Celina -, ela decide levar o corpo para Leticia, onde moravam seus outros filhos. Ela acordou com os donos dos aviões de carga o transporte do corpo: “Assim como ele veio comigo, assim quero que o levem de volta”<sup>108</sup>.

Se em Bogotá Flor e sua família auxiliaram e acompanharam Celina depois da morte do marido, em Leticia este papel foi cumprido pela família do ex-governador, que a recebeu e custeou o funeral e o enterro. Celina narra que, graças a seu amigo, foram recebidos no aeroporto pela banda de música da polícia municipal. Nos meses posteriores à morte do marido Celina desabou numa grande tristeza e “se perdeu na bebida”:

[...] Para mi no existía mi vida, entonces yo ya viví esa vida triste, yo ya no comía. Mis hijos me decían: — Mami, usted no come, usted se va a enfermar. Me dio muy duro la muerte de él, todo ese vacío, lo que yo nunca esperaba en mi vida, o sea no estaba preparada para eso.

Neste momento, o ex-governador e sua família foram vitais para Celina que lembra de seus conselhos em vários momentos do relato: “— *Él ya se descansó, nosotros que vamos sufrir esta vida, usted está joven, usted esta llena de vida. Él (ex gobernador) me daba esa fuerza*”.

A pedido dos filhos de Celina, o ex-governador ajudava a procurá-la nas boates de Tabatinga e trazê-la de volta à casa. Certo dia o marido morto, *finado*, apareceu em seu sonho e falou: “Eu a deixei em Bogotá, você não tem que voltar ao Amazonas”.

---

<sup>108</sup> Os indígenas conseguem viajar em aviões de carga ou militares a um custo menor se comparado aos voos comerciais.

[...] Así él me decía. Yo pensaba: ‘Pero, porqué mi esposo, ya él se fue a dormir bien, ahora ¡déjeme la vida en paz!’

De ahí estaba una señora que yo le contaba y ella me rezó para no soñar más con él.

Seus filhos, preocupados, insistiram para que voltasse a Bogotá: “—Mãe você precisa ir para Bogotá, meu pai tem aqui no Amazonas muitas lembranças, você não pode ficar aqui”.

[...] Si, en Leticia yo no podía estar porque yo miraba a los amigos de él con los que el mamiaba, yo miraba, “todo ese memoria yo no lo puedo borrar [...]”

Willer, seu sobrinho, telefonou novamente de Bogotá, agora para pedir que Celina substituísse seu finado marido no trabalho de sabedor tradicional: “Preciso que trabalhe conosco aqui na creche”. E, deste modo, com a colaboração do ex-governador adquiriu a passagem de volta para retornar a Bogotá. Para ela esta oportunidade lhe deu forças nesse momento de dificuldade.

Ao seu retorno Celina residiu inicialmente com a família do sobrinho em Bogotá. Posteriormente e graças ao trabalho na creche, no restaurante de Flor e pelas faxinas realizadas nas casas das “amigas”, conseguiu sua independência, e assim alugou um quarto para morar com sua neta, adquiriu um fogão, pratos, televisão e colchão.

[...]Me gusta Bogotá por el trabajo. Siempre tengo trabajo, Yo tengo hartas amigas que me llaman por ahí para planchar, o hacer aseo.

También me recomendaron donde una señora para yo hablar en una reunión sobre como yo vine, porque estoy acá en la ciudad. Ahí yo dije: ‘Pues yo soy indígena, vine con mi canasto’. Y me pagaron.

La señora dónde hago aseo los sábados me pregunta:—¿Usted no se cansa de trabajar tanto?.

Yo le digo: —No, nuestra costumbre es así, en el territorio nosotros trabajamos mucho, porque mire, nosotros a las 5 de la mañana ya estamos en

la chagra — yo le dije. Yo no me canso. Cuando uno está ocupado ya mentalidad de uno está mejor, o sea no me gusta estar con la cabeza parada. Trabajo me sale harto.

Como mencionei, ser trabalhadora é um valor constitutivo da mulher “*chagrera*”, a mulher verdadeira na cosmologia da *Gente de Centro* e o modo pelo qual Celina explica sua disposição frente ao trabalho na cidade. Em Bogotá, Celina encontra espaços, como a creche indígena, ou outros em que se promove a diversidade cultural, onde seu capital migratório é valorizado. Ali ela é reconhecida como sabedora ou como indígena migrante. Ela sabe seu valor e cobra por isso. E, para completar sua renda, trabalha como diarista nas casas de “amigas”.

Celina termina seu relato com um conselho para seus filhos e um diálogo imaginado em que ela condensa sua experiência recente em Bogotá:

Yo le digo a mis hijos uno no tiene que olvidar y no tiene que avergonzar de lo que uno es.

Mi hijo el de la policía dice: — “Mami yo no me varo<sup>109</sup>”. Le dije: — Hay que hablar su lengua, porque hoy en día nosotros los indígenas nos valemos es por la lengua, hablar el dialecto, saber la comida típica de uno, de que base viene, todo eso usted debe saber.

Celina, portanto, explica aos filhos que não devem esquecer e nem ter vergonha do que se é, no caso ser indígena, reconhecendo a permanência das relações de subordinação nos centros urbanos, produto da herança colonial. Seu filho responde que ele “*no se vara*”, ou seja, que é versátil na hora de procurar modos de sobrevivência. Celina explica para ele que os indígenas na atualidade “se valen” de sua etnicidade, materializada na língua, na comida e “na base”, na sua origem, sua história. Esta é sua estratégia de engajamento como mulher indígena no mundo urbano. Ela, em diversos momentos de sua vida, assume papéis diferentes, mas nenhum a determina totalmente. Ela é *chagrera*, liderança, mulher, indígena, professora de saberes tradicionais, empregada doméstica e parteira. Esta capacidade de

---

<sup>109</sup> “Varar” se refere a um carro enguiçado.

assumir diversos papéis, esta *pluriatividade* (ver NIETO, 2006) é uma estratégia muito importante na adaptação atual aos contextos urbanos.

Foram várias as mulheres que finalizam seus relatos com um conselho para seus filhos, muitos deles são referenciados à própria experiência e lhes permitem refletir sobre esta, outorgando-lhe sentido. Outra forma em que o conselho está presente nos relatos é em relação às memórias das relações afetivas, tanto em momentos extraordinários como em momentos de crise. Depois da morte do marido, Celina deixou de comer e começou a ingerir bebidas alcóolicas. Neste momento, se recorda do conselho dado pelo ex-governador, amigo e ex-empregador: “—Ele já descansou, somos nós que vamos sofrer nesta vida, você é jovem, está cheia de vida”. Tais conselhos tiveram o poder de transformar e dar a ela força para superar o momento. As redes com os amigos e parentes nas cidades, portanto, foram fundamentais para que pudesse vencer o próprio sofrimento.

Inicialmente, estava interessada na sua experiência como liderança, esperando que esta fosse determinante na sua subjetividade. Contudo Celina passou rapidamente pelos episódios relacionados a sua prática política, em troca, dedicou tempo, memórias, diálogos, detalhes e emoções para narrar com minúcia a morte do marido e sua crise posterior. Ela dedicou mais tempo a este episódio que ao resto de sua vida. Este episódio de crise, e de como Celina conseguiu superá-lo, condensa e dá sentido, entre outras coisas, às redes que ela foi construindo ao longo de seus deslocamentos. Sua narrativa revela a articulação destas relações, os vínculos de cuidado, vínculos que teceu ao longo de seus andares, e a permitiram enfrentar a dor e restaurar sua vida.

A dedicação narrativa aos “dramas de vida” (TURNET, 1981) transcorreu também com as demais mulheres que não economizaram esforços para narrar com detalhes como saíram vitoriosas das crises, apesar do sofrimento. Analisarei a questão no Capítulo 8.

#### 4.7. AS REDES

Em cada momento da vida de Celina aparece um tipo de vínculo com a cidade: trocando ou circulando coisas e bens para sua loja em Chorrera, viajando para participar dos eventos indígenas nacionais como liderança, conhecendo outros processos, tecendo novas redes com atores solidários do crescente movimento indígena ou políticos que aproveitavam as novas necessidades criadas para ganhar votos a seu

favor, fazendo amigos. Celina, como liderança, nas suas idas e vindas trouxe das cidades ideias, objetos, recursos e novos personagens ao Prédio Puyumayo.

Em seus andares ela foi articulando relações na circulação de coisas que se dão como presentes, que se levam ao território, que chegam para ser vendidas, que vivem e se destroem. Esta circulação de coisas entre a cidade e a selva foi possível graças às redes de parentesco e de amizade que ela foi tecendo entre a capital, as cidades regionais e as aldeias, assim como o fluxo de benefícios recíprocos. As redes narradas podem ser resumidas do seguinte modo: a) nos anos 1980, Celina tinha uma madrinha que morava em Bogotá e com a qual trocava bens para abastecer sua loja; b) no seu trabalho como liderança, fez amizade com o ex-governador, o que foi fundamental para sua migração a Letícia; c) em Letícia, sua filha professora a recebeu; d) o sobrinho de seu marido, que residia em Bogotá, a convocou ao trabalho; e) em Bogotá, procurou a amiga Flor que lhe ofereceu trabalho e apoio material e emocional. Como já falei, a efetividade destas redes se torna evidente no suporte recebido em momentos críticos de sua vida.

E quando pergunto a Celina se quer retornar a Chorrera, ela diz que não:

[...] Chorrera no es como antes. [...]

Y es muy lejos y muy costoso y uno tiene tanta familia que cuando uno va de la ciudad, ellos piden que quieren tal cosa. Uno tiene harta familia y el vuelo de Satena solo deja llevar 10 kilos. Así que no hay como llevar nada.

Esta resposta não é definitiva, pois em outros momentos ela explicou que estava planejando seu retorno, contudo, sua resposta leva a duas questões que considero interessantes para este trabalho. Uma, é a ideia de que o lugar de origem mudou, o lugar que deixou para atrás não é o mesmo, a vida em Chorrera se tornou insegura. Isto tem sido mencionado por várias mulheres que explicam que retornariam ao lugar de origem caso fosse o mesmo em que cresceram e passaram sua infância. Contudo, a história, a situação de violência, a guerra e as economias extrativas transformaram estes territórios. A segunda causa pela qual ela não retorna é o imperativo moral de levar presentes e pedidos para seus parentes e a dificuldade e o custo que isto representa. O que é coerente com a importância que ela tem dado às coisas e presentes na história de suas relações.

## CAPÍTULO 5. MÃOS DE MANDIOCA E MÃOS DE LÁPIS: “PARA SER ALGUÉM NA VIDA”

Um dia, uma menina na aldeia do Once, observando e palpando minhas mãos, disse: “Valentina, tu tens mãos de lápis”. Para ela, minhas mãos eram brancas, suaves, finas e frágeis, eram de lápis, o material da escritura, a atividade que ela considerava que me dedicava. As suas mãos, em comparação, eram consistentes, grossas e fortes, produto das atividades que realizava com sua mãe na roça, na aldeia, no quintal, no mato, na cozinha, no rio. Apesar dela também frequentar a escola, para ela nossa alteridade fundamental se evidenciava no material pelo qual eram feitos nossos corpos, de mandioca e de lápis, produto do trabalho e da atividade pelos quais nossos destinos estavam marcados, a escola e a roça. Esta afirmação tem sentido se lembrarmos que, para a *Gente de Centro*, os corpos são o produto das substâncias que se consomem e das atividades de produção. O material da atividade que se realiza tem um efeito potencial na vida (CANDRE e ECHEVERRI, 1993, p.47), flui através dos corpos que a produz, usa, manipula e, portanto, a transforma. Utilizo a metáfora usada por esta menina uitoto para introduzir as mulheres que apresento neste capítulo.

Rufina (42 anos) e Blanca (51 anos) nasceram na região de Araracuara, no Médio Caquetá<sup>110</sup>. Filhas de *chagreras*, foram criadas acompanhando suas mães na roça e estudando nas escolas locais. Elas cresceram numa época em que a educação se perfilou como um horizonte possível e desejável para as mulheres indígenas. Os e as jovens da geração de Rufina e Blanca, para continuar na secundária tinham que se deslocar para as cidades regionais onde estavam localizadas as escolas, e para se profissionalizar deveriam ir até a capital do país. Anteriormente, as ações missionárias privilegiavam os jovens homens, apoiando-os com bolsas de estudos em Leticia ou em pequenas cidades de Colômbia (SÁNCHEZ 2011, p.123) e, com o tempo, mulheres como Rufina e Blanca, assim como Clemencia, também

---

<sup>110</sup> O rio Caquetá se eleva nos Andes colombianos inferiores e flui durante 2200 km antes de desembocar no rio Solimões, próximo a Tefé, na Amazônia Brasileira. Os trechos médio e inferior do Caquetá atravessam a Amazônia colombiana "Oriental", a qual apresenta pouca intervenção humana, baixa densidade demográfica e população predominantemente indígena (DOMÍNGUEZ, 1991, p. 15-45).

tiveram apoio para viajar e estudar. O pai de Rufina, como o de Blanca, trabalhou em diversas instituições estatais que, instaladas no Médio Caquetá no século XX, se converteram paulatinamente, no motor econômico da região: a *Colonia Penal de Araracuara* e a *Corporación Araracuara*. Deste modo, com o apoio de seus pais e as redes que eles constituíram com os atores externos, elas saíram nos anos 1990 rumo às cidades para continuarem seus estudos nas escolas superiores.

Rufina e Blanca se lembraram dos rígidos ensinamentos de seus pais, seus esforços e conselhos para que elas não fossem seduzidas por um homem *bêbado* e *mulherengo*. O pai de Rufina, como muitos homens de sua geração, a criou para ser uma “boa mulher”, trabalhadora, *chagrera*, que após se casar iria morar com os sogros, enquanto sua mãe, às escondidas, expressava seus desejos de que tivesse um futuro diferente, e se tornasse algum dia uma profissional. Blanca, por sua vez, lembrou-se da rigidez do pai, embora ele também desejasse que sua filha se profissionalizasse antes de se casar.

Atualmente, Rufina trabalha com projetos na organização indígena em Araracuara, onde reside. Quando a encontrei estava na capital visitando seus parentes e aproveitando para fazer consultas médicas. Blanca mora em Bogotá desde os 17 anos, apesar de que em alguns momentos de sua vida, principalmente nos auge econômico na região, ela retornava a Araracuara. Naquele momento, em 2015, dedicava-se ao serviço de “beleza e cosmética” a domicílio, participava ativamente do Cabildo em Bogotá (CIUB) e morava no sul de Bogotá com o parceiro e seus três filhos.

Estas duas mulheres, de traços indígenas e corpos fortes, herdadas de uma tradição de *chagreras*, sempre estavam elegantemente vestidas e adornadas à moda *bogotana*: calças jeans ajustadas, botas de salto e cano alto, blusas e jaquetas chiques de cores sóbrias, adornadas com lenços, bolsas e brincos. Tivemos conversas muito amenas, na minha casa, nas casas delas ou num café no centro. Entre risos, comida e confissões, conversamos sobre nossas vidas e seus andares. A partir de suas falas, destaco os vínculos que foram tecendo e as redes que permitiram a elas viajar, assim como a multiplicidade de circunstâncias, desafios, contextos e representações que elas elaboram como mulheres indígenas uitoto que habitam espaços entre a aldeia e a capital.

### 5.1. RUFINA: “UMA ÍNDIA ATÍPICA”

(Rufina)

Bueno, yo me llamo Rufina Roman. Soy indígena uitoto de habla uitoto-nipode, clan *enokayai* mi nombre en idioma es enokade, cogollo de la mata de mafafa. Nací en Araracuara hace 42 años.

Conheço Rufina há uns dez anos. Ao ligar meu gravador, ela iniciou sua história apresentando seu nome, sua variante dialetal, o uitoto-*nipode*, seu *clã Enokayi*, e o nome tradicional que lhe foi dado com a tradução para o espanhol. Uma forma performática de apresentação, bastante usual entre os líderes indígenas, reafirmando em certa medida sua “autenticidade” indígena, particularmente quando esta é colocada em questão pela pertença parcial ao universo urbano. Em outras palavras, “quando se mora como uma branca”.

Rufina começou sua narrativa lembrando-se da infância, dos ensinamentos do pai e da mãe, e refletindo sobre as diferenças de gênero, comparando-se a seus irmãos homens.

[...] Mi papá nos levantaba bien temprano: ‘Ah! Levántese! una mujer debe estar bañada a las 4 de la mañana’. Y uno llorando se levantaba. Yo recuerdo que ahí lo regañaban, le daban consejos y ya cuando estaba que tiritaba en el río, lo sacaban, pero sin forma de acurrucarse al pie del fogón para calentarse, nada, no lo dejan. Ese baño temprano era para ser fuerte, que disque porque yo iba a cargar el canasto de mi suegra, ¡Jajajajaja!.

Pero yo siempre fui muy rebelde: que ‘Ay!, yo no quiero hacer tal cosa’, ‘Pero, porque siempre soy yo, porque a Tomas (irmão) no’. Mi papá hacia muchas trampas, entonces a veces caía una panguanita y entonces las mejores presas siempre las cogían mis hermanos y a mi siempre me daban la patica o la cabecita, que disque para que yo no fuera carnívora, porque cuando yo me fuera a vivir con mi marido que yo me iba a comer toda la cacería y mis suegros se pondrían bravos y me iban a devolver y que eso era una vergüenza. Era una vergüenza una mujer carnívora, porque una mujer carnívora, que se queja ante el marido pidiendo carne y entonces el marido se va de

cacería y le puede pasar un accidente. Entonces por educación uno no debe comer mucha carne. Pero mi mamá decía que yo me ponía de rebelde. Yo era muy rebelde con mi mamá. Fui muy rebelde.

Porque para la cultura indígena la mujer es totuma de otro hogar, totuma de otra maloca. Que quiere decir que uno se casa y se va, que va a hacer crecer el pueblo de esa otra gente, no de su gente. Entonces siempre se maneja como el patriarcado. Los abuelos le cuentan la tradición es al hombre. A uno de mujer la preparan, la educan es para ser mujer buena, callada, sumisa, buena madre.

(Valentina)

— ¿Así como tu?

(Rufina)

— Por favor! Nada que ver. [Risos] Dicen mis amigas: “una india atípica”. [Risos]

Rufina inicia sua fala, com a lembrança dos ensinamentos rigorosos dos pais, os conselhos que recebia de manhã e no banho, pois assim teria um corpo forte, saudável e trabalhador. Seu pai insistia em fazer de Rufina uma mulher “verdadeira”, trabalhadora, para não correr o risco de ser devolvida pelos sogros, o que seria uma vergonha para a família. Porém, ela expressa que foi “rebelde” desde pequena e sem habilidades para o trabalho na roça. Depois, explica as diferenças entre a forma em que seus pais criavam as filhas mulheres e os filhos homens. Segundo conta, seus irmãos possuíam certas vantagens pelo fato de serem homens, como poder comer os pedaços maiores da caça, enquanto ela deveria comer as que tinham menos carne, para não se tornar carnívora, uma mulher com muito desejo de carne, pois seria motivo de desgosto por parte dos futuros e hipotéticos sogros que a devolveriam, sendo isto uma grande vergonha para os pais. Ela insiste no fato de que sempre foi rebelde, indo contra estes princípios.

Em seguida, ela explica as normas de casamento de unificação patrilinear e a virilocalidade com uma metáfora: as mulheres são totumas (cuias) e os homens estantinhos (pilares), ou seja, as mulheres devem circular e os homens permanecerem para sustentar a linhagem.

Ela descreve as normas e as desvantagens desta ideologia para uma mulher: a preferência pela transmissão dos conhecimentos “tradicionais” a cargo dos homens, enquanto as mulheres são educadas para serem submissas e caladas. Ela entende isto como uma forma de “patriarcado”. Vale mencionar que ser boa, calada e submissa são valores de uma feminilidade católica, diferente da Mulher da Abundância e que, em certo sentido, expressa como o gênero opera numa diversidade de discursos cristãos, uitotos e feministas, com os quais ela reflete a própria experiência. Rufina é uma mulher destemida e insubordinada, como a maioria das mulheres uitoto que conheço. Assim que a interpelo, à maneira de brincadeira, perguntado se ela corresponde a esse ideal de submissão, ela solta uma risada espontânea e termina com a frase: “nada a ver, dizem minhas amigas que eu sou uma índia atípica”. Ela usa um dispositivo retórico comum entre os uitoto em que para falar de si se desloca o lugar da enunciação para uma terceira pessoa: “dizem minhas amigas” ou “diz o avó”<sup>111</sup>.

Desde sua infância, o caráter rebelde de Rufina se evidenciava na ausência de talento para o trabalho na roça e na falta de disposição para aguentar o trabalho sob o sol. Ela lembrou que, quando ela e seus irmãos eram pequenos, os pais costumavam “provar” sua mão. E, depois de curar suas mãos com rezas e ervas, ela e seus irmãos e irmãs deviam semear e ver se as plantas produziram comida e abundância. As plantas semeadas pelos irmãos cresciam “bem bonitas” como as de sua mãe, enquanto as de Rufina cresciam somente para cima e produziam poucos tubérculos:

[...]¡Ay! yo ya sentía ese calor en la chagra y no que pereza. Mi mamá me ponía así [sentada en el piso]: ‘póngase a pelar yuca entonces’. Y ella arrancaba y mi trabajo era pelar yuca. Mejor dicho, los trabajos más suaves eran para mi.

---

<sup>111</sup> Londoño Sulkin (2006, p. 342) escreve que, nos autorretratos da *Gente do Centro*, é comum que a descrição do falante dá-se por meio da citação de avaliações feitas por outrem. O que, segundo o autor, demonstra que as pessoas estão atentas às percepções e apreciações alheias e aos modos como outras as veem ou, pelo menos, que é aceitável recorrer às visões de terceiros para descrever ou tecer considerações a respeito de si próprio.

Rufina descreveu sua mãe como uma mulher submissa, a qual teve um discreto e eficaz papel em seu destino. Em segredo, a mãe de Rufina transmitia o desejo de um futuro diferente do desejo público de seu pai em fazer dela um *chagrera*, uma boa nora, para que desse orgulho a sua linhagem. A mãe de Rufina murmurava para ela as dificuldades do casamento, da criação de filhos, do trabalho na roça e, sem que o pai percebesse, delegava a ela as atividades que exigiam menos esforço.

[...] Mi mamá me consentía mucho. Yo soy la menor. Porque mi papá siempre fue muy fuerte, pero mi mamá me guardaba, me alcaguetiaba es la palabra. Ella siempre decía que eso [la chagra] era un trabajo muy duro, esclavizante y que uno se llenaba de hijos y que los maridos le pegaban a uno. Ella lo decía como con nostalgia, tal vez por que vivía lejos de su familia. Ella sola pensaba: 'Mi familia está en Chorrera, nosotros acá'. Y decía que los únicos que tenemos la fuerza de ella somos nosotros y su chagra.

Cuando llegábamos a la chagra ella me decía: —Duerma un ratico ahí que yo voy a hacer casabe, voy a hacer ají y cuando termine despierta a su papá. Ella hacía todo, no permitía que yo le ayudara en casa. Ya cuando estaba la manicuera o el tinto: —Llame a su papá. Y él si como un rey se despertaba luego del trabajo.

Ella siempre me dijo: —Yo no quiero que tú termines tu vida como una chagrera como yo.

Para evitar o casamento, Rufina se dispôs a ser freira, mas antes que isto acontecesse foi contemplada com uma bolsa de uma entidade de pesquisa que atuava na região para estudar em Bogotá.

### 5.1.1. A Estudar em Bogotá

Como analisa Sánchez (2011, p.127), as décadas dos 1970 e 1980 representaram um salto qualitativo na ocupação da bacia amazônica, na relação desta com os países soberanos e com o resto do mundo. No território da *Gente de Centro* isto representou, além da implementação

de projetos de agricultura e de gado, a chegada dos “especialistas” - a institucionalização da ciência como uma nova forma de saber-poder - e da cooperação internacional (Idem). Entre 1977 e 1979 o governo da Holanda, com o *Ministério de Defensa Nacional*, financiou o projeto PRORADAM com o objetivo de estudar os recursos físicos e humanos nesta região do país para planejar e orientar sua integração paulatina ao processo de desenvolvimento nacional (ZEWUSTER, 2010, p. 70). Desde 1978, o governo da Holanda apoiou o Centro Experimental de Araracuara, que funcionou durante toda a década de 1980, e foi executado por uma equipe holandesa e a *Corporación Araracuara*. Em 1986, começou a funcionar o programa *Tropenbos*, também financiado pela cooperação holandesa, o qual tinha como objetivo a pesquisa científica para a conservação da floresta.

Estes projetos facilitaram a capacitação de numerosos pesquisadores “amazonólogos”, cientistas e especialistas de diversas áreas de conhecimento, assim como de pesquisadores indígenas (ZEWUSTER, 2010, p.20). Com a chegada de especialistas e pesquisadores foi se estreitando a colaboração entre uns e outros, e em alguns casos se consolidaram redes de colaboração mútua que permitiram a algumas mulheres o acesso às bolsas ou apadrinhamentos na cidade para viajar e estudar.

Don Oscar, o pai de Rufina, trabalhou primeiro como ajudante em PRORADAM e, posteriormente, durante mais de 15 anos, na *Corporación Araracuara*, como ajudante e depois como informante de pesquisadores, biólogos e antropólogos, que chegavam à região interessados no saberes e práticas “tradicionais”. E, com o salário e os vínculos que ia estabelecendo com os pesquisadores de fora, encaminhava seus filhos às cidades do país para que pudessem estudar. Rufina, a filha mais nova, terminou o ensino primário na escola em Araracuara e se preparava para entrar no convento para evitar o destino de esposa, mãe e *chagrera*, até que as amigas “doutoras”, as pesquisadoras da *Corporación Araracuara*, propuseram a ela outra opção:

(Rufina)

Me acuerdo tanto de la palabra de la Doctora Joyce que trabajaba en la Corporación. Ella me dijo: — ¡Cómo te vas a ir de monja!, mira que te vamos a dar una oportunidad para que vayas a estudiar. Tú vas a vivir en la casa de la Doctora

Juanita, ella tiene solo una hija y la idea es que cómo son de la misma edad, traten de ser amigas.

Estudar parecia uma melhor opção que ser freira, assim Rufina foi estudar em Bogotá aos 13 anos, apadrinhada e com a bolsa da *Corporación Araracuara*. E chegou a morar na casa de uma pesquisadora. Assim narrou essa experiência:

(...) Me vine [a Bogotá] así. En esa época yo no tenía ni ropa, mi mamá cosía mi ropa, las Doctoras le regalaban ropa de segunda y ella la cosía, la acomodaba para mi tamaño. Y claro, yo me traje dos muditas que mi mamá me echó, me acuerdo tanto.

Y me vine acá. Pero mira que yo no venía llorando, no, yo quería conocer, tenía curiosidad de venir acá. Me sentí tranquila con la señora.

Mira Valentina, yo llegué, todo esto era diferente, carros por lado y lado. Yo escuchaba que mi papá decía que en Bogotá no se distinguía el día de la noche y yo quería comprobar eso. Mi papá nos contaba todas esas historias y yo venía comprobando.

Me trajeron en un carro, llegamos a la casa y me dijeron dónde iba a dormir. La niña me dice: “Mira, acá hay televisión, cuando tu quieras ver”. Entonces, en la noche que yo llegué ellos salieron a comer, pero yo no fui. No mija, pues yo me encarreté viendo Heidy, Popeye el Marino, yo era boba viendo eso. Y no dormía. Cuando ellos llegaron [Risos] yo mirando la televisión y me dice la Doctora Juanita: — ¿No te has dormido?,

—No.

— ¿Y no tienes sueño?

—No.

— ¿Te sientes sola?

— No, yo estoy tranquila, yo estoy tranquila.

Ellos pensaban que me iba a dar muy duro mi despedida de la casa, pero mira que yo estuve tranquila. Entonces, me trajeron un sanduche y noo!!, eso, yo no me lo pude comer, porque no estaba acostumbrada de comer ese jamón, ese queso feo, solo me comí el pan y cuando ellos se descuidaron fui y boté en el vaso [sanitario] [Risos]. A mi me dio muy duro la comida, yo no sabía comer arroz, carne, la comida de acá.

Luego ya me sentí muy contenta porque fueron a comprarme todo lo del uniforme, que zapatos, que medias, que su sudaderas, que ropa interior. [exclamação]

Yo me sentía como una princesa.

Os alimentos constituem a linguagem com a qual muitas mulheres uitoto expressaram os processos de deslocamento e adaptação: “*A mi me dio muy duro la comida, yo no sabía comer arroz, carne, la comida de acá*”. A adaptação aos alimentos urbanos foi mencionada por quase todas as mulheres uitoto como a parte mais difícil do deslocamento às cidades. Contudo, a experiência da viagem, o processo de desprendimento, não foram lembrados a partir de emoções de tristeza ou solidão. Do mesmo modo que a “doutora” que a recebeu, perguntei para Rufina sobre seus sentimentos no momento de deixar, aos 12 anos, seus pais, a terra onde nasceu e morar num lugar desconhecido com uma família desconhecida. Rufina, como muitas mulheres que me narraram seus primeiros deslocamentos, respondeu que não chorou, que não sentiu tristeza nem solidão, que não se sentiu deslocada, ao contrário, estava curiosa, queria conhecer aquele lugar do qual seu pai falava, onde o dia e a noite não se diferenciavam. Talvez o fato de crescer sendo preparada para morar longe, com “outros”, de acordo com a ideologia virilocal, colabore para que o deslocamento e o estranhamento não impliquem numa crise emocional. Rufina finalizou esta parte de adaptação, narrando com felicidade as coisas e roupas que compraram para ela, exaltando a curiosidade pela novidade e o trato amável da família que a acolheu e com quem criou laços de afeto. Ela se sentiu acolhida diante de uma afetuosidade antes desconhecida:

[...] Ella [a senhora que a hospedou] me abrazaba, me cogía, me daba cariño y yo pues no estaba acostumbrada a eso, porque pues a uno ¡cuándo lo

abrazan!. Mi papa nunca me dio un beso, lo mucho que hacía era que lo olía a uno [aspira con fuerza] y ya. [Risos].

### 5.1.2. “*Aí começou minha dor de cabeça*”

A diferenciação étnico-racial começou a se tornar evidente para Rufina quando entrou na escola. Em suas palavras: “aí começou minha dor de cabeça”. Ela era a única indígena e não tardaram em aparecer os preconceitos que relacionam o indígena à ignorância, à sujeira ou ao lugar ocupado no universo místico e fantástico das lendas do folclore colombiano:

(Rufina)

Y los profesores explicaban algo y me preguntaban: —Pero, ¿si estas entendiendo?,

Y yo: —Pues, ¡claro!— Yo entendía todo, todo.

Hasta que una vez en matemáticas empezamos a ver el tema de raíz cuadrada y yo ya lo había visto en quinto, entonces cuando la profesora explicó, yo me descuide y la profesora me pego un grito. Yo le dije: —Profesora yo ya sé eso,

— Entonces voy a pedirte que me desarrolles este ejercicio.

Y cogí y lo desarrollé y todos los pelados: ‘Ay tan chévere’ y ahí si se acercaron a hablarme:

—Ay venga, ¿verdad que allá hay patasola, madremonite, llorona?

Y yo: — ¿Patasola? ¿Qué es eso? Yo no sabía nada de eso que me preguntaban [fala entre risos]. Yo le decía: — ¿Cual madremonite?, si, pues allá hablamos de madre de monte pero uno no los ve — le dije.

Entonces, todo el mundo me preguntaba esas cosas. Eso era una cuestión tan jarta. Yo era la indiecita, me apodaron ‘la Chibchombiana’ si, yo era la Chichombiana. Ah! me daba mal genio,

pero, ya pues, ni le paraba bolas. Las niñas llevaban loncheras y compartían conmigo y las otras le decían: —A usted no le da fastidio juntarse con esa india, con esa chibcombiana? Y ellas: — No.

Pero en mis notas me empezó a ir mejor que a las otras niñas. Y entonces doña Juanita estaba muy contenta hablando que yo tenía muy buenas notas.

Por causa do imaginário sobre a Amazônia e a indianidade genéricos colegas da escola a chamavam pelo apelido “*chibcombiana*”, um termo coloquial que mistura o ser colombiana e ser *chibchas*, uma forma popular de chamar os *muisca*s, nativos da savana e do altiplano andino, incluindo a região onde hoje está localizada Bogotá. A *patasola*, *madremonte* e a *llorona* são personagens das lendas colombianas, relacionadas aos espantos e às mulheres monstros de aspecto aterrador, que moram no mato, cuidando da natureza e assustando e atacando os seres humanos. Para Rufina, esses personagens com que as colegas da escola a relacionavam eram desconhecidos.

Blanca também viveu este preconceito na escola, mas tirou proveito deles assustando as pessoas sobre a perigosidade de não se comportarem corretamente com ela:

[...] Como indígena era muy duro porque cuando uno se identificaba como indígena y decían que uno no sabía ni hablar el español. Yo les decía: — Nosotros somos personas normales como ustedes con ganas de educarnos igual que ustedes.

Yo siempre fui así rebelde, si venían a discriminarme, yo los asustaba, les hablaba más de la cuenta para asustarlos. [Risos] Yo inventaba, yo decía: —Si, allá hay mucha brujería, si a uno le cae mal alguien, con solo la vista les puede hacer daño. [Risos] Y la gente se creía todo lo que yo les inventaba, [Risos].

No relato de Rufina houve um momento em que sua alteridade se tornou positiva. Certo dia uma de suas amigas perguntou como era, para uma menina como Rufina, um dia na floresta.

Ela descreveu para sua amiga o dia a dia na roça com a mãe, as brincadeiras com os irmãos que subiam nas árvores para pegar frutos e

passar a tarde comendo, e as rotinas noturnas escutando as histórias do pai no *mambeadero* enquanto ela descansava no colo da mãe. Para sua surpresa, a amiga começou a chorar e falou:

— Ay entonces ustedes tienen calor de hogar, en cambio nosotros no — y me dijo — Ven, vamos a mi casa. Me llevo a la casa. Calentó un arroz e hizo unos huevos con salchichas y me ofreció. Me dijo: — Acá yo vivo sola, porque mis papás llegan de noche, en cambio tu me dices que por la noche tus papás les cuenta cuentos, en cambio yo solamente juego es con ese computador. Y entonces, esta niña me empezó a contar cosas y lloró y ahí fue cuando yo pensé: “¿Cómo así?, o sea, para ellos vale que nosotros nos reunimos, que la chagra, que uno siembra?;”. Ahí yo un poquito pensé: “O sea ¿porque Liliana llora?” O sea, se sentía como muy sola.

Frente à discriminação vivida na escola, Rufina narra como, na intimidade do diálogo entre duas meninas, em que se contrapõem tipos de vínculos familiares no cotidiano, sua alteridade se torna positiva. Ela reflete: “Como assim? Ou seja, para eles tem valor que nós nos reunimos, que vamos à roça, que semeamos?”. Uma menina que cresce na cidade, onde os universos de trabalho e familiares são distantes, brinca com objetos de alto custo, parece sozinha e triste frente à experiência de Rufina e a qualidade de seus vínculos, que incluem a companhia permanente da mãe nas atividades hortícolas, as brincadeiras com os irmãos e as noites sendo aconselhada pelo pai no *mambeadero*. Parecia que, em termos da organização de sua narrativa, a partir desta experiência intersubjetiva entre duas crianças, em que sua alteridade é positivada, ela restitui a discriminação vivida na escola decorrente dos imaginários acerca da indianidade.

No relato de Rufina, a educação aparece como o principal motivo de migração para a capital. Mas, no decorrer da fala, surge, entrelinhas, um jovem bogotano que passou por Araracuara para trabalhar numa empresa de telecomunicações e que foi seu primeiro namorado. Apesar dos esforços do pai em evitar que sua filha fosse seduzida por um homem inapropriado conforme seus critérios, Rufina considerou que viajando para Bogotá conseguiria viver seu romance longe da censura, normas, trocas e acordos dos pais.

Rufina saiu da casa da “doutora” que a recebeu para morar com seu namorado e engravidou aos 16 anos, assumindo sozinha a maternidade. Para sua sorte, sua sogra assumiu a responsabilidade com o filho e se tornou uma espécie de mãe para ela na cidade. Este último roteiro de sua história é paradigmático da experiência de mobilidade para as cidades de muitas mulheres indígenas. Viajar, engravidar, somados à falta de estabilidade dos vínculos conjugais nas cidades, particularmente com homens brancos, leva à consequente posição de mães solteiras. Para algumas mulheres, foram os vínculos entre sogra e nora que lhes permitiram afrontar esta realidade. (Sobre isto falarei no Capítulo 7).

[...] La mamá de él (a sogra) me acogió acá en Bogotá como una hija. Y entonces yo me casé fue con mi suegra, no con él. Ella es como una mamá para mí. Yo a ella le digo “mami”.

Como mencionei, inserir a educação como a principal razão da mobilidade, ocultando o desejo de namorar na capital, foi algo frequente nas conversas com as mulheres. Em todos estes casos, as mulheres falam de seus pais como homens rígidos que não permitiam que elas se relacionassem com homens na comunidade, o que faz com que sair e estudar se torne uma forma de procurar a liberdade. As escolas, além de serem lugares onde estudar, são lugares que propiciam os encontros amorosos, e a capital parece ser o espaço onde estes namoros podem ser possíveis, distante do olhar e das regras familiares. A possibilidade de estudar na capital, valorizada pelos pais, pode se tornar uma desculpa para que isto seja possível, porém com resultados inesperados para as mulheres, que passam a viver a maternidade sozinhas, depois do abandono dos filhos por parte dos pais.

Este também foi o caso de Blanca, mas inicio a próxima parte explicando sua primeira viagem a Bogotá, quando era menina.

## 5.2. RECORRIDOS DE BLANCA: FILHA, ESTUDANTE E MÃE.

Nos anos 1930, no mesmo período em que chegam os missionários capuchinhos, e como parte de uma estratégia geopolítica para estimular a colonização agrícola no território amazônico, o Ministério de Justiça colombiano instaura a *Colonia Penal y Agrícola del Sur* no Médio Caquetá, fixando seu acampamento central em Araracuara (USECHE, 1994). Este centro penitenciário durou até 1971 e

se converteu progressivamente no motor da economia regional, expandindo suas atividades agrícolas e de criação de gado, e seus acampamentos de extração de produtos florestais, em centenas de quilômetros, inclusive abrindo uma pista de pouso que até hoje conecta a região com o resto do país (SÁNCHEZ 2011, p.115). Como nota Griffiths (1998), a população uitoto que até então morava nas terras altas, foi se deslocando até as terras ribeirinhas do Caquetá, estabelecendo relações de trabalho e de comércio com a colônia penal. A colônia penitenciária trouxe muita violência à região, tanto que inicialmente os indígenas encaminhavam as filhas ao internato, na escola da Chorrera, para protegê-las dos estupros e da violência que se espalhava.

É neste contexto dos anos 1960 que Blanca lembrou-se dos primeiros anos de vida quando seus pais, que trabalhavam na prisão, a deixaram sob os cuidados de seus avós maternos longe de Araracuara. Suas lembranças sobre este período acontecem numa atmosfera paradisíaca e amorosa, um mundo no qual quer retornar algum dia: “Era um paraíso, nos acordávamos às quatro da manhã, minha avó me sentava numa quebrada com água cristalina para tomar banho, pegar camarãozinho e me aconselhar”, “Eu era feliz, para mim a roça não era trabalho, era uma diversão”, “eu nunca devia ter saído para a civilização”.

No início dos anos 1970, a Colônia Penal foi fechada e seu pai, que até então trabalhava como guardião, foi transferido para Bogotá para trabalhar na prisão *Modelo*. Esta viagem é guardada na memória de Blanca “como um sonho” num lugar de ritmo frenético e frio. Sua mãe a cada dia ia ficando mais triste e chorava. Ela tinha aprendido a costurar no internato, assim comprou uma máquina para costurar as roupas das vizinhas e, com seu trabalho e o do pai, puderam se manter por um ano. Até que um dia sua mãe, tristonha mas determinada, disse para o marido: “Chega!”. E, assim, venderam tudo e retornaram ao Médio Caquetá, onde encontraram um povoado desolado. Seus pais voltaram a *Monochoa*, um pequeno povoado no Médio Caquetá, no qual havia a maloca de seus avós paternos e aí recomeçaram a vida. Eles fizeram *chagra* e casa, mas a necessidade de escolarizar a filha fez com que retornassem a Araracuara, onde começava a funcionar um novo internato.

(Blanca)

En todo caso nos bajamos otra vez para Araracuara por la educación de nosotros. Para poder estudiar. Si, mi papá siempre nos inculcó el estudio, por eso yo también le inculco eso a mis hijos.

Após o fechamento da Colônia Penal, o governo colombiano manteve sua presença na região e, aproveitando as instalações da prisão, implementou um projeto de produção agrícola, o “Centro Experimental de Araracuara” (ZEWUSTER, 2010, p. 18), que citei anteriormente.

Os pais de Blanca e Rufina eram homens prestigiosos, com certo poder social e político na região de Araracuara. Isto colaborou para que, como Rufina, Blanca tivesse apoio dos missionários para sair da comunidade e continuar seus estudos nas cidades regionais. Ela foi a única mulher escolhida, dentre os dez estudantes, para começar a secundária no internato em Puerto Leguizamo, uma pequena cidade no departamento do Putumayo. Dois anos depois, o padre da escola se comunicou com o pai de Blanca informando que havia vagas no internato de Florencia, a capital do Departamento do Caquetá. E Blanca foi para o internato com as freiras italianas Consolata e ficou até terminar o *bachillerato*<sup>112</sup>. No internato permaneceu por vários anos e conheceu seu primeiro namorado, um jovem uitoto que se preparava para estudar medicina em Bogotá. Eles mantiveram o namoro às escondidas do pai de Blanca, que não poupava esforços para que ela não fosse seduzida por um homem inapropriado. Aos 16 anos, no início dos anos 1990, convenceu seu pai de que queria terminar a secundária em Bogotá, e assim ficaria próxima do namorado que neste momento estudava medicina.

Blanca foi morar na casa da Fundação *Katuyumar*, em Bogotá, a qual foi fundada por indígenas tucano, arhuaco e uitoto, e funcionava como local de residência temporária para as jovens indígenas que iam estudar na capital. *Katuyumar* foi talvez o primeiro antecedente organizativo dos uitoto em Bogotá e servia como lugar de encontro para eles. Blanca, inocente, criada a maior parte da vida com as freiras, cansou já nos primeiros dias daquele lugar de festas e bebidas, e disse ao pai que “*Ay, yo no me quedo acá, si no viene por mi yo me devuelvo*”. Seu pai desejava ansiosamente que ela ingressasse na universidade, mas, na capital, não tinha contatos que permitiriam a Blanca estudar nas melhores instituições regionais, assim ela se matriculou num instituto

---

<sup>112</sup> O equivalente ao ensino médio.

técnico de secretariado. A mãe, com o aviso de retorno de Blanca, decidiu, apesar das tristes e frias lembranças de sua primeira experiência na capital, viajar para acompanhar a filha durante alguns meses, enquanto ela se habituava ao novo ambiente.

Em pouco tempo, a mãe e Blanca retornaram para Araracuara, e o pai, através de seus contatos, conseguiu trabalho para ela como secretária e “faz-tudo” na *Corporação Araracuara*. Contudo, a vontade de ficar perto do namorado a fez retornar a Bogotá, e seu pai, retomando as relações do tempo em que trabalhou no centro penitenciário, solicitou a um ex-colega bogotano que acolhesse sua filha em Bogotá.

### 5.2.1. “Minha vida muda de rumo”

Blanca, com quase 17 anos, conheceu Luis, um jovem que estudava no mesmo Instituto de ensino técnico onde ela terminava o secretariado. Blanca engravidou e, com o nascimento do filho e as necessidades econômicas, postergou seu projeto de se profissionalizar: *“Todo se complico, minha vida mudou totalmente de rumo, parei de estudar e me dediquei a trabalhar, aí já veio outra gravidez, e outra mais”*. Ela trabalhou num laboratório de exames médicos, logo numa loja fotográfica, comprava e revendia roupas na rua, ou seja, buscava diariamente o sustento ao lado de um marido que, apesar de morar com ela, abandonou o cuidado dos filhos. Os maus-tratos não tardaram a chegar: *“— Usted ya esta vieja, llena de hijos, quien te va a voltear a mirar, agradezca que estoy con usted. Y yo me sentía así, mejor dicho, peor que una cucaracha”*.

A relação com a sogra foi seu maior apoio nestes difíceis momentos. Ela se tornou uma espécie de mãe, que mostrou a Blanca uma forma diferente de carinho, o carinho dos “brancos”, matizado de carícias, beijos e conversas sobre os sentimentos.

Mi mamá fue una persona que nunca de preguntarle a uno como está o cómo se siente, yo no sé, a nosotros esa parte es como fría. En cambio esta señora, la abuelita de mis hijos fue muy diferente. Ella llegaba del trabajo y nos sentábamos a conversar, hubo mucha comprensión con ella. Yo sentí con ella el calor maternal.

A sogra lhe dizia: “Não vamos ser as primeiras, nem as últimas mulheres a viver sozinhas, não importa, ¡que se largue!”. Blanca se comunicava com a mãe pelo telefone, mas ela não opinava, e quando explicava ao pai sua situação ele lhe dizia: “Você foi que escolheu ele e se enrolou com ele”. No tempo dos pais, os casamentos eram acordados pelos pais da noiva, sem namoro, como aconteceu com Lidia e Celina. Estes pactos eram mediados pela troca de compromissos, respeito e responsabilidades entre famílias. Este mecanismo, como nota Belaunde (2011, p.184), ao mesmo tempo que limita as possibilidades de escolha por parte das mulheres, é uma forma de controle e proteção para elas.

Nas cidades, e de forma geral na sociedade contemporânea, os casamentos estão mediados pelo amor e sedução, e são as pessoas implicadas nas relações que elaboram suas regras, em seus próprios termos, ainda que pese a intervenção de certos fatores estruturais como o gênero, o curso da vida, a classe social e a pertença étnico-racial do casal (VIVEROS, 2012, p.4). Nos casamentos com homens não indígenas, os pais não têm recursos sociais para protegerem suas filhas que, como mulheres e indígenas, estão ainda mais vulneráveis às assimetrias. No caso de Blanca, seu pai não tinha meios sociopolíticos para exigir o respeito de uma família que desconhecia, numa escolha na qual ele não tinha participado. Esta liberdade deixou Blanca vulnerável aos maus-tratos e ao abandono. Ela narrou com detalhes o drama que levou ao fim deste casamento. Este drama faz parte do Capítulo 7.

### 5.2.2. “*Parir bien bonito*”: o Retorno a Araracuara

Blanca se separou do cônjuge anterior. E, como mostrarei no Capítulo 7, no processo do divórcio ela se transformou, ganhou liberdade e autonomia. Com o tempo, ela conheceu outro homem do interior do país, com quem foi morar na cidade de Cali. Ela engravidou de sua terceira filha aos 35 anos. Porém, esta gravidez foi diferente das anteriores, e a aversão que sentia em relação à comida dos “brancos” a fez adoecer. A mãe de Blanca, preocupada com a saúde de sua filha, enviava *fariña*<sup>113</sup> e *casave* de Araracuara, mas sua filha continuava a emagrecer e se debilitar. Seu parceiro dizia “Temos que voltar para seu povo (Araracuara) porque você não quer comer, vai saber como vem essa criatura”.

---

<sup>113</sup> Farinha de mandioca brava torrada.

Y nos devolvimos para Araracuara. No fue sino llegar al pueblo y a mí se me quitó todo el malestar. Y ya empecé a comer mi comida de allá, mi pescado, mi ají. Ahí si que me engordé, se me quitaron todos los ascos. Porque cuando llego a mi pueblo yo no pruebo un grano de arroz, saco mi ají voy, la hoja de la yuca y la hago madurar y con eso hago el ají. Y entonces ya, yo me engordé.

Como o desejo pela comida tradicional estava colocando em risco a saúde de Blanca e a de seu bebê, seu parceiro a apoiou e viajou com ela para Araracuara. Foi assim, graças à comida e aos cuidados maternos e paternos que Blanca teve um parto “bem bonito”. O pai cuidou de sua gravidez, posicionando o bebê para nascer, dado que considerava que a filha com 35 anos já tinha os ossos grudados, era velha e não deveria sofrer.

[...] Mi papá todas las noches venía y me soplaba. Yo digo, por eso esa niña será como tan despierta será, tan especial. Ella es muy extrovertida. Nació en el hospital del pueblo, pero el parto fue algo increíble.

Mi papá, desde la semana anterior ya miraba, decía: ‘Ya, ya, buscó el camino, ya está alistándose para tener fuerza para salir’. Y así fue. La semana siguiente me fui al hospital que era al otro lado del río. Las vecinas preguntaban si me iba para Bogotá, yo les decía que si [Risos]. Iba era para el hospital y como mi papá era tan amigüero, él era amigo del médico y de la monja jefe del hospital. Lo dejaron estar conmigo, con los médicos. Cuando llegamos al hospital eran como las 2 de la tarde. De noche ya yo sentía como más fuerte, más caliente el dolor y entonces mi papá dijo:

—Yo voy a ir hasta el otro lado para darle el agua de ortiga, para no sentir dolor — Y le hablaba al bebé: —Ahoritica ya nos vamos a ver la cara, hay que ayudar a la mamá, no hay que hacer sufrir a la mama.

Y él me la despertó, yo creo que él iba como a 100 metros cuando se me vienen los dolores, ya eran como las 5 de la tarde.

— Gordo, se me vino la primera contracción fuerte, yo ya no puedo caminar, gordo mi papá me despertó la niña — le dije a mi esposo.

—No!

Dimos la vuelta completa al hospital cuando reventé fuente en la pierna. Llamé la enfermera y todo el mundo corra y corra.

Mi papá dijo: —Yo no sé porque, pero yo sentí como una alegría cuando estaba cruzando el puente.

Fue espectacular ese nacimiento de la niña, yo no sufrí, no sufrí. Mi papá lo tenía bien acomodadito y todo, como a las 7 regresó y ya había nacido y entonces mi papá luego y la miró: —Esta bien bonita.

Diferente de outros momentos, em que seu pai é representado como rigoroso, neste parto ele atua como um homem cálido e cuidador. Na ocasião, ele a acolhe, possui recursos sociais e ideológicos e saberes para cuidar da filha, como talvez não tenha sido possível em outros momentos quando ela sofreu maus-tratos e abandono por parte do primeiro esposo.

### **5.2.3. Chega a Mineração de Ouro e as FARC em Aracuaara**

No final dos anos 1990 surgem no Médio Caquetá as primeiras “*balsas mineras*”, barcos ilegais de extração de ouro provenientes do Brasil, outros do Putumayo e do alto rio Caquetá (TOBÓN, 2008, p. 58). Apesar dos graves efeitos ambientais e sociais, a extração do ouro impulsionou a economia local. As pessoas comparavam esta época à *bonanza* da coca. Blanca lembra dos aviões brasileiros e balsas de mineração que chegavam. De noite, parecia uma cidade no rio devido à quantidade de luzes cintilantes. Para Blanca e seu esposo esta foi uma boa oportunidade para aumentarem sua renda e assim sustentarem a

educação dos filhos mais velhos em Bogotá. Eles abriram um bilhar, que mantiveram por três anos, período que moraram em Araracuara.

Desde 1982, as FARC-EP adotaram uma estratégia de crescimento e desdobramento de suas frentes guerrilheiras que levaram suas ações aos departamentos de Meta, Guaviare e Caquetá (CASTILLA apud PEREIRA, 2012, p. 105). O *frente 14* das FARC tomou o controle da região de Araracuara em meados dos anos 1990 e permaneceu até o ano de 2003. Blanca lembrou do dia em que, saindo do hospital com sua filha pequena tiveram que passar entre dois homens vestidos com roupas camufladas e portando armas, estavam parados lado a lado no caminho, pedindo de maneira hostil para que as pessoas seguissem em frente. “Isto não é exército nem polícia, o que será?”, pensou Blanca. Os homens armados pediram para que as pessoas se reunissem e se apresentaram como a guerrilha das FARC. Sua presença como autoridade local perdurou entre 1999 a 2004. Pouco a pouco, o medo e o distanciamento social foram se dissipando e a presença das FARC foi se tornando parte da vida cotidiana, tal como descreve Marco Tobón (2008, p. 58). Para dialogar com esses atores armados, os indígenas dos povoados de Puerto Santander e Araracuara organizaram um cabildo indígena, no qual Blanca participou ativamente como liderança.

No governo do presidente Alvaro Uribe Velez (2002-2010), e com apoio dos Estados Unidos, se levou adiante os planos contrainsurgentes para combater a guerrilha, o *Plan Colombia* e o *Plan Consolidación*, gerando uma retirada tática do exército nos territórios da *Gente de Centro* (TOBÓN, 2016a, p.5). Blanca assim se recordou desta época:

[...] Una noche el ejército comenzó a bombardear a la guerrilla. Mi mamá es muy devota de la virgencita, mi hija tenía 16 años y la pequeñita como 3 años. Mi mamá dijo: ‘Si nos matan que nos maten acá’. Y por encima ¡tatata! y caían los casquinhos encima de la casa de nosotros. Mi hija del susto, temblando, se orinó en las piernas. A ella no le gusta hablar de eso, eso fue duro.

Nosotros que teníamos planta de luz prendíamos las luces y colocábamos banderas blancas para avisar que había niños. Dos o tres noches el ejército hostigando y yo llamaba a mis hijas que estaba aquí y les decía: “aquí va a pasar algo

grave”. Y al otro día los niños recogiendo esos casquillos como si fueran dulces.

Gente civil no murió, solo guerrilla. Solo los que cometían el error de correr hacia el monte de miedo. Nosotros en cambio nos reuníamos en el centro del pueblo.

Nesta guerra, antes do exército, aparecem os paramilitares intimidando a todos os suspeitos com terror e qualquer pessoa que tivesse colaborado, falado, vendido, comprado ou se relacionado com os guerrilheiros tinha sua vida ameaçada. Como analisa Tobón, na retomada do exército toda a população se encontra sob ameaça permanente “pois este atua como atesta a história do conflito armado no país, baixo suspeita criada: todas as pessoas são subversivas” (2008, p. 71).

Blanca e seu marido, venderam tudo que possuíam e foram para Bogotá para protegerem suas vidas e as das filhas. Ela falou para seu pai: “Temos que sair pai, vamos”, mas ele preferiu ficar: “*Yo no salgo de aquí, porque me tengo que ir, váyanse ustedes*”. Blanca, angustiada, retornou a Bogotá, deixando seus pais de novo: “*Me dolió dejarlos, yo lloré ese día*”.

Atualmente, a mineração do ouro ilegal (ou de fato<sup>114</sup>), isto é, sem fiscalização estatal com a conseqüente contaminação dos rios com mercúrio, é um fenômeno que se impõe no Médio Caquetá sob o olhar de todas as autoridades, incluindo o exército. O controle relativo do exército se mantém junto com a presença da guerrilha, o que faz da zona um lugar de violência, motivo pelo qual muitos decidem ir para as cidades para evitar cair na trama da guerra.

#### 5.2.4. O Sonho

Blanca e seu marido tinham vendido todos seus pertences em Bogotá com o sonho de terminarem seus dias em Araracuara. Mas, ante as ameaças, não tiveram alternativa a não ser se aventurarem de novo.

---

<sup>114</sup> A partir de 2010 o código de minas usa o conceito “mineração de fato” (*Minería de Hecho*) em vez de “mineração ilegal”, pois considera que representa melhor as pessoas que realizam esta atividade sem o título de mineiro ou sem estar inscrito no *Registro Minero Nacional* e que se diferenciam da mineração tradicional.

Eles trabalharam numa padaria, cultivando e recolhendo morangos nos arredores de Bogotá, depois aprenderam a estampar camisetas e as vendiam na rua, e logo abriram uma fábrica de moletons e jaquetas para vender aos distribuidores. Com o tempo, Blanca fez uma capacitação em estética, manicure e massagens. Ela orgulhosa falava de seus filhos, sua filha estudava Direito na *Universidad Distrital*, seu filho recebeu apoio de um político indígena do Amazonas para estudar Engenharia Telemática e sua filha adolescente estava terminando a secundária, já tinha cursos de primeiros socorros e estava convencida de que seria médica.

[...] Ay Valentina, uno cuando tiene hijos !Dios mio!, los hijos no dan espera, a mi me ha tocado así: colegio, niños, zapatos todo eso. Yo soy orgullosa, porque yo no tengo que mendigarle a nadie. Me voy a dedicar a la estética pero a nivel profesional, porque eso tiene sus bases.

Ao indagar Blanca sobre seu sonho para o futuro, ela disse:

[...] Primero, apoyarlas para que tengan más posibilidades de las que yo tuve, Mh! porque esa ha sido mi lucha, lo que yo sufrí y el camino que pude abrir a mano partida, que ellas lo sepan aprovechar. Ese es mi objetivo, que la lucha tenga un fruto, que mis hijos sean alguien en la vida.

Yo sueño con volver a vivir allá [en el Caquetá]. Muy interiormente yo siempre digo: ‘Si la vida me diera una oportunidad, me gustaría morir allá, me gustaría pasar los últimos años allá, yo no me veo aquí en la ciudad, viejita’. Yo si sueño, yo viví unos años de mi infancia en la pura selva con mis abuelitos, eso era el paraíso terrenal, yo quisiera volver en los últimos años de vejez a lo mismo. La selva todo se lo da a uno, todo...

Muitas mulheres tem o sonho de retornar àquele lugar paradisíaco em que viveram quando crianças, mas, como Celina explicou no capítulo anterior, são conscientes que esse lugar havia sido transformado violentamente.

### 5.3. SER ALGUÉM NA VIDA

(Celina)

[...] Llegó esa religión, el Monseñor Marceliano, el duro de Leticia. Primero era “orfanato”, mi papá estudió en la Casa Arana, en tiempo de mi papá decían ‘Orfanatorio’, ellos también aprendieron como nosotros. En tiempo de nosotros decían ‘Internado’. Yo me eduqué en el internado de Santa Teresita del Niño Jesus en la Chorrera Amazonas. Vivía lejos, yo nací lejos, mi papá nos traía remando para estudiar, en canoa durábamos 3 días para llegar a la escuela.

En esa época las monjitas lauritas nos regañaban porque nosotros hablábamos el dialecto y hoy en día uno con el dialecto es que más valida, digo yo.

Yo por eso hablo a mis hijos: —Nosotros estudiábamos obligatoriamente y hoy en día el estudio es necesario —yo le digo — Mire, con dos mudas de ropa estudiábamos — yo le dije — Nosotros estudiábamos muy pobres — yo le decía — Y ahora usted tiene, no estudia así como nosotros estudiábamos y no quieren aprovechar — yo le dije —la vida de nosotros fue muy triste porque época de nosotros era como ganado, cuánto de primero, cuánto de kínder, cuánto de quinto. Tienen que estudiar aprovechar, ser alguien en la vida.

(Valentina)

Siempre quisiste que tus hijos estudiaran?

(Celina)

Yo siempre tenía esa mentalidad de que mis hijos fueran algo en la vida, ya que yo soy mamá y no pude.

Na sua fala Celina aconselha seus filhos para que estudem e expressa vários assuntos que insiro no final deste capítulo, advertindo que meu objetivo aqui não é fazer um análise exaustiva do projeto de educação escolar e profissional na vida da *Gente de Centro*.

Celina narra a chegada do projeto educativo com o qual o Estado, através dos missionários pretendia “civilizar os nativos”. No conselho que dá aos filhos, sintetiza uma mudança na forma como se introduziu a escolarização. Inicialmente a educação foi imposta, obrigando os indígenas a internarem seus filhos, os quais ficavam submetidos aos métodos repressivos dos internatos. Com o tempo, os indígenas assumiram a própria escolarização e a de seus filhos como uma necessidade<sup>115</sup>. Se anteriormente os indígenas eram considerados “pobres”, atualmente, graças aos próprios esforços, seus filhos tem roupa e recursos para estudarem. Como expõe Echeverri (2008, p.4), a “*etnoeducación*” em Colômbia representou uma virada na concepção da educação escolar de civilizadora e assimilacionista para um período de respeito e valorização da cultura. O que vai de encontro ao que Celina resumiu, ao explicar que antes as freiras proibiam às indígenas falar a língua, enquanto hoje ela é uma saber valorizado que oferece a ela oportunidades de engajamento como indígena na cidade.

Em termos políticos, nos anos 1990, a escola deixa de representar um instrumento de dominação e assimilação à cultura nacional para ser um campo de negociação das relações entre o Estado e os grupos étnicos, proporcionando um espaço de mobilização ativa para os dirigentes das organizações sociais assim como um espaço de auto-reflexão para as próprias comunidades (SÁNCHEZ 2011). Juan Alvaro Echeverri (2008), ao realizar um balanço dos esforços educativos e da etnoeducação no resguardo do Predio Putumayo, demonstra como as ações técnico-pedagógicas partiam de uma visão simplista da “cultura”, o que não permitia uma discussão além do formal e institucional, para se tornarem estratégias educativas a partir do reconhecimento de formas próprias de educação indígena. Apesar destes esforços, como nota Echeverri, a educação foi sendo interiorizada como um modelo

---

115 Esta necessidade tem sido interpretada pela etnologia como o desenvolvimento de habilidades em falar espanhol e lidar com os brancos para evitar ser enganado ou explorado (KELLY, 2010) Lasmar (2003, p. 209) reconhece o papel dos missionários em convencer os indígenas da necessidade da escola, mas ela propõe que o movimento dos indígenas em direção à escola, e por extensão à cidade, seja animado pela tentativa de apropriação do conhecimento do “branco” como um saber específico que confere capacidades transformadoras para quem o detém. Estas noções estão de acordo com a perspectiva etnológica de que nos grupos ameríndios há uma incompletude da socialidade, na qual a transformação e a mudança são as constantes acima da essência e da constância (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 220).

hegemônico sobre outras formas de transmissão de saber como, por exemplo, o trabalho na roça e a produção de alimentos ao lado da mãe. Atividades que, como contou Laura, eram o centro do cuidado, do conselho e da criação dos filhos.

Perguntei a Celina porque ela queria que seus filhos estudassem, e ela respondeu que sempre teve o pensamento de que seus filhos fossem “alguém na vida” dado que ela, por ser mãe, não tinha conseguido. Esta metáfora, que entende a escolarização como um mecanismo que permite às pessoas se tornarem “alguém na vida”, é frequente na fala das mulheres<sup>116</sup>. A fala de Celina aponta para a importância da educação, ou melhor, da profissionalização como um propósito central, vital e inclusive moral. Por outro lado, viajar para estudar também foi, e continua sendo, uma desculpa para conquistar a autonomia individual: não casar com uma pessoa desconhecida, poder viver o amor longe da desaprovação paterna ou sair, andar e conhecer outros lugares. Nesse sentido, “estudar” parece ter se tornado uma convenção, um código que justifica escolhas particulares, uma forma pela qual as mulheres justificam suas decisões de mobilidade tornando estas apropriadas.

As mulheres que conheci, tanto as jovens como as de idade mais avançada, têm como propósito estudar e se profissionalizar. Ana Rosa (perto dos 60 anos) está nos primeiros semestres de pedagogia numa universidade particular; Blanca (51 anos) segue com os cursos de estética e quer se profissionalizar na área; Fany (com mais de 40 anos) está estudando farmácia numa universidade privada, e com esta profissão pretende contribuir com seus conhecimentos sobre plantas medicinais amazônicas; Isabela (18 anos) viajou a Bogotá para fazer mais um curso técnico enquanto espera para ingressar numa universidade; Yeni (40 anos) almeja estudar literatura para escrever um livro sobre saberes tradicionais; e Amanda (com mais de 40 anos) me advertiu que algum dia iria olhar para ela e falar: “Eu conheci essa senhora e hoje já é profissional” .

Apesar do empoderamento dos grupos indígenas com respeito à administração da educação, assim como a revalorização crescente dos saberes e formas de transmissão do conhecimento indígena no discurso multicultural, como analisa Sánchez (2011, p.221), a educação integral continua sendo um “desafio não resolvido” e o modelo educativo continua fomentando a separação entre valores e saberes hegemônicos e

---

<sup>116</sup> Esta fala que justifica a educação tem sido descrita em outros contextos etnográficos (Ver LASMAR, 2003)

as formas de educação das sociocosmologias nativas. Na Colômbia, a partir da Constituição de 1991 e da Lei 30 de 1992, uma normatividade especial regula o ingresso dos indígenas à educação superior através de políticas de cotas e vagas educativas ou um financiamento parcial das matrículas (SÁNCHEZ 2011). Diferente da educação básica, a educação universitária não leva em consideração os conteúdos culturais específicos destes grupos nem suas demandas de autonomia (Idem). Esta forma de “discriminação positiva” abriu a possibilidade para que os e as indígenas conseguissem ingressar nas universidades. Mas, apesar das expectativas, os jovens que vão estudar nas cidades se veem limitados pelas dificuldades econômicas e por um sistema educativo permeado pelas desigualdades de classe, raça e gênero.

A partir das narrativas das mulheres desta pesquisa, pode-se observar que a educação foi um veículo não só para acessar o “conhecimento dos “brancos”, senão para se conquistar autonomia em relação à escolha do parceiro. Porém, a relativa autonomia que representa o projeto educativo rapidamente encontra limites de gênero, particularmente pelo fato de afrontar a maternidade, por causa da fragilidade das relações conjugais e consequente situação de mãe solteira, longe do suporte social que representa a família. O roteiro se repete desde os anos 1990, as mulheres saem para se tornarem profissionais, no caminho -no início ou no fim- se apaixonam, são seduzidas e engravidam. Enfrentam uma conjugalidade frágil, tornam-se mães solteiras e, em certas ocasiões, são vítimas de violência doméstica sem o suporte das famílias. No próximo capítulo falarei das estratégias e dos recursos sociais utilizados por estas mulheres ao colocarem em circulação seus filhos - entre as aldeias, sogras e mães - o que lhes permitem continuar com o cuidado da vida e manterem o desejo de viver na cidade.

Não coloco em dúvida o direito e a necessidade dos indígenas a uma educação com acesso aos conhecimentos chamados “universais” (CAVIEDES, 2016). A escolarização, inclusive a missionária, como demonstra Echeverri (2008), teve uma importância histórica no fortalecimento político e territorial destes grupos. A profissionalização pode ser um meio, não somente ao direito de todos a um trabalho melhor remunerado, senão de alcançar melhores formas de interlocução política com o Estado e as instâncias internacionais e privadas, com que devem lidar para que seus direitos sejam reconhecidos. Porém, a noção de “estudar para ser alguém na vida” reflete uma lógica perversa, senão ambivalente, uma motivação cruel que coloca o sistema educativo hegemônico como uma condição para existir, um desejo que pode se

tornar um obstáculo para o próprio desenvolvimento (ORTNER, 2016), uma frustração pelo apego a um propósito num mundo que não oferece as condições necessárias para que seja possível. Se profissionalizar é possível, mas para os indígenas, como para a maior parte da população, poucas vezes chega a ser provável. Felizmente, homens e mulheres uitoto encontram muitas formas de continuar suas vidas em outros âmbitos de atuação, nos quais seu capital diferencial é valorizado.

#### 5.4. REBELDE

Rufina, como outras mulheres nesta pesquisa, se auto-representa como uma mulher rebelde e transgressora. Ela descreve, mas também questiona, os horizontes discursivos da cosmologia indígena e da ideologia cristã. Ela questionou a ideologia patrilinear qualificando-a como uma forma de “patriarcado”, e brinca com o desejo do pai de seguir o modelo virilocal de casamento ao explicar que “o banho era cedo que eu ia carregar o cesto de minha sogra”, o que nunca aconteceu. Rufina desafia ambos os modelos a partir de sua experiência, mostrando que na prática as noções de feminilidade, tanto da “mulher da abundância” como da mulher submissa e calada, são horizontes discursivos negociados e questionados pela experiência subjetiva.

Rufina relatou o fato de que no casamento de sua mãe houve um grande conflito. As freiras possibilitaram o casamento de seus pais quando o avô materno já tinha recebido e aceitado a proposta de uma família bora. E, para evitar uma guerra, seus avós tiveram que “entregar” uma prima que tinha apenas 12 anos. E assim finalizou este depoimento: *“Acostumbrarse a vivir sin amor, uno piensa eso. Y crea que eso jugó mucho para mi yo no quería que a mi me hicieran eso y siempre fue muy rebelde”*.

Os enfoques recentes da etnologia de gênero dos grupos amazônicos (ver BELAUNDE, 2001, MCCALLUM, 2001), incluindo meu trabalho de mestrado numa aldeia uitoto (NIETO, 2006), têm enfatizado a complementaridade das relações de gênero em contextos tradicionais, na qual as tarefas femininas, relacionadas aos cuidados das crianças e à produção de alimentos, são altamente valorizadas e com status equivalente ao das tarefas masculinas. Porém, a perspectiva de Rufina, e através dela a de sua mãe, demonstram as discordâncias das mulheres em relação a certos benefícios que, por exemplo, a virilocalidade e a patrilinearidade podem trazer aos homens, como a transmissão de conhecimentos aos filhos homens e o fato dela ter

recebido pouca carne de caça para não se tornar carnívora, nem fonte de vergonha, na casa dos sogros. Vale mencionar que estas cenas recordadas e questionadas por Rufina são produto das mudanças históricas que seguramente produziram hierarquias ou acentuaram as existentes, com consequências nas dinâmicas de gênero. A mãe de Rufina fala de uma realidade historicamente situada, na qual o dinheiro circulava e o trabalho assalariado estratificava os espaços e as atividades femininas e masculinas. Assim, enquanto sua mãe trabalhava na roça e cuidava das crianças, seu pai passava o dia fora de casa e recebia um salário como auxiliar de pesquisa. Por outro lado, houve um paulatino aumento da circulação de discursos variados sobre o amor e a liberdade individual como fundamento do casamento, e a educação como um novo horizonte, somados aos desejos pessoais de sair, conhecer, andar. As mulheres decidiram escolher seus parceiros, viajar, estudar e andar pelas cidades e para isto tiveram que se afastar do olhar paterno.

Como descrito na introdução, o gênero, seus agenciamentos, ideais e desejos, não podem ser resumidos num modelo simplista de um único sistema no qual as pessoas devem ser socializadas (MOORE, 1994, p.142), porém também não é um espelho das construções hegemônicas do Estado ou da igreja (COLLE, 1991). As pessoas vivem no meio de uma multiplicidade de discursos de gênero (MOORE, 1994, p.142), muitas vezes contraditórios e conflitivos, num “jogo de afirmações múltiplas, cambiantes e competitivas” (ABU LUGHOD, 1991), sendo negociado e ressignificado permanentemente nas vidas particulares. Nesta multiplicidade de discursos, relações e desejos, as pessoas tomam posições, ressignificam, negociam e improvisam.

A atitude rebelde e o caráter forte de Rufina constituem um traço de sua subjetividade que, ao mesmo tempo que transgride, a torna uma ativa liderança e intelectual. Apesar de ser transgressora, Rufina não é uma mulher dissidente de seu grupo. E, atualmente, graças a sua rebeldia, experiência escolar e organizativa, Rufina trabalha pela defesa dos direitos e da autonomia da *Gente de Centro*.

## CAPÍTULO 6. “YO NO ME VARO EN BOGOTÁ<sup>117</sup>”: TRABALHADORAS, MÃES E AVOS

Na Colômbia, como nos demais países da América Latina, o século XX significou um paulatino aumento da população urbana devido, em grande parte, à migração rural. Neste fenômeno o serviço doméstico tem sido uma forma de engajamento das mulheres camponesas, afrodescendentes e indígenas nas cidades. Na Colômbia, a partir dos anos 1960, foi se tornando comum que as famílias das cidades preferissem contratar mulheres provenientes das áreas rurais como empregadas domésticas internas<sup>118, 119</sup>. Mulheres indígenas, camponesas, afrodescendentes, jovens, sem filhos, recém-saídas dos internatos católicos - no caso das mulheres dos grupos da *Gente de Centro* -, obedientes, desconhecedoras de seus direitos trabalhistas e que não reclamavam - dos horários, descansos, tarefas e salários -, sem experiência no meio urbano, sem redes de familiares locais, foram ideais para o trabalho nas casas de família de classe média e alta das cidades colombianas.

Foi por estas vias que, como vimos no Capítulo 1 as mulheres indígenas amazônicas começaram a ir para as cidades da Colômbia<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> “Eu me viro em Bogotá”.

<sup>118</sup> Na sociedade urbana da Colômbia contemporânea o serviço doméstico continua sendo um setor de emprego importante em oposição ao que acontece em outras economias capitalistas desenvolvidas como a Europa ou os Estados Unidos onde existem menos empregados domésticos. Atualmente, há cerca de um milhão de mulheres trabalhando como empregadas domésticas na Colômbia, ainda a maior fonte de emprego urbano feminino no país e o segmento mais representativo de cuidadoras femininas remuneradas na casa. De acordo com o Ministério do Trabalho da Colômbia, o número de empregados domésticos é de 780.000, dos quais 95% são mulheres. O que explica o fato de que, quando nos referimos ao problema do trabalho doméstico, nos referimos a um problema feminino (SÁNCHEZ, 2015).

<sup>119</sup> Sobre o serviço doméstico nas cidades da América Latina ver Roncador (2014), Margo Smith (1982), García (2013), Posso (2008), Rubbo e Taussig (1983), Wrigley (1991), Gill (1994), Brites (2004), García (2013), Wade (2013), Chaney e Garcia (1993), Kofes (1991)..

<sup>120</sup> Jean Langdon (1982) descreve que foi nos anos 1970 que as mulheres jovens sionia migraram para as cidades para trabalharem como empregadas domésticas.

Echeverri (2008) notou, nos anos 1990, um contraste nas aspirações das jovens mulheres uitoto, a partir do caso de uma mãe que narrou para ele uma diferença entre suas duas filhas. A menor estava “condenada” a ser *chagrera*, pois era preguiçosa e não gostava da escola, enquanto a outra ia se tornar secretária, pois era curiosa e gostava de ler. Segundo o autor a fala da mãe expressava um juízo de valor em que ser “mulher de cidade”, “limpa, bem vestida, instruída, que ganha salário e sabe escrever”, parecia ser um melhor destino que ser *chagrera*, “uma mulher que tem que trabalhar duramente, que tem cheiro de mandioca, *tiznada* de terra e carvão” (tradução nossa). Esta cena condensa uma realidade muito comum, resultado de uma hierarquia na consciência das jovens indígenas - produto dos meios de comunicação, da escolarização, da maior circulação de símbolos e valores – que motivou o deslocamento de jovens indígenas para as cidades a procura destes ideais. Contudo, enfrentaram uma realidade contrastante. A maioria das jovens chegaram a trabalhar como empregadas domésticas, exercendo um ofício subvalorizado, mal remunerado e regido por complexas relações de subordinação no espaço privado da “família” (BRITES, 2004; GARCÍA, 2013; GILL, 1994; POSSO, 2008; RUBBO e TAUSSIG, 1983; WRIGLEY, 1991; WADE, 2013).

Neste capítulo apresento as narrativas de Elcira e Valdenora, mulheres uitoto de Araracuara, com respectivamente 38 e 45 anos de idade, que saíram com destino às cidades na segunda década de suas vidas, com o sonho de estudar, andar e a recomendação de conhecidos para trabalhar como empregadas domésticas em casas de família de classe média. A partir de suas experiências, estas mulheres narram uma perspectiva que difere da que tem prevalecido na literatura sobre o serviço doméstico que o analisa como um “problema”, representando as mulheres como sujeitos de subordinação. Apesar de narrarem os dramas vividos como empregadas, as condições de trabalho mediadas pelo poder, a exploração e a desigualdade, as mulheres também falaram de suas redes de solidariedade que permitiram-lhes a chegada e a adaptação, da circulação entre a aldeia e a cidade, e apresentaram suas experiências como processos de aquisição paulatina de habilidades, capacidades e saberes que permitiram-lhes com o tempo ganhar uma maior agencialidade. Emerge de seus relatos um tipo diferente de subjetividade, além da subordinação, para se constituírem como mulheres trabalhadoras, habilidosas e criativas. As mulheres encontram

---

A autora examina suas motivações e sugere que este processo de urbanização não melhora seu status.

sua própria voz e com suas narrativas dão testemunho de um processo em que - no meio da imprevisibilidade - restituem sua dignidade, fugindo, criando vínculos, se mobilizando, viajando, para assim sair da subalternidade (MOLINIER, 2012)

Elcira tinha 38 anos quando conversamos numa sala da creche *Makade Tinikana*, da qual foi fundadora e onde trabalhava como professora. Morava no centro sul da cidade com seus três filhos e Willer, um homem uitoto *Chorrerano*, diretor da creche e seu marido. Elcira é filha de uma irmã de Lidia (Capítulo3), prima de Clemencia, a diretora da Ong *Mutesa*. Ela nasceu numa aldeia perto de Araracuara e saiu com 13 anos para estudar no internato de *Nazareth*, perto de Leticia. Em 1995, quando tinha 18 anos, decidiu seguir o caminho de sua cunhada e provar a sorte em Bogotá.

Valdenora nasceu em El Encanto, mas sua família é de Chorrera. Ela chegou a Bogotá em 1985 quando tinha 11 anos de idade. E, quando perguntava para os uitoto da capital sobre as primeiras mulheres que chegaram, todos mencionaram seu nome. Conheci primeiro sua filha Claudia, que tinha 27 anos, que estudava Ciências Políticas na Universidade Nacional de Colômbia e trabalhava como secretária do Cabildo Indígena Uitoto Urbano de Bogotá. Claudia nasceu em Bogotá e viajou para Chorrera ainda recém-nascida. Quando perguntei a ela se queria retornar algum dia, disse que não tinha certeza pelo medo das críticas e a confrontação das lideranças regionais, os quais poderiam colocar em questão a autenticidade de sua representatividade como liderança indígena na cidade.

Por seu trabalho como liderança, Claudia facilitou o andamento do meu trabalho de campo, apresentou algumas mulheres e me convidou a várias reuniões planejadas pelo cabildo. Só conheci sua mãe, Valdenora, um dia antes de retornar ao Brasil. Nesse dia, estava terminando de arrumar minhas malas quando ela me chamou para avisar que estava perto de minha casa e que podíamos nos encontrar. Foi um encontro breve, numa cafeteria do bairro. Eu duvidei que a conversa pudesse ser produtiva, dada a brevidade do encontro. Porém, me surpreendi com sua capacidade de narrar, sua habilidade em condensar uma vida de experiências em pouco tempo, e me capturar com suas histórias. À esta habilidade narrativa, possivelmente herdada da tradição oral, se somou seu forte sotaque do espanhol amazônico que permaneceu apesar dos 30 anos de moradia na capital. Para mim, sua história condensa a experiência de uma geração de mulheres uitoto que migrou em condições similares. Por estas razões decidi deixar quase por completa sua história, com poucas intervenções da minha parte.

Os relatos de Elcira e Valdenora são contrastantes. Embora ambas tivessem chegado a Bogotá para trabalharem como empregadas domésticas em casa de família, Valdenora, quem chegou 10 anos antes, teve melhor sorte com sua empregadora que se tornou para ela uma madrinha. Elcira, por seu lado, chegou a viver uma realidade que beirou a escravidão e que só conseguiu sair fugindo. Mas, em certa medida, suas histórias se convergem e se complementam. As duas relataram as relações e as redes que possibilitaram sua mobilidade entre as cidades e a selva, as profundas desigualdades que tiveram que enfrentar nas cidades e também as estratégias utilizadas em diferentes momentos. Elas não representam a si mesmas como vítimas de condições e forças externas, como são muitas vezes representadas na literatura que analisa a mulher rural nos processos de mudança da atual divisão internacional do trabalho (COLE, 1991). Valdenora, como grande parte das mulheres com que falei, se representa antes de tudo como uma mulher trabalhadora.

“*Yo no me varo*”<sup>121</sup> (eu me viro) é uma expressão usada na Colômbia para expressar a versatilidade em encontrar formas de subsistência em qualquer situação. Com esta frase, Valdenora afirma sua autonomia e retrata seu processo de aprendizagem que a constitui hoje em dia como mulher trabalhadora e que em certa medida valida suas experiências de vida. Titulei assim o presente capítulo, pois esta imagem da mulher trabalhadora, criativa, hábil e diligente, que sabe enfrentar os desafios da vida no contexto urbano e rural, e na circulação entre eles, é como a maioria das mulheres uitoto com as que falei se autodefiniram.

### 6.1. TRILHAS DE ELCIRA: “EU SONHAVA QUE QUERIA TRABALHAR EM ESCRITÓRIO, SER SECRETÁRIA, EU TINHA ESSE PENSAMENTO”

Elcira começou sua história lembrando de seus pais, numa aldeia no Medio Caquetá. A mãe é uma mulher uitoto e o pai um homem *macuna*. Ela lembrou, do mesmo modo que Blanca e Rufina, da rigidez com que foi criada pelo pai, sempre preocupado com o fato de que sua filha não engravidasse antes de terminar seus estudos.

---

<sup>121</sup> *Vararse* é um verbo que significa a impossibilidade de um veículo continuar a transitar por alguma deficiência.

[...]Yo tenía como 14 años en noveno o 13 años. Mi papá y mi mamita eran muy estrictos con nosotros, nos cuidaban mucho y a mi porque yo era una mujer, yo no tenía novios porque tenía miedo de mi papá. Es que es diferente la cultura que uno tiene. Mi mamá me decía: —Si usted mira un joven, si se enamora de alguien se van a burlar de ti, te van a dejar. Cosas que de pronto no son verdad, pero le meten a uno en la cabeza y uno queda como traumatizado. Yo siempre tenía que estar al pie de mi mama, ella no me soltaba para nada.

Os andares de Elcira para fora do lar começaram cedo, quando tinha 11 anos e trabalhava como assessora e acompanhante de viagens de Clara Henao, uma bióloga da *Corporación Araracuara*. No momento em que Elcira terminou o quinto ano primário no internato, Clara, em retribuição a seu trabalho, ofereceu apoio para que ela pudesse continuar seus estudos em Nazareth. Uma aldeia Ticuna, localizada a 25 quilômetros de Leticia, pelo rio Amazonas, onde funcionou o *Internado Femenino Maria Auxiliadora* nos anos 1980, para oferecer educação secundária às mulheres indígenas das regiões distantes do Amazonas. Assim relatou essa experiência:

[...] En ese tiempo yo pensaba: ‘No, yo tengo que estudiar, si Clara me dice que me va a ayudar pues me voy’. Clara habló con mi mamá y ella dijo que sí. Así, que Clara me mandó en una lancha por el río hasta Letícia. Íbamos varios estudiantes, puros estudiantes, por el río Igaraparana. 15 días y 15 noches por el río.

Llegue a Leticia y ella me matriculó en Nazaret, empecé a hacer 6 y 7. Ella me colaboró mucho.

En el internado la vida era buena, porque allá uno comía la comida de uno, la fariña el umari, vivíamos muy tranquilo, no me aburría nada, pues claro que a uno le da nostalgia los papitos y todo eso pero las monjas eran muy queridas. Tenía una pequeña beca de 13 mil pesos en ese tiempo. Estudie hasta noveno ya ahí me fui nuevamente hasta donde mi mamita.

Elcira viajou aos 13 anos de idade, em 1990, com outros jovens indígenas para Nazareth, para continuar os estudos. Permaneceu dois anos como interna, mas por falta de dinheiro retornou para Araracuara sem terminar a secundária. Ela, como é comum dentre as mulheres uitoto, falou dos lugares onde chegou através da avaliação dos alimentos. A vida no internato era boa, porque se comia a “comida da gente”, farinha, umarí, frutas da floresta. Neste ponto, pode-se observar que há uma mudança por parte dos centros educativos, e se antes mulheres como Lidia se queixavam da comida porque era muito ruim e as freiras eram más, nos anos 1990 a alimentação oferecida era “comida indígena” e as freiras parecem ter melhorado o trato com as jovens indígenas.

No momento em que fez 18 anos, a cunhada de Elcira foi visitá-la. A cunhada, uma indígena uitoto que morava e trabalhava como faxineira em Bogotá, sugeriu a ela que seguisse seus andares:

[...] —Camine, vamos para allá [Bogotá], me dijo. Y yo me animé, uno es joven así que pues ‘!listo!, arranque y vámonos’. Yo soñaba que quería trabajar así en oficina, ser secretaria, yo tenía ese pensamiento. Yo veía una película donde las mujeres trabajaban en oficina y yo decía: ‘Yo algún día quiero trabajar así y no quedarme por acá en la chagra, en el monte’. Me animé, como en ese tiempo iban aviones de la fuerza aérea, los militares venían y nosotros aprovechábamos el vuelo gratis.

Desde os anos 1940, quando ainda funcionava a Colônia Penal, foi construído em Araracuara um aeroporto que conectou a região com o resto do país. Depois que a Colônia Penal fechou em 1971 o Estado manteve o posto militar em Puerto Santander. Com o tempo e o desejo dos indígenas em viajar para as capitais, os militares permitiram que eles viajassem gratuitamente em seus aviões. Foi desse modo que Elcira foi para Bogotá em 1995, aos 18 anos de idade, com o sonho de estudar e trabalhar num escritório como as elegantes secretárias que apareciam nas novelas.

### 6.1.1. Fugindo, Vagando e Trabalhando

Elcira chegou a Bogotá para morar e trabalhar como empregada doméstica numa casa de família de classe média, no ocidente de Bogotá. Ela foi obrigada a trabalhar de domingo a domingo, sem direito a sair de casa sozinha e recebendo um salário irrisório, quando recebia, pois dele era descontado a alimentação, os uniformes e os gastos de hospedagem. Uma vizinha aconselhou Elcira a sair das perversas condições em que era tratada pela família. Fugiu da casa, sem avisar ninguém, saiu sozinha para vagar pelas ruas de uma cidade ainda totalmente desconhecida. Frente à incerteza do destino, aceitou a primeira proposta recebida de um desconhecido:

[...] En la calle un señor me llamó, me preguntó: —¿Usted a donde va?, yo estoy buscando alguien que cuide a mi esposa. Yo le dije: —Es que vivo donde una prima. —Dígale a su prima que si usted puede ayudarle a mi esposa. Yo no quise al principio pero él me insistió: —Venga llamo a mi esposa. Yo hablé con ella y decidí irme con ellos. Yo creo que si fuera gente mala no se que hubiera pasado conmigo.

No novo trabalho, também como empregada doméstica, ela preparava pastéis de frango e não precisava fazer faxina, mas de novo foi acordado que não poderia sair sem seus empregadores. Certo dia, aceitou a proposta de sua cunhada para dar uma saída e conhecer a *Plaza de Bolívar*, a praça principal da cidade de Bogotá, onde estão localizados vários palácios e centros de poder nacionais e locais e também um dos lugares onde se entrelaçam as vidas dos indígenas amazônicos, um lugar de encontro. Ali se deu início a muitas histórias de amor e demais reencontros entre *paisanos*. Entre reencontros e conversas, Elcira demorou e retornou tarde para sua casa-trabalho. Ao chegar, e por não ter cumprido o suposto contrato verbal, ela foi despedida pelos empregadores e se encontrou, de novo, na rua e sem rumo. Sua cunhada a levou a uma pensão no bairro San Blas, no centro-sul de Bogotá, onde se alugava quartos para indígenas por um preço modesto. Nos dias seguintes, Elcira continuou vagando pelas ruas, procurando alguma proposta de trabalho. Foi assim, caminhando, que conversou com uma senhora que conhecia alguém que precisava de uma faxineira, mas desta vez como diarista.

### 6.1.2. Duas Trilhas se Juntam

Antes de existir os espaços de visibilidade indígena que Bogotá oferece atualmente, outros espaços, como a *Plaza de Bolívar*, foram lugares onde os indígenas amazônicos se cruzavam e entrelaçavam seus andares. O aeroporto também se tornou um destes lugares de encontro, nos quais se esperava os aviões com as encomendas, amigos ou parentes das regiões. E foi ali que Elcira conheceu seu futuro esposo, Willer.

[...] Ese día me fui al aeropuerto porque mi mamá me había mandado encomienda. Ahí lo vi. Él estaba con una compañera con la que estudié en Nazaret. Ella me lo presentó, era su primo. Ahí nos saludamos. Unos días después él me buscó a ver donde yo vivía, pero a mi me daba miedo salir con él, porque yo no lo conocía bien. Mismo así nos encontrábamos.

A vida em Bogotá era dispendiosa, difícil e perigosa para uma mulher, jovem e indígena, sem parentes próximos ou uma família para morar. Willer era jovem, solteiro, indígena, uitoto, trabalhava e vivia em um quarto. Assim que, sem pensar muito e num sentido mais pragmático, para facilitar a vida cotidiana na cidade, eles decidiram morar juntos.

[...] Con él no fuimos ni novios, ni nada, no sé como, pero nos fuimos a vivir. Él tenía un cuarto y me llevo a vivir y de ahí yo me iba a trabajar. Yo a veces pienso y se lo digo a él, yo creo que me fui a vivir con él porque no conocía la ciudad y a mi me daba mucho miedo, me daba mucho miedo. Con él yo me sentía como más segura, pero eso sí, yo no deje de trabajar. Vivimos como 2 años en las cruces. Luego yo me quedé en embarazo, tuve mi bebe.

### 6.1.3. Os Caminhos na Maternidade: Entre Segredos e Mais Fugas

O rumor de que sua filha tinha esposo e um novo neto levou a mãe de Elcira a Bogotá. Ela convenceu o casal que a melhor opção naquele momento seria retornar e ofereceu apoio para cuidar do bebê.

Elcira e Willer viajaram e passaram um tempo alternando a estadia entre Chorrera, onde moravam os pais de Willer, e Araracuara, onde moravam os pais de Elcira. Porém, a relação foi se debilitando e Elcira engravidou de novo. Elcira, com medo da reação da mãe, a qual advertiu que não deixaria que levassem seu neto para a capital, e inserida numa relação instável com o marido, planejou intempestivamente e em segredo seu retorno a Bogotá. Ela deixou seu filho sob os cuidados da mãe, pegou seus documentos e aproveitou um voo da força aérea: “Eu não sirvo para brigar, discutir, eu me fui assim *no más*”, explicou.

A dona da pensão em San Blas, a recebeu de novo. E, com um jornal embaixo do braço, Elcira saiu a procura de trabalho mais uma vez. Após ficar um dia inteiro esperando na sala de estar de um escritório, um casal procurando uma faxineira telefonou e foram informados que “Tem uma indígena sentada aqui esperando uma oportunidade de trabalho”. O casal conhecia a cidade de Leticia, pois viajaram anos antes como turistas e lembraram do trato amável com que os indígenas os receberam. Eles falaram para a atendente do escritório de trabalho: “—Pede para a indígena esperar a gente, vamos encontrá-la”. “—¿Onde está sua mala?”, perguntaram a ela. “—Eu não tenho mala porque cheguei ontem do Amazonas”, “—Tranquila, vamos comprar de tudo para você”.

[...] y pa qué, esa pareja se portó muy bien conmigo. Yo llegué sin ropa ni nada, me llevaron de compras, para mi vestir de todo. Nunca recibí un regaño de ellos, con la otra empleada de ellos salíamos un rato al parque, descansábamos. Pero ellos no sabían que yo estaba en embarazo. A mí como el embarazo no se me nota y yo no sabía como decirles.

En abril, me acuerdo tanto, en semana santa, ellos iban de viaje por allá a un lago, nos compraron el vestido de baño y nos pagaron hotel. Yo ya tenía 5 meses de embarazo. Me acuerdo tanto que compre un vestido de baño y ella me decía: —Te queda porque estas gordita. Y me decía que hiciera ejercicio en una maquina que ella tenía y yo: ‘ay señor’, pero yo le llevaba la idea a ella. Cuando ya tenía 8 meses y medio yo pensé: ‘Yo los quiero mucho a ellos, pero me voy a ir’. Me dio pena decirles, porque ellos me aconsejaban

mucho: —Tiene que cuidarse —me decían — nosotros la vamos a hacer estudiar, hay que pedir los papeles. Pero yo no ponía tanto interés, porque yo estaba en embarazo. Entonces yo dije: ‘No, yo tengo 8 meses que voy a hacer, me toca queirme de acá’. Y le dije a ella que yo necesitaba enviarle unas cositas a mi mamá, que me pagaran. Así que empaque mis cosas, eché la ropa en dos bolsas negras de basura y le dije al vigilante que me ayudara, que yo iba a dejar un pedido en Mesitas, que me había mandado el patrón. El dijo: —Ah! bueno, coja este bus que va para Mesitas, le sirve. Yo me subí al bus y dónde paró yo me bajé, cogí un bus que decía “Centro” y me vine de nuevo para San Blas, donde la señora que yo había llegado.

Elcira chegou de novo na pensão em Sam Blas, mas desta vez grávida. E, ainda mantendo em silêncio sua gravidez, conseguiu um trabalho de diarista com a conhecida de uma conhecida da proprietária da pensão. Até que, em uma sexta-feira, em meio ao trabalho, começaram as dores do parto:

[...]Mire que yo trabajé hasta el último día, me acuerdo tanto, y yo tuve mi bebe como un viernes. El día anterior, regresando del trabajo, cogí un colectivo y cuando me iba a bajar, me caí, me di un porrazo. A la madrugada del día siguiente ya vinieron los dolores: ‘Ay Dios, como le aviso a mi amiga, como le aviso’. Entonces, yo le dije a la hermana de la señora donde vivía, como dormíamos juntas:

—Sabe, voy a tener un bebe.

— Como así?,

—Si, tengo los dolores ya.

Elcira e sua colega saíram caminhando para o hospital. Neste momento, Elcira lembrou dos valiosos ensinamentos da mãe sobre o parto, o qual deveria se dar no maior sigilo possível, sem gritos, nem demonstrações de dor ou sofrimento.

[...]Yo entré por urgencias, me dijeron:

—No, a usted le falta mucho.

Yo dije: — No, yo no me aguanto,

—No, pero si no se le ve nada y no se ve que esta gritando, ni llorando.

Es que yo me acordé de mi mamita, ella me decía: —Cuando usted vas a tener un bebé no vas a gritar, se muerde los dientes pero no grita. Yo me mordía los dientes pero no gritaba. Así que nadie me ponía atención, pero yo sentía que no me aguantaba más, así que me entré a un cuartico y me quité el pantalón de la pijama, miré así, que no viniera nadie y tuve mi bebé, ahí sola.

No hospital, duas formas de assumir o momento do parto se enfrentaram. Como vimos no relato de Celina (Capítulo 4), as mães uitoto insistem para suas filhas que o momento do parto deve acontecer numa postura de total discrição. O parto não é um evento público, é um evento privado, no qual a mulher é valorizada pela capacidade em manter silêncio e não demonstrar dor. Elcira neste momento traz à memória os ensinamentos da mãe, o que foi entendido pelos funcionários do hospital como sinais de que ela não estava apta para parir. Deste modo, ela fez o que seguramente aprendeu da mãe e procurou um lugar privado, um pequeno quarto solitário e pariu seu bebê sozinha. No dia seguinte, logo ao sair do hospital, Elcira foi trabalhar e deixou o bebê com uma amiga da pensão que o alimentou com chá de canela, enquanto esperava a mãe retornar do trabalho. A empregadora não soube que ela teve um bebê nos dias anteriores.

A mãe de Elcira soube de novo que tinha um segundo neto quando ele estava com três meses. E deste modo se comunicou com Elcira, pedindo que voltasse a Araracuara e deixasse seu filho com eles por um tempo, dado que sua vida não estava fácil. E assim Elcira aproveitou um voo que transportaria peixe e voltou para Araracuara. Na viagem, reencontrou seu esposo e tentaram de novo uma vida juntos. Nos meses seguintes, viajaram para o município de Caquetá onde validariam a secundaria. No novo município, moraram por um tempo e Willer chegou a ser Governador de um cabildo indígena urbano. Até que, em 2004, por um aviso inesperado de ameaças por parte da guerrilha, tiveram que retornar subitamente a Bogotá.

## 6.2. TRILHAS DE VALDENORA: PIONEIRA EM BOGOTÁ

Mi historia es una historia bien triste [Risos]. Yo tengo un enredo bien grande!!! Yo nací en la Pedrera pero mis papas son de la Chorrera. Pero eso fue hace rato porque no había Telecom, no había nada. [...] Nosotros somos 10 hermanos, 5 mujeres y 5 hombres. A mi, mi mamá me abandonó en la Pedrera cuando yo nací, me dejó tirado [jogou fora]. A mi me crió fueron los tíos. Se llama Adriano, el hermano mayor de mi mamá. Yo tenía 7 años cuando mi tío me internó en el Internado de Chorrera, ahí quedé 3 años. A los 10 años yo me fui a la finca de mi papá, él sí me quería, mi mamá no me quería. Éramos dos mujeres hermanas, entonces mi mamá nos dijo: — Ustedes son mujeres que en la vida me van a hacer pasar vergüenza, ustedes son mujeres que no van a valer.

Un día hubo un problema en la casa y mi mamá me echó para la calle. Mi papá no me defendió. Yo salí sin ropa sin nada, y de ahí ya me fui. Dormí dos noches con las vaquitas afuera. Menos mal no me cayó lluvia. De ahí yo busqué un tío mío que me llevó a Chorrera y me entregó a otro tío en Leticia. Y de ahí mi tío me consiguió trabajo en Leticia con una señora conocida, la hermana de un comerciante que trabajaba en Chorrera. Yo tenía 10 años cuando me llevaron en avión a Leticia. Allá me quisieron hartó, la señora me enseñó a trabajar [como emplegada doméstica], pero yo puse de mi parte. Pero allá me hizo falta mi mamá [se rie]. Siii, mi mamá me hizo falta, a pesar de todo lo que ella me hizo. [...]

Yo tenía una amiga que vivía en Bogotá. Ella me escribía en esa época, me decía que Bogotá era muy bueno, que acá le pagaban bueno, que ella tenía hasta una cuenta en el banco Caja Social, que el sueldo era el doble, tres veces más que en Leticia. Ahí yo quise venir acá. Mi amiga me presentó a una señora que necesitaba una muchacha [emplegada doméstica] para trabajar en

Bogotá. Yo tenía once años pero ya era una mujer grande.

La señora [con quien trabajaba en Leticia] me decía: —Ese Bogotá es un astro de ciudad, usted mira pa'aca mira pa allá [risas] que usted no sabe a dónde, usted se va a arrepentir, mejor ahorre su plata y en diciembre nos vamos a pasear, yo creo que a usted no le va a gustar la ciudad. Pero yo pensaba: 'Sera que si, será que no, nooo, yo me voy'.

Yo tenía 11 años cuando me vine a Bogotá. Me vine sola, yo no tenía papeles ni nada. La señora me encargó a una señora y luego a otra señora. El hecho es que me recibieron, yo llegué a las once de la noche, solita. Y ya me fueron a esperar en el aeropuerto. ¡Que frío!, 'Si, así como me contaron [risas]', pensaba. Yo llegué en Carabelas, un barrio por allá por Ciudad Montes. La señora me recibió, me llevó a la casa. Si hizo frío esa noche, cómo me contaron. Yo decía: 'A qué me vine para acá'. Me dio gripa. Yo no me acostumbré. Lo único que me gustaba era los panes, los panes, si [risas], a 50 pesos, si tenía 200 pesos me comía 4 panes. [...]

Y yo estoy con la señora [que la recibió] hasta ahora, ella es la que me consigue los trabajos, ella es mi mamá, ella es mi madrina. A los 14 años entré a estudiar, la señora me ayudó. De noche yo estudiaba, de 6:30 a 10 de la noche, llegaba a las 10:30 comía y me acostaba. Yo escribía cartas a mi hermana, como de todas maneras yo guardaba harto rencor a mi mamá.

Y ahí ya me acostumbre, me acostumbre harto, harto. Primero yo no conocía ni zanahoria, ni espinaca, ni habichuela, luego yo me acostumbré a la comida. Yo ya aprendí a trabajar, ya yo era de aquí [Bogotá]. Cada 15 días me pagaban, yo venía a la Plaza de Bolívar, compraba mi ropa, empecé a arreglarme, ya yo era de acá. Yo tenía mis amigas paisanas [indígenas] y salía con mis amigas. Yo ya no quise ir más a Leticia, ya tenía 15 años, tenía un novio de Cali. Hice mi

bachillerato, yo ya era de acá. Ya me salía a bailar, ¡bien bueno!

Al principio éramos poquiticos paisanos aquí en Bogotá, pero todos uniditos. Yo iba los sábados a ese teléfono, esos de echar monedas: —Ola, ¿el domingo nos vemos? —Bueno, chao. Nosotros ya nos conocíamos, estudiamos todos en el Internado, después nos fuimos a Leticia, en Leticia bailábamos, también en Brasil y de Leticia todos nos vinimos para acá. Entonces éramos muy uniditos, éramos como 5. Mi amiga las Jitomas, Teresa, Edilia, Cresencia, Verónica, esas son mis amigas.

O aeroporto, a Plaza de Bolívar, a casa da Fundação Katuyumar, como outros são lugares onde os andares dos uitoto se encontraram, lugares feitos de encontros e histórias onde a memória se ancora. Quando perguntei a Valdenora sobre como conheceu o pai de sua filha, ela lembrou de um acontecimento fundamental na história de Bogotá, a ocupação do Palácio da Justiça pela guerrilha do M-19, no dia 6 de novembro de 1985.

(Valentina)

—¿Cómo conociste al papá de Claudia?

(Valdenora)

—Cómo le explico. A ver, ¿Cuantos años usted tenía cuando quemaron el Palacio de Justicia<sup>122</sup>?

(Valentina)

—6 o 7 años,

(Valdenora)

---

<sup>122</sup> No dia 6 de novembro de 1985 a guerrilha M-19 tomou a sede do Palácio da Justiça, ao lado norte da Plaza de Bolívar em Bogotá. O M-19 manteve cerca de 350 reféns entre magistrados, conselheiros de Estado, servidores judiciais e visitantes. A polícia e o exército colombiano rodearam o prédio e o retomaram até o dia 7 de novembro. 98 pessoas morreram e centenas desapareceram. Fonte: Wikipedia.

— Usted no se acuerda nada de eso. Yo tenía 15. Ese día yo estaba trabajando y del noticiero dieron un avance: !Quemaron la Plaza de Bolívar!. En esas llegó una prima mía, que ya no vive, y me dijo: —Vamos a mirar esa tragedia. —Ay, bueno, listo. Era día 7 de noviembre, así que nos fuimos a ver, pero la policía no nos dejó entrar, ni ver nada, todo era muy triste.

Así que nos fuimos a Katuyumar, que en esa época quedaba por la séptima con cuarta. Llegamos allá. Yo no sabía que existía Katuyumar. Llegamos, saludamos. Mi prima me presentó, que yo era la nueva paisana del Amazonas. Yo estaba parada, cuando yo volteo a mirar una persona conocida, como de Leticia o de la Chorrera, ya nos habíamos visto:

—Hola, que más Valdenora, usted si que está muy bonita y tan gordita, tan seria —me dijo así. Luego contó que iba a graduarse en la Escuela Carabineros. —Ah!, bueno, eso está bien —le dije. Y ahí bajamos en un tomadero (boteco), y nos reímos. Como era festivo, planeamos irnos a bailar, fuimos al (bairro) Restrepo y yo me encontré con más paisanos. Ya me amañé. Regresé al trabajo el lunes, pero de noche y la señora no me dijo nada, me recibió bien. Ahí yo ya quede juiciosa, ya estudiaba. (El novio) ya me había pedido el número de teléfono y ahí me llamaba, hasta que yo cumplí 18 años, tres años hablamos por teléfono. Después yo me fui a Leticia (dónde el novio estaba viviendo) y me demore como 8 meses hasta que quedé embarazada, ahí si me vine (a Bogotá).

### **6.2.1. “Com a Ajuda de Deus”: Gravidez em Segredo, Parto em Bogotá**

Como Valdenora narrou, ela viajou para Leticia para tentar morar e ter uma família com o jovem uitoto que conheceu naquele dia em *Katuyumar*. Por alguma razão, que não me contou, sua relação com o companheiro não funcionou. Assim que, sem avisar para ele da gravidez, retornou a Bogotá para a casa de “la Señora”, sua

empregadora, quem se tornou com o tempo sua madrinha na capital. “La Señora” a recebeu, mas Valdenora manteve em segredo a gravidez:

La señora me recibió muy bien, pero ella no sabía que yo estaba embarazada, ella me preguntaba: —Gorda, usted que tiene que la veo pálida y flaca?.

Me dio una gripa que no me pasó, me duro los 9 meses del embarazo. Yo me sentía muy mal, así que ella me pagó el pasaje para regresar a la Chorrera. Yo me fui de 2 meses y medio de embarazo a la Chorrera. Llegué dónde mi mamá, ella no supo que yo estaba embarazada, porque yo salía a jugar deporte, yo hacía de todo, yo brincaba, todo, como si no estuviera embarazada. Pero yo me aburrí allá. Le escribí una carta a la señora (empregadora em Bogotá), le dije que el cambio de mi vida me aburrió, que yo no quería estar en la Chorrera: —Yo quiero decidir trabajar nuevamente. Como yo soy bien juiciosa ella me mandó el pasaje.

(Valentina)

—¿Porqué te aburrió Chorrera?

(Valdenora)

—Yo no me amaño allá. Cómo le explico. Allá la gente es muy pobre, allá a veces uno no tiene plata ni para comprar aceite, ni azúcar, ni jabón.

(Valentina)

—¿Pero vivir de la chagra?

(Valdenora)

—Mi mamá iba a la chagra, si, pero,... Eso es para comer nosotros. Usted hace su casabe para comer con pescado, pero el jabón, todo, todo tiene que comprar y yo no conseguí trabajo allá. No me gustaría trabajar allá, no me amaño nada. Yo veía que mi mamá se rebuscaba, vendía frutas y me daba pena de ella.

Entonces, yo me presenté en el aeropuerto y me vine sola y la señora me fue a recibir en el aeropuerto de Bogotá. Cuando ya ella me vio bien gorda, me dijo: —Valdenora la veo bien como barrigoncita y bien gorda —de una vez me dijo así. ¡Ay!, yo me asusté. ‘Me va a echar y yo que voy a hacer’ pensé. Como yo tenía uniforme, me apretaba y me colocaba el delantal, limpiaba vidrios, cocinaba, bien juiciosa, brillaba esas ollas, pero bien juiciosa. Trabajé tres meses, a los tres meses nació ese hijuemadre china. Nadie sabía que yo estaba embarazada, ni la señora sabía.

Un sábado yo me levanté con una dolorcito como un corrientazo, [...] quedo silencio, [...] y después de eso otra vez. Como a las siete ya me empezó el dolor por allá. Iba, me atacaba un cólico, se me iba y volvía. A las tres de la tarde yo ya me di cuenta que ese era el embarazo. Ahí yo me preocupé, ‘Dios mío que voy a hacer, la señora no sabe, nadie sabe, ¡Dios mío!’.

La señora había invitado ese día a toda la familia. Y yo lave losa, organice, todo. Yo me encerré en el cuarto y ‘¡Dios mío, que dolor’. Ya eso se me fue aumentando. Cinco de la tarde, ¡Dios mío! Yo a las cinco le dije a la señora que yo me sentía mal. Ella me dijo: — ¿Que tiene?, está pálida, pálida,

—Me duele el estómago,

—Ay usted está mal, será esos frijoles, o los chicharrones, las salchichas, seguramente eso le cayó mal a usted. Tómese este agüita caliente — algo así me dijo pero yo no me lo tomé. Yo no aguantaba más el dolor. Me solté ese pantalón que estaba apretado y entonces apareció ya mi barriga, bien grande. Ella se asustó, me dijo: — Usted que tiene, la veo muy mal.

—Señora la verdad yo estoy esperando un bebé— le dije. Mh! Esa señora casi se desmayó. La prima trabajaba en el hospital Materno infantil, - cosas de mi Dios-, así que me embarcaron en el carro y me llevaron. Pero sin nada, así como

estaba. En el hospital me preguntaron: —¿Su cédula?

—Está en trámite.

—Bueno, listo. Ahí me llevaron por urgencias, me revisaron, que: ‘él bebe esta para nacer’, que ‘parto normal’ y me llevaron. De una vez nació la niña. La monjita que me atendió dijo: —Ay mijita la niña se parece harto a usted, ese va a ser su bastón de aquí a mañana, cuidelo bien. Ella me lo entregó bien arreglao. [...]

El lunes en la mañana me dijeron: —Ya señora, usted tiene salida ya, ¿quien le trajo?. Yo a quién iba a llamar, no tenía a nadie, así que llamé a La Señora, ella me fue a retirar. Ella me dijo: —Yo ya no la voy a tener más a usted.

—¿Y ahora?.

—Ya usted no puede trabajar más con su bebe, lo sentimos mucho, usted no avisó que usted estaba embarazada —me dijo— yo te hago la liquidación y le pago su maternidad y se va para la Chorrera y a los 3 meses, 90 días vuelve, nosotros no la vamos recibir pero la podemos recomendar. Yo dije: —Bueno, listo. Yo me fui. Ellos me regalaron pañalera, termo, tetero, ropa para la niña, arto, pero arto, arto. Yo ya tenía de todo. Entonces yo me fui a Satena compré el pasaje y a los 8 días viajé para Chorrera.

O pai de Claudia aparece ausente em sua narrativa. E no momento que perguntei sobre ele, explicou que decidiu não informá-lo da gravidez, nem do nascimento do bebê. E, depois de engravidar, não quis mais falar com ele: “Eu pensei: eu por andar com ele fiquei grávida, se não fosse por isso já estaria na universidade, parei de estudar, acabou a minha vida”.

### **6.2.2. Voltando como Mãe para o Trabalho**

Valdenora viajou de novo para Chorrera para esperar que a filha crescesse um pouco e “La Señora” conseguisse para ela um novo

emprego, como tinha prometido antes de sair. Valdenora falou pouco da mãe, e nada dos meses que passou em Chorrera. Ela continuou sua história a partir do momento que retornou, com seu bebê, a Bogotá para trabalhar numa floricultura:

[...] En Semana Santa yo ya estaba en Bogotá para trabajar. La señora me recomendó para trabajar en una empresa de flores en Suba. De día tenía que arreglar la oficina, hacer almuerzo para 8 secretarias y en la noche hacer la comida. Yo tenía mi niña en un corral. Yo me ganaba el mínimo en esa época, como 42 mil pesos. Yo me interne ahí, dormía ahí en la oficina. Después mandé mi hija para Chorrera. La mandé porque ella molestaba harto, ya. Caminaba, jalaba los papeles, jalaba el rollo de la calculadora, que — encierre la niña — me decían. Yo la trancaba y eso cómo lloraba. Y yo a qué horas la alzaba, solo hasta la noche. Un día me dio pesar y llamé a mi hermana a Chorrera:

— Le voy a mandar la niña.

— Si, mándela, yo la tengo tres meses y otros tres meses se queda con mi mama. Yo la mandé para Chorrera. Al poco tiempo una hermana me llamó y me dijo: — La niña tiene hartas picadas en el cuerpo, quedó como varicela, mándeme una crema. Entonces yo le dije: —¿Porqué la niña esta así?

— Cambio de clima, porque nada le sirve, nada, le hemos llevado al hospital, el cambio de clima no le sienta bien a la niña. Yo no dije nada, pero otra vez yo me fui y me la traje. Cuando yo llegue allá la niña sola en la casa, mi mamá no estaba, llegó hasta por la noche y la niña todo el día sin comer. Demoré 8 días y ahí me la traje. Yo le cuento esas cosas a ella, no le gusta nada Chorrera [Risos]. Sí, por eso fue que la mandé.

### **6.2.3. “Yo luché mucho por la niña para que fuera alguien en la vida”**

[...] En Bogotá conseguí trabajo así por días en una fábrica de billeteras y carteras, ahí yo la llevaba [a la hija], yo empacaba. ‘Que vienen tantas maletas’, ahí a empacar rapidito. Hasta que a los seis años mi hija entró a estudiar. Yo pagaba una pieza en el centro. Nosotras ya teníamos nuestra piecita y ella entró a estudiar bien juiciosita. Yo fui trabajando, trabajando, trabajando. Trabajé como ocho años en una papelería, yo se harto de papelería, algún día pienso comprar una papelería.

Hasta que la niña terminó su primaria, después bachillerato y así, ya la metí en la universidad. Pero en la universidad nosotros ya vivíamos en [bairro] Teusaquillo, pagábamos un apartamento, entonces el sueldo mío no me alcanzaba, así que yo me conseguí esta persona [conjugué]. Con él yo ya viví bien.

Foi através de Claudia, a filha de Valdenora, que tive conhecimento de quem foi o cônjuge de Valdenora por 18 anos: um homem uitoto que chegou a Bogotá nos anos 1980 para estudar na Universidade Distrital. Ele se tornou alcoólatra e conseqüentemente agredia a Claudia e sua mãe. Claudia denunciou seu padrasto e Valdenora decidiu se divorciar. O estado do homem se agravou, em 2015 foi viver na rua. Porem, Valdenora não o mencionou em seu relato. Em contraste, ela passa por estes anos descrevendo seus trabalhos em quanto sua filha estudava e se preparava, até conhecer quem era seu conjugue na época que eu a conheci. Um homem uitoto que tinha migrado de Chorrera. Eu pergunto para ela sobre o primeiro conjugue:

—Y el señor que fue el padrasto de Claudia?

—Ah, pero, ¿ese señor que yo vivía tiempo? Ese es malo. Eso me quita media vida a mí. Yo vivía con él pero yo pagaba todo. Si por ejemplo le pagaban el sábado, [...] no llega, ni el domingo no llega, [...] el miércoles llegaba y se volvía y se iba. Mala vida nos dio a juntas y así me lo aguanté años. Ese era de la Chorrera, estudiábamos juntos desde niños. Después él estaba aquí en la Universidad Distrital y ya se dañó, porque él no era así, ni la familia de él es así. Yo puse ánimo a

separarme porque yo a veces me volaba, cambiaba de pieza, me amenazaba a matarme, que iba a matar a la niña o a mí y yo corra para allá, corra para acá, no dormía ni trabajaba tranquila. Y así paso todo el tiempo, hasta que llegó el tiempo que mi hija lo denunció y lo sacó del camino.

Yo luché mucho por la niña. Cuando ella ya iba a terminar el bachillerato yo quería que mi hija hiciera algo, así fuera policía, pero que fuera alguien en la vida. Así que yo me preparé, compre el formulario para la Universidad Pedagógica y la Nacional. Yo llamé a mi hermano e hice los papeles seis meses antes. Que tal día, tal día. Y entonces, ella antes de graduarse pasó el examen de admisión de la [Universidad] Nacional. Ella fue toda la vida juiciosa, nunca le mire un cuaderno, ni nunca miré una tarea. Y cuando pasó el examen de admisión, tenía que escoger dos carreras, entonces yo eché cabeza ‘me gusta Trabajo Social y Ciencias Políticas’ y en los dos pasó. Entre las dos escogimos Ciencias Políticas. Entonces ya yo rogué a mi Dios que mi hija algún día sea una senadora, una alcaldesa. Yo sueño eso. Y así, esa carrera que ella estudio con un cariño, con un amor, yo puse hartito de mi parte.

#### **6.2.4. *¿Mi nieto?, Ese es La Vida Mía***

Yo quiero mucho a mi nieto porque es hijo de mi única hija. Cuando el niño nació, mi hija lo abandonó, yo totalmente lo crie sola. Yo estoy pendiente de las cobijas del niño, del tetero, del medicamento, de todo. La primera vez que lleve a mi nieto a Chorrera fue con un mes de nacido. Yo viajé sola con el bebecito. Él vivía muy enfermito, entonces allá le hicieron curaciones tradicionales y lo traje bien. Le compré los remedios, su inhalador, todo y me lo traje bien. Después de dos años me lo llevé de nuevo, y hace poco lo volví a llevar. Yo siempre me lo llevo, yo no lo dejo, porque si me voy el niño se me enferma.

Si, así es con mi nietecito. Es hijo de ella [a filha], pero mientras que yo viva en este mundo, lo ayudo, lo quiero, le doy todo lo que el niño necesita. El día que me muero, que a mi chinito no le hace falta nada. Eso es intenciones yo tengo.

### 6.2.5. “Yo tengo buena hoja de vida”

Yo tengo bastante experiencia, tengo buena hoja de vida, puedo trabajar en una empresa así facilito. Toda la vida cuidé de niños pequeños, ahora trabajo en un jardín. Yo cuido niños, pero bien cuidaditos. Y cuando no hay nada, en casa de familia. Cuando no hay trabajo yo llamo. La Señora, esa donde trabajé primero: —Mire, me quedé sin trabajo. Y ella me consigue. A veces trabajo de mesera, de ayudante de chef, de lo que sea. Porque yo sé cocinar, yo estudie para hacer tortas, ensaladas, comida. Entonces yo no me varo aquí en Bogotá.

Yo ya cogí juicio para trabajar. Yo le mando encomienda a mi mamá hasta ahora. Siempre yo le mando cien mil pesitos, doscientos mil pesitos, le mando jabón en barra, jabón de baño, jabón Fab, y le mando así leche en polvo, porque allá no hay y si hay está bien cara. Mando por Satena. A mi mamá no le hace falta nada, porque allá es bien caro. Mi mamá esta pensionada. De tercera edad, ella recibe 80 mil pesos cada dos meses con eso ella compra por ahí unas cositas que eso no es mucho que le alcance.

\*\*\*\*\*

### 6.3. VIAJAR ATRAVÉS DO SERVIÇO DOMÉSTICO

Escolhi os relatos de Elcira e Valdenora pois falam da experiência da mobilidade para as cidades através do engajamento com o serviço doméstico. Bogotá oferece atualmente uma maior diversidade de espaços de atuação para as mulheres indígenas do que oferecia há 20 ou 30 anos, momento que chegaram Valdenora e Elcira. O cabildo uitoto, as creches indígenas, as ONGs indígenas e as malocas urbanas são espaços de encontro e visibilidade, assim como de oferta de trabalhos

temporários. Porém, as oportunidades de trabalho, com poucas exceções, como Elcira que trabalha como professora em um projeto de creche indígena, continuam sendo limitadas e se reduzem a pequenos contratos de trabalho como parteiras, professoras, artesãs, ou de participação em reuniões ou mostras culturais. O certo é que em Bogotá, a “terra de oportunidades”, o serviço doméstico, como diarista ou permanente, continua sendo para as mulheres indígenas dos grupos da *Gente de Centro* não só a primeira oportunidade de trabalho, senão a possibilidade de engajamento ao espaço urbano.

Em 2015, quando fiz o trabalho de campo, conheci uma jovem que tinha chegado há poucos meses de Leticia-Amazonas. Ela pertencia à comunidade uitoto do Once em Leticia, tinha terminado a secundária e para se afastar de um conflito com uma vizinha da comunidade decidiu viajar para Bogotá: “Eu quero conhecer Bogotá, quero conhecer outro ambiente, vou porque tenho que ir”. Ela entrou em contato com uma jovem indígena, colega da escola secundária, que já trabalhava e morava em Bogotá. Esta amiga a recomendou para uma cunhada de sua empregadora, que financiou sua passagem e a empregou em sua casa. Ela explicou que seus propósitos eram enviar dinheiro para o filho, que ficou na casa dos sogros numa aldeia ticuna, e tentar estudar. Mas, apesar de trabalhar o dia inteiro, todos os dias da semana, com exceção do domingo, o dia de descanso, só recebia *trecientos mil pesos* mensais, menos da metade do salário mínimo mensal na Colômbia. Para me encontrar, ela tinha que inventar desculpas e mentiras para sua empregadora, que telefonava para saber onde estava. “Eu na verdade queria estudar um [curso] técnico no SENA aqui em Bogotá, mas para isso teria que trabalhar de dia e estudar de noite, além de pagar um quarto para morar e comprar a comida, assim que é melhor o trabalho (como) interna para economizar”, me explicou ela.

Houve poucas mudanças desde que Valdenora e suas amigas chegaram a Bogotá, 30 anos antes que Fiorela. O que estas histórias têm em comum?

Em primeiro lugar, o serviço doméstico se apresentou para as mulheres uitoto como um meio para viajar, viver e se adaptar ao ambiente urbano e, em alguns casos, ganhar algum dinheiro. Algumas saem para fugir das violências e dos conflitos locais. Para Valdenora, vincular-se como empregada em uma casa de família em Leticia foi a única opção possível frente ao abandono da própria família. Outras indígenas partiram atrás do desejo de se tornarem “uma mulher da cidade”, elegante como as que apareciam nas novelas nacionais, como expressou Elcira: “Eu assistia um filme onde as mulheres trabalhavam

no escritório e eu dizia: ah! algum dia quero trabalhar assim e não ficar aqui na roça, no mato”. Outras mulheres mencionaram a necessidade de ganhar dinheiro como a motivação para sair:

(Yeni)

Yo me sentí como aburrida porque no tenía plata. Pues uno consigue allá todo, la faríña, el pescado, la yuca el casabe, pero entonces faltaba la plata para darle todo lo necesario a mis hijos. Ellos llegaban y me decían ‘mamá yo necesito para un lápiz’. Y yo de dónde! Ahí fue cuando yo dije: ‘Yo me voy porque yo no tengo como darle a mis hijos’. Entonces me vine.

Nos anos 1980 e 1990 era comum que as mulheres viajassem jovens, num momento particular do seu ciclo de vida, sem filhos, sem cônjuge e muitas recém-saídas dos internatos. Chegavam num ambiente desconhecido, sem redes de familiares, ignorantes sobre a mobilidade e os códigos urbanos, assegurando, assim, para as famílias que as recebiam, que não estariam tentadas a sair para a rua. Em alguns casos, era proibido sair a não ser para realizar uma tarefa ou telefonar da rua para uma parente. Outras mulheres, como Yeni que já tinha filhos, chegaram a partir do ano 2000, quando já havia uma rede de parentes em Bogotá e o serviço doméstico, antes interno, se transformou em um serviço de diarista. Isto permitiu às mulheres alcançarem maior independência e conseguirem um lugar para morar, geralmente nos bairros periféricos, de menor custo e afastados de seus locais de trabalho. Meu interesse aqui não é me aprofundar nas trajetórias de trabalho das mulheres, mas analisar os recursos mobilizados em seus deslocamentos e as estratégias de agenciamento - no meio da imprevisibilidade - que aparecem em seus relatos e que tornaram possíveis tanto a mobilidade como a adaptação ao novo ambiente.

Primeiro, abordo as redes de mulheres que invocam e as formas que descrevem a adaptação ao novo contexto. Em seguida, reflito sobre a forma que lembram da maternidade como “fenômeno bifurcativo” e dos partos, dado que se tornam verdadeiros dramas narrativos nos relatos, momentos narrados com detalhes, para em seguida discutir as redes de cuidado entre mulheres, particularmente entre mães e avós, dispensados à prole nos espaços entre a “selva” e a “cidade”. Finalmente, considero o lugar da incerteza como noção recorrente nos momentos

decisivos e a imagem de “mulher trabalhadora” com que Valdenora, como outras mulheres, dão sentido às suas experiências migratórias.

#### 6.4. REDES DE MULHERES

Usualmente, o vínculo ao serviço doméstico se estabelece por meio das *recomendaciones* (GARCÍA, 2013). No caso desta pesquisa, os não-indígenas, funcionários, pesquisadores e comerciantes que passaram, trabalharam ou moraram nas regiões selváticas, tiveram um papel de mediação na mobilidade das mulheres, recebendo-as ou recomendando-as a algum parente nas cidades. Foi assim que Valdenora viajou aos dez anos para Leticia, para a casa de um parente de um comerciante que tinha negócios em Chorrera. Outra via muito comum, e que me interessa desenvolver neste capítulo, são as redes entre mulheres que vão se formando através da mobilidade e que constituem um recurso importante tanto para migrar como no processo de adaptação ao novo entorno.

Yeny Murui, uma mulher andoque, contou como chegou a Bogotá. Ela tinha um filho pequeno e, sem muito planejamento mas com confiança nas redes de amigas e parentes indígenas, decidiu viajar para Bogotá:

[...] Me vine en un vuelo militar. Yo me acordaba de una amiga, llegué y dije: “voy a llamarla a ella” y llamé a ella, desde acá del CATAM<sup>123</sup>, la llamé y me contestó el esposo y le dije que yo venía con un niño, que no tenía donde quedarme, que si me podía hospedar por una noche, entonces ella llamo a Fany, mi cuñada y ella me vino a recoger y estuve con ellos como un mes. Viví al lado de ellos como un mes. Le pedí a Fany que me ayudara a conseguir un trabajo y así empecé a trabajar, con una señora que es amiga de mi cuñado.

Yeni descreve a cena em que uma mulher toma o avião militar, no qual usualmente não há necessidade de pagamento ou se paga pouco, e chega a Bogotá com seu filho e o contato de uma conhecida, uma “amiga”. No aeroporto, telefona para a amiga que, por sua vez, liga

---

<sup>123</sup> Catán é o nome do aeroporto.

para a cunhada, a esposa do irmão do seu ex-marido, que vai a sua procura e a recebe por uns dias em sua casa. Neste caso, as mulheres mencionadas são parentes ou “amigas” - como as indígenas costumam se referir às mulheres não-indígenas que conheceram quando essas visitaram as regiões -, mas podem ser também outras indígenas com quem estudaram nos internatos ou vizinhas de suas aldeias, com diversos graus de proximidade. Em muitos casos, são pessoas com quem se tem uma relação distanciada ou há somente a potencialidade do vínculo. As mulheres mobilizam estas relações potenciais para poder chegar, morar um tempo ou trabalhar nas cidades, estabelecendo, graças à mobilidade, vínculos de solidariedade que permitem sua adaptação. Assim, amigas, parentes, patroas, freiras, vão se encontrando e constituindo nós e lugares, nos termos de Ingold (2015, p.220), que permitem a elas habitar a cidade.

As mulheres indígenas que chegam às cidades adquirem experiência, ampliam suas redes de relações e mobilizam outras mulheres. Elas vão conhecendo os futuros empregadores através das famílias próximas aos então empregadores, companheiras de trabalho, empregadas dos vizinhos ou outras *paisanas*, para assim recomendar suas amigas ou parentes que ainda estão nas regiões. É através do envio de cartas, da comunicação via telefone ou do contato pelas redes sociais, que as mulheres mantêm o contato com as amigas *paisanas* e assim compartilham suas experiências e os valores recebidos por seus trabalhos, o que as motivam a viajar e muitas vezes possibilitam suas idas às cidades. “Nosotros já nos conocíamos, estudávamos juntos no internato, depois fomos para Leticia, em Leticia bailávamos, também no Brasil e de Leticia todos nós vinimos para acá” conta Valdenora descrevendo a rede de amigas uitoto, mulheres em condições similares, as *paisanas* (mulheres indígenas, amazônicas) com quem compartilham deslocamentos e com as quais se criam relações de apoio, de camaradagem e de cooperação. Assim, a mobilidade feminina uitoto não deve ser entendida como um fenômeno singular, pois, conforme o relato de Valdenora, o que se mobiliza é uma rede de mulheres amigas que, devido às condições históricas particulares, vão se deslocando da aldeia aos internatos, destes às pequenas cidades e à capital. Desde os anos 1980, até o momento em que conheci Valdenora em 2015, ela encontrava as amigas na *Plaza de Bolivar* e no cabildo e se apoiavam mutuamente, “*Somos todos uniditos*” disse.

Os vínculos entre as mulheres são fundamentais em todos os estágios da adaptação, pois a torna mais suave e abranda o choque de uma realidade muitas vezes traumática. É graças a estas amigas e

parentes, que elas conseguem sair do cerco das casas de famílias para conhecer a rua e andar pela cidade, criar vínculos com outros *paisanos* e assim, estabelecer relações mais horizontais que as que vivenciam no dia a dia nos locais de trabalho. Estas relações também são descritas como um recurso frequente em situações de dificuldade. No relato de Elcira, cada vez que havia algum problema, ela fugia da casa onde trabalhava e ligava para a cunhada que saía em seu socorro.

A *Plaza de Bolívar*, *Katuyuma*, e o aeroporto são alguns dos “lugares de encontro” dos *paisanos*. Os indígenas dos grupos da *Gente de Centro* conseguem se referir uns aos outros, mesmo que nunca tenham se conhecido antes. Assim, nestas “saídas” a estes lugares de encontro os *paisanos* se reconhecem e, muitas vezes, estabelecem relações amorosas e conjugais. Um fato que chama atenção, nos relatos de Elcira e Valdenora é a endogamia existente nos contextos urbanos entre indígenas da *Gente de Centro* ou entre indígenas amazônicos, onde se poderia esperar que existisse maior diversidade de relacionamentos. As três relações amorosas que Valdenora mencionou foram com homens uitoto da Chorrera que já tinham migrado para Bogotá para estudar, se formar como policial ou ir atrás das “oportunidades” que a capital oferece.

A sorte destas mulheres que chegam a trabalhar em casas depende totalmente da ética da família que as recebe, particularmente da empregadora ou “*señora*”, como elas se referem. Nessas casas vivenciam relações hierárquicas, como mulheres, indígenas e pobres, ocupando assim uma posição inferior e sendo muitas vezes vítimas de tratos abusivos, de trabalhos árduos sem limites de horário e de controle de sua vida privada. Como analisa García (2013), desde o final dos anos 1980 até meados dos 1990, o serviço doméstico esteve amparado na legislação colombiana, no que se refere a jornada de trabalho, período de descanso e seguro social. Contudo, este reconhecimento legal não implicou necessariamente em seu cumprimento por parte dos empregadores. Como vimos nos relatos de Valdenora e Elcira, as condições de seus trabalhos dependeram de acordos informais, com poucas ou nenhuma possibilidade de negociação, com pagamentos mínimos e muitas vezes dados em troca de moradia, roupa e alimentação, que lembram as relações de aviação da economia da borracha. Elcira trabalhava sem descanso e “*la Señora*”, que havia prometido apoiar seus estudos, não cumpriu o acordo e só a deixava sair de casa para cumprir as tarefas que lhe impunha. Ela fugiu e andou como nômade pelas ruas, de casa em casa, de “*señora*” em “*señora*”, até

que encontrou uma família que tinha boas lembranças de sua viagem de férias à selva e lhe deu um melhor tratamento.

Outras “*señoras*” estabelecem uma relação do tipo maternal com as trabalhadoras indígenas, sobretudo quando essas têm pouca idade, como foi o caso de Valdenora. A empregadora que a recebeu foi como uma madrinha, um vínculo vital para sua permanência na cidade: “Eu estou com ela até agora” disse, expressando sua confiança no vínculo. E, embora não tenha mais uma relação de trabalho com esta senhora, quando Valdenora necessita de um emprego, recomendação ou inclusive um empréstimo financeiro, “*la Señora*” sempre esteve disposta a ajudá-la. Muitas mulheres com que conversei mencionaram alguma pessoa em especial, geralmente alguém não indígena com melhor situação econômica, que se torna com o tempo seus padrinhos ou madrinhas, os quais procuram em situações difíceis. Younes e Molinier (2016) observam que vários estudos sobre o trabalho doméstico, principalmente os de Judith Rollins (1990), têm analisado o “maternalismo” das empregadoras. Nesses estudos, o maternalismo é considerado uma estratégia da empregadora que permite manter a subordinação, e melhor controle do trabalho, através de conselhos e presentes. Não obstante, considero que é importante repensar este tipo de análise que revitimiza as mulheres como objetos passivos da subordinação e não leva em conta seus próprias formas de representar suas experiências. As mulheres indígenas nas suas falas valorizam estas relações, sem desconhecer as hierarquias, como geradoras de solidariedade, atenção recíproca, cuidado e afeto, fundamentais nas suas experiências urbanas.

## 6.5. “HAY QUE APRENDER”: CONHECER, INCORPORAR E SE ACOSTUMAR

(Lady)

Yo llegué aquí a Bogotá, la señora me mandó los pasajes, Ella me puso a estudiar y a trabajar. Yo con ella aprendí muchas cosas, a hacer comidas de acá, a hacer un arroz, una ensalada, un gulash, un shopsuey, todo eso. Yo antes no tenía ni idea porque allá solo comíamos casabe, pescao, maraca, ají. Acá pues la señora me tenía mucha paciencia. [...]

Así fue que con ella aprendí a planchar camisas de paño, porque eso tiene su estilo de planchar para que no le quede acá su marca.

[Yeni]

Yo aprendí a planchar, a lavar ropa, pues eso hay que saber escoger la ropa blanca aparte y la oscura aparte. También me enseñó a cocinar, cómo se hace el arroz, cómo se hace un guiso. Porque mi mamá no, mi mamá coge pesca'o y lo cocina en agua, sal, si acaso le echa ají, o tucupí, ese es el condimento de ella.

En cambio la mamá de Blanca me decía: 'Hay que aprender, hay que aprender'.

O serviço doméstico tem sido considerado um trabalho “não qualificado”, ou seja, fácil, rotineiro e desprovido de conhecimento, que não requer especialização nem competências profissionais. Existe a tendência a considerar que as atividades domésticas, como cozinhar, limpar e cuidar, são constantes históricas com pouca importância frente aos “saberes” políticos, religiosos e cerimoniais, considerados masculinos. Contudo, Yeni, uma mulher *andoque*, e Lady, *uitoto*, como outras que moram em Bogotá há várias décadas, destacam nas suas memórias os processos de aprendizado das tarefas domésticas no contexto urbano como formas de fazer, de cozinhar e de lavar roupas, que contrastam com as formas em que estas tarefas se realizam nos lugares de origem. Estas atividades, pouco valorizadas na literatura (MOORE, 2004, p.61), são apresentadas pelas mulheres como “saberes” valorizados por sua diversidade, e elas recordam das pessoas, muitas vezes as empregadoras, que participaram deste processo de aquisição de conhecimentos, capacidades e habilidades e que permitiriam ao longo de suas trajetórias uma maior agencialidade na cidade.

Com isto não ignoro que estes saberes fazem parte de relações assimétricas de poder, que dependem de um leque restrito de possibilidades oferecido às mulheres indígenas no mundo urbano, que se relacionam com os eixos de gênero, classe, raça e etnia, e que em certa

medida constituíram as mulheres indígenas como sujeitos subalternos<sup>124</sup>. Porém, neste capítulo proponho repensar estas formas representacionais, também hegemônicas, a partir das falas das próprias mulheres e suas interpretações.

E não considero que as indígenas ignorem as desigualdades e idealizem um trabalho que as oprime. Nas suas falas, demonstram como utilizam de modo criativo estes saberes para a conquista de um lugar no espaço urbano, sem se limitar às condições preestabelecidas. Uma análise que privilegia as estruturas de dominação é uma narrativa também hegemônica que destitui as mulheres de qualquer possibilidade de agência, ignorando as brechas em que estas mulheres emergem como sujeitos que lutam, enfrentam e reconstróem suas dignidades, não só narrativamente, se não nos seus afazeres cotidianos.

O primeiro período no serviço doméstico é a época de socialização ao ambiente urbano, que implica também a aprendizagem de papéis e comportamentos sociais que marcam as diferenças sociais, as relações de gênero e a ordem étnica-racial dominante (POSSO, 2014, p. 233). Assim continua Lady:

[...] —La señora me enseñó a tener comportamientos.

(Valentina)

— Comportamientos?

(Lady)

—Sii. A mi me gustaba las blusitas así pegadas al cuerpo. Pero la señora me decía que por el frío me podía enfermar: “—usted sale y que vean que usted es una persona decente, pero si usted sale con un pantalón por acá abierto y por acá despechugada y maquillada como un payaso, ¡Qué va a pensar la gente!. Yo decía: —Pues si [Risos]. Me hacía poner gabanes, bufandas, ponchos. Ay dios, a mi no me gustaba, eso me ahogaba. Yo como salía cada ocho días donde mi hermana, yo le comentaba. Ella me decía: — Tiene que tener paciencia póngase esos gabanes

---

<sup>124</sup> Uso o termo subalterna para designar “las mujeres que se someten a una opresión de clase”, tendo claro que a classe tem frequentemente uma cor e/ou uma origem migratória, de acordo com o proposto por Molinier (2012, p.11).

cuando tenga frio. —Bueno. Hoy en día ya uno se acostumbró.

Lady foi educada pela empregadora para se vestir de acordo a uma escala de valores na qual se vestir como mulher da cidade, discreta, “decente” e elegante, significa vestir-se bem. Esta diferença foi assinalada por Ana, uma indígena de Chorrera que mora há mais de 17 anos em Bogotá:

[...]En la ciudad ya uno aprende nuevas cosas, esta como actualizado, yo llevo a la selva y allá la gente se viste diferente. La última vez que fui hace doce años, yo veía las muchachas vestidas como de colores y yo decía: ‘Esto qué es!’ [Risos] Una china con una correa rosada y pantalón negro y una blusa naranja. No como uno ve en la ciudad la gente bien vestida, bien elegante.

Yo me visto así pero hablo mi dialecto y como mi comida típica, como faríña, pescado que me manda mi hermana o que compro aquí a los paisanos.

O vestido é uma das formas mais visíveis de performar um rol na construção social da identidade, de status e genero assim como de negociação de fronteiras (CRANE, 2000, p.1) Na afirmação de Ana, há uma hierarquia entre vestir-se elegantemente na cidade e misturado-não elegante, nas aldeias. Possivelmente Ana adquire status frente aos indígenas que moram nas aldeias, se vestindo de acordo a uma escala de valores e gostos, em parte impostos pelos meios de comunicação. Mas esta forma de assumir a formas de vestir-se da cidade, não implica se tornar uma “mulher da cidade”, senão que significa uma forma de existir num contexto de vida híbrida entre a cidade e a selva, e que poderia ser pensada nos termos propostos por José Kelly (2016, p. 62) como uma mistura não-fusional, que corresponderia à potencialidade transformacional indígena, analisada em vários contextos amazônicos, incompatível com a fusão inerente à noção de mestiçagem. Se vestir como mulher da cidade não significa “se tornar” totalmente mulher da cidade, se não uma forma de incorporar, de “performar” o corpo, para viver a diferença. As roupas podem ser entendidas, como propõe Viveiros de Castro (GOW, 2008), como uma malha de mergulho, é dizer, como um instrumento para andar num meio alheio. Mas isto não coloca em questão sua “identidade” uitoto, porque esta não depende das roupas, pois as roupas são um meio para habitar. Ana, como outras

mulheres, veste-se como uma “mulher de cidade” e aprendeu a realizar o serviço e a comida no trabalho para poder viver na cidade, mas ela faz questão em afirmar-se como mulher uitoto, que fala sua língua e come sua comida, a comida da *chagrera*, a qual obtém graças às suas redes familiares e à circulação de alimentos que provêm da região de origem. Sua irmã envia os alimentos para ela ou ela os compra de outros indígenas em Bogotá. O mesmo pode se pensar sobre a valoração da aquisição de conhecimentos alheios, como as tarefas domésticas, saberes “urbanos” desejáveis, mas sobretudo meios úteis para habitar a cidade.

A determinação como mulheres uitoto através do consumo de alimentos próprios foi reiterada na fala de todas as mulheres com que falei e que nasceram na selva. Como venho demonstrando, os alimentos têm um lugar central na elaboração da memória e se tornam a linguagem com a qual as mulheres lembram do lugar de origem, assim como de sua socialização, adaptação e transformação a cada novo contexto. No momento em que Valdenora fala de suas primeiras vivências na cidade, expressa um choque - “sentia frio” e pensava “eu porquê me vine para acá”, “teve gripa” - e lembra o conforto que sentia ao comer o pão que comprava na padaria, atenuando o desconforto de se sentir alheia. Com o passar do tempo, ela se acostuma ao novo lugar: “eu me acostumei, (...) eu não conhecia nem cenoura, nem espinafre, nem vagem, depois me acostumei à comida”. Ela expressa o processo de acostumar-se ao estranho como um processo de conhecer e se acostumar aos alimentos locais.

A primeira etapa na cidade, trabalhando como empregada doméstica interna, não perdura muitos anos. Em caso de maus-tratos elas decidem fugir, outras são despedidas por saírem com as amigas sem a permissão da empregadora ou chegarem muito tarde, descumprindo o contrato verbal. A maternidade também é uma das causas pelas quais estas mulheres são despedidas de seus trabalhos, como nos contou Valdenora.

## 6.6. MATERNIDADES

Os partos nos relatos das mulheres foram verdadeiros “dramas” narrativos, momentos relatados com alto nível de detalhe. Para as mulheres uitoto o parto é um momento fundamental na subjetividade feminina em que os ensinamentos dados pelos pais, assim como o trabalho investido na constituição moral e física da pessoa, são

colocados à prova. Como expliquei no Capítulo 4, assumir o próprio parto com discrição é uma forma corporal de cultivar a virtude.

Como falei no Capítulo 4, as mulheres uitoto parem sozinhas na selva, na suas casas ou na roça, mas isto não implica que ninguém mais participe do parto. Outras mulheres da família estão atentas se a parturiente precisa de ajuda e, como tem sido descrito em vários contextos etnográficos, os pais contribuem ao seu bom andamento através de diversas práticas, dietas e restrições. Na ocasião da pesquisa na aldeia do Once, aconteceram alguns partos que tive conhecimento somente por algum comentário em voz baixa de uma irmã ou vizinha. Lembro de um caso em particular em que, na casa onde estava, uma criança chegou e falou algo em voz baixa para a mulher que cozinhava, a qual me disse que sua irmã acabava de parir. E, assim, retirou calmamente o avental, preparou um prato de comida e, vendo minha ansiedade diante da notícia, pediu para que levasse o prato a sua irmã. Seus cinco filhos olharam para ela esperando a permissão para me acompanhar e conhecer o bebê. A mãe consentiu e, quando chegamos a casa de sua irmã, a encontramos com o semblante um pouco cansado, porém tranquila e lavando roupas. O bebê, igualmente tranquilo, estava sobre uma coberta no chão. Ela conversou sobre o dia, as roupas, a sopa, eu deixei o prato, perguntei se estava bem, ela confirmou e retornei. O pai da criança estava trabalhando no povoado.

Se para as mulheres uitoto o parto deve ser assumido com muita discrição, na cidade se torna um evento que desperta a atenção. A empregadora só soube que Valdenora estava grávida no momento do parto, em meio a um jantar que ofereceu à família no final de semana. Valdenora, nesse momento, parou seu trabalho, se fechou no quarto e, no último instante, quando sua saúde estava em risco, é que contou para a empregadora. Vale lembrar que Valdenora não cresceu ao lado da mãe, não recebeu seus conselhos e talvez não sabia como agir nesse momento. Elcira, por outro lado, no momento do parto, entrando no hospital, lembrou dos ensinamentos da mãe: “Quando você vai ganhar bebê não vai gritar, morde os lábios mas não grita”. Segundo ela, sua extrema discrição, um comportamento adequado em um parto tradicional uitoto, foi a causa pela qual no hospital não lhe deram atenção. Assim, ela aproveita a situação, entra em um quarto vazio, afastada dos olhares e decide ter o parto sozinha. Apesar da vulnerabilidade em que se encontra, no hospital, lugar privado da liberdade de qualquer agência possível, Elcira aproveita as brechas e assume a autoria do próprio parto graças ao saber transmitido por sua mãe.

Porém, se o parto no contexto da selva é um ato de valentia, de coragem e de poder, que potencializa as capacidades produtivas das mulheres, na cidade é um acontecimento que fragiliza e debilita suas capacidades produtivas. “Você não pode trabalhar mais com seu bebê”, disse a empregadora de Valdenora na saída do hospital. Assim, ela compra sua passagem, alguns objetos para que cuidasse do bebê e a encaminha de volta a Chorrera, prometendo que a ajudaria a conseguir emprego quando retornasse, mas não em sua casa. Para ela, o retorno de Valdenora deveria se dar três meses depois, que é o tempo, considerado apropriado na cidade, em que a mãe deve estar reclusa no puerpério. Valdenora não teve outra opção senão aceitar a proposta e retornar com as “coisas” que a empregadora adquiriu para o bebê.

Esta separação radical entre os âmbitos produtivo e reprodutivo nas cidades tem consequências nos cuidados aos bebês. Elcira, no dia seguinte à saída do hospital, retorna ao trabalho. Isto não é estranho para as mulheres uítoto, que consideram a atividade depois do parto uma atitude necessária a sua saúde e a do bebê. Porém, a proximidade física da mãe e do bebê é permanente, e as mulheres indígenas vão para a roça ou ficam em casa fazendo beiju com o bebê pendurado ao corpo, ou descansando numa rede, sempre próximos. Elcira, no entanto, foi ao trabalho sozinha, deixando seu bebê com a amiga do quarto onde morava que o alimentou com chá de canela.

## 6.7. MÃES E AVÓS: CADEIAS E CIRCULAÇÃO DO CUIDADO NA MOBILIDADE

(Valdenora)

Yo era novia de él, yo le quise, pero cuando quedé embarazada le cogí fastidio, yo por andar con él me quede embazada, yo misma ya estuviera en la universidad, deje de estudiar, todo, se acabó mi vida.

Enfrentar a maternidade na cidade é apresentado pelas mulheres em seus relatos como um “fenômeno bifurcativo” (GODARD, 1996), um acontecimento que muda o rumo da existência, um momento de crise, de quebra das expectativas em estudar e se profissionalizar, um momento de incerteza. Ante a iminência de serem despedidas de seus trabalhos, abandonadas pelos cônjuges e serem julgadas, elas

mantiveram a gravidez em segredo, apertaram suas roupas, aguentaram dores em silêncio e, muitas vezes, fugiram. Nesta situação de grande instabilidade emocional, econômica, de moradia e trabalho, o cuidado das avós (materna ou paterna) é fundamental, pois a maternidade só pode ser completamente exercida pela ação conjunta de duas gerações.

A transformação dos ideais das mulheres indígenas de estudar e se profissionalizar, serem elegantes, exitosas e da cidade, contrapõe-se à valorização das atividades reprodutivas, de grande relevância nas cosmologias dos grupos da *Gente de Centro*. A maternidade e o cuidado das crianças, assumidos como fontes de poder e autonomia femininas, tornam-se obstáculos aos desejos de “*ser alguien en la vida*”. A isto, se somam a instabilidade das relações conjugais, as mudanças nos comportamentos sexuais das novas gerações, a desinformação sobre métodos anticoncepcionais, o assédio e a violência sexual, as relações sexuais ocasionais, entre outras realidades que têm como consequência a ruptura da paternidade e a consequente situação de mãe solteira. Valdenora contou que sua mãe a abandonou dizendo-lhe: “você são mulheres que na vida me vão fazer passar vergonha, são mulheres que não vão valer”. A mãe de Valdenora, no entanto, é um caso particular, pois em minha experiência com os e as uitoto, não tenho percebido a existência de rejeição às filhas mulheres, nem uma preferência pelos filhos homens. Contudo, existe um maior controle sobre a sexualidade das filhas mulheres, é um investimento de seus pais para que não engravidem de “homem ruim”, que as deixem grávidas, as abandonem ou sejam alcoólatras e as violentem. A fala de Valdenora sobre sua mãe, apesar de não ser uma postura frequente, diz respeito às mudanças na forma de enfrentar a maternidade, muitas vezes como um obstáculo na vida concreta de muitas mulheres dos grupos da *Gente de Centro*.

O roteiro desta história se repete atualmente. Em 2015 conheci Luisa, uma jovem indígena que havia migrado da comunidade do Once em Leticia para Bogotá há poucos meses e com o intuito de ingressar na universidade. Nas redes sociais, ela trocava publicamente mensagens românticas com um jovem policial que foi transferido de Leticia para Bogotá. Meses depois, fui percebendo mudanças nas fotos e *selfies* publicadas. “¿Estas gordinha?”, perguntavam seus amigos da aldeia que, como eu, seguiam suas publicações para ver como estava sua vida na capital. Luísa estava grávida e tinha terminado seu namoro. O jovem policial desapareceu de sua vida, deixando-a em depressão e doente. Algumas semanas depois, com mais ânimo, publicou: “*lo que pasó, pasó y que venga lo que venga*”, manifestando sua firmeza ante o panorama que viria. Luisa demorou para contar sobre sua gravidez a

seus pais. A mãe, que teve seus dez partos sozinha, pediu para que a jovem retornasse para ter seu parto e poder cuidar da criança. Nove meses depois, vi as fotos da jovem com o bebê, seus pais e irmãos na aldeia. Em pouco tempo, ela já estava de volta a capital, compartilhando fotos de seu cotidiano e mensagens de carinho a seu bebê que ficou sob os cuidados da avó. Conheço a mãe de Luisa, e para ela um neto vai se somar a seus dez filhos já criados com a mandioca da sua roça, enquanto sua filha tenta cumprir o sonho de ser profissional algum dia.

Valdenora e Elcira enfrentaram a gravidez e a maternidade em um momento de suas vidas de instabilidade emocional, de trabalho e moradia. Para enfrentar a situação, confiaram o cuidado dos próprios filhos a outras mulheres do entorno e os encaminharam temporariamente aos cuidados das mães-avós ou irmãs que moravam na selva. Para as mulheres jovens que enfrentam a maternidade precoce em tais condições incertas, a solidariedade dos pais-avós e o cuidado que oferecem aos netos se tornam complementares às funções maternas e à frequente ausência paterna, sendo assim um recurso fundamental para o exercício da maternidade nos contextos de mobilidade às cidades. Valdenora conduziu a filha aos cuidados de sua mãe e irmã em Araracuara, sendo esta a única opção para manter seu trabalho na cidade, mas, quando percebeu que a filha não estava sendo bem cuidada, retornou. Nas falas da maioria das mulheres, os bebês enviados temporariamente para as regiões de origem, de maneira geral, são tratados com carinho e dedicação. O caso da mãe de Valdenora é sem dúvida uma exceção.

A circulação de crianças gera “cadeias de cuidado” (MOLINIER, 2012) com múltiplas vantagens: entrelaçam lugares geograficamente distantes, geram pertencimentos múltiplos às crianças, permitem laços de cooperação distantes, fortalecem os laços dos pais com as filhas (DE SOUZA LOBO, 2013, p. 68), permite que as jovens mulheres continuem com suas vidas na cidade e oferecem uma companhia às avós. Levar os filhos para a selva permite apresentá-los à comunidade e aos parentes, e permite registrá-los como indígenas. Entre outras coisas, isto possibilitará que no futuro estas crianças possam se beneficiar dos programas governamentais destinados aos grupos étnicos, apesar de viverem na cidade, como observei em reiteradas ocasiões. As crianças, na circulação nestas cadeias de cuidado, são assim geradoras de socialidade (TASSINARI, 2007; PELUSO, 2015; PORTELA, 2016, p. 268). Sua circulação ajuda a manter vivas as relações com os parentes de quem está nas cidades, atualizando assim o quadro de proximidades e distâncias (CALAVIA SÁEZ, 2004, p.128).

Estes pais e mães-avós defendem suas filhas e netos, percebidos como um ganho ao grupo de parentes. Como vimos no caso de Elcira, depois do nascimento de seu filho, sua mãe se comunicou com ela, viajou até Bogotá para pedir que retornasse à aldeia e assim pudesse ajudar a cuidar do bebê. Para as avós, uma nova criança na família é sempre um benefício e, portanto, dedicam muitos esforços para cuidar deles, inclusive para evitar que as mães os deixem em situações de incerteza e precariedade. Fato demonstrado no final da fala de Valdenora, quando expressou a entrega e a dedicação dispensadas no cuidado do neto.

Em Nieto (2006) descrevi uma cena na comunidade do Once, ocorrida em 2005, que ilustra a importância dos netos para as avós. Nesse dia, estava sentada com umas mulheres uitoto quando chegou o agente de saúde para vacinar as crianças. O enfermeiro se dirigiu a Celina, uma jovem que estava grávida e amamentando seu filho, e disse: — *“Y qué pasó con la planificación, ¿no funcionó?”.* Lucínda, a sogra de Celina, estava tecendo uma bolsa e, sem interromper sua atividade, nem sequer levantar a cabeça, respondeu com voz forte: — *Mis nietos son los que me van a dar agua, si no tuviera nietos me moriría vieja, de sed.* Lucínda, em contraposição ao julgamento do funcionário de saúde que culpa Celina por não planejar, replica veemente que os netos têm um grande valor tanto pessoal como social e permitem sua sobrevivência na velhice. A importância que Lucínda dá a seus netos, como sustento de sua continuidade, pode ser entendida também aos níveis social e cultural. As avós cuidam, alimentam e aconselham os netos, transmitindo substâncias, conselhos, saberes e experiências que permitem a “multiplicação da *Gente de Centro*”.

Certo dia, a avó de Laura (Capítulo 2) me questionou sobre porque eu, com mais de 20 anos em 2005, ainda não tinha filhos. Ela disse: “Se tu não tem filhos, como vai aconselhar algum dia?”. Para ela, a importância de ter filhos radicava na possibilidade de transmitir um saber, um conselho que é também uma experiência de vida. “Por isso a menina tem avó, para que possa receber conselho” disse Laura (Capítulo 1). O conselho é a base da educação, é através de sua continuidade que se reproduzem as boas relações e o bem viver. O conselho não é um benefício unidirecional, não é só a criança que se beneficia da avó, pois a companhia da criança dá um sentido especial à rotina diária e à vida que se torna virtuosa por meio da transmissão do conselho. É no ato de transmitir, de aconselhar seu neto ou sua neta que a vida, o saber e a experiência tomam sentido e ganham valor. Por isto a avó de Laura se preocupava com o fato de eu não ter filhos, pois não teria a quem

aconselhar e assim minha vida não teria sentido. Decerto há mulheres que não têm filhos, nem netos, mas sobrinhos e filhos de parentes que podem cuidar como se fossem netos. Esse é o caso de Verônica, uma mulher uitoto que mora em Bogotá, amiga de Valdenora e de sua geração, que teve seu único filho assassinado e planejava adotar uma criança indígena para que pudesse cuidar dela como neta.

Yeni, que mora em Bogotá e cria seu neto, me contou como o ensina sobre a vida indígena na selva: *“Yo le enseño a mi nieto: ‘esto se hace así en mi comunidad, esto se llama así, en la lengua de nosotros se llama así, le enseño, le digo, cuando salgo con él caminando así, le digo: Este pájaro se llama así’*”. No trabalho de campo em Bogotá me surpreendeu o valor que muitas mulheres uitoto davam ao vínculo com seus netos. O cuidado deles se torna um propósito de realização individual, que dá sentido às lutas cotidianas. Como afirma Valdenora, o neto é a própria vida e enquanto ela viver se dedicará a ajudá-lo e dar tudo o que precisa, para que quando vier a falecer ele não sinta falta de nada.

Dado que para a *Gente de Centro* o parentesco deve ser vivido e reatualizado nas práticas de partilha de alimentos e produção das práticas cotidianas, a circulação de crianças, que retornam periodicamente para conviver com os avós e lhes fazer companhia, fortalece os laços entre mães que ficaram e as filhas que moram nas cidades e, nesse sentido, as “crianças são elos fundamentais na manutenção das redes de solidariedade” (DE SOUZA LOBO, 2013). Esta circulação também gera sentimentos de pertencimento e proximidade. Como falei na história de Lidia, o propósito de sua viagem a Bogotá era reencontrar, 20 anos depois, a neta Susana, a quem tinha cuidado desde os cinco meses até os quatro anos de idade, em La Chorrera. As outras indígenas me sussurravam ao ouvido a importância e emotividade envolvida nesse encontro. Para Susana, que nasceu em Bogotá, filha de pai uitoto e mãe tukano, este reencontro tinha uma carga emocional - ela estava com cinco meses de gravidez -, pois constituíam as bases de seu pertencimento ao lugar de origem da família paterna, ou seja, a um modo de vida, a uma cosmologia e a uma etnicidade que ela reivindica na cidade.

Como contou Valdenora, há outras formas em que as crianças circulam, geram socialidad e conectam os diversos lugares (selvaticidade). Ela explicou que, para cuidar do neto, o levou em várias oportunidades a Chorrera, inclusive quando recém-nascido, para ser tratado pelos terapeutas indígenas, pois o menino vivia enfermo. E esta foi a única circunstância em que ela mencionou suas viagens de retorno,

evidenciando a estreita relação entre mobilidade feminina e noções de cuidado, corpo e pessoa. Estas crianças crescem sendo aconselhadas pelos avós, recebendo suas proteções, seus alimentos de “verdade” produzidos por eles, assim como as curas dos sabedores e médicos locais. Estes cuidados geram na criança pertencimentos múltiplos, dada a participação de outras mulheres nos esforços de fabricar estes seres, e, por outro lado, permitem que desde pequenos seu corpo vá aos poucos aprendendo, se acostumando ao ambiente selvático, pois como vimos as crianças que nasceram em Bogotá podem ter reações físicas quando, sendo maiores, chegam a morar nas aldeias (Ver Blanca Capítulo 6). Certo dia, enquanto conversava com Rufina, acompanhadas de seu esposo, um homem *carapanã* e meu filho que na época tinha seis meses de idade. Rufina brincava com meu filho e dizia-me brincando que ia levá-lo para Araracuara e cuidaria bem dele. Seu esposo explicou para nós que era melhor se o levava pequeno, pois seu corpo iria se acostumar ao ambiente, enquanto meu filho maior, que já tinha três anos, poderia ficar doente porque seu corpo não conhecia ainda o lugar.<sup>125</sup> Assim, graças à circulação de crianças, as avós e os avós acompanham a formação da pessoa num mundo inconstante, fluído e híbrido.

Importante ver que, na narrativa de Valdenora, ela não se frustra diante de um projeto falido, e não se retrata a si mesma como vítima da maternidade. A fragmentação corresponde a um momento específico no ciclo vital, porém ao final do relato ela apresenta a carreira profissional da filha, hoje em dia universitária e liderança uítoto na capital, como resultado de seu esforço e a continuação de seu sonho e luta em “ser alguém na vida”: “*Y así, esa carrera que ella estudio con un cariño, con un amor, yo puse arto de mi parte*”. Esta última frase é significativa, pois sintetiza algo que considero central nesta tese, o fato de que as mulheres nos seus relatos de vida se definiram como “mulheres trabalhadoras”.

---

<sup>125</sup> Londoño Sulkin (2010) descreve a importância dos primeiros anos de vida para a constiuição da pessoa para a *Gente de Centro*. As pessoas são produzidas a partir da agência de substâncias transmitidas pela mãe na gestação e no consumo de alimentos adequados aos primeiros anos de vida. Os corpos são pensados como potes que se estabeleceram e endureceram com as características que lhes são dadas durante os primeiros estágios de fabricação.

## 6.8. MULHERES TRABALHADORAS

(Yeni)

Pues aquí yo no cultivo, no hago lo que se hace por allá, pero trabajo todos los días como si estuviera allá.

De forma geral, na mobilidade não há rotas prévias, planejadas, traçadas. Uma imagem recorrente nos relatos das mulheres, e que Elcira mencionou em várias oportunidades, é a da mulher que depois de ser despedida, ou ter ficado sem trabalho, ou não ter onde morar, ou seja, diante de algum desafio, sai vagando pelas ruas da cidade a procura de uma solução e encontra alguém desconhecido que oferece trabalho, moradia ou sossego na forma de auxílio (espiritual, de trabalho, econômico). Elcira mostra algo muito comum na fala das mulheres, a ausência de planejamento, a impossibilidade de previsão do destino na negociação da realidade (VELHO, 1999). Na elaboração da memória, as mulheres não parecem ter objetivos definidos, além de ideais e muitas decisões diante de uma vida que muda de rumo, dando respostas repentinas e espontâneas aos imprevistos que se apresentam, muitas vezes a única via para sobreviver. Se bem que elas apresentam determinados horizontes imaginários, como se tornarem profissionais, o sentido de suas vidas não é dado pela ideia de um “projeto” de vida ou de um planejamento como tem sido analisado em outros contextos de relatos autobiográficos (VELHO, 1999, p.65) e de mulheres migrantes Oliveira (2012). No relato de Valdenora, se percebe que o sentido que ela dá a sua trajetória, sua consistência, está na constituição de uma “mulher trabalhadora”.

Valdenora, como muitas mulheres que escutei, foram elaborando com suas memórias um autorretrato de mulheres trabalhadoras que enfrentam os difíceis desafios da vida, diferentes situações de vulnerabilidade e barreiras sociais pelo fato de serem mulheres e indígenas. E enfrentam tais circunstâncias às vezes com valentia, outras com sofrimento, porém sempre protagonistas da própria história.

Valdenora iniciou seu relato com a declaração: “Minha história é uma história muito triste, uma confusão muito grande”, anunciando o caráter dramático e emocionante de sua história de vida. Ela recordou as tristes lembranças da infância, a mãe que a abandonou recém-nascida, a criação pelo tio, o período como interna aos sete anos na escola das freiras de Chorrera. Aos dez anos ela tenta retornar ao lar materno, mas

é “jogada fora” pela mãe e o pai não fez nada para ajudá-la. Valdenora fica com um tio, que a deixa com outro tio, e este consegue um emprego para ela como faxineira em Leticia, na casa de um parente de um comerciante que trabalhava em Chorrera. É revelador que ela comece e termine seu relato de vida falando da relação com a mãe. No início, apresenta o abandono da mãe como a causa destes primeiros deslocamentos e finaliza contando que, com seu trabalho na cidade, envia produtos para sua mãe para que “*no le hace falta nada*”. Ela envia à mãe sabão (lava-roupa e em barra), sabonete e leite em pó, pois ela é viúva, idosa e tem pouco dinheiro.

Esta generosidade com a mãe tem sentido se lembrarmos das palavras de Laura (Capítulo 2), quando fala da memória e dos vínculos entre filhas e mães na mobilidade. Por outro lado, a saída que apresenta ao final do relato é significativa da construção narrativa da sua subjetividade. Se inicialmente ela se apresenta como uma criança vulnerável, desamparada e vítima de uma mãe negligente, ao final os papéis mudam e sua mãe é apresentada como necessitada e desamparada e Valdenora como protetora e cuidadora. Deste modo, inverte os papéis e repara a relação violenta com a mãe, superando sua posição de vítima ao longo da narrativa e se colocando num lugar moralmente superior em relação à mãe. Com este giro que constrói ao longo do relato, sua mobilidade para Bogotá toma sentido, pois é graças às experiências e às habilidades aprendidas na cidade que pode ser generosa com sua mãe. Tal como adverte Veena Daas (2008, p.227), este é o poder da narrativa, a profundidade temporal em que a pessoa constrói sua subjetividade mostra como é possível ocupar os signos da ferida e conferir a elas um significado através de atos narrativos e no trabalho de reparar relações.

Há outras relações que Valdenora repara através do silêncio. Eu conheci um pouco de sua história através de conversas com sua filha Claudia, como é o caso da violência doméstica que ela e sua mãe tinham sofrido por parte do padrasto com quem Valdenora e Claudia moraram por 18 anos. Um círculo violento do qual elas só saíram quando Claudia decidiu denunciar. Porém, Valdenora não mencionou esta relação e transcorreu rapidamente por esta época falando de seus esforços para que a filha pudesse estudar, descrevendo as duas morando sozinhas, suas rotinas e seus trabalhos. Sem muito pensar, decidi perguntar a Valdenora sobre este cônjuge, e ela respondeu explicando a razão do seu silêncio: “Eso me quita media vida a mi”. Como uma experiência traumática em que foi brutalmente ferida, este passado não entra no presente, não merece ser narrado, é um “conhecimento envenenado” (DAS, 1996) e,

no momento que se lembra dele, morre parte da vida. Valdenora passa por ele brevemente e continua: “eu lutei muito pela menina”. E segue sua história contando seus esforços, a diversificação de seus trabalhos, tudo isso para que sua filha “fosse alguém na vida”. E se, por um lado, este relacionamento tirou parte de sua vida, por outro, seu neto lhe deu a vida, é sua vida, como expressa.

Assim, se Valdenora começa sua história com a frase “mi vida es muy triste”, esta imagem é superada pela construção da personagem de uma mulher trabalhadora e habilidosa, que ela constrói ao longo do relato. Valdenora falou de sua vida, passou por momentos dramáticos que escolheu para contar, como o parto, e foi descrevendo ao longo de sua história as habilidades que desenvolveu para obter recursos financeiros na cidade, frisando sua disposição em enfrentar diversas tarefas, aprender com elas e seguir em frente. Isto se torna um eixo central no desenvolvimento de sua narrativa biográfica. Graças a seu trabalho, ela envia dinheiro para a aquisição de um terreno em Chorrera, sem ter certeza de seu retorno. Fato que seguramente deve ter consequências na sua posição social no lugar de origem. Valdenora saiu da comunidade sendo uma jovem abandonada e se tornou na cidade uma mulher com a capacidade de mandar coisas e dinheiro.

“Eu tenho bom currículo”, cuidando de crianças “bem cuidadinhas”, limpando e cozinhando em casas de família, como garçoneiro, chefe de cozinha, fazendo bolos e saladas, trabalhando na papeleira, na fabricação de malas, etc., são capacidades que revelam uma atitude pessoal que ela resume na frase “yo no me varo aqui em Bogotá” (eu me viro aqui em Bogotá). Esta frase alude à versatilidade pessoal em encontrar formas de subsistência em momentos de dificuldade e espelha a autoimagem que ela desenvolve como uma mulher trabalhadora, lutadora e independente. Neste ponto trago a crítica da antropóloga Sally Colley (1991) acerca da representação feminina na etnologia do mediterrâneo, a partir da auto representação das mulheres pescadoras de Vilá cha em Portugal. Embora este seja um contexto diferente, pode ser pertinente para pensar as mulheres uitoto. Segundo a autora, tanto a etnografia do mediterrâneo, como a literatura sobre a mulher rural e o desenvolvimento, tem delegado a experiência das mulheres a seus papéis como esposas e mães ou como vítimas das forças globais, além de seu controle. As mulheres da Vilá chá, assim como Valdenora e demais uitoto, desafiam estas representações ao se retratarem como mulheres “trabalhadoras”.

As histórias das mulheres não se acomodam às ortodoxias conceituais sobre o serviço doméstico que focalizam as relações de

poder, a infra valoração e a precarização desta atividade, limitando a mulher à condição de perdedora, vítima e representada como agente passivo (MOORE, 2004, p.104). As mulheres consideram o serviço doméstico como uma possibilidade que permitiu a elas estabelecer uma nova vida, ampliar suas redes sociais e abrir caminho na cidade<sup>126</sup>. Eu considero que é importante escutar as expressões subjetivas das mulheres e a partir de seus lugares de enunciação, para, de acordo com Pascale Molinier (2016), ir mais além de uma interpretação simplista da “consciência dominada”. As mulheres neste capítulo interpretam a mobilidade e o serviço doméstico como campos ativamente construídos e negociados, apesar das contradições e conflitos produto das relações de poder que o atravessam. Elas se representam como agentes transformadores e não como vítimas das forças hegemônicas e apresentam o serviço doméstico, seus conflitos, inseguranças e violências, mas sempre apontando as próprias transformações: fugindo, mentindo, criando, se libertando, em resumo, reagindo às circunstâncias nas quais se encontram (ORTNER, 2007).

A meu modo de ver, as perspectivas destas mulheres se relacionam com as noções tradicionais acerca do trabalho feminino: relacionada a *chagra* como uma atividade virtuosa e central na construção de pessoas e de sujeitos morais e, portanto, fonte de força e autonomia femininas (NIETO, 2010). O que tentei mostrar na análise do relato de Valdenora é que apesar de uma consciência sobre os abusos, violências e injustiças vivenciados, ela e outras mulheres dão sentido às suas histórias, construindo ao longo do relato uma representação de si como “mulheres trabalhadoras”, transformadoras, habilidosas e recursivas.

---

<sup>126</sup> Sánchez (2011, p. 316) explica que as mulheres veem este processo como emancipador.



## CAPÍTULO 7. FILHAS DE TIGRE: DRAMAS, TRANSFORMAÇÃO E CONSELHO

No trabalho de campo, escutando as histórias das mulheres, percebi que há certos momentos dos relatos que se tornam dramas narrativos, histórias com começo, meio e fim, em que o relato tem uma melhor articulação, a memória parece mais viva, e as imagens melhor elaboradas e encenadas. Nestes momentos as mulheres não poupavam esforços descritivos, criativos, poéticos, estéticos, para encenar-me suas lembranças. Estes dramas narrados, frequentemente, tratavam de partos, separações, perigos, violências, eventos que incluíam sofrimento e dor. Momentos em que exploram-se os limites da vida, expressados por algumas delas como de “quase morte”. No início confesso que me surpreendeu que os seus esforços narrativos se centrassem em memórias de violência e dor. Mas, com o tempo e com a escrita, fui compreendendo que, se bem estas histórias tem como pano de fundo o sofrimento e a violência, antes de tudo falam das possibilidades e capacidades humanas de regeneração dos vínculos, das confianças, das emoções, dos corpos, dos desejos<sup>127</sup>. As histórias, portanto, falam da resistência e da conquista do cotidiano (DAS, 2010, p. 376) nas quais o cuidado da vida se torna possível.

Abordarei estes eventos como narrativas, “dramas da vida” (TUNER, 1981, p. 149), atos imaginativos e performáticos que permitem enfrentar, solucionar, reconstruir, interpretar e resolver os acontecimentos das nossas vidas (LANGDON, 1999, p. 1993). Estes dramas de vida narrados pelas mulheres partem da memória individual, organizados criativamente, ecoando emoções, representações e percepções subjetivas, assim nos descrevem um universo social complexo no qual interatuam parentes, chefes, peixes, comandantes, funcionários estatais, cônjuges e namorados indígenas e não indígenas, curandeiros, enfermeiras, amigos, mafiosos. As mulheres dramatizam e incorporam estas vozes heterogêneas, transgredindo seus lugares,

---

<sup>127</sup> Ruth Behar (2009, p. 62) relaciona o sofrimento expresso na história de vida de Esperanza, uma vendedora ambulante de Mexquitic, no México, a um sentido de história relacionado ao melodrama e à narrativa cristã que vê a dor como veículo para liberar o espírito e a confissão. Para esta autora, a progressão da narrativa de Esperanza do sofrimento à raiva e à coragem até a redenção constitui sua noção da vida como texto.

representações e moralidades. Elas falam para mim e, através de mim, falam para o resto dos contextos que conformam sua própria vida social (SISTO, 12, p.2015).

Frequentemente estas narrativas, sobretudo aquelas que falam de formas extremas de violência, implicaram no momento da fala um embate entre “falar e não falar”. A maioria das vezes, as mulheres narraram estes dramas nos últimos encontros. Porém, depois, revisando as gravações, percebi que desde o primeiro dia apareciam reiteradas intenções de falar, tentativas de começar a história, seguidas de arrependimento: “*sobre esto no voy a hablar*”. Não obstante, à medida que passavam os encontros, estes dramas pareciam sair como gritos das profundidades da memória, com tanta força e criatividade que, como disse, pelo nível de detalhe e a força das emoções transmitidas, me transportavam ao lugares, tempos e cenas de forma cativante.

Duvidei por um bom tempo se deixaria espaço na tese para falar sobre dor, violência e particularmente violência doméstica. Talvez, pela própria incapacidade ou inexistência de linguagens nas Ciências Sociais que possam comunicar a dor ou evitar reproduzir a dor como coleções de museu (DAS, 2010, p. 434). Porém, pensei que isto implicaria não dar ouvidos a um tema que era persistente. As mulheres com que trabalhei dedicaram parte de seu tempo a narrar estas experiências de violência, elaborando estes dramas emocionais para serem compartilhados com outros, no caso, comigo. Narrando, elas dão forma e sentido às suas experiências, as integram, mostrando a si mesmas e ao ouvinte que, apesar da violência, dos efeitos destrutivos da raiva, dos ciúmes, das trapaças e das injustiças que as levam aos próprios limites da vida, elas emergem com a capacidade de se movimentar, transitar, para “esfriar” e “adoçar”<sup>128</sup> e, assim, continuarem com o propósito de

---

<sup>128</sup> Tobón (2016) explica que “adoçar” e “esfriar” são duas noções usadas pela *Gente de Centro* que condensam as maneiras locais com as quais se enfrenta uma situação de conflito ou tensão. O “doce” e o “frio” estão associados à vida tranquila, à calma, à virtude, à equanimidade social, opostos ao “amargo” e ao “quente” que se vinculam com a ira, a incerteza, a fúria, o combate. Adquire relevância pensar que estas categorias unidas ao gosto – doce, amargo - e à temperatura – frio, quente - contenham o poder de nomear a modo de analogias os atributos morais e as reações emocionais das pessoas. Aqui propõe-se a possibilidade humana, cultural, de conseguir que o “amargo” e o “quente”, a ira, a violência, possam ser “adoçados”, “esfriados”, isto é, transformados em experiências de serenidade, de calma, de concentração.

aconselhar, engendrar e multiplicar a vida. Este processo de emergência da subjetividade não é um fenômeno totalmente subjetivo, senão que acontece nesse universo indeterminado e complexo de socialidade, em que umas relações se quebram e outras se possibilitam, e no qual o movimento e o deslocamento são os recursos que gerenciam esse controle de distância e proximidade sociais (QUICENO, 2015).

Para este capítulo escolhi as narrativas de três mulheres. Em alguns casos, deixei quase toda a narrativa da mulher, em outros, intercalei as narrativas orais e suas representações com minhas falas, explicando e/ou resumindo partes das histórias, e tentando mostrar meus próprios esforços para escutar e tentar entender. Certos dramas são mais longos que outros, são relatos fragmentados, alguns mais descritivos que outros, uns mais limitados a linhas temporais e outros vão e voltam a outros tempos. Algumas mulheres, como Blanca, já foram apresentadas nos capítulos anteriores. Outras, dado que suas histórias aconteceram em meio ao conflito armado ou do narcotráfico, ou porque elas mesmas me pediram, tiveram seus nomes alterados e evitei incluir particularidades que as pudessem identificar.

## 7.1. FILHA DE TIGRE

Blanca deixou a escola técnica quando engravidou pela primeira vez, logo que conheceu e namorou um jovem bogotano, colega de estudos. O jovem se tornaria seu primeiro esposo, uma relação que com a influência do álcool foi cotidianizando a violência. A dor só foi suportável pelo apoio e acolhimento da sogra, uma mulher que se tornou aliada de Blanca, ajudando-a a cuidar das crianças e dando-lhe dinheiro sempre que precisava. O final da relação chegou logo após a morte da sogra, quem deixou para Blanca e sua família uma herança com a qual ela montou um restaurante no ocidente de Bogotá. O restaurante funcionou até que seu marido decidiu vendê-lo, deixando Blanca e seus três filhos na ruína. Blanca era ainda jovem, tinha 27 anos, e sem dinheiro, nem trabalho e com três filhas, decidiu retornar a Araracuara. Em determinada manhã, sem que ninguém percebesse, pegou um dinheiro que tinha guardado e saiu com seus filhos para o aeroporto a procura de um voo que a levasse de volta a Araracuara.

Suas crianças nasceram na cidade, seus corpos desconheciam o ambiente da selva, a umidade, o sol e as picadas dos mosquitos. Com os corpos das crianças inchados e a receita do médico de Araracuara que ajudaria a diminuir as reações alérgicas, Blanca teve que ligar para o pai

de suas filhas pedindo os remédios. O agora ex-marido, aproveitou a oportunidade e viajou, pela primeira vez, para Araracuara, sem os remédios e com uma intimação da *Bienestar Familiar* - a instituição estatal de proteção à infância e juventude -, para levar os filhos com ele. Blanca deveria comparecer, dentro de dois dias, a instituição em Bogotá ou perderia a guarda de seus filhos. O marido pegou os filhos contra sua vontade dizendo: “—*Me los llevo porque están enfermos, los picaron los mosquitos y se hincharon y además usted está sin empleo*”.

Blanca se apressou, pegou alguns objetos de valor para vender na cidade e tomou o próximo voo de carga para Bogotá: “*Gracias a Dios había dos vuelos ese día*”.

[...]Me pude presentar el lunes. Yo no sé que le había dicho a la señora, porque esa señora estaba que me devoraba:

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

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

—Entonces porque lo mandó llamar?

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

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

(Valentina)

Y tus padres que decían?

(Blanca)

Yo no se si sea por la cultura, o por el machismo, pero cuando me quitaron mis hijos allá, mi papá en vez de salir a favor mío, él dijo: —Noooo, él es el papa de sus hijos y usted tiene que hacerle caso

a él. Yo le dije: — Pero papá ¿usted no está viendo el maltrato, eso en esta época ya no se ve.

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

(Valentina)

Y tu mamá que hacía?

(Blanca)

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

Ante a sentença dada pela funcionária da instituição, Blanca teve que sair sem seus filhos para procurar trabalho. Desta vez, o acolhimento veio do sogro e do resto da família do ex-marido. Eles se comprometeram a apoiar Blanca no cuidado de seus filhos enquanto ela tentaria conseguir um trabalho, sem privar-lhe o direito de exercer a maternidade: “—Não se preocupe Blanca —disse seu sogro— não sei como ele vai fazer para manter os meninos, não se mate a cabeça, diga que sim, que ele os mantenha, que ele nunca tem cuidado deles e por enquanto você procura trabalho e se estabiliza”.

O Estado, a Lei que supostamente está a favor “dos direitos das crianças”, baseou-se em dois argumentos para a decisão da guarda ao pai da criança. Um deles, o fato de que Blanca estava “desempregada” e, portanto, não teria condições de cuidar da vida dos filhos, pois dependia dos recursos locais da floresta para se sustentar, assim como das amplas redes de troca e apoio, desconhecendo os modos de produção rural e indígena. O outro argumento, era a insalubridade do lugar: “*Hay que ver las condiciones del lugar donde usted tenía sus hijos, ellos se estaban muriendo por allá.*”. Aos olhos da funcionária da instituição, a selva “*por allá*” está situada na vulnerabilidade das margens, nas beiras do mundo “saudavelmente” habitável. Uma analogia à ordem estatal, masculina, que insere a vida na floresta às margens morais.

Uma dupla estrutura de subordinação foi exercida sobre Blanca. De um lado, o domínio masculino legitimado pela lei. O *Bienestar Familiar*, instituição estatal encarregada da proteção das crianças, outorgou o poder ao pai, o marido violento que se tornou o emissor da lei. A mãe, Blanca, que por um ato de proteção levou os filhos para sua terra tornou-se no discurso institucional a agressora dos filhos. A vida na floresta, seu lugar de origem, um referente subjetivo principal, transformou-se, por sua própria natureza e dentro do imaginário urbano, em um lugar do agrário, da insanidade e do maltrato. O que para ela era um processo de adaptação climática, aos olhos da lei era um argumento para coibir o exercício da maternidade.

A resposta dos pais de Blanca foi uma forma de abandono, mas como falei no Capítulo 5, o pai não tinha recursos políticos nem ideológicos para exigir o respeito de uma união conjugal em que não participou. O pai de Blanca, a meu modo de ver influenciado pela ideologia cristã, inseriu a mulher como subordinada ao esposo “*usted tiene que hacerle caso a su esposo*”. O pai lhe sugeriu obedecer ao marido e a mãe se manteve submissa. Ela refletiu “*Yo no se si sea por la cultura, o por el machismo*”, ou uma herança colonial, ou uma ideologia de gênero nativa mediada pela hierarquia, pouco importa. A posição dos pais foi sentida como uma ausência, mas com pouca influência em seu comportamento. O impulso rebelde de Blanca a levou à ação: “Eu sempre fui assim”, afirmou com a certeza de quem não se dava por vencida ante a adversidade. Ela, então, viajou, com o pouco recurso que dispunha, para Bogotá para comparecer à audiência na instituição estatal.

Blanca foi acolhida pela família do ex-esposo, que a auxiliou nos cuidados com as crianças até que ela conseguisse trabalho para recuperar a guarda de seus filhos. Assim ela trabalhou por um tempo distribuindo produtos em um departamento localizado no ocidente da Colômbia e recuperou logo a guarda dos filhos.

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

Blanca depois de uns anos deixou o trabalho e seu ex-marido, que tinha se tornado evangélico e quis retomar a relação:

[...] El quería volver conmigo, pero yo comencé a coger alas, yo ya tenía independencia. Por eso digo yo: una mujer siempre tiene que tener solvencia económica, yo le he inculcado mucho eso a mis hijas, ‘ustedes no deben de perder ciento por ciento, tienen que tener independencia económica y también psicológica, en todo sentido’. Nunca acepté volver con él.

Soy hija de tigre.

Nesta última parte, que se refere ao fim da história com o ex-esposo, Blanca apresenta uma transformação de sua subjetividade. Ela surge com asas, simbolizando sua independência econômica. Esta experiência de transformação torna-se um conselho para suas filhas: *“Ustedes no deben de perder ciento por ciento, tienen que tener independencia económica y también psicológica, en todo sentido”*. O conselho, a determinação da separação e a escolha pela liberdade, terminam com a fonte de sua força: ser filha de tigre -belo, forte e perigoso. Sua etnicidade se torna o argumento de sua autodeterminação e de sua capacidade transformativa.

## 7.2. NA BEIRA DO RIO

Na beira do rio Isabel recebeu as bases de quem “é hoje em dia”, avó, uitoto, mulher, indígena, sabedora, parteira e vendedora ambulante. Ela cresceu escutando os conselhos noturnos do pai: *“Mi mamá decía: —ya su papá va a ser circulo, siéntese a escuchar”*. Deitada na rede toda as noites até o sono chegar, escutava as orações de cura, os conselhos, as histórias, o *rafue*. Até que chegaram os tempos de *“vanguardia”*, tempos em que “no se respetaba a nadie”. Estes são os tempos da sua entrada ao internato de freiras na Chorrera, onde as freiras pareciam “homens cheios de pelos nas pernas”, que maltratavam as alunas. No internato se tornou rebelde enfrentándose às freiras. Até que, aos 15 anos, quase 60 anos atrás, em um domingo, dia em que as jovens saíam do internato para jogar basquete, conheceu o futuro pai de suas filhas, um jovem uitoto recém-chegado de Lima. Isabel não sabia que o jovem já tinha acordado o casamento com seu pai. Ele a visitou durante três anos, e ela deixou o internato logo que casou com ele.

Seu marido sempre trabalhou na aldeia, primeiro no internato, logo no *corregimento*<sup>129</sup>, depois como agente de saúde e liderança. Viveram em La Chorrera e tiveram três filhos. Em certa ocasião, ele trabalhava como enfermeiro do hospital e ela como cozinheira dos pedreiros que construíam a escola, no mesmo prédio onde antes funcionou a Casa Arana:

[...] Había una concuñada mía que era prima de mi esposo, casi sangre de la sangre. Ella estaba enamorando con uno de los señores que viajaron para construir ese colegio. Cerquita quedaban mi casa y cerquita trabajaba el papá de mis hijos. Ella me pidió que la acompañara al cambuche para encontrarse con el novio. Yo la acompañé, pero la dejé afuera, yo confiaba porque éramos como familia. Pero mi marido me estaba espiando por la ventana. Cuando regresé, él llegó, mh!, me dijo: —Usted que es lo que estaba haciendo allá?. Entonces yo dije: —Nada. —Cómo que nada, usted no va a empezar como siempre: “yo, yo no estoy haciendo nada”. Él estaba bravísimo: —Yo voy a hablar con la jefe suya, mañana usted no va a trabajar más —dijo y se fue.

A las 9 de la noche, que la jefe estaba descansando, me llamó a preguntarme y yo le expliqué. Él le dijo a la jefe:

—Deja quieto a mi mujer y me la saca de este trabajo ya definitivamente, no le dé más contrato porque para eso estoy yo trabajando — dijo. Ella le dijo: —Pero porqué, —dijo—, si ella es una mujer experta para el trabajo, hasta ahora no hemos tenido quejas de ella, ella es una mujer excelente para trabajar, que le esta pasando a usted, —dijo.

—No, lo que yo digo debe cumplir usted, yo como esposo que soy de ella, yo no permito que mi mujer le estén dando ejemplo esas otras

---

<sup>129</sup> Um *corregimento* é uma divisão territorial ou populacional dirigida por um corregedor, o "representante". Também designa o exercício das funções de corregedor, como o território jurisdicional onde estas se exercem.

mujeres que van de mano en mano con un hombre y con otro. Ella es una mujer sana, no tiene porque estar viendo tantas cosas.

—Bueno —dijo ella— pero no, yo no la voy a sacar, —dijo—, antes debe estar agradecido usted porque le esta ayudando a colaborar a usted en las necesidades que hay en la casa —dijo— y yo no lo voy a sacar, usted es un señor desagradecido. Y resulta que ella me dijo: —Vaya a trabajar, si hay problema no le haga caso, no le conteste, no le diga nada, y si le pega viene acá. Mh! y entonces yo me quedé tranquila, me fui y me acosté con el niño.

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

llorando, abrazado uno al otro: —Mi mamá, mi papá lo mató —decían—, mi papá lo mató —decían—mi papá lo mató, ya no tenemos mamá —decían. En esas yo me fui reaccionado sola, hice fuerza así sola y ya, ya la sangre estaba en toda mi cabellera, todo cuajado de sangre. Entonces yo me levanté lentamente y mi cabeza daba vueltas y yo quería mirar pero mi cabeza daba vueltas. Yo dije a mis hijos: —Yo me voy a bañar y después de eso me voy a trabajar. Uy! ya me llegó un pensamiento pero malo, yo dije: —Si sigo viviendo aquí este hombre me va a matar, yo no quiero vivir más y los hijos se quedarán, que se queden. Ya tenía ese pensamiento. Yo miré la puerta y todo estaba cerrado, pensé: “Qué voy a hacer”, le dije: —Mamita pásame ese hacha que está allá, y ella me pasó el hacha. Con ese hacha yo rompí la ventana, hice un hueco por dónde cabía la niña. Y menos mal que él se olvido de la llave. La niña ya era grandecita y ella iba abriendo, iba abriendo y ya abrió los tres candados y empujo la puerta. En eso yo tenía un pensamiento malo, ya no me interesó nada. Yo dije: —No, yo definitivamente aquí no valió mi papá, no valió mi mamá, no valieron mis hijos, pues yo me voy ya, —dije.

Yo me senté así, cogí unos venenos y los metí entre mi ropa. Le dije a mis hijos: —Voy a bañarme, no me sigan, no me vayan a venir a buscar que yo me voy. La niña me seguía. Y yo me fui. Me quité la ropa -para decir que me iba a bañar-, yo no sé, nunca he pensado eso, pero me llegó ese pensamiento y yo ya dije: —Me voy. Yo trepé en los árboles para que los niños no me siguieran los pasos. Yo trepé los arboles, me fui por los arboles y ya pasando más lejos me bajé.

Llegué a la punta de una quebrada, ahí estaba yo sentada. Asiii, estaban paseando los pescaditos y en un pocillito pequeño cogí agua, saqué una mata de barbasco y machuqué, machuqué, junto con el veneno. Estaba mirando y yo divisaba los arboles, el cielo, pensé en los niños, pensé en todo, Mh!, pero no hay vida para mi, de toda forma, ‘el que

se quedó se quedó’, dije yo. Saqué un poquito de ese veneno y lo eché en el río, vinieron los pescaditos y tomaron y empezaron a voltearse, quedaron locos, unos se murieron y otros quedaron así loquitos caminando. —Así, ahorita yo voy a morir —yo les dije— así voy a morir, pues ya no hay vida para mí. Volví y pensé otra vez: ‘El que se quedó se quedó’, cogí y lo tomé.

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

O marido de Isabel ficou com medo que os trabalhadores da obra da escola, onde ela trabalhava, a seduzissem e tentou exigir que a encarregada da escola a demitisse. Porém, a chefe não aceitou e discutiu com o marido. Isabel encena o diálogo entre estes dois personagens no qual ela se retrata como uma mulher trabalhadora e boa mulher, contestando a injusta desconfiança do marido. Respalhada pela chefe, desafiou o ansioso esposo e, apesar das ameaças e sem perder a calma, continuou com seus trabalhos cotidianos que enfureceram o marido que cometeu uma violenta agressão contra Isabel na frente dos filhos.

Isabel acordou com a cabeça banhada em sangue. Belaunde (2005, p.263) explica que o sangue para os povos amazônicos é concebido como uma substância psicoativa que afeta os pensamentos, as emoções e as capacidades de ação e percepção. Chegam a ela os maus pensamentos: “*Ya no hay vida*”, o desejo vital lhe foi arrebatado com o ato violento. Estes pensamentos a levaram a transitar pelas fronteiras de sua própria humanidade, do possível. Deste modo, tirou sua roupa e assumiu uma atitude animalésca, deixou seus filhos e saiu andando pelas copas das árvores até chegar à beira do rio.

É aí, na *quebrada*<sup>130</sup>, que Isabel busca aconchego e solidão para tomar o veneno que afogaria o sofrimento da agressão vivida. Em outras circunstâncias, as *quebradas* são lugares de cuidado da vida, onde as mães levam seus filhos cedo para tomar banho para que seus corpos ganhem força. É onde se lava a roupa, se toma banho, se descontrai e conversa depois de um dia de trabalho no sol. Antigamente, as mulheres costumavam parir na margem da *quebrada*, como Celina explicou seu nascimento no Capítulo 4.

Isabel lembrou de tudo como se fosse no presente: o céu, as árvores, os peixinhos, seus pensamentos. Estabeleceu uma relação com os peixes, compartilhou com eles a substância mortal, o veneno, e observou a morte deles antes de decidir tomar o veneno: “*Así voy a morir*”. A morte apareceu como uma forma de esquecer: “*Y se oscureció todo y no me di cuenta ni a que horas yo me quedé ya sin sentido. Ya en ese momento me olvidé*”. Este trânsito em direção ao esquecimento foi descrito por ela como um momento pacífico, belo, frente à confusão, incoerência e crueldade da violência sofrida.

O que segue na sua narrativa acontece enquanto ela está ausente, talvez inconsciente, e é uma construção que ela faz usando os relatos que escutou de outros personagens da história:

[...] En ese momento él [marido] reaccionó, cogió su motor y vino a la casa. Preguntó a la niña:

— ¿Dónde está su mamá?

— Mi mamá se fue a bañar, hasta ahora no ha vuelto.

El se fue a mirar y vio mi ropa que esta lleno de pura sangre:

— No — dijo —, su mamá no está aquí, a dónde será se fue su mamá?

— Mh!, no sé — dijo — mi mamá dijo que se fue a bañar.

— Mh!

---

<sup>130</sup> *Quebrada* é um córrego, um rio pequeno ou riacho, pouco caudal se comparado a um rio, e não apto para a navegação ou a pesca significativa, onde habitam espécies de peixes sumariamente pequenos.

Entonces él regresó otra vez en el hospital y avisó al medico:

—Yo no sé, algo raro pasó a mi mujer.

Se fue en el internado y empezó a buscar y le dijo a uno de los profesores:

—Usted fue que me escondió mi mujer, usted fue que la escondió.

—Y yo a que horas voy a esconder su mujer, yo no sé donde anda su mujer, el problema es suyo porque usted con ese carácter siempre de ser celoso, me imagino que usted le pegó.

El comandante se dio cuenta porque siempre me veía los maltratos. Porque ellos iban a buscar el alimento, yo les vendía mis gallinas, mis marranos, me tenían una estimación grande. El comandante escogió diez soldados y dijo: — Caminen, vamos a recorrer la montaña, por si acaso la encontramos, traiga una camilla. Entonces empezaron a recorrer, recorrer.

Y él por todo lado diciendo que le escondieron la mujer. Hacía un escándalo. Regresó otra vez a la casa y los niños estaba solitos llorando: —Papá, —dijo—, usted mató a mi mamá, ahora cuando venga policía yo voy a decir porque usted le pegó a mi mamá, de ahí mi mamá quien sabe para donde se fue, ya tenemos hambre, cuando estaba mi mamá nos daba de comer y ahora quien nos va a dar de comer. Ellos reclamaron. En esas, llegó el deslizador de los militares, arrimaron en la puerta y él más se asustó, dijo: —¿Que pasa?. El comandante dijo: —Nosotros vamos a ir, yo no sé si usted hizo algo a la señora, porque nosotros la conocemos, ella no le hace daño a nadie —dijo—, donde que encontremos qué pasó a la señora, no se lo que le va a pasar usted. Empezaron a recorrer, a recorrer, a recorrer. Yo estaba inconsciente, no me acuerdo de nada. Yo por eso es que cuando dicen que una persona se suicidó por ahí, yo digo: ‘Mucho ha de sufrir para que pase eso’. Ese es el pensamiento que me llega

ahora, porque yo sufrí mucho y no se como me salvé.

O marido iniciou a busca por Isabel, em casa conversou com a filha e logo percorreu o povoado perguntando por ela no hospital, no internato e no posto da polícia. A diferença do marido e as filhas, não aparece nenhuma relação com os parentes afins ou vizinhos de Isabel, ao contrário, revelam-se suas relações com os não-indígenas, os médicos, os professores e o exército, relações mediadas pela reciprocidade de favores e afetos: *“ellos iban a buscar el alimento, yo les vendía mis gallinas, mis marranos, me tenían una estimación grande.* Nos diálogos ela retrata-se de novo como uma boa mulher, uma mulher pacífica que cuida e alimenta seus filhos que reclamam com seu pai: “Quem nós vai dar de comer?”.

[...] El mismo comandante fue el que me encontró. Él me dijo después: —Yo la encontré, su cara estaba pero morada, morada, su labio todo blanco, sus manos blancas, sus pies estaban fríos, fríos, fríos, pero me dió valor cuando yo toque su corazón y estaba palpitando todavía —dijo—, eso si me dio mucho valor. Entonces, yo antes de tocarla llamé a los que traían la camilla y llegaron ellos y nosotros en puro selva le sacamos a usted. ¿Qué fue lo que le paso?. Yo le dije:

—Comandante, no le voy a contar, el sufrimiento es mio —le dije.

—Si, ya, le entendemos.

Yo ni siquiera me di cuenta a qué horas me trasladaron al hospital. Según me contó el mismo comandante, después yo me fui mejorando, me hicieron vomitar por todo lado, me pusieron suero, me pusieron sangre, yo no me dí cuenta de absolutamente nada. El comandante que estaba pendiente, le dijo al médico, le dijo a todos los que trabajaban en el hospital: —Les voy a dar una orden, —dijo— no dejen arrimar a ese hombre, si usted al escondido deja entrar a ese hombre, no sé lo que va a pasar, en sus manos y en la mano de las enfermeras tiene que estar ella hasta que se mejore. La única persona que debe entrar soy yo.

Y desde aquel día él puso una muchacha para que cocinara a mis hijos y que los alimentara, porque Esa señora ha sido buena con nosotros y los hijos no tienen porqué sufrir.

Mh! Y entonces, me decía una indígena que era enfermera, que disque mi marido le decía: —!Ay déjeme entrar a escondidas que yo quiero ver como está ella, yo sé que yo cometí un error grave, no sé lo que me paso, pero yo estoy muy arrepentido. Disque lloraba y lloraba. —No, porque no tiene orden, si lo hacemos entrar, nosotros vamos a tener castigo y vamos a tener un problema serio, usted no puede entrar. Para mí esos días fueron como si no existieran.

Yo no sé a los cuántos días yo me reaccioné. Unos bombillos prendidos y otros bombillos prendidos, yo dije: ‘Mi casa no es así, ¿dónde estoy?’. Empecé abrir los ojos y cuando yo me di cuenta en mis pies había suero, en mis manos había suero y en mi nariz tenía una sonda. Mh!, yo me reaccioné, yo me levanté, parecía una loca, saque las agujas de las manos, de los pies, boté todo. Cuando en esas llegó el médico, un médico que me estimaba mucho. Dijo: —Un momento, ¿qué es lo que esta haciendo usted? Los dos niños estaban sentaditos en la punta de la cama: — Mamá, mamá, no haga eso. A mi ni me interesó. Y el médico me dijo: —Usted, usted quiere vida o no quiere vida. Le dije: —No, yo no quiero vida, para que me trajeron para la salvación aquí —le dije,—por favor suelte me y déjeme libre, le dije. Él me dijo: —Quiero hablar con usted. Venga, siéntese y hablemos. Sentó a mis dos niños en mi frente así: —¿Qué va a hacer con los niños? Ahí si empecé a llorar. Entonces dijo:

—Para eso le damos la vida. Mire, pobre criaturas que están ahí, ¿Qué van a hacer?, por lo tanto usted tiene que estar aquí más tiempo, se mejora y luego se va con los dos niños, si hay muchos problemas de violencia ya después piensa bien, usted verá ya que camino va a coger, pero no haga daño en su vida, porque estas criaturas son suyas,

no son del papá, ni de nadie y le voy a traer unas bonitas canciones para que vaya reaccionando.

Y me traía unas canciones y me acompañaba y le decía a las enfermeras: —Atienda a la gente. Y se quedaba como media hora dándome vida en mi pensamiento, en mi corazón. Yo no encuentro ningún medico hoy en día como él.

(Valentina)

—Y tus papas?

(Isabel)

—Estaban lejos, no se dieron cuenta de lo que me pasó.

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

Tres semanas después yo ya estaba mejor, me sentía bien, pero mi cabeza seguía como pesado y como que daba vueltas por rato y entonces yo ya pensé muchas cosas. Me visitaba la teniente, el sargento, toda esa gente. Yo recuerdo que ellos me llevaban los paquetones de galletas que en ese tiempo ni se encontraban por allá. ¡Bien rico! A los niños le decían: ‘Su mamá se va a mejorar, hay que estar contento que se va a mejorar; y llevaba a los niños a pasear con ellos en deslizador por rio arriba y abajo’. Compraban uvas caimaronas y me llevaban. Y conversaban con el médico: —Ella es una buena señora, consiguiera un buen esposo, no tendría este sufrimiento. Y yo escuchaba todo pero me hacía de sorda. Y así yo iba reaccionando y ya pensé: —Yo no vuelvo a vivir más con él, no volveré a vivir más con él, hasta aquí termina, aquí se va a terminar. Cuando de pronto él [marido] entró por la puerta:

—El medico le di de alta, vamos para la casa. Yo le dije:

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

Y no me dijo nada, hizo todo lo que pudo hacer y apenas me entregó la autorización y ya esta llegando la lancha, y arrimó esa lancha yo alisté mis cosas, las de mi niño.

—Mami, mami

—El que se quedó, se quedó, pero nos vamos.

Mi hijo que estaba estudiando en este tiempo, tenía 15 años, preguntó:

—Mami, ¿Para donde va?,

—Después le cuento, si es posible muy pronto va a estar conmigo, pero usted es un varón.

Y él se puso a llorar. No me importó, yo cogí mis documentos y me embarqué [...]

O relato de Isabel é um emaranhado de emoções, uma teia de relações entre diversos personagens que elabora narrativamente, umas relações que se rompem e outras que são possibilitadas. A violência sofrida pelo esposo afetou a confiança na própria vida, lesionando os vínculos básicos, o cuidado materno. No meio da tragédia tornaram-se efetivas as reciprocidades que ela foi tecendo ao longo do tempo com esses outros, estrangeiros que exerciam poder local. Seu sofrimento os humaniza e os torna solidários. No seu relato ela descreve os vínculos com dois personagens, o comandante e o médico, duas figuras masculinas, hegemônicas dominantes, porém lembrados por ela como cuidadores e acolhedores. Os cuidados, as músicas bonitas, as uvas e bolachas, assim como palavras oferecidas por eles, foram enchendo seu coração e seu pensamento de vida<sup>131</sup>. Estes cuidados pareciam mais efetivos que a retórica moral do médico que a responsabilizava pelo cuidado de seus filhos e a obrigação incondicional de cuidá-los.

Isabel recria um discurso para seu esposo através do qual ela decide agir e termina a relação, invertendo o sentido da acusação e da culpa da qual foi vítima. Ela emerge da morte transformada num novo sujeito: “*Olvidese que voy a ser la mujer de antes*”. Emerge como uma nova mulher destemida, que subverte a ordem do “dado”, e assume, de forma atrevida, o custo de sua liberdade, colocando limites à incondicionalidade de sua maternidade: “*Si es de recoger los hijos los recojo, si es de dejar a mi familia, la dejo*”. Ela se assegurou de ter o aval das autoridades locais - que no seu relato é a polícia e o padre da igreja - e pediu para seu esposo organizar os documentos. Ela decidiu sair, tomar distância, assumindo os riscos de um rumo indeterminado.

Isabel é consciente das consequências morais de sua escolha, o de ser vista pelos parentes e vizinhos como uma “mulher má”: “*Que un día digan que su mamá fue puta*”. A “prostituta” é o aforismo ocidental da mulher má, a que não é “boa mãe”, contudo, ela reorganiza esta transgressão, e recoloca-se moralmente explicando que não iria vagar, senão “trabalhar” por seus filhos. Ela não deixaria de ser a mulher

---

<sup>131</sup> Belaunde (2005) aborda a relação entre sangue, pensamento e coração para os grupos amazônicos. Os pensamentos, a palavra escutada, circulam no sangue, assim como as lembranças são levadas ao coração.

trabalhadora. “*Pero mis hijos no se quedan con usted*”, não os abandonaria senão que, ante sua fragmentação temporal, ela os deixaria aos cuidados de outras mulheres, como efetivamente aconteceu.

No final de seu discurso Isabel afirma dramaticamente sua decisão: “*Esto se terminó*”. Neste discurso, usa o poder do comandante do exército e do médico contra seu cônjuge, deixando-o sem agência. Depois de suas palavras, culpas, valorações e exigências, seu marido para de falar, só age para obedecer e observar Isabel partir. Ela sobe em um barco que desce pelo Putumayo, sem rumo previsível, levando seu filho mais novo.

[...] y cuando ya salió el remolcador mi niño Luis brincó al agua. Yo que podía hacer, ‘Noooo, —yo dije— aquí se acabó todo para mí’. Los señores que iban conmigo dijeron: —Ay!, el niño se murió, el niño se murió. Yo dije: —No más, no, hasta aquí, si él se murió definitivamente se me acabó el mundo. Y ellos me cogieron: —Tranquila —me dijo—, tranquila —me dijo. Y yo me fui. Ellos me iban dando consejos.

O filho, com medo do barco ou da viagem, saltou na água enquanto a lancha se afastava da margem e o “mundo se acaba” de novo para ela. Esta lembrança, pelas lágrimas que vieram aos seus olhos no momento do relato, pareceu ser entre todas a mais dolorosa. “*Gracias a Dios*” disse ela, o menino sabia nadar e uma parente que lavava roupa no rio o salvou. Ela, afastando-se, ainda conseguiu ver o filho saindo da água com vida.

Isabel continuou narrando sua viagem, mas fiquei presa nesta cena imaginando-a saindo em uma lancha enquanto observava impávida a angústia do filho, o salto, o rio Igaraparaná, a cunhada, a roupa, o desconcerto. Eu tenho um filho de cinco anos, e é muito difícil não colocar-me em seu lugar, nem imaginar o próprio filho nessa circunstância. Eu, sem conseguir sair de minhas próprias noções a interpelo e pergunto de novo o que aconteceu com seu filho. Escutando novamente nossa conversa sinto vergonha e percebo como neste ponto a maternidade se tornou moralmente vinculante para mim. Minha indagação foi mais que uma pergunta, foi uma exigência de responsabilidade, um sinal de que uma autoridade moral pesou sobre mim (BULTER, 2011, p. 15) na conversa com ela. Talvez uma autoridade que relaciona uma noção etnocêntrica da “boa mãe” com o cuidado presente, permanente, incondicional, abdicado, baseado numa relação necessariamente diádica mãe-filho, e desconhecendo o potencial

que tem nestes contextos a intermediação de outras mulheres na criação. Ante minha pergunta, ela respondeu explicando: *“Yo casi me devuelvo, casi le digo que me dejen, pero es que ahí había cosas que yo no tenía ni salida. Y es ese sufrimiento que no entiende mi hijo hasta ahora. Hasta ahora él no entiende, no me perdona. Eso es muy duro”*.

Seu filho, um homem que hoje deve ter mais de 30 anos, estava conosco no primeiro dia que a encontrei em Bogotá. Ele trabalhava como xamã na cidade, auxiliando as pessoas de classe média a encontrarem soluções terapêuticas alternativas. Nesse dia, Isabel contou uma versão de sua vida excluindo esta parte da história. E, escutando de novo as gravações, verifico que ela tentou contá-la em várias ocasiões e se arrependeu, talvez pela presença do filho. No dia seguinte, pedi-lhe que me contasse uma história qualquer da sua vida. E ela disse: “qual?, a da separação?, de porquê saí da Chorrera?”, e narrou sua experiência. Ela queria ser escutada.

Então, ante minhas interrupções sobre o que ocorreu, ela abandonou a linha narrativa de sua viagem e deu um salto para o retorno a Chorrera, cinco anos depois.

[...] A los cinco años cuando yo regresé, pues, no me lo querían entregar. Ahí merecí las malas palabras de mi cuñada, de todos. Fue el mismo papá del niño el que dijo a su hermano:

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

A meu modo de ver, é nesta cena narrada que aparece o desfecho do drama. Ela é acusada pela cunhada de ser uma má mãe. Mas, o ex-esposo, arrependido, ao conversar com seu irmão, restabelece a ordem das culpas, assumindo a responsabilidade pela ausência da mãe. Isabel, assim, reordena as lógicas do conflito e da violência e, em certa medida, aliviando-as (para mim?, para seu filho? para ela mesma?) e inserindo uma imagem de reequilíbrio da ordem social.

Em seguida, continuou com a linha narrativa da saída no barco, momento em que desceu pelo rio Putumayo. Ela ia com uns “conhecidos” - um professor amigo, um funcionário estatal aposentado e sua esposa -, os quais tinham-lhe “muita estima”, enfatizando novamente os vínculos afetivos com estes “outros” e recordando estes “conhecidos”, como ela os chamava, porque lhe deram conselhos:

[...] Fui bien acogida, ellos me fueron dando consejos. Porque yo vivía bien, ellos me veían bien en el hogar. Yo era una mujer feliz y tranquila.

Entonces el señor me dijo: —Mientras nosotros vamos aquí es tranquilo, pero yo me voy a quedar en Arica y el profesor va hasta Tarapacá. Piense muy bien dónde va a quedarse, porque el señor dueño de esta lancha es bien malo —dijo.

Entonces él fue aconsejando. Yo fui pensando ya. Yo dije: ‘bueno’, yo dije. Entonces donde que llegó el inspector estaba una sobrina mía que esta viviendo con con un señor de otra tribu. Entonces llegue a la casa de ella.

Tal vez andaba con mi diosito cuando llegó un señor que tenía ganado y me dijo: —Usted se queda trabajando conmigo.

No povoado encontrou alguns “mafiosos” que passavam por Chorrera e conseguiu trabalho na casa de um destes homens.

[...] Cuando yo mire una cosa raro. Cómo son mafiosos, mataban a la gente. Con el ganado que tenían, cubría las cosas que hacían. Yo dije: ‘No me quedo acá, yo trabajo unos días con ese señor y de ahí cojo mi plata y me voy para Leticia, en Leticia tengo misioneros que me conocen y me quedo ahí’. Y así fue, me tocó desviarme de esos. Les dije: —Me voy para un destino en Leticia, no puedo detenerme aquí. Así me fui para Leticia, me fui por el río hasta Tarapacá, luego hasta Tabatinga y de ahí para Leticia. Trabajé cinco años en Leticia.

A região Amazônica tem sido historicamente atravessada pelas economias subterrâneas. A implantação de cultivos e comércio de produtos ilícitos para a produção de drogas trouxe a “máfia”. Sua chegada e a convivência com os nativos teceram novas relações enquanto naturalizava-se, em certas regiões, a insegurança e a crueldade. Isabel saiu de La Chorrera para se distanciar da violência vivida, mas

chegou para ser testemunha de um cenário de aniquilação e extermínio. Ela decidiu sair e foi para Leticia procurar os missionários que a conheciam e que a ajudaram a conseguir trabalho.

Depois de cinco anos, retornou a Chorrera. Seu esposo, uma liderança indígena, quis se mudar para Bogotá para apoiar a construção de uma maloca urbana. Ela viajou com ele para tentar a sorte, levando debaixo do braço seus certificados de cursos de moda e de primeiros socorros que tinha realizado no período que ficou com as freiras. Desde então, vive, há mais de 25 anos, em Bogotá.

### 7.3. DESPERTAR DO FEITIÇO

A mãe de Edilma, quando era criança, uns 30 anos atrás, perto de El Encanto no rio Putumayo, lhe avisava quando era o momento de deitar na rede para escutar os ensinamentos do seu avô no *mambeadero*. Ela acordava cedo para ir para a roça trabalhar com a mãe. Assim passou o tempo até que aos oito anos foi internada na escola das freiras. Sua mãe também tinha passado pelo internato, lá aprendeu a passar e engomar as camisas que seu elegante pai usava para trabalhar. Edilma foi rebelde e, aos 17 anos, no final dos anos 1970, pensando em cursar o ensino médio tomou caminho para Leticia. No ano seguinte, viajou a Bogotá, recomendada pela amiga de uma amiga de Leticia, para trabalhar como empregada doméstica. Desde os anos 1980 vive em Bogotá.

O drama central da narrativa de Edilma, onde ela narra sua transformação pessoal, acontece ao acordar de um “feitiço de paixão” por um homem uitoto de Chorrera. Há mais de dez anos se separou dele e assim me contou:

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

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

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

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

Después yo me embaracé y yo como trabajaba por días lavando tapetes y lavando, yo tuve un aborto. Después de ese aborto yo me quedé embarazada otra vez. Este niño nació de 6 meses. Me di una hemorragia que mejor dicho, me llevaron al hospital el 30 de octubre de 1988. Esa vez yo no tenía salvación.

La señora con que yo vivía me recogió y me llevó al [hospital] Materno Infantil, llegamos como a las 4 de la tarde, me llevaban en camilla y yo: — Señorita, ¿Qué me van a hacer?, —Es que le vamos a hacer cesaría. [...] Se me fue el alma. ‘Ay no !Dios mio!’. Eso fue el 30 de octubre de 1988, yo me acuerdo muy bien. Me entraron a una sala de cirugía porque el niño se estaba muriendo, se estaba saliendo el líquido. ‘Ay Dios mio!’, yo dije, lo que nunca me había pasado en mi vida. Cuando sacaron mi hijo, la enfermera dijo: —Es un varón. Y de una vez lo pusieron en encubadora. Dios mio, yo no podía ni caminar, aguja por aquí, aguja por acá, mejor dicho yo parecía un robot, un cable por aquí, ‘¡Dios mio!, pero ¿Porqué me paso a mi esta cosa?’.

A los dos días subí al segundo piso a visitar a mi hijo, cuando llegué, la enfermera me decía: — Hay que ser fuerte, no va a llorar, hay que pedir mucho a mi Dios. Cuando yo veo mi hijo, el hueco aquí (na orelha) no estaba formado. Pensé: ‘¡Santisima! ¿Porqué a mi me pasó eso? Nunca en mi vida había pasado eso, mi mamá siempre lo tuvo normal’. Cuando yo que llego en la incubadora mi niño alimentado a través de una sondita, alimento amarillo. ‘Ay señor Jesus’ yo dije, yo pensé en mi mamá, pensé en mi tierra, en todos. Otra vez volví a la vida, como quien dise, cogí fuerza, porque yo miré, en mi cuerpo no había sangre, me chuzaban y salía apura agua, vea que yo no tenía alientos.

Así, bueno, me lo entregaron antes de noche buena y lo tuve aquí como canguro. Así, poco a poco iba creciendo, siempre bajito de peso, siempre nutricionista, que por allá examen, mejor dicho. A mi no me importaba nada, me dediqué mi vida a mi hijo, a cuidarlo.

Seu drama começa com o feitiço feito pelo marido, esta foi a causa de sua gravidez e do episódio que mais recordou: a cesárea no hospital. Evento que parecia estar arraigado em sua memória, pois ella expressou repetindo em duas ocasiões a data exata: *“Eso fue el 30 de octubre de 1988, yo me acuerdo muy bien”*. Este episódio foi recordado por ela com certo espanto por causa das intervenções corporais sofridas, pois seu corpo e o de seu filho aparecem transformados por máquinas e procedimentos médicos. O procedimento da cesárea a fez despertar com o corpo atravessado por agulhas e tubos, sem sangue nas veias, o corpo de seu filho sem terminar de formar-se, guardado em uma incubadora e alimentado por uma sonda e um líquido amarelo. Talvez o mais assustador tenha sido o fato dela não ter mais sangue, uma substância vital, não só a nível biológico, senão fenomenológico, pois, como analisa Belaunde (2005, p.263) para os grupos amazônicos o sangue é a substância que carrega os pensamentos, as memórias das experiências vividas, os ensinamentos recebidos, a força. Edilma alterna estas descrições aterradoras com exclamações a Deus e perguntas reflexivas acerca da perplexidade da experiência: *“Ay señor Jesús”, “Santísima”, “Porqué me pasa eso”*. *“Se me fue el alma”*, é a frase com a qual ela expressa o sofrimento vivido.

Como vimos ao longo dos relatos das mulheres, os partos são atos de memória em que os ensinamentos recebidos, particularmente os das mães, são lembrados através de conselhos, de histórias ou dos próprios partos. Nesta traumática experiência da cesárea e de um corpo transformado por dispositivos biomédicos, sem força, sem respiração e sem sangue, ela lembra da mãe, de sua terra e dos seus. Graças a estas memórias ela ganha força e volta à vida.

Outro assunto que aparece nas memórias de Edilma e que me remete a outros relatos é o lugar ocupado pelas enfermeiras na memória dos partos ocorridos nas cidades, ou uma terceira pessoa que, nos momentos de dificuldade, mediam e em certa medida inauguram a relação mãe-filho(a). A enfermeira inicialmente explica à Edilma: *“—Es un varón”* e, momentos depois, a aconselha, preparando-a para ver o filho: *“Hay que ser fuerte, no va a llorar, hay que pedir mucho a mi*

*Dios*". Esta história tem similitudes com o parto de Valdenora no Capítulo 7, quando a freira enfermeira a aconselha antes de lhe entregar a filha : "*—Ay mijita la niña se parece harto a usted, ese va a ser su bastón de aquí a mañana, cuidelo bien*". Com este assunto não quero dizer que a terceira pessoa tenha um papel central nos partos de todas as mulheres uitoto, senão assinalar, outra vez, o papel pragmático que tem os conselhos na memória das mulheres. Não é o "outro" senão o conselho que ajuda a estabelecer o vínculo mãe-filho, um vínculo que deve ser construído, mediado pela palavra generosa. Isto me recordou o relato do próprio parto de Celina, quando sua mãe a pariu no mató e regressou sem o bebê. E a avó de Celina perguntou a ela: "*—Dónde esta su bebé?*", e a mãe voltou, a envolveu e a levou à maloca onde acontecia o baile. O que deduzo daqui é que o desejo de maternar (cuidar do filho), tomado ideologicamente como intrínseco à condição da mulher (BADINTER, 1985), parece colocado em questão nos relatos destas mulheres, pois para elas é um vínculo que precisa ser construído, cultivado com ajuda e conselhos de outra pessoa, como o pai, a mãe, a sogra, a avó, e no contexto urbano a enfermeira, a médica, a freira.

Edilma cuidou de seu filho e com o tempo foi se despertando do feitiço:

Y así, yo con el tiempo yo iba descubriendo [se perguntando] porqué yo estoy así. Pero yaaa, no voy a bajar la guardia. Comencé a consultar a los abuelos tradicionalmente y por parte de la iglesia oraron mucho por mí. Ahí fue que yo me salvé, porque yo era puros huesos, casi me muero, casi me muero. Entonces el abuelo, ese abuelo ya esta muerto, me curó, curó mi hijo también, volvimos otra vez a la vida. Yo descubrí todo y después que los abuelos me curaron, me pasó ese efecto de chundú. Cuando abrí mis ojos y miré a ese hombre: 'Tan feo, yo porqué lo voy a mirar, cuando yo fui señorita tuve novios, artos novios, elegantes, simpáticos y ahora después de tanto porque me meto con ese'. Claro, usted sabe que esa cosas que le echan a uno es ¡mh! A uno no le importa si es feo ni nada. Yo le cogí fastidio a ese tipo, mejor dicho el hombre más feo de este planeta y comencé a averiguar. Cuando pasa el efecto de chundu uno ve a la persona horrible. A mi me pasó eso. Entonces ahí fue que yo entendí bien.

Es que esos abuelos saben curar. Mi hijo que se estaba dañando, pero cuando vino el abuelo Catalicio, él me lo curó con una dieta. Le dijo: ‘No hay que tomar nada de trago, sino hace dieta esa cosas se le voltea a usted y se vuelve vicioso’. Ahora ya se metió a la tradición, le gusta danzar, antes no le gustaba.

O processo de transformação é narrado por Edilma como um “despertar”. Para isto interviram dois tipos de ajuda, a do curandeiro, um homem uitoto que viajou por uns dias a Bogotá, e as orações da igreja. Ela menciona duas ocasiões em que o curandeiro ou avo sabedor a ajudou a sair de momentos de dificuldade: acordar do feitiço e ajudar seu filho que estava se “dañando”, se “alcoholizando”. E narra como os espaços de abertura multicultural da cidade tem colaborado para que ele tivesse outras motivações e assim parasse de beber.

O médico tradicional lhe ajudou a sair do feitiço, a cura da quase morte, mas a violência praticada por seu cônjuge se agudizou:

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

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

Y hasta ese día, mejor dicho, ante nadie me agacho, no voy a callar. Yo soy una mujer que vivo sola, ahora mis hijos están grandes. Entonces, porqué tengo que agachar mi cabeza si yo no he matado a nadie, no estoy robando a nadie. Por eso digo: ‘Ahora voy a ser más fuerte, voy a ser más fuerte, no voy a bajar la guardia’.

‘Primero que todo a nadie pido cacao, como mujer tengo que trabajar sola, yo veré como hago, pero de hambre y de sed nunca voy a morir’.

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

Ella como sabe todo eso, ya es madura, mujer hecha y derecha, ella sabe todo eso.

Edilma apresenta várias estratégias para sair da situação de violência vivenciada com seu cônjuge: a) as autorreflexões e as lembranças da própria autonomia, pois se recorda que viajou e conseguiu trabalho sozinha, e esta lembrança lhe dá coragem para tomar a decisão e terminar a relação com o esposo; b) o médico tradicional, ancião sabedor que a cura do feitiço; c) a igreja; d) a tutora da família e a polícia. Esta experiência dolorosa toma sentido ao se tornar conselhos e saberes para suas filhas: *“El día que usted consiga su esposo, tiene que ser un hombre que le valore a usted, no le va a maltratar, no le va a humillar porque ahoritica la ley protege mucho a la mujer”*.

#### 7.4. “MIRE, YO SOY UNA MUJER BERRACA”

Amanda tinha 44 anos quando falou comigo. Nasceu em El Encanto e, aos dezesseis anos, seus pais a enviaram para estudar no Internato de Nazareth, em Leticia, onde estudou por pouco tempo. Ela explicou que esta época foi muito triste e continuou falando em voz baixa algo que não entendi. Assim que lhe perguntei sobre o que falava, e porque se entristecia com isso, ela respondeu: *“O sea desplazada, digo reclutada. De ese terror yo no le digo. Yo esos temas casi no toco por que es un dolor muy fuerte”*.

Neste momento, fiquei sem entender e, assim que lhe perguntei se foi para estudar, pois sobre este tema conversávamos, e ela explicou que “Si, primeramente si fui a estudiar”. E como era considerada uma boa aluna a levaram ao internato de Nazareth onde estudou quase um ano. Estando interna, Amanda sentiu a falta de seus pais e logo quis regressar, assim que de 15 anos retornou de férias para El Encanto. Estando lá, chegou “essa gente” de barco: *“Necesitamos mujeres que*

*trabajen como cocineras*”. O povo local, desconhecendo quem eram, pensou serem comerciantes. Amanda, necessitando de dinheiro, com três de suas primas, aceitaram a oferta de trabalho.

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

Llegamos en la orilla del Rio Putumayo y desde ahí caminamos día y noche, comiendo cogollo de chonta. Y mirábamos mico churuco que botaba frutas de arriba. Sinceramente nosotros si sufrimos. Caminamos un mes o yo no sé cuántos meses, hasta llegar a Leticia. Llegamos dónde que ya miramos casa, pero nosotros no decíamos nada porque iban a pensar que éramos guerrilleras o algo así. Hasta que llegamos a Leticia. Allá cada uno cogimos para diferentes partes. Yo quedé trabajando con la mujer de un policía. Como un sueño, yo no me acuerdo bien.

Marco Tobón (2008) conta que quando as FARC chegaram ao médio rio Caquetá, acordaram com a organização regional indígena que não recrutariam a população local. Porém, o recrutamento de jovens - antes da assinatura dos acordos de paz entre o governo do presidente Santos e as FARC - era uma realidade que afrontava a população local e perdurava até o momento que fiz o trabalho de campo. Em 2015 conheci uma família uitoto que acabava de chegar de Araracuara a Bogotá para evitar que o jovem pai da criança fosse recrutado. Marco Tobón (2008) afirma que os jovens indígenas entraram nas filas guerrilheiras por vontade própria, seduzidos por mulheres, bens e dinheiro, e cita as falas de alguns dos comandantes, explicando protocolos específicos que preparavam os jovens antes de decidir entrar para a guerrilha. Amanda,

contudo, apresenta sua entrada como um engano, o que pode não ter acontecido necessariamente deste modo. De um lado, fazer parte da guerrilha é demonizado pelo senso comum da população urbana colombiana e falar abertamente sobre isso a estigmatizaria e poderia colocá-la em risco. Por outro lado, o recrutamento forçado tem sido um mecanismo frequentemente usado pelas guerrilhas para aumentar suas filas.

Como narra Amanda, as jovens indígenas conseguiram fugir, andando por trilhas no meio da selva, por um ou mais meses, até chegar a Leticia, na casa das freiras onde tinham estudado. Por segurança elas não retornaram mais a seu território de origem, assim que as freiras as auxiliaram a conseguir trabalho como empregadas domésticas em casas de família em Leticia. Internas com as freiras, recrutadas pela guerrilha e, de novo, como domésticas, há aqui uma lógica de reiteração, uma realidade histórica muito comum dentre as mulheres indígenas na Colômbia, como analisa Rossi (2016, p.287) em seu trabalho com as mulheres tukano.

Amanda assim descreveu seu trabalho em Leticia:

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

Yo ya había aprendido a hacer los oficios de casa, algunas cosas las aprendí en el internado, otras, como planchar con la patrona. Yo quería estudiar, la señora me matriculó en la escuela nocturna. Yo era muy juiciosa. Cuando terminé tercero trasladaron a la hermana de mi patrona a Bogotá. En Bogotá tuvieron un bebé y ella llamó a mi patrona: —Mande a Amanda para Bogotá para cuidar de mi bebe, que porque ella es muy juiciosa.

El 3 de marzo del 93 la señora me dijo: —Maria usted va a viajar para Bogotá que un bebé nació y usted tiene que cuidar ese bebe”. Yo le dije: — ¡Uy! y entonces mi estudio. Ella dijo: — No, en Bogotá hay estudio, lo mismo que acá.

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

Amanda aceitou ir para Bogotá com seus empregadores, pois a empregadora prometeu que a apoiaria em seus estudos. Em seu relato, sua família, mãe, pai e irmãos permaneceram ausentes. E, quando perguntei por eles, ela disse que não se comunicava com eles, pois não lhe permitiam ligar, não tinha internet, nem telefone. E disse que estava segura que sua mãe tinha informações a seu respeito, graça às outras pessoas, indígenas e líderes.

Ela retrata-se como uma mulher comportada, trabalhadora, “muchacha de la casa”, tornando válida a reclusão a qual foi submetida pela passagem aos internatos. Instituições que, como venho argumentando, impuseram ideais femininos em que “ser de la casa” ou “quedarse dentro de la casa” são valorizados e “ser de la calle” sancionado. E também venho argumentando que estes ideais não foram aceitos de maneira incontestável pelas mulheres, para as quais “salir de la casa” sem rumo específico, sair andar, viajar e mover-se, têm sido uma constante nos seus modos de agir no mundo.

Na época em que Amanda estava a ponto de terminar o ensino médio recebeu a ligação de um homem não indígena, que a havia conhecido em Leticia. Ela não sabe como ele conseguiu seu telefone:

—Habla con Gustavo,

—Pero ¿Cómo así? ¿Quien es usted?

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

O jovem seguiu cultivando a relação, comunicando-se com Amanda por um tempo, até que ela decidiu ir ao local onde ele vivia, no Caquetá, num lugar tomado pela guerrilha. Ele era um guerrilheiro. Ela, sem saber disto e sem entender como se apaixonou, não escutou os conselhos de sua patroa que insistia que ficasse para terminar os estudos e que seria arriscado ir morar com um homem que não conhecia. E

Amanda tomou de novo o caminho para uma cidade no departamento do Caquetá.

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

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

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

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

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

En ese momento yo me desplazé para Bogotá.

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

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

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

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

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

Este é um relato duro, que mostra o carácter desumanizante da guerra. O conflito político armado, a guerra entre as FARC, o exército e os paramilitares, somado ao tráfico de drogas transformaram regiões, como a Amazônia, em lugares à margem do estado, locais de "exceções", "campos" e ambientes desumanos, onde a violência e o assassinato tornaram-se parte da cotidianidade. Nestes lugares de guerra, a violência age de forma diferenciada com as mulheres. O corpo das mulheres, os vínculos com seus filhos, suas dignidades são violados e se tornam vulneráveis. “*Allá los hombres mataban a las mujeres*”, disse Amanda explicando a ameaça permanente de sua morte por parte do cônjuge. Ela perdeu o primeiro filho e o segundo foi recrutado pela guerrilha aos sete anos, e nunca mais se soube dele. E sua segunda filha nasceu no momento da chegada dos paramilitares, grupos que chegaram antes da retomada dos lugares pelo exército, normalmente, para executar os colaboradores das guerrilhas<sup>132</sup>.

Neste ponto ela deixou a linha temporal e comparou estas violências com as de seus avôs, as violências do tempo da borracha. É

---

<sup>132</sup> Sobre as narrativas e experiências do conflito político armado na vida da *Gente de Centro* ver Tobón (2008, 2016).

uma dor que, apesar de ser individual e pessoal, extrapola o genérico, os indígenas, e expressa uma dor que é coletiva e histórica, produto das relações coloniais. “Meu avôs sofreram”, explicou Amanda. Mas, como as demais mulheres nesta pesquisa, ela não se detém na queixa e na dor, e isto torna-se um conselho para seu último filho, o único que permaneceu ao seu lado: *“Ese pedacito que usted quedó y usted tiene que mirar cual es su origen, y de dónde vino y quién es usted, aunque usted nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar”*. O pedacinho que sobrou é a âncora através da qual sua alteridade tem sentido, sua tradição recentemente valorizada na cidade. Esta âncora a fez lembrar dos ensinamentos maternos, das brincadeiras e do *pandeiro* que seu pai teceu para ela carregar as mandiocas, com os quais seus pais fortaleciam seu corpo, suas pernas. Essa foi sua educação, ela cresceu com essa força que está em seu corpo. Graças a estes ensinamentos, esta força, ela teve seus partos sozinha. E estas memórias vinculadas aos espaços de atuação da etnicidade na capital, permitem que afirme com convicção que, apesar de sua história, ela consome seus alimentos e pratica sua tradição. Isto por sua vez encadeia-se com a nostalgia de um lugar idealizado, sonhado, sua terra:

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

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

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

Amanda seguiu com uma reflexão sobre como conseguiu continuar com a vida suportando a dor e o sofrimento vivido:

Para mi uno todavía sigue triste con eso, pero hay que sacar eso de la cabeza porque uno como ser humano le pasan esas cosas. Hay que valorar y salir adelante ya que uno tiene hijos. Porque yo lloraba y mi niño me miraba y decía: —Mami ¿Usted está llorando? —No papi, es que me duele la cabeza. Mejor no llorar.

Quando miro a mi hijo, ya tiene 14 años, yo digo: —Acá está mi hijo, el que se me perdió. Eso es un dolor que nunca se va a quitar, no sé nada más de él.

Ela continuou com a linha da história sobre sua última chegada a Bogotá, depois das ameaças do ex-esposo:

Llegamos con unas abuelas al aeropuerto. Ahí encontré un muchacho que era del Caquetá, que había ido a recibir a la abuela. Le dije: ‘Necesito trabajar’. Yo llegué flaca, fea, imagínese con ese problema. Él me dijo: ‘Si quiere tengo una señora donde antes trabajaba mi hermana que necesita alguien para limpiar’. En ese momento cogimos taxi y fuimos al barrio Alambra, dónde una señora. Era una abogada. Yo llegué con mis senos escurriendo leche. La señora me dijo: “— tiene hijo, ¿cierto?—, me dijo así. Yo no dije nada, solo con ese dolor.

Ahora uno cuenta así como algo fácil, pero es una cosa tan dura que a mi me ha pasado. Por eso yo digo: ‘Mire, yo soy una mujer berraca’.

Outras mulheres uitoto, algumas avós, viajaram com Amanda para Bogotá. No aeroporto, encontrou um indígena, parente de uma das mulheres que a ajudou a conseguir um trabalho de serviço doméstico na casa de uma família. A violência sofrida deixou uma marca em seu corpo, o leite escorrendo dos seios é uma imagem chocante da crueldade, é o alimento não dado, o cuidado negado a seu filho. E terminou seu relato com o enunciado: “Eu digo, olha eu sou uma mulher *berraca*”, refletindo sobre a própria capacidade de continuar a vida suportando a dor. Contudo, em vários momentos, expressou a necessidade de não pensar sobre isso, de “sacar eso de la cabeza”.

Amanda é uma linda mulher, de 44 anos, cabelo preto, liso e longo, e sempre sorridente. Não poderia imaginar que tivesse vivido essas experiências. Quando conheci ela estava planejando estudar literatura ou linguística, profissões nas quais pensava poder contribuir com seu capital migratório, diferencial, “sua cultura”, “sua língua”:

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

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

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

Vários assuntos tecem sua fala conclusiva, como o seu sonho em ser algum dia profissional como uma motivação para continuar, a tristeza e a felicidade, e sua apropriação da narrativa da luta indígena para expressar os mecanismos subjetivos com os quais ela consegue “seguir em frente” apesar da dor e da tristeza.

## 7.5. VIOLÊNCIA, NARRATIVA E TRANSFORMAÇÃO

Como falei no início deste capítulo, a violência foi um tema que emergiu na pesquisa a partir dos relatos das mulheres acerca das violências vivenciadas, de como sofrem, resistem e suportam as dores. Escolhi estas narrativas e, na escrita, observei que todas envolviam violência conjugal com homens não indígenas, mas também indígenas. Isto contrasta com uma ética pacífica uitoto - belamente exposta por Hipólito Candre e Juan Alvaro Echeverri no livro “Tabaco Frio Coca Dulce” (1993). Uma ética que reconhece o perigo, a tensão e o conflito, mas que ensina como “curar”, “esfriar”, “adoçar” e evitar os sentimentos e atos destrutivos e aniquiladores, para cuidar da vida, dos laços sociais, e assim poder viver bem.

A colonialidade, conceito que define um padrão de dominação que se inaugura na conquista de América e que se perpetua no capitalismo (QUIJANO, 2000), aconteceu na região da *Gente de Centro* de forma violenta. Como tenho mostrado, a historiografia da região (BONILLA, 1968; ECHEVERRI, 1997; PEREIRA, 2012; PINEDA, 2000; TAUSSIG, 1987; SÁNCHEZ 2011) e as palavras das mulheres, evidenciaram a violência extrema e traumática com a qual tiveram que conviver os grupos locais a partir das relações com a economia global e o Estado. Como tem se observado em outros contextos, este vicioso espiral da violência estrutural, política, colonial, que tem provocado o deslocamento involuntário e profundos traumas sociais e culturais, intensificam o abuso e a violência doméstica (KLEIMAN e DAS, 1997).

As relações coloniais tiveram consequências nas dinâmicas locais de gênero (MCCLINTON, 1995, p.48; ROSSI, 2016, p.123; BELAUNDE, 2015), muitas vezes agravando as hierarquias originárias e possibilitando ou legitimando o exercício da violência (SEGATO, 2015, p.83). Considero, portanto, que a violência doméstica vivida pelas mulheres uitoto é uma consequência direta das violências estruturais que têm atingido historicamente a região do Caquetá-Putumayo.

Estes impactos são frequentemente invisibilizados ou permanecem nos bastidores da dor de cada mulher. As memórias históricas do sofrimento colonial têm feito parte dos discursos de reivindicação e resistência étnicas, contudo nestes discursos o sofrimento das mulheres e as violências específicas de gênero têm permanecido silenciados. E, neste contexto de reivindicação de lutas indígenas, me pergunto se falar de violência de gênero pode fragilizar as lutas coletivas. E para qual função narrativa estas imagens seriam mobilizadas? (ABU LUGHOD, 2012, p.466; BULTER, 2011, p.26). É importante evitar generalizações ou falsas expressões do tipo “os homens uitoto são violentos”, pois eles também são vítimas da masculinidade colonial, do alcoolismo e da violência conjugal.

Meu objetivo aqui não é fazer uma análise exaustiva da violência conjugal no contexto indígena, mas considero importante refletir sobre a frequência em que apareceu nas narrativas de vida das mulheres nesta pesquisa. Eu não estou impondo uma temática que penso ser pertinente, mas que surgiu das nossas falas. O que em certa medida é contrastante frente a sua ausência na etnologia ameríndia, com poucas exceções (BELAUNDE, 2006, 2011; FERREIRA, 2004; GALLI, 2012, p. 372; MURATORIO, 1995). Como nota Galli (2012, p. 374) há uma resistência em tratar o tema da violência doméstica pelo risco de “se deixar arrastar pelo feminismo ocidental” ou o medo de criar estereótipos étnicos.

Deste modo, como lidar com a diferença sem aceitar a passividade assumida pelo relativismo cultural, conforme questiona Lila Abú Lughod (2002, p. 460). Porqué seria importante falar de violência conjugal? Butler (2011, p.24) se pergunta se a proibição do lamento público seria uma continuação da própria violência. Veena Das (2008, p. 431) insiste na importância das ciências sociais falarem sobre a dor. Sua hipótese é a de que a expressão de dor é um convite para reconhecê-la e analisa a afirmação de Wittgstein quando diz que a expressão “me doe” é antes de tudo um pedido de reconhecimento que pode ser concedido ou negado. Se não se responde a este apelo, quando dirigido a nós, se nega sua existência, e isto é um ato de violência - sem que

importe sua fugacidade (CAVELL 1997, p.94). Para Das (2008) o estudo de uma sociedade requer o estudo de sua dor, pois na medida em que existe uma ausência da linguagem da dor nas ciências sociais, estas participam do silêncio e conseqüentemente aumentam a violência que analisam. De acordo com esta autora, a antropologia deveria se tornar um corpo de escritos capaz de receber essa dor. Para Mèlich (2000, p. 131) escrever sobre as experiências de violência pode ser um mecanismo de acolher a tragédia - ou neste caso o ato de violência - de forma hospitaleira. É esta “hospitalidade” do ausente, assimétrica, que inicia uma ética num tempo de barbárie<sup>133</sup>.

Ochs e Capps (2001, p.2) destacam a importância do espaço interacional em que emerge o ato de narrar. De acordo com esses autores, na narração de experiências pessoais os interlocutores vinculam o relato a sua vida particular, se imaginando no mundo e confrontando-o com suas próprias suposições. Assim, narrar conecta e aproxima o narrador, os protagonistas e os ouvintes/leitores em uma multiplicidade de mundos, evocando suas próprias memórias, sentimentos, crenças, valores, expectativas e preocupações, proporcionando aos narradores, mas também aos ouvintes, uma oportunidade de autocompreensão fragmentada.

Narrar, portanto, é uma ação interacional que permite reinterpretar as experiências pessoais e construir novos entendimentos de si mesmos no mundo (BRUNER, 1991; MALUF, 1999, p. 76; OCHS e CAPPS, 1996)<sup>134</sup>. Narrar permite reconstruir e interpretar os acontecimentos das nossas vidas, os momentos dramáticos, os desejos, as possibilidades de mudança e permite aos sujeitos elaborar os sentidos, os culpados e os justos (LANGDON, 1999, 1993, p. 155). Nesse sentido, as narrativas dão forma a esta experiência e são um ato construtivo do mundo e da auto-representação nesse mundo (CARDOSO, 2007, 2009; OCHS e CAPPS 1996). As mulheres lembram de suas perdas, fazem seus lutos, mas também narram como as absorvem e articulam sua cotidianidade (ORTEGA 2008, p.20),

---

<sup>133</sup> Judith Bulher (2011) argumenta que a representação da precariedade humana constitui-se em um meio de humanização, de reconhecimento do vínculo ético-moral com o Outro, e depende do uso da desumanização como justificativa de sua eliminação.

<sup>134</sup> Langdon (1993) analisa as narrativas não contadas de abusos sexuais de meninas de classe média urbana. O não narrado, neste caso, carrega mensagens que marcam as vítimas para o resto de suas vidas, mas não permite uma elaboração no sentido de entender quem é realmente o culpado.

restauram o fragmentado, redistribuem as culpas e reordenam as hierarquias. Comparto com Veena Das (2008) a importância de evidenciar o poder da voz no reconhecimento das maneiras em que as pessoas recontam-se como sujeitos. Escutar suas histórias é importante, não só para acolher uma experiência, um sofrimento alheio, mas também porque narrar é um mecanismo em que as mulheres se recolocam no mundo expressando sua não passividade e, como disse Das (2008), o valor de sua resistência, entendida esta como a dignidade de indicar a perda e a coragem de reclamar o lugar da devastação (ORTEGA, 2008).

Como mencionei, percebi um dilema entre contar e não contar estas histórias que envolvem processos dolorosos. Uma dificuldade em iniciar e de enfrentar, mas ao mesmo tempo um impulso para falar. Uma vez tomada a decisão de contar, o exercício de narrar e de lembrar se torna um ato criativo e performático (LANGDON, 1999) em que as memórias encenam situações e representam diálogos para conseguir transmitir a força vital e emotiva destas memórias. Lembrar é viver disse Mèlich (2000, p.140), “assim como a morte definitiva é o fruto último da vontade do esquecimento”. Isto talvez sabia Isabel quando tenta acabar com sua vida para poder esquecer. Por isto estas narrativas nos falam de vida, das transformações. As mulheres não só contam como conseguiram superar, apaziguar ou aguentar suas decepções, mas também narram seus movimentos para desenhar novas linhas para habitar o mundo, viajar de um lugar a outro e transitar de um tempo passado ao presente, nos limites do possível, nesse andar ao desdobramento de relacionamentos múltiplas, num universo amplo de sociabilidades.

Como venho argumentando, estes dramas de vida tomam sentido no ato de narrar, nas mudanças que desencadeiam e nas subjetividades e agencialidades que emergem. Como vimos, há um momento da história em que acontece uma transformação pessoal<sup>135</sup> que lhes permitem agir, se mobilizarem para mudar a situação que as afetava. Como analisa Maluf (1999, p. 76) a própria capacidade de relatar a história pessoal torna-se também um signo da transformação ocorrida. Nestas narrativas as mulheres contam como “abrem os olhos”, “ganham forças”, “ganham asas” e se tornam “outras mulheres”, mulheres destemidas, rebeldes, livres. As mulheres superam narrativamente uma posição de vítima e

---

<sup>135</sup> Maluf (1999) escreve sobre as narrativas terapêuticas no Brasil, nos anos 1990, e nota a centralidade da transformação como articuladora das narrativas pessoais, nas quais a própria capacidade de relatar a história pessoal torna-se também um signo da transformação ocorrida.

nos demonstram as possibilidades e a coragem para agir após a “quase morte”, e nos falam dos mecanismos com os quais se movimentam, transitam, atravessam os próprios limites no meio da incerteza e da dor. Elas agem, circulam coisas e filhos, negociam afetos e solidariedades, possibilidades e contingências, e se mobilizam para lugares onde seja possível retomar e refazer a cotidianidade. A final é esse espaço da morte ou da quase-morte é onde se torna evidente a batalha pela vida, como nos narra Luisa Elvira Belaunde (2000) sobre os partos para as mulheres amazônicas é o espaço que amalgama efetivamente história, (as histórias), cultura e sociedade, e que constitui “pessoas humanas” (ECHEVERRI, 1997).

## 7.6. ACONSELHAR

(Rufina)

Todas las noches mi papá nos echaba cuentos. Entonces, mi mamá veía que uno se acostaba y decía: ‘Hija escuche, aguante, porque por ahí esta entrando la educación’. Y yo: ‘Hay no mamá’. Ahí yo me acostaba en las piernas de mi mamá y ella me consentía la cabeza. Y yo no sé si sacaba piojo pero yo veía que ella jalaba e comía (rindo) y ahí, escuchando a mi papá yo me quedaba dormida.

No Capítulo 2 falei da importância do “conselho” na educação e formação das pessoas. Nesta frase citada Rufina lembra das noites em que adormecia escutando a “palavra de conselho”, o *yetarafue* do pai, uma forma de conselho ritualizado. Porém, o conselho como princípio de formação de pessoas não se limita a este contexto performático do *mambadero*, senão que está em todas as atividades realizadas pelas crianças na companhia dos pais e, no caso das meninas, com as mães. Mães e pais aconselham seus filhos enquanto dão exemplo trabalhando e ensinando as artes da vida cotidiana. Mas, não é uma convenção, um saber fixo que se transmite, é um saber vivo, em ação, que se transforma e se reatualiza com a experiência de vida e com as condições transformadoras do mundo, e ensina como habitá-lo.

A meu ver, há duas formas em que o conselho aparece nas memórias das mulheres. Uma, é como o suporte das memórias afetivas,

algo que vai além das relações com os pais e parentes. As mulheres guardam um lugar importante na memória às pessoas que as aconselharam durante seu andar na vida. Isabel enfatiza as figuras do médico e do comandante, em como eles a aconselharam e como, por meio destes conselhos a trouxeram de volta à vida. Assim nas memórias das mulheres, como revela Isabel, as palavras ditas como conselhos, palavras que “adoçam”, “alimentam” e “trazem vida”, têm um lugar central na sua memória como fontes de transformação, de força, através das quais elas se sentem acolhidas, trazendo no caso de Isabel, vida a seus pensamentos e a seu coração.

Os conselhos são constitutivos da memória do parentesco (GOW, 1990), particularmente do vínculo materno dado que, em contextos tradicionais (mas penso que na cidade também se aplicam), as meninas passam a maior parte do tempo com as mães e avós. Rufina lembra dos conselhos do pai, mas mostra a importância da intervenção da mãe, narrando como ela insistia na importância de escutar e aguentar para receber esta educação antes de dormir. Rufina descreve nesta cálida cena um importante vínculo materno, que ratifica a ideia que apresentei no Capítulo 2 sobre a relação entre os vínculos femininos e a memória. As narrativas das mulheres indicam que suas vivências estão em grande medida orientadas pelos conselhos e os vínculos com suas mães. Esta realidade é o sustento com o qual elas transformam suas próprias vivências em conselhos para suas filhas e filhos (Luisa Belaunde, informação verbal). Isto é ainda mais evidente nos momentos dos partos, quando as lembranças das mães se tornam efetivas, como vimos em várias narrativas apresentadas.

E outra forma em que a narrativa de vida articula os conselhos é quando elas refletem sobre o sentido de suas experiências vividas na forma de conselhos para seus filhos. Muitas vezes, as mulheres terminam de narrar falando, citando diálogos com seus filhos em que elas os aconselham, ao mesmo tempo que refletem sobre suas memórias. A experiência dolorosa de Edilma toma sentido ao se tornar conselhos e saberes para suas filhas: *“El día que usted consiga su esposo, tiene que ser un hombre que le valore a usted, no le va a maltratar, no le va a humillar porque ahoritica la ley protege mucho a la mujer”*. A experiência de Amanda também se torna conselho para seu filhos: *“Ese pedacito que usted quedó y usted tiene que mirar cual es su origen, y de dónde vino y quién es usted, aunque usted nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar”*. No Capítulo 6 me referi ao dia em que Laura me questionou sobre o porquê de, aos 20 anos, eu não ter filhos. Sua preocupação foi no sentido de que eu não iria ter como aconselhar

alguém, pois qual motivo tinha minha experiência de vida se não ia se tornar conselho para as gerações seguintes. O conselho é o legado que as mulheres deixam para suas filhas. É no ato de transmissão de conselhos, essa sabedoria tecida com os materiais da experiência, como disse Benjamin (1968, p.86), que a vida, o saber e a experiência tomam sentido e ganham valor.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

El pensamiento y la palabra se lleva en el cuerpo.  
 El conocimiento, el saber, la vida,  
 El verdadero canasto es el cuerpo de uno.  
 Uno anda con eso.  
 (Rufina Román)

O cesto (*canasto*) é uma metáfora poderosa na cultura uitoto e aborda múltiplos significados (ECHEVERRI, 1997, p. 128). Representa a mulher na sua capacidade carregadora e geradora de vida,<sup>136</sup> assim como a pessoa em sociedade (ECHEVERRI, 1997, p. 128-147). Também tem sido uma figura usada pela *Gente de Centro* para expressar a experiência em articular conhecimentos e faculdades diversas (Micarelli, 2010, p. 494) nas realidades transformadoras, fluídas e interconectadas do mundo contemporâneo. Na fala de Rufina o cesto é seu corpo, tecido com as fibras dos pensamentos, das substâncias, das palavras, dos conhecimentos, afetos e demais experiências no seu trafegar ao longo da vida. Seu corpo é o cesto, é a memória de sua vida. O suporte e força com que ela anda, caminha, transita, age e habita o mundo. Considero que a fala de Rufina sintetiza vários dos assuntos tratados ao longo desta tese.

Um dos meus argumentos é que “andar”, se deslocar, viajar, mas também lembrar, narrar e aconselhar, são modos em que as mulheres uitoto tecem territórios e relações, geram socialidade, para assim habitar o mundo e transitar por suas fronteiras (territoriais, políticas, jurídicas, econômicas, étnicas, raciais) criando canais por onde circulam pessoas, bens, alimentos, produtos e conhecimentos, com seus parentes, amigos e amigas, conhecidos nas cidades e na floresta. Estes deslocamentos dão vida ao território no sentido exposto por Echeverri (2004) como um corpo que cresce e precisa de outros territórios, da circulação de substâncias para viver. Assim, construir território não é enraizar-se, acomodar-se, pelo contrário, é mover-se, criar canais, articular a cidade

---

<sup>136</sup> O cesto, dependendo do tecido, pode representar uma mulher boa e trabalhadora, ou uma mulher enganadora e preguiçosa (ECHEVERRI, 1997, p. 80) como a “mulher gavião” representada por Laura no Capítulo 2.

e a floresta, entre outros possíveis lugares. Para mim, isto é evidente nas narrativas dos andares das mulheres que focalizam suas habilidades em estabelecer relações de troca com amigos, políticos, conhecidos, parentes, patrões, em outros territórios, para que o cuidado da vida siga em frente, apesar dos muros e fronteiras.

Mais que expor informações originais, esta tese apresenta os modos pelos quais as mulheres, através de suas histórias, fazem nós com as fibras da memória, colocando em relação práticas, conselhos, coisas, alimentos, pessoas, tradições, reflexões, sentimentos e desejos nos seus andares. Andar, portanto, é aqui entendido no sentido espacial, de deslocamento, assim como movimento no tempo através do exercício de memória, como construção narrativa de experiências pessoais.

As ideologias e acordos de gênero, tanto hegemônicos como subalternos, e sempre dinâmicos e históricos, desempenharam um papel importante na mobilidade das mulheres para as cidades (MOORE, 2004). A ideologia de organização social da *Gente de Centro*, sintetizada por Rufina no Capítulo 6 na expressão “a mulher é cuia de outro lar”, aponta para o deslocamento como um traço constitutivo da agência e da experiência social das mulheres uitoto. Por outro lado, as formas pelas quais se inseriram nos processos coloniais, como mulheres, esposas, filhas de colonos e empregadas domésticas de famílias urbanas, levaram várias mulheres para as cidades. Na geração seguinte, a procura da escolarização e profissionalização, a rebeldia, o desejo de namorar, a maior circulação de referentes e imagens globais, assim como a violência política e a expansão econômica que atingiram a região, foram fatores que propiciaram um aumento da mobilidade feminina. Porém, meu objetivo neste trabalho não era o de encontrar uma resposta causal para a mobilidade e deslocamento às cidades, pois como vimos os motivos são variados e as imbricações complexas, queria antes explorar a mobilidade como um campo de negociação desde a perspectiva ou o lugar de enunciação das interlocutoras, a multiplicidade e justaposição de desejos, motivações, afetos e incertezas, muitas vezes contraditórias, assim como os recursos que mobilizavam e as estratégias de agenciamento que tornaram possíveis a mobilidade e a adaptação a cada novo lugar.

Um dos esforços que me guiaram nesta tese foi o de evitar apresentar as mulheres uitoto como limitadas às duras dimensões da vida social (a colonialidade, o poder, a dominação, a desigualdade e a

opressão) sem cair na idealização de um passado harmônico e um presente nefasto, uma retórica do luto (Das, 2001). Ortner (2016) insere a questão das possibilidades de sermos realistas sobre os efeitos das feias realidades do mundo e esperançosos sobre as possibilidades de mudá-lo. E chama a atenção para a importância de uma antropologia que olhe para as dimensões éticas e carinhosas da vida humana e, citando o trabalho de Veena Das (2010), para o potencial do cotidiano<sup>137</sup>.

A etnologia ameríndia produzida na região do Caquetá Putumayo (seguindo a tendência da etnologia amazônica fomentada por Joanna Overing) é um convite a pensar a socialidade desde as práticas de produção de corpos e pessoas no cotidiano, na produção de alimentos e nas questões de moralidade e ética, na busca humana pela virtude, pelo bem e o bom viver (LONDOÑO SULKIN, 2004, 2006, 2010, 2013; ECHEVERRI, 1993, 2015). Esta abordagem é de grande valor teórico e político porém não sempre leva em consideração as mundaças históricas. Uma abordagem histórica que inspira esta tese é a de Juan Alvaro Echeverri (1997, p.160-161),<sup>138</sup> que analisa as resistências locais e as tradições como produtos dialéticos da história de contato, apontando ao mesmo tempo para as dimensões da criatividade e das vitalidades humana e cultural.

Nesta pesquisa assumi uma abordagem biográfica, seguindo a proposta de Lila Abú Lughod (1991) de fazer “etnografias do particular” levando em consideração as forças e dinâmicas históricas, mas subordinando estas às falas das mulheres e as suas possibilidades de agência (ORTNER 2007, p.399). Abordei, assim, as relações de poder e

---

<sup>137</sup> Sherry Ortner (2016) elabora uma reflexão sobre o desenvolvimento da antropologia desde os anos 1980 que, em resposta à história, ao regime neoliberal e sua capacidade de produzir sofrimento e a injustiça, produziu duas vertentes teóricas e etnográficas: a antropologia escura (*dark anthropology*) e as antropologias do bem (*anthropologies of the good*). As antropologias escuras se concentram no poder, dominação, desigualdade e opressão, e a experiência subjetiva dessas dimensões sob a forma de depressão e desesperança. Como reação dialética a esta vertente escura, as antropologias do bem estudam a moralidade, a ética e o bom viver, a virtude, a imaginação, a esperança, o cuidado e a empatia.

<sup>138</sup> Nesta linha histórica vale mencionar os trabalhos de Edmundo Pereira (2012, p. 270), Giovanna Micarelli (2014) e Marco Tobón (2008, 1016).

subordinação a partir do lugar de enunciação das interlocutoras, como elas descrevem, refletem, interpretam e reagem em situações concretas aos discursos, imaginários e relações com “outros”- parentes, cônjuges indígenas e não indígenas, patroas ou patrões, militares, guerrilheiros, freiras, padres - se distanciando ou se aproximando através do movimento, das reciprocidades, dos afetos e das negociações. Como mencionei a análise que privilegia as estruturas de dominação é uma narrativa que destitui as mulheres de qualquer possibilidade de agência, ignorando as brechas em que estas mulheres emergem como sujeitos que respondem, lutam, enfrentam e reconstróem suas dignidades, não só narrativamente, se não nos seus fazeres cotidianos.

Estas mulheres moram ou circulam pelas cidades, as perigosas esferas de ação dos poderes hegemônicos (ECHEVERRI, 1997, p. 438), o mundo análogo ao perigoso mundo dos botos cor-de-rosa, onde as mulheres são facilmente seduzidas, enganadas e induzidas a permanecer esquecendo seus parentes (BELAUNDE, 2015, p. 554-559)<sup>139</sup>. Algumas mulheres trabalham no serviço doméstico e moram nos bairros mais pobres, lugares comumente apontados como marginais, afastados dos modos de vida da Mulher da Abundância, longe da roça, dos *matafrío*, dos *cedamas*, dos rios, das florestas, das malocas, dos bailes e da Palavra de Vida, o *rafue*. Mas, as mulheres uitoto não se retratam como vítimas passivas das condições e forças externas. As mulheres apresentam a mobilidade e a adaptação às cidades como campos ativamente construídos e negociados, apesar das contradições e conflitos produto das relações de poder que o atravessam. Elas apresentam suas experiências como processos de aquisição paulatina de habilidades, capacidades e saberes que permitiram-lhes com o tempo maior agencialidade. Elas falam das redes de reciprocidade e solidariedade que permitiram-lhes viajar, chegar, se adaptar e retornar. Não esquecem seus parentes nas florestas, nem seus alimentos, ao contrário, abrem canais e criam novas conexões. Emerge de seus relatos uma subjetividade além da subordinação para se constituírem como mulheres lutadoras, rebeldes, valentes, trabalhadoras, habilidosas, generosas,

---

<sup>139</sup> Belaunde (2015) faz uma análise das práticas sexuais e das transformações decorrentes da colonização na Amazônia Peruana e aponta para uma associação entre os indígenas nas cidades e o mundo subaquático dos botos cor de rosa por ser o lugar do abandono das práticas de fabricação do corpo, como o resguardo na menstruação ou o pós-parto, a quebra dos sistemas matrimoniais que protegem a mulher e que leva em certas ocasiões ao abandono da paternidade.

cuidadoras e criativas. Elas apresentam os conflitos, as inseguranças e as violências, mas sempre apontando as próprias transformações: fugindo, mentindo, criando, se libertando, em resumo, reagindo às circunstâncias nas quais se encontram (Ortner 2007).

Certo dia perguntei a Laura se eu poderia parir sozinha como as mulheres uitoto fazem. E ela fala sobre o momento do parto como um conselho que a meu modo de ver sintetiza uma filosofia feminina da existência: “Agora doe, (...) chega a dor, (...) não pode se queixar (...) para ter um filho há que ser valente, ter valor, (...) assim mesmo tu é forte (...) assim se cuida, para ter tudo bom”. Ser forte, valente para enfrentar a vida é um tema frequente nas histórias das mulheres. Como expliquei no Capítulo 7, mais importante que a dor e o sofrimento é a coragem para agir, se movimentar, atravessar os próprios limites e transformar-se<sup>140</sup>. Suas vidas se desfazem e se refazem e suas memórias são o testemunho da luta pela vida no meio da imprevisibilidade, tomando distância e criando ou nutrindo vínculos afetivos para reconstruir a cotidianidade.

Para construir a narrativa etnográfica procurei guiar-me pelos temas mencionados nos relatos-trânsitos das interlocutoras, apresentando assuntos que pensei serem pertinentes e que me animavam e me inspiravam, reconfigurando e justapondo suas histórias para articular o texto. Isto me permitiu ir entendendo o argumento desta tese, seus andares como construção de territorialidade, seus movimentos como linhas para habitar o mundo – em mudança, heterogêneo e fluído -, abrindo canais para colocar em circulação coisas, crianças, afetos, informações e saberes que constituem hoje em dia a vitalidade da territorialidade da *Gente de Centro*. Procurei dar uma visão multidimensional das mulheres (BEHAR, 2009, p.65), fazendo algumas generalizações e tentando manter suas próprias diferenças e multiplicidade de experiências (STRATHERN, 2006, p.76).

Para organizar os capítulos tentei seguir uma linha cronológica a partir dos acontecimentos que apareceram nas histórias e que a meu

---

<sup>140</sup> Ruth Behar (2009) descreve o sentido de melodrama inscrito na narrativa de vida de Esperanza, uma vendedora ambulante de Mexquitic (Mexico), e nota que para ela a raiva e a coragem que traz o sofrimento, e a redenção através do sofrimento, são os fatores que dão à mulher o direito e a necessidade de relatar um texto. Coragem e redenção são os dois polos de sua vida como texto.

modo de ver produziram mudanças na constituição do social e nas possibilidades de agência das mulheres. Dentre estes, a economia da borracha, o conflito colombo-peruano, a implementação dos internatos das missões, a bonança da coca, a emergência das organizações indígenas, as instituições de pesquisa, a mineração e a guerrilha e, decorrente deles, a maior circulação de informações, meios de transporte, símbolos e discursos globais. Escolhi abordar algumas temáticas que considereei pertinentes a medida que apareciam nas histórias: o lugar do conselho e a educação, os modelos de gênero, os matrimônios, a escolarização e profissionalização, as lideranças, os alimentos, os partos, as maternidades, as crianças, o serviço doméstico, as redes de solidariedade e de cuidado, e a violência conjugal e política.

Abordei duas gerações de mulheres. Uma delas, as que nasceram no final do conflito colombo-peruano, filhas das testemunhas da Casa Arana, que estudaram nos internatos das Lauritas, viveram casamentos acordados, mediados pelas freiras e virilocais, retornaram às roças e para acessar o dinheiro abriram negócios - lojas e padarias - nos assentamentos amazônicos para, entre outras coisas, custear a educação dos filhos e filhas nas cidades. E a geração seguinte são mulheres que hoje tem entre 35 a 45 anos, que passaram a infância nas roças com suas mães e avós, em uma economia mista, estudaram em internatos mais flexíveis, se negaram a contrair matrimônios acordados pelos pais, e saíram para as cidades a procura de um destino diferente ao de *chagrera*.

Neste mundo de realidades e possibilidades fluídas, heterogêneas, mas também desiguais, se entrelaçam uma multiplicidade de discursos sobre o corpo, o gênero, o “dever ser” ou “devir”, os quais modificam tanto a vida cotidiana, o território e o espaço, como a relação dos indivíduos com a identidade de seu grupo (MACDOWEL, 2000, p.12). As práticas discursivas como o *rafue*, a palavra de conselho, “palavra de vida”<sup>141</sup> da *Gente de Centro* belamente trabalhada por Candre e Echeverri (1993), e as noções nativas como a da “mulher da abundância”, continuam sendo significativos na vida dos indígenas destes grupos, porém se entrecruzam com outros discursos que foram se instaurando ao longo do tempo (desde os encontros coloniais até a circulação dos meios massivos de comunicação e o aumento de vias de transporte) e do espaço por meio da mobilidade da população. Neste

---

<sup>141</sup> Os uitoto e outra *Gente de Centro* outorgam uma importância central à palavra como atos de criação de vida.

panorama, mulheres e homens indígenas, devem encontrar formas de negociar o cotidiano, de reconstruir suas subjetividades e continuar abrindo caminho para habitar e agir no mundo.

Para finalizar este trabalho falarei sobre o vínculo materno, a memória e o conselho na mobilidade das mulheres para as cidades, dado que considero que é um dos pontos transversais da tese e que pode ser um ponto inicial para um aprofundamento teórico e etnográfico futuro.

## MEMÓRIA: FILHAS E MÃES

Peter Gow (1991) aponta para uma relação entre memória dos cuidados e parentesco nos grupos Piro no baixo Urubamba. Segundo o autor, para estes grupos o parentesco se constitui pela memória dos atos de cuidado através da convivência entre parentes co-residentes (GOW, 1990, p.14). De acordo com esta noção de parentesco abordarei um assunto que considero permear toda a tese: a memória dos vínculos maternos como produtora de parentesco nos deslocamentos e na mobilidade. Um parentesco que tem suas bases na memória dos cuidados e conselhos nos primeiros anos de vida, mas que não se restringe à interação próxima, à convivência, senão que se exerce particularmente entre mãe e filha, na mobilidade e na distância, criando continuidades - através da memória dos alimentos e saberes transmitidos pela mãe - e é um importante referente de vida, ao menos tempo que aponta às transformações e gera novas articulações sociais.

A meu modo de ver no processo de mobilidade, dispersão e reassentamento recente da *Gente de Centro*, assim como a progressiva vinculação às cidades, as mulheres tem tido um papel central como articuladoras. No Capítulo 1 mostrei como as associações de diversos tipos que conectam os uitoto e outros indígenas em Bogotá surgiram a partir das iniciativas de e entre mulheres uitoto. Para explicar este assunto inicio com uma fala apresentada no Capítulo 2 e que considero fundamental nesta pesquisa. A fala com Laura aconteceu em 2005 quando ela me explicou as normas do sistema matrimonial uitoto. Eu perguntei a ela porque, apesar da ideologia patrilinear e virilocal, ela morava com suas filhas e genros, como é comum na Comunidade do Once. Uma realidade que prima a residência uxorilocal, contrária à ideologia virilocal. E ela respondeu: “Porque uma menina sempre se

lembra de sua mãe, mas uma menina, uma mulher. Homem não, homem onde se vai te esquece, pega uma mulher e se vai, não pergunta como estará minha mãe. [...] Mulheres sim, ou ficam com a mãe ou estão sempre atentas a ela, se estão longe, ligam pelo menos, chegam, visitam”. Nesta frase Laura aponta à uma memória do parentesco com uma particularidade de gênero. As filhas cuidam das mães porque lembram dos cuidados oferecidos por elas na infância. As filhas crescem, vão embora para morar com os sogros ou para estudar, trabalhar, conhecer, sobreviver ou provar um outro destino, mas elas mantêm na memória as suas mães. Estes vínculos que permanecem no tempo e na distância criam parentesco e geram novas formas de articulação social, como aconteceu nos assentamentos da *Gente de Centro* no sul da Colômbia e na circulação e articulação entre aldeias e cidades.

Várias mulheres começam suas histórias de vida lembrando a infância e o tempo que passavam próximas às mães, recordam seus conselhos a companhia na roça e inclusive seus próprios nascimentos. Este exemplo é um importante referente ao longo de suas vidas. A predominância do vínculo materno no nível biográfico é notado por Echeverri (2016) no seu trabalho sobre a produção autobiográfica da artista uitoto-ocaina Anastácia Candre<sup>142</sup>, um vínculo que ele descreve como afetivo-espiritual e que constitui a força de Anastácia e fundamento de sua obra artística. Este vínculo é um assunto importante nas histórias de vida das mulheres nesta pesquisa. Inclusive no caso de Valdenora (Capítulo 6) que começa sua história abordando o abandono da mãe e termina falando de como cuida da mãe à distância. Ela inverte os papéis, se coloca num lugar moralmente superior à mãe e supera sua posição de vítima. As experiências são diversas, mas as filhas que moram nas cidades, de forma geral, não esquecem dos parentes e mantêm o contato com a mãe. Tal como disse Laura, se preocupam em saber como a mãe está, enviam coisas, recebem alimentos das roças e encaminham os netos para que possam cuidar deles e lhes façam companhia.

As mulheres lembram das mães porque nos contextos tradicionais as meninas passam a maior parte do tempo - se não estão nas escolas-

---

<sup>142</sup> Juan Alvaro Echeverri (2016), ao analisar a produção autobiográfica de Anastasia Candre, uma artista ocaina-uitoto, aborda a centralidade da produção de alimentos e o vínculo afetivo-espiritual com mãe.

acompanhando as mães e aprendendo com elas<sup>143</sup>. Os ensinamentos noturnos dados pelo pai também são importantes, mas parece que a figura paterna é mais lembrada pela rigidez e pela insistência para que sejam “boas mulheres” e trabalhadoras para evitar o risco de serem devolvidas pelos sogros, ou pelos cuidados dispensados às filhas para que não engravidem de um “homem mal”. Ao final do Capítulo 7 apresentei uma fala curta de Rufina em que ela descreveu uma cena comum de sua infância, quando seu pai contava histórias à noite. A mãe a acordava e insistia sobre a importância de escutar os ensinamentos paternos, criando um ambiente carinhoso em que Rufina aprendesse. É graças à intervenção da mãe que Rufina recebe os ensinamentos do pai.

Um outro assunto importante na história de Rufina é que ela se recorda tanto dos conselhos da mãe, a transmissão de saberes femininos, como de sua postura crítica frente a eles. No Capítulo 5 Rufina conta que no tempo que sua mãe dava exemplo, levando a filha na roça, curando suas mãos para produzir em abundância e dando banho cedo para que não fosse preguiçosa, ela dinamizava estes saberes, os questionava a partir de sua experiência, murmurando para a filha as dificuldades do casamento e o trabalho cansativo na roça e, sem que o pai soubesse, delegava a ela as atividades que exigiam menos esforço. Ou seja, aconselhava a filha sobre outras possibilidades que o mundo em transformação apresentava para sua geração. E, sem que o pai percebesse, a mãe de Rufina transmitia o desejo de um futuro diferente do desejo público de seu pai em fazer dela um *chagrera*, uma boa nora, para que desse orgulho a sua linhagem. Assim, a mãe, ao tempo que transmitia os saberes tradicionais, os dinamizava a partir da própria experiência de vida. Aos conselhos dados pela mãe se somaram a dureza e a disciplina paterna que fizeram de Rufina uma mulher rebelde. Mas Rufina não é a única que se retrata como rebelde, a rebeldia é um traço da subjetividade de todas as mulheres nesta pesquisa e aparece como um motor de suas decisões e transformações, um dinamizador de sua agência (Diana Rosas informação verbal).

---

<sup>143</sup> Belaunde (2005, p.17) propõe que para visibilizar e captar as dinâmicas das relações de gênero entre os povos amazônicos é necessário levar em conta a reprodução paralela, a ideia de que o feminino se adquire pela mãe e o masculino pelo pai. Isto pode ser aplicado desde o nascimento, como nos processos de criação, no ciclo vital e na distribuição de prestígio e de poder econômico e espiritual.

As mulheres cresceram pensando que em algum momento iriam sair para viver em locais distantes. Houve uma quebra geracional do sistema matrimonial decorrente de diversos fatores, como a circulação de ideais globais (e hegemônicos) sobre o amor como condição para o casamento e a educação escolar como uma possibilidade, somados a rebeldia, curiosidade e vontade de sair, andar e conhecer. Em alguns casos, a violência conjugal ou política também foi a causa da migração. A impressão é que, com o tempo, a mobilidade se transformou de uma necessidade e exigência para as mulheres para se tornar uma iniciativa pessoal (com exceção dos causados pela violência) para estudar, trabalhar e conhecer as cidades. Essas mudanças tiveram alguns benefícios para as mulheres jovens, como a liberdade de escolha do parceiro, em alguns -poucos- casos a ascensão social, o acesso à escolarização, a maior participação política ao ocuparem cargos de liderança e o acesso aos recursos financeiros, mas também trouxeram novos problemas como a dependência à economia do mercado e ao trabalho assalariado que se restringia ao serviço doméstico como espaço de atuação para as mulheres indígenas.

Uma das maiores problemáticas descritas por elas se relaciona com a diferença substancial no enfrentamento à maternidade nas cidades e nas aldeias. Nas cidades há uma forte separação entre as esferas pública e doméstica, uma menor e inclusive ausente participação dos homens na reprodução, educação e cuidado das crianças, e as mulheres estão distanciadas das redes de parentes e seus pais não tem recursos políticos para protegerem as filhas como nos sistemas de casamento tradicionais, assim elas ficam vulneráveis à violência doméstica e à dependência econômica. Enfrentar a maternidade é apresentado pelas interlocutoras como um “fenômeno bifurcativo” (GODARD, 1996), um momento de crise, de quebra das expectativas em estudar e se profissionalizar, um momento de incerteza. O parto, que em um contexto tradicional é um ato de valentia e de coragem, que empodera as mulheres e potencializa suas capacidades produtivas, na cidade é um acontecimento que fragiliza e debilita as capacidades produtivas femininas. Para manter o emprego elas devem manter a gravidez em segredo e quando descoberta são despedidas dos trabalhos e abandonadas pelos cônjuges.

Nesta situação de vulnerabilidade, as mães-avós, e às vezes as sogras, nas cidades ou nas aldeias, são fundamentais para o exercício da maternidade. Uma complementaridade entre duas gerações em que o

cuidado materno não necessariamente se exerce na proximidade física cotidiana da díade mãe-filho, se não na intermediação da avó e na circulação da criança. Estas cadeias de cuidado muitas vezes articulam lugares distantes, a floresta e a cidade, trazendo múltiplas vantagens: geram pertencimentos múltiplos para as crianças, permitem laços de cooperação distantes, ajudam a manter vivas as relações com os parentes, fortalecem os laços dos pais com as filhas, permitem que as jovens mulheres continuem com suas vidas na cidade e brinda uma companhia para as avós que em determinadas ocasiões ficaram sozinhas pois seus filhos partiram. Como vimos no caso de Alcira em que sua mãe, depois do nascimento do filho, se comunicou com ela e viajou até Bogotá para pedir que retornasse para ajudar a cuidar do bebê na aldeia. Para as avós, uma nova criança na família sempre é um benefício e, portanto, dedicam muitos esforços para cuidar deles, inclusive evitar que as mães os levem para viver em situações de incerteza e precariedade. A circulação das crianças é uma forma de criar parentesco, gerar pertencimentos múltiplos e reatualiza o quadro de proximidades e distâncias (CALAVIA SÁEZ 2004, p. 128; TASSINARI 2007; PELUSO 2015; PORTELA 2016).

A memória dos cuidados e ensinamentos da mãe à distância se torna uma importante fonte de força, agência e autonomia feminina. Isto se evidencia em dois temas recorrentes nas narrativas de vida e na memória das interlocutoras: os partos e os alimentos. Os partos, como falei, são elaborados como dramas narrativos, momentos de “quase morte” (BELAUNDE, 2000) em que a lembrança da mãe e dos conselhos dos próprios partos são fontes de fortaleza e resolução. Alcira, por exemplo, conta que recordar os saberes transmitidos pela mãe em seu parto no hospital em Bogotá deu-lhe autonomia para assumir a autoria do próprio parto. Assim, de acordo com (BELAUNDE, 2005), parir é uma expressão das relações com outras mulheres que a ensinaram a parir e, neste caso, particularmente a mãe. O pai teve uma importância na gravidez descrita por Blanca no Capítulo 5. Ela conta que começou a adoecer pela falta que sentia dos alimentos tradicionais e deste modo teve que retornar para se curar. E foi graças à comida produzida pela mãe e os cuidados do pai que ela teve um bom parto.

Como já analisado em outros grupos amazônicos (MCCALLUM, 1989; GOW, 1989 e 1991; BELAUNDE, 1992) o dom prosaico e cotidiano do alimento preparado é uma forma em que as mulheres iniciam e reiniciam a construção do parentesco (MCCALLUM, 1998).

Em cada momento da vida de uma criança a afirmação dos seus vínculos parentais passa por comer a comida preparada pela mãe (MATOS, 2007, p.122). Assim que, a meu modo de ver, a importância que os alimentos adquirem para as mulheres, seus esforços em acessar, conseguir e criar alimentos tradicionais derivados da mandioca são uma forma de lembrar a origem, a pertença ao grupo de parentes, o local onde cresceu e principalmente o vínculo materno, pois a mãe é quem frequentemente prepara estes alimentos. Como mostrei, através das histórias das mulheres, os alimentos são a linguagem por meio da qual são expressadas as mudanças, as saudades e as transformações, assim como uma forma de manter o vínculo com o lugar de origem e com a mãe.

Outro assunto central na memória das mulheres é a noção de conselho, como apontei ao final do Capítulo 7. O ato de aconselhar é um princípio da educação de crianças e jovens em vários grupos ameríndios (BELAUNDE, 2010; GOW, 1999; LONDOÑO SULKIN 2004, 2010; NIETO, 2006). A Palavra de Conselho ou a Palavra de Disciplina, *yetarafue*, compreende um *corpus* de conhecimentos tradicionais transmitido pelos pais aos filhos durante todo o processo de formação e inclui dietas e prescrições alimentares (ECHEVERRI, 2008, p.10). Os pais aconselham seus filhos e filhas enquanto trabalham, é um ensinamento vinculado ao exemplo e à ação, é a forma em que ensinam as filhas e os filhos a transformar a doença em alimento, os conflitos em harmonia, a cuidar da vida. Porém, aconselhar não é só transmitir conhecimentos pré-estabelecidos, senão ensinar a escutar, a pensar e a viver em um mundo múltiplo, e em permanente transformação. Como falei, as mulheres lembram dos conselhos das mães, os quais são vistos como a transmissão de saberes ancestrais, mas também contestam estes saberes e os reformulam a partir da experiência subjetiva. O que não deve ser entendido como uma questão de oposição à tradição, pois como mostrei no Capítulo 7, nos dramas narrativos os momentos de renascer, como os partos, são as ocasiões em que as mulheres tornaram efetivos os conselhos, não em oposição a eles senão graças a eles. A palavra de conselho, portanto, pode ser pensada nos termos que propõe Pereira (2012) como um produto dialógico da contemporaneidade e, nos casos aqui apresentados, sustentada na experiência de vida subjetiva. Considero importante entender a vitalidade do conselho como expressão de continuidades e transformações culturais, sociais e históricas, como é evidente no Capítulo 4 quando Celina conta que aconselha os filhos para que estudem, explicando as transformações provocadas pela educação escolar ao longo de três gerações.

Estes conselhos constituem o parentesco, pois carregam os conselhos prévios que foram dados pelos parentes quando se era criança. Os conselhos articulam a memória afetiva, pois as mulheres lembram especialmente das pessoas que as brindaram com eles em momentos críticos ao longo da vida. Estas vivências lhes permitem aconselhar suas filhas. Inclusive suas experiências adquirem sentido ao se tornarem conselhos para as filhas, como mostrei no Capítulo 7. Assim, aprender a viver é ter recebido conselho, assim como aprender a aconselhar outros, particularmente os filhos e as filhas. Muitas vezes elas terminam uma história encenando um diálogo em que aconselham os filhos, ao mesmo tempo que refletem sobre suas vivências. No Capítulo 6 contei que um dia Laura me questionou sobre o porquê de, aos 20 anos, não ter filhos. Sua preocupação foi no sentido de que eu não iria ter como aconselhar alguém. Minha vida, portanto, não teria muito sentido se não se tornasse conselho para as gerações seguintes. O conselho é o legado das mães e das avós, que sua vez as mulheres deixaram para suas filhas.

Esta forma em que as histórias se tornam conselhos, lições de vida, evidencia que foram já contadas para outros, para as filhas e os filhos. Assim, de acordo com Cardoso (2009, p. 201) a própria prática narrativa constrói a socialidade que narra. Aconselhar não compreende apenas os saberes que passam de pessoa a pessoa, mas são também experiências que se tornam conselhos que, como disse Walter Benjamin (1968, p. 86), é menos a resposta a uma questão que a proposta para a continuação de uma história em curso.

\*\*\*

Terminando de escrever esta tese morre uma grande amiga uitoto Praxedes Fariratofe, uma Mulher da Abundância que nasceu em Chorrera e morou a maior parte de sua vida na comunidade do Once, no sul do Amazonas colombiano. Ela era uma *chagrera*, liderança, sempre tinha novos projetos, ideias e iniciativas culturais e econômicas que apresentava às entidades para conseguir financiamento. Entre seus projetos um em particular teve continuidade por muitos anos e não dependia de financiamento, se não de sua vontade em educar e ensinar as crianças: *Semillas de Manguaré*, um grupo de crianças que ela ensinava a bailar e a cantar músicas tradicionais e que se apresentavam em eventos públicos em Leticia. Sua filha mais velha saiu há três anos para tentar a sorte em Bogotá, fazer cursos técnicos e tentar entrar na

universidade, mas há um ano engravidou de um jovem que a abandonou. Sua mãe, como costumam fazer as mães nestes casos, recebeu o bebê para cuidar enquanto sua filha procurava cumprir seu sonho. Desafortunadamente Praxedes faleceu na semana passada em Bogotá, na ocasião em que viajou para superar uma grave doença, negligenciada pelo sistema de saúde colombiano. E, sem nenhuma ajuda do Estado, nem de nenhuma entidade privada, Isabela e os amigos que sua mãe fez no trafegar na vida conseguiram juntar recursos para cumprir o último sonho da mãe: ser enterrada em *La Chorrera*. Isabela fez a proeza de viajar junto com o caixão da mãe até Chorrera, onde conheceu pela primeira vez os parentes maternos e o lugar onde a mãe cresceu. Hoje abro o *facebook* e vejo uma publicação de Isabela com as fotos da despedida da mãe, prestes a tomar o avião de volta a Bogotá. No texto ela escreve: “*Saliendo en hora buena hacia la lucha y los triunfos, a derrotar todo mal que se atraviese. Fuerza y firmeza*”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU LUGHOD, Lila. (1991). “Writing against culture”. In: FOX, Richard G. **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 137-162.

\_\_\_\_\_. (2012) “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros”. In: **Estudos Feministas**. V.20, n.2.

ALBUQUERQUE, Marcos dos Santos. (2011). **O regime imagético Pankarú: tradução Intercultural na cidade de São Paulo**. Tese de doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ALEXIADES Miguel. (ed) (2009). **Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives**. London: Berghahan Books.

ALEXIADES, Miguel; PELUSO, Daniela. (2016) “La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial”. In: **Gazeta de antropología**, Nº. 32, 1. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10481/42869> .

ARÉVALO, Raúl. (2015). **Makade: construcción de etnicidad en el aula indígena urbana. Un jardín infantil uitoto en Bogotá**. Tesis (Maestría en Antropología Social) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

BADINTER, Elisabeth. (1985) **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BAMBERGER, Joan. (1974) “The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society”. In: Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (editors), **Woman, Culture and Society**. Stanford, Ca.: Stanford University Press, pp. 263-280.

BEHAR, Ruth. (1990) “Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman. **Feminist Studies**, Vol. 16, n. 2, Speaking for Others/Speaking for Self: Women of Color, p. 223-258. 1990.

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

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

\_\_\_\_\_. (2001). **Viviendo bien:** género y fertilidad entre los airo-pai de la amazonía peruana. Lima :CAAP, BCRP. 2001.

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

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

\_\_\_\_\_. (2012) Masculinidades amazónicas reflejadas en las narraciones sobre tránsitos de las mujeres quichua canelos. In GALLI, Elisa. **Migrar Transformándose.** Género y experiencias oníricas entre los Runa de la Amazonia Ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya Yala. 2012.

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

BELLIER, Irene. (1986) **La Part des Femmes:** Essai sur les rapports entre les femmes et les homes MAI HUNA (Amazonie Péruvienne). Doctoral Thesis. Paris, École des Hautes etudes en Sciences Sociales. 1986.

\_\_\_\_\_. (1991). **El Temblor y la Luna.** Vol. I e II, Quito: Ed. ABYA-YALA, 1991.

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

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

BOURDIEU, Pierre. (1996). “A ilusão biográfica”. In: BOURDIEU, P. **Razões Práticas: sobre teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.

BRITES, Jurema. (2004) “Serviço doméstico: um outro olhar sobre a dominação”. In: LISBOA, Maria Regina; MALUF, Sônia Weidner. (org.). **Gênero, Cultura e Poder**. Florianópolis, Editora Mulheres: 2004.

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

BUTLER, Judith. (1998) "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo". **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11-42.

\_\_\_\_\_. (2011). Vida precária. **Contemporânea**. n. 1 p. 13-33 Jan.–Jun. 2011.

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

BUXÓ I REY, M<sup>a</sup> Jesús. (1991). “Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango”. In: LUNA, Lola **Mujeres y Sociedad**. Edición del Seminario Interdisciplinar Mujer y Sociedad. Universidad de Barcelona. 1991.

CAICEDO, Alhena. (2007) Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. **Nómadas** Bogotá: Universidad Central. P.114-127.

CAVELL, Standley (1997). Comments on Veena Das’s Essay “Language and Body: Transactions in the Construction of Pain” em

Kleinman, A., V. Das, and M. Lock (eds) 1997. **Social Suffering**. Berkeley, CA: University of California Press.

CALAVIA SAEZ, Oscar. (2004) Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. In Surrallés, Alexandre, GARCIA HIERRO, Pedro. **Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno**. Copenague:Iwgia.

\_\_\_\_\_. (2006) **O nome e o tempo dos Yaminawa**: Etnología e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP:ISA.

\_\_\_\_\_. (2016) Nada Menos que Apenas Nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico. **Revista Ilha**. Florianópolis, v. 18, n.2, p. 149-176.

CANDRE, Anastasia. (2014) ¿Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. **Mundo Amazonico** 2014 | 23-80

CARDOSO, Thiago Mota. (2016) **Paisagens em transe**: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxo no Monte Pascoal. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

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

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

CARRASCO, Tania. (2002). Identidad étnica y pobreza: los indígenas en las ciudades de Mexico. **Revista Asuntos Indígenas pueblos indígenas en áreas urbanas IWGIA**. 3-4/02.

CAVIEDES, Maurício. (2016) A escola intercultural indígena na Colômbia e no Brasil desde o ponto de vista da literatura antropológica: instrumento civilizatório ou instrumento político indígena? **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 224-252, jul./dez.

CANDRE, Hipolito “Klneral” e ECHEVERRI, Juan Alvaro. (1993). **Tabaco frío, coca dulce**. Bogotá: COLCULTURA.

CHANEY, Elsa. (1993) GARCIA CASTRO, Mary (orgs.). **Muchacha / cachifa / criada / empleada/ empregadinha / sirvienta y... más nada:** trabajadoras domésticas en América Latina y Caribe. Venezuela, Ed. EPU, 1993.

CHAPETÓN, Marcia Paola. (2011) “**Lo tradicional en lo urbano.** La alimentación de familias y niños menores de dos años de etnia uitoto y bora (Leticia, Amazonas)”. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, Leticia.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. **Ver, saber, poder, chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana.** Lima: IFEA/CAAP/CONICET. 1998.

CHAVES, Margarita; Del CAIRO, Carlos. (Comp.) (2010). **Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CHERNELA, Janet. (2015) “Directions of existence: indigenous women domestics in the Paris of the tropics”, **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, n° 20 (1): 201-229, 2015.

CLASTRES, Pierre. (1987) Exchange and power. In: CLASTRES, P. **Society Against the State.** New York: Zone books.

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

CRANE, Diana. (2000). **Fashion and Its Social Agendas:** Class, Gender, and Identity in Clothing. Chicago: University of Chicago Press.

DAHL, Jens; JENSEN, Marianne. (2002) Pueblos Indígenas y urbanización. **Asuntos Indígenas.** Pueblos indígenas en áreas urbanas. IWGIA, n 3-4.

DAS, Veena. (1995) **Critical Events:** an Anthropological Perspective on Contemporary India. New Delhi: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. (1996) Language and body transactions in the construction of pain. **Daedalus**, v 1, n 1 , pp. 67-97, 1996.

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

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

DAS, Veena, Kleiman, Arthut. 2001. “Introduction”. **Remarking a World: Violence, social suffering and recovery** . Berkeley: University of California Press.

DANE. (2005). Censo Nacional. Colombia.

DOMÍNGUEZ, Camilo. (1991) Proyecto: Ordenamiento Territorial Forestal de la Amazonia, Proyecto de cooperación Naciones Unidas, Ministerio de Cooperación al Desarrollo de los Países Bajos, Planeación Nacional.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. (1997). **La Gente del Centro del Mundo.** Curación de la historia en una sociedad amazónica. Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York. 1997.

\_\_\_\_\_. (2000) “Región del Caquetá Putumayo. Gente de Ambil. Presentación VIECO J, FRANKY C y ECHEVERRI J (eds) **Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia**, Bogotá, Unibiblos.

\_\_\_\_\_. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? In A. Surrailles & P. García-Hierro (Eds.). **Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno** (pp. 259–275). Copenhagen: IWGIA.

\_\_\_\_\_. (2008) ¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano, In: BERTELY,

M.; GASCHÉ, J.; PODESTÁ, R. (Org.). **Educando en la diversidad: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito: Abya-Yala, 2008. p. 135–166.

\_\_\_\_\_. (2013). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. In F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil, & R. Pineda Camacho (Eds.). *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia* (pp. 471–484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

\_\_\_\_\_. (2015). Substances and Persons: on the Culinary Space of the People of the Centre. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**. Vol. 13. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol13/iss2/7>> . Acesso em 10 de novembro de 2016.

\_\_\_\_\_. (2016) La conjuración de la madre: sobre la traducción de un texto de Anastasia Candre. *Dialogo*. Vol 19 No. 1.

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

FAUSTO, Carlos. 82002) Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 7-44, Oct. 2002 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000200001&lng=en&nrm=iso)>. access on 03 Oct. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000200001>.

FERREIRA, Luciane Ouriques. (2004). “O ‘Fazer antropológico’ em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guaraní, no Rio Grande do Sul”. En: **Saúde dos Povos Indígenas. Reflexões sobre antropologia participativa**, Langdon E. & Garnelo L. eds., Rio de Janeiro: ABA.

FISHER, William, (2015). H. Social organization as the framework for interpreting demographic measures of urban emigration among the

Canela of south central Maranhão, Brazil”, **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, nº 20 (1): 34-56.

GALLI, Elissa. (2012). **Migrar transformándose: género y experiencias oníricas entre los Runas de La Amazonía ecuatoriana.** Quito Ecuador: Abyayala.

GARCIA, Ana Camila. (2013) Mujeres del Servicio Doméstico e intimidad familiar em Bogota. **Revista Colombiana de Antropología.** Vol 49 (2) julio-diciembre.

GASCHÉ, Jürg. (1977) Les fondements de l’organisation sociale des indiens witoto et l’illusion exogamique. *In: Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes* 2, pp. 141-161. 1977.

\_\_\_\_\_. (1982) Las comunidades indígenas entre la apariencia y la realidad: El ejemplo de las comunidades huitoto y ocaina del río Ampiyacu. **Amazonía Indígena** (5): 11-31, 1982.

GILL, Lesley. (1994). **Precarious Dependencies: gender, class, and domestic service in Bolivia.** New York: Columbia University Press.

GODARD, F. (1996) El debate de las prácticas sobre el uso de las historias de vida en las Ciencias Sociales. **Cuadernos del CIDS.** Serie II Número I, p, 5-50.

GÓMEZ, Mariana. De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía. **Publicar en Antropología**, n. 9, 145-169. 2010.

GONÇALVES, Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vania (Orgs). **Etnobiografía: subjetivação e etnografia.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GOW, Peter. 1991. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon.** Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_.(2008) La ropa como aculturación en la amazonia peruana. **Amazonia Peruana.**

\_\_\_\_\_.(1990). Gow Peter. 1990. “Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas de bajo Urubamba”. **Amazonia Indígena** 6 (12): 10-19.

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

GROSS, Christian. (2000) Políticas de la etnicidad. Identidad estado y modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

GROSSI, Miriam. P. (1998). Identidade de Gênero e Sexualidade. Em Antropologia Primeira Mão. Florianópolis, p. 1-18.

GUBER, Rosana. (2001) **La etnografía, método, campo y reflexividad**. Bogotá : Grupo Editorial Norma.

\_\_\_\_\_. (2005) **El Salvaje metropolitano, recotrucción del conocimiento social en el trabajo de campo**. Buenos Aires: Paidós.

GUZMÁN, María Antonieta. (1997) **Para que la yuca beba nuestra sangre**: trabajo de género em una comunidad quichua de la Amazonia Ecuatoriana. Quito: Abya-yala.

HERRERA, Álvaro Diego. (2014) **Indigenous knowledges and power in friction with human rights and development discourses**: The Case of the Witoto Ethnic Safeguarding Plan in the Colombian Amazon. Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade Philosophiæ Doctor (Ph.D.) en communication. Université de Montréal. Faculté des études supérieures et postdoctorales.

HEYE, Ana Margarita. (1978) **Questão de Moradia numa favela do Rio de Janeiro ou como ter Anthropological Blues sem sair de casa**. In: VELHO, Gilberto. O desafio da Cidade: Novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora Campus LTDA.

HUGH-JONES, Stephen. (2010) **Lujos de ayer, necesidades del mañana; comercio y trueque en la amazonia noroccidental**. Boletín del Museo del Oro. N° 21, mayo-agosto de 1988, Disponible en:

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1988/21/boll4a.htm> consultado el 6 de mayo de 2010.

INGOLD, Tim. (2005) Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação. **Religião e Sociedade**, 26(1), pp. 76 a110, 2005.

\_\_\_\_\_. (2015) **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petropolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. (2008) When ANT meet SPIDER: Social theory for arthropods. In: Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach. Carl Knappett y Lambros Malafouris, editors. Ed. Springer.

\_\_\_\_\_. (2012) Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 37, p. 25- 44.

JACKSON, J. (1992) The meaning and message of simbolic sexual violence in Tukanoan ritual. **Anthropological Quarterly**, 65, pp. 1-18.

KELLY, José Antonio. (2005) Notas para uma teoria do virar branco. **Mana**, Rio de Janeiro v. 11, n. 1, p.201-234. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000100007&lng=en&nrm=iso&gt;](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100007&lng=en&nrm=iso&gt;); access on 25 Oct.2017.

\_\_\_\_\_. (2016) Sobre a antimestizagem. Curitiba, PR : Species – Núcleo de Antropologia Especulativa : Desterro,[Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2016.

KOFES, Maria Suely. (1991). **Mulher: Mulheres. Diferença e Identidade nas Armadilhas da Igualdade e Desigualdade**: interação e relação entre patroas e empregadas domésticas. Tese (Doutorado em ?) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. (1994) Experiências sociais, interpretações individuais: Histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cuadernos Pagu**. (3) pp. 117-141.

\_\_\_\_\_. (1997) Memórias de histórias femininas, memórias e experiências. **Cuadernos Pagú** 8,9,: pp.343-354.

\_\_\_\_\_. (1998). Experiências Sociais, interpretações individuais: possibilidades e limites de as histórias de vida em as ciências sociais. In: *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales I* [en ligne]. Lima : Institut français d'études andines, 1998 (généré le 19 août 2015). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/ifea/3470>>. ISBN : 9782821844827.

\_\_\_\_\_. (2001) **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

Kleinman, A., V. Das, and M. Lock (eds) (1997). **Social Suffering**. Berkeley, CA: University of California Press.

LANGDON, E. J. (1982). Siona Women and modernization: Effects on their status and Mobility. In: **Working Papers on Women in International Development**, East Lansing, Michigan, Office of Woman in International Development, Michigan State University. 1982.

\_\_\_\_\_. (1993) “O dito e o não-dito”: reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. **Estudos feministas**, n. 1, p. 155-158.

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

\_\_\_\_\_. (2014). **La negociación de lo oculto**: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

LASMAR, Cristine. (1999) Mulheres indígenas: representações. **Estudios Feministas** 7 (1º y 2º semestre): 143-156.

\_\_\_\_\_. (2003) **De volta ao lago de leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira** (alto rio negro). Tesis (Doutorado em Antropologia Social?) – Museu Nacional, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. (2008) Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 14, n. 2, p. 429-454, Oct. 2008 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104)

\_\_\_\_\_. (2009) Experiência urbana e relações de gênero no alto rio negro. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 26, Porto Seguro. *Anais*. Porto Seguro: Associação Brasileira de Antropologia. Disponível em: [www.aba.org.br](http://www.aba.org.br). Acesso em 26 set. 2017.

LAURENT, Virgine. (2007) Entre tradición e innovación: ejercicios indígenas de poder en Colombia. Em HOFFMAN, Odiley e RODRIGUEZ, María Teresa. (edit). **Los retos de la diferencia**. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia. 2007. Mexico: Publicaciones La Casa Chata, CIESAS, IRD, CEMCA, ICANH, México.

LEA, Vanessa. (1994) Gênero feminino mebengokre (ka y apó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu** (3) pp. 85-115.

LOBO, Andrea de Souza. (2013) Crianças em cena. Sobre mobilidade infantil, família e fluxos migratorios em Cabo Verde. **Ciencias Sociales Unisinos** 49(1):64-74.

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

\_\_\_\_\_. (2004a) “Hombres enraizados y la creación de escuelas entre los muinane del Amazonas colombiano”, **Revista Educación y Pedagogía**. Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Vol. XVI, N.º 39, (mayo-agosto), p. 67- 86.

\_\_\_\_\_. (2006) "Falas" instrumentais, moralidade e agência masculina entre os Muinane (Amazônia colombiana). **Rev. Antropol.**, São Paulo , v. 49,n. 1,p. 319-356, June 2006 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012006000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000100010&lng=en&nrm=iso)>. access on 03 Oct. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100010>.

\_\_\_\_\_. (2010). El desafortunado hermano del tigre. Socialidad, moralidad y perspectivismo cosmológico entre gente de centro. In CHAVES, Margarita e DEL CAIRO, Carlos. **Perspectivas Antropológicas Sobre la Amazonia Contemporánea**. Bogotá: ICANH e Pontificia Universidad Javeriana.

\_\_\_\_\_. (2013) "Believing in the Gift: a Case of Successful Relationships of Exchange in the Colombian Amazon," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 11: Iss. 2, Article 1, 1-12. Available at: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol11/iss2/1>

MAHECHA, Dany, R. (2004) **La formación de masa goro**, personas verdaderas, pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.

\_\_\_\_\_. (2013). **Del mito de la invisibilidad femenina a la complementariedad**: Representaciones de lo femenino en la Amazonia colombiana. No 9. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazônia.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. (2003) A antropologia urbana e os desafios da metrópole. **Tempo soc.**, São Paulo , v. 15, n. 1, p. 81-95. Available from [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702003000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702003000100005&lng=en&nrm=iso). access on 25 Oct. 2017.

\_\_\_\_\_. (2013) Índios em contextos urbanos: o caso de Manaus e outras cidades da Amazônia. In: FORTUNA, C; LEITE, R.P. **Diálogos Urbanos: territórios culturais, patrimoniais**. Rio de Janeiro: Ed. Almedina.

MARCUS, George. (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal **Alteridades**, vol. 11, n. 22, julio-diciembre.

MATOS VIEGAS. Susana. (2007) Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro, 7 Letras.

MATTOS, André Borges. (2010) "Narrativas (auto) biográficas como fonte para pesquisa antropológica: notas para uma reflexão". **Revista Espaço Acadêmico (UEM)**, v. 9, p. 43-50, 2010.

McCALLIM, Cecilia. (1998) O corpo que sabe da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, PC., and RABELO, MC. orgs. **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará.

\_\_\_\_\_. (2001) **Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made**. Oxford: Berg. 2001.

\_\_\_\_\_. (2013) Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 123-155. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132013000100005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132013000100005&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em out. 2016.

\_\_\_\_\_. (1998) Alteridade e sociabilidade kaxinawá: perspectivas de uma antropología da vida diaria. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 38, p. , Oct. 1998. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000300008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300008&lng=en&nrm=iso)>. access on 26 Oct. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300008>.

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

MC DOWEL, Linda. (2000) **Género identidad y lugar**. Madrid: Ediciones Cátedra.

MÈLICH, Joan-Carles. (2000). Narración y hospitalidad. **Anàlisi** 25, p. 129-142.

MICARELLI, Giovanna. (2014) **Indigenous Networks at the Margins of Development**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

\_\_\_\_\_. (2010) Pensar como un enjambre. Redes interétnicas en las márgenes de la modernidad. In CHAVES, Margarita e DEL CAIRO,

Carlos. *Perspectivas Antropológicas Sobre la Amazonia Contemporánea*. Bogotá: ICANH e Pontificia Universidad Javeriana.

MINISTERIO DE CULTURA. (2010). Caracterización del Pueblo Uitoto. Disponível em: [www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterización del pueblo Uitotos.pdf](http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterización%20del%20pueblo%20Uitotos.pdf)

MOLINA, Hernán. (2012) La población Indígena y las ciudades. Observatorio étnico Cecoim. 2012. Disponível em: [http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=45&Itemid=103](http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=45&Itemid=103). Acesso em 30 de setembro de 2017.

\_\_\_\_\_. (2012). Nuevo escenarios de vida indígena urbana. Observatorio Étnico CECOIN em [http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/index.php?option=com\\_content&view=article&id=127:nuevos-escenarios-de-vida-indigena-urbana-el-caso-de-bogot&catid=45:indigenas-en-la-ciudad&Itemid=103](http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/index.php?option=com_content&view=article&id=127:nuevos-escenarios-de-vida-indigena-urbana-el-caso-de-bogot&catid=45:indigenas-en-la-ciudad&Itemid=103) visitado em 23 del 10 de 2017.

MOLINIER, Pascale. (2012) "El Trabajo de Cuidado y la Subalternidad". livret de 40 pages. <hal-01075702>. Acesso em 26 de outubro de 2017.

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

\_\_\_\_\_. (2004) **Antropología y Feminismo**. Madrid: Ediciones Cátedra.

MURATORIO, Blanca. (1995) "Amazonian Window to the Past: Recovering Women's Histories of the Ecuadorian Amazon" em Rayna Rapp y Jane Schneider (eds.). *Articulation hidden histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, University of California Press: 322-335.

MURPHY, R. (1959) Social Structure and Sex Antagonism. **Southwestern Journal of Anthropology**, n. 15(1), p. 89-98. 1959.

MURPHY, Y.; MURPHY, R. F. [1974] (2004) **Women of the Forest**. 30th anniversary ed. New York: Columbia University Press.

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

OCHOA, Nancy. (1999) **Nimúhe Tradición Oral de los Bora de la Amazonía Peruana**. Lima: CAAAP y Banco central de reserva de Perú.

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

OCHS, Elinor; CAPPS, Lisa. (2001) *Living narrativa : creating lives in everyday storytelling*. Cambridge and London: Harvard University Press.

OLIVEIRA, Luciana. (2012) “Seguir adelante: trânsitos identitarios entre as/os Mazahuas na cidade do México” In: SACCHI, A. GRAMKOW, M.M. (org.) **Gênero e povos indígenas**. Museu do Índio-FUNAI- e Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ), 2012. 272p.

ORTOLAN, María Helena. (2012) Mulheres no movimento indígena do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org). 2012. **Gênero e povos indígenas**. Museu do Índio-FUNAI- e Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ).

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

ORTNER, Sherry B.. Subjetividade e crítica cultural. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 375-405, Dec. 2007. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832007000200015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832007000200015&lng=en&nrm=iso)>. access on 23 Oct. 2017.

\_\_\_\_\_.(2016) Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. **Journal of Ethnographic Theory** Vol 6, No 1 (2016) <http://dx.doi.org/10.14318/hau6.1.004>

OTERO, A. (2008) O esperar troquinho' no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani. **Ponto Urbe-** Revista do Núcleo de antropologia urbana da USP, Ano 2.

OVERING, Joanna. (1999) Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 5, n. 1, p. 81-107, Apr. 1999. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=en&nrm=iso)>. access on 03 Oct. 2017.

PALACIO, Germán. (2006) “Introducción, Amazonia, complejidad, imaginarios y opciones de futuro”. In: NIETO, Valentina; PALACIO, Germán. **Amazonia desde dentro. Aportes a la Investigación de la Amazonia colombiana**. Leticia, Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonia, 2006.

PELUSO, Daniela. (2003) *Ese Eja Epona: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds*. PhD dissertation, Department of Anthropology, Columbia University.

\_\_\_\_\_. (2015). Circulating between Rural and urban communities: multi-sited dwellings in Amazonian frontiers, **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, nº 20 (1): 57-79.

\_\_\_\_\_. (2015). Children's Instrumentality and Agency in Amazonia 2015. **Tipiti: Journal for the Society of Lowland South America**. 13(1):44-62.

PEREIRA, Edmundo. (2012). **Um povo sábio, um povo aconselhado Ritual e política entre os Huitoto-Murui**. Brasília: Paralelo 15, 2012. 376 p.

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

\_\_\_\_\_. (2005) La historia, los antropólogos y la Amazonia. **Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología**, julio-diciembre, n.1. Bogotá: Universidad de los Andes, p.121-135.

\_\_\_\_\_. (2011) Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonia oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000). In: CHAUMEIL, Jean-Pierre, Óscar ESPINOSA de RIVERO and Manuel CORNEJO CHAPARRO (eds.). **Por donde hay sople**, pp. 355-375. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.

PORTELA, GARCIA, Sandra Carolina. (2016) **Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina**: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

POSSO, Jeanny. (2008) **La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la ciudad de Cali**. Cali: Programa Editorial Universidad Del Valle.

PRODEMUJER GIZ. **RESUMEN DEL AUTO 092 DE 2008**. Disponible em: [http://www.womenslinkworldwide.org/files/gjo\\_resumen\\_colombia\\_Auto%20092\\_2008\\_es.pdf](http://www.womenslinkworldwide.org/files/gjo_resumen_colombia_Auto%20092_2008_es.pdf)

QUICENO, Natalia. (2015) **Vivir Sabroso** Poéticas de la lucha y el movimiento afrotrateño, en Bojayá, Chocó, Colombia. Tesis de Doctorado presentada al Programa de Postgrado en Antropología Social del Museo Nacional, Universidad Federal de Rio de Janeiro.

RAMIREZ, Maria Clemencia. (2001) **Entre el estado y la guerrilla**: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo. Bogotá: Icanh – Colciencias.

REDACCIÓN BOGOTA. Radiografía de la Bogotá del siglo XXI. **EL TIEMPO**. Bogotá 17 mar. 2013. Disponible em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12695279>.

RIVERA, Rocío Murad. (2003) Estudio sobre la distribución espacial de la población en Colombia. **Serie población y desarrollo**. Naciones Unidas. Santiago de Chile.

RONCADOR, S. (2014) **Domestic Servants in Literature and Testimony in Brazil, 1889-1999**. New York: Palgrave Macmillan.

ROSALDO, Michelle Z. (1974) Woman, culture and society: a theoretical overview. p17-42. In: ROSALDO, M; LAMPHERE, L. (org.). **Women, Culture and Society**. Califórnia: Stanford University Press.

ROLLINS, J, (1990) “Entre femmes, Les domestiques et leurs patronnes”, en **Actes de la recherche en sciences sociales**, vol. 84, Masculin/féminin-2, pp. 63-77.

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

RUBBO, Anna; TAUSSIG, Michael. 1983. Up Off Their Knees: Servanthood in Southwest Colombia Collection: **Michigan Feminist Studies (1974-1997)** 5-24,  
<http://hdl.handle.net/2027/spo.aaf0222.0001.001:03>

SACCHI, A. GRAMKOW, M.M. (org.) (2012) **Gênero e povos indígenas**. Museu do Índio-FUNAI- e Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ).

SÁNCHEZ, Andrea Londoño. (2015) La sociedad vista en un día de una empleada doméstica. In Memorias de las mesas de trabajo del Seminario Internacional Género y Cuidado: Teorías escenarios y políticas. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.

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

SANTOS GRANERO, Fernando. (1985) Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del gran vacío amazónico. **Amazonía Peruana**, nº 6 (11): 9-38.

\_\_\_\_\_. (1985) Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America.” **Man**, vol. 21, no. 4, 1986, pp. 657–679. [www.jstor.org/stable/2802902](http://www.jstor.org/stable/2802902).

SCOTT, Joan. (1999) Experiência. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). **Falas de Gênero**. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999. Disponível em: < [http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan\\_Scott-Experiencia.pdf](http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Joan_Scott-Experiencia.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2012. p. 1-23.

SECRETARIA DISTRITAL DE GOBIERNO. ALCALDIA MAYOR DE BOGOTÁ. Caracterización del pueblo uitoto em el Distrito de Bogotá. 140p. Documento não publicado.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro, 32:2-19.

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

SISTO, Vicente (2015). Bajtin y lo Social: Hacia la Actividad Dialogica Heteroglosica. **Athenea Digital**, 15(1), 3-29. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.957>

SISKIND, Janet. (1973) **To Hunt in the Morning**. New York: Oxford University Press.

SMITH, Margo. (1982) Institutionalized Servitude: The Female domestic Servant in Lima, Peru. Doctoral thesis, University of Indiana.

STRATHERN, Marilyn. (2009) Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia Marilyn Strathern. *Mediações*, Londrina, v. 14, n.2, p. 83-104, Jul/Dez.

\_\_\_\_\_. (2014) Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen em STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*.

Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify. 576 p

TASSINARI, Antonella. (2007) Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007 Campo Grande - MS

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

TÉLLEZ, Venónica. (2013). Bogotá es la quinta capital más desigual de Latinoamérica. **EL ESPECTADOR**. Bogotá 9 Oct 2013. Disponível em: <https://www.elespectador.com/noticias/bogota/bogota-quinta-capital-mas-desigual-de-latinoamerica-articulo-451557>

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

\_\_\_\_\_. (2016) Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana. (sem publicar).

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

TODOS A TIERRA. **Makade Tinikana**: Cuna del Saber Huitoto. 10 Dic. 2010. Acceso em: <https://www.youtube.com/watch?v=XJTjyBuJFso>

TOMMASINO, Kimiye. Os novos acampamentos (Wäre) Kaingang na cidade de Londrina. **Revista Mediações**, Londrina, v.3, n.2, p. 66-71, jul/dez, 1998.

\_\_\_\_\_. Os Sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades. In. Anais IV, Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba 11 a 14 de novembro, 2001.

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

\_\_\_\_\_. (1989) *Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience*. In Turner, Victor W. & Bruner, Edward M. (Eds) *The Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press, pp 33-44.

ULLOA, Astrid. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. ICANH, colciencias, Bogotá.

USECHE, Mariano (1994). **La Colonia Penal de Araracuara**. Socioeconomía y recursos naturales 1938 -1971. Bogotá: Tropenbos Colombia.

VASCO, Luis Guillermo. (2002) *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

VELHO, Gilberto. (1978) *Observando o Familiar*. In: NUNES, Edson de Oliveira – *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. (1999). **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas** (3a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

VIRTANEN, Pirjo Kristiina. (2016) *Relational Centers in the Amazonian Landscape of Movement*. p.126-147. In: BON, Natasa Gregoric; REPIC, Jaka. *Moving places: relations, return and belonging*. England: Berghahn Books.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002) **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.

VIVEROS, Mara. (sem publicar). “De la Búsqueda del romance al romance de la búsqueda”, 2012. Visitado em [http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/de\\_la\\_búsqueda\\_del\\_romance\\_al\\_romance\\_de\\_la\\_búsqueda\\_blaa\\_0.pdf](http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/de_la_búsqueda_del_romance_al_romance_de_la_búsqueda_blaa_0.pdf).

WADE, Peter. (2013) Articulations of eroticism and race: Domestic service in Latin America. **Feminist Theory**, 14(2). P. 187–202.

WRIGLEY, Julia. (1991) Feminists and Domestic Workers. **Feminist Studies**, vol. 17, no. 2, 1991, pp. 317–329. *JSTOR*, JSTOR, [www.jstor.org/stable/3178338](http://www.jstor.org/stable/3178338).

YAGÜE, Blanca. (2013). **Hacer " comestible " la ciudad**: las redes como estrategias alimentarias de los indígenas urbanos de Leticia, Amazonia colombiana. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

YOUNES, Mira e MOLINIER, Pascale. (2016). “El lenguaje de la familia’: ¿ideología patriarcal, falsa conciencia o ética del cuidado? Un análisis a partir de relatos de trabajadoras domésticas (Colombia, Líbano)”, en Papeles del CEIC, vol. 2016/1, n.º. 147, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.15211>

ZAMBRANO, Marta. (2011) Políticas del lugar multiculturalismo, ciudadanía y etnicidad em Bogotá. In: *Derechos culturales en la ciudad, Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá-Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte, Corporación Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia)*, 141-156.

ZAPATA, Fernando Castrillón. (2002) COLOMBIA: EL INCIERTO FUTURO DE LOS EMBERA DEL ALTO SINU. **Revista Asuntos Indígenas pueblos indígenas en áreas urbanas IWGIA**. 3-4/02.

\_\_\_\_\_. (2007) El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano”. Em Odile Hoffmann y María T. Rodríguez (eds.) **Los retos de la diferencia: Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia** , Publicaciones La Casa Chata, CIESAS, IRD, CEMCA, ICANH, México.

ZEWUSTER, Elisabeth Johanna. (2010) **Entre malocas y ministerios**: un estudio sobre la cooperación colombo-holandesa en la Amazonia colombiana. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) - Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia, 2010.