

“SABERES DE MUJERES”: GÉNERO, CAMBIOS GENERACIONALES Y LA
CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA SALUD

“Women’s wisdom”: Gender, generational changes and the social construction of health

Vivian Paulina Rosado Cárdenas

rosado_vivian@usal.es

Investigadora Independiente - Colombia

María Jesús Pena Castro

mpena@usal.es

Universidad de Salamanca - España

Recibido: 28-02-2020

Aceptado: 04-05-2020

Resumen

En este artículo analizamos los principales discursos sobre los modelos de feminidad que son operativos en las comunidades *uwotjüja*-piaroa (en la Amazonía guayanesa), colocando el acento en el peso simbólico de la menarquia en la construcción social de la salud, a partir de las narrativas de las mujeres contemporáneas. Indagamos en las múltiples interpretaciones del concepto *isaju kjuwoju* (saberes de mujeres) para comprender los cambios generacionales y la diversidad constitutiva de la categoría genérica de “mujeres”. Para esto, damos cuenta de lo que representa “ser” hombres y mujeres en la actualidad de las aldeas, los requisitos necesarios de acceso a la adultez y el papel de la ontología en la construcción contemporánea de las escalas de valor social.

Palabras clave: género; cambios generacionales; feminidades; mujeres indígenas; construcción social de la salud; menarquia; Amazonía.

Abstract

In this paper we analyze the main discourses on the models of femininity that are operative in *uwotjüja*-piaroa communities (in the Guyanese Amazon area), emphasizing the symbolic weight of menarche in the social construction of health, based on the narratives of contemporary women. We focus on the concept *isaju kjuwoju* (women's wisdom) and its multiple interpretations to understand the generational changes and the great diversity that constitutes the category "women". For this purpose, we describe what to "be" men and women means in the villages today; the necessary requirements for access to adulthood; and the ontology relevance in the contemporary construction of social value scales.

Keywords: gender; generational changes; femininities; indigenous women; social construction of health; menarche; Amazonia.

1. Introducción

Desde la década de 1970 los miembros del pueblo indígena *uwotjüja*-piaroa¹, que habitan en la región de la Amazonía guayanesa, han vivido grandes cambios socioculturales derivados de procesos de negociación-resistencia que han buscado integrarlos a la acción modernizadora de los Estados nación (Colombia y Venezuela). Estas transformaciones se han potenciado con la irrupción de los discursos del desarrollo, la expansión de la biomedicina y de la educación universal en la cotidianidad de las comunidades; fenómenos que se sumaron a procesos de larga duración como el evangelizador y la economía extractiva.

Si bien es cierto que, en algunos aspectos, la integración ha traído beneficios a las comunidades aportando mejoras en su calidad de vida; también ha puesto de manifiesto la existencia de múltiples relaciones asimétricas de poder entre sus miembros, incluyendo las relaciones de género. Estas vivencias entran en conflicto con las instituciones y los mecanismos de organización social que sustentaban los órdenes ontológicos vinculados a las relaciones de género, la salud, la enfermedad, la construcción del cuerpo, etc. Así, se devela la existencia de múltiples feminidades que se expresan a través de la significación que nuestras/os interlocutoras/res dan al concepto *saberes de mujeres* (*isaju kjuwoju*). Estos modelos de feminidad, que son generacionales, no solo dialogan, se confrontan o se niegan entre sí; también lo hacen con el modelo de género étnico hegemónico en el cual la menarquia constituye un elemento central.

La menstruación (*iwa*) para los piaroa es una habilidad del pensamiento creativo (*tak'warü*), razón por la cual las mujeres debían aprender a controlarla. La presencia de la menarquia (*roa iwa*) instauraba a las jóvenes en una condición liminal en la que podían desarrollar formas de pensamiento vinculadas al chamanismo, aunque, era excepcional que siguiesen ese camino. No obstante, la necesidad de regular la sangre menstrual reside en el vínculo ontológico que permite la horticultura y el parto; pero que al ser el resultado del pensamiento no domesticado, convierte la interacción de una mujer menstruante en un peligro para su salud, la de sus congéneres y la del entorno.

Es así, como a través de la compañía de las mujeres adultas de las familias, la transmisión del conocimiento cultural materializado en *el consejo* y el aislamiento de la menor, se construía un espacio socialmente seguro para realizar *el paso de niña a mujer*². En ese espacio, se enseñaba a la joven a controlar su fertilidad (como una forma de pensamiento femenino y como medida profiláctica), a reforzar las relaciones de reciprocidad, los vínculos sociales más cercanos y a transmitir la memoria colectiva. La menarquia era la entrada al mundo adulto, a través de un proceso, iniciado en la niñez, de creación de la identidad de género, vinculada a la experiencia subjetiva y

¹ El etnónimo y su grafía corresponden a los utilizados por las comunidades de la ribera colombiana del Orinoco desde la década de 1970.

² Concepto con el cual nuestras/os interlocutoras/es se refieren a la menarquia.

corporal femenina; que alcanzaba su culmen con el nacimiento del primer hijo/a. También, la menarquia era el inicio del control sexual sobre los cuerpos de las mujeres (Rosado, 2020).

La corporalidad, la salud y en general la vida, es vista por nuestras/os interlocutoras/es como un proyecto moral conformado por la triada *Ukuo (Respeto)*-*Uruo (Gobierno propio)*-*Täbotii (Consejo)*. Este proyecto moral se construye y manifiesta a través de las relaciones que cada mujer y hombre³ edifica a partir de la vivencia particular del *consejo*. Sin embargo, este proyecto moral no es estático a lo largo del ciclo vital, y a partir de las relaciones cotidianas que se dan en el seno de las familias, las comunidades y con el entorno, los individuos ganan las destrezas y los conocimientos para construirse plenamente como gente piaroa (*uwotjüja*, o *gente con conocimiento*). Este modelo moral posee un gran peso simbólico en la definición de las escalas de valor social, que se reflejan en la construcción de sentidos y en la configuración de los límites entre lo correcto y lo incorrecto, categorías que son operativas en la concepción del proceso salud-enfermedad, así como en la construcción y vivencia de las relaciones de género.

Sin embargo, es pertinente señalar que aunque el corpus mítico y los rituales constitutivos de los ciclos de vida y muerte son relevantes en los procesos de reproducción social y simbólica en las sociedades amazónicas, no poseen el monopolio discursivo sobre el género y la sexualidad entre las poblaciones contemporáneas. Son varias las etnografías, que sin seguir una línea teórica común, han documentado las transformaciones sociales en los roles que la literatura clásica había otorgado a las mujeres indígenas de las tierras bajas suramericanas. Por ejemplo, algunas investigaciones han analizado las relaciones de género desde la agencia femenina, evidenciando cómo las decisiones sobre los matrimonios interétnicos, principalmente con hombres no-indígenas, generan nuevos modelos de familia que permiten en zonas urbanas de la Amazonía nororiental la transmisión de nombres por vía matrilateral (Lasmar, 2008); o cómo estos matrimonios interétnicos conforman espacios interculturales donde los dos miembros de la pareja son sujetos activos en el intercambio, gracias al carácter situacional de la etnicidad y su configuración contemporánea como recurso político (Rosa, 2016).

Otras etnografías han abordado el vínculo entre las historias individuales y la construcción de etnicidades, problematizando las representaciones imperantes de las relaciones interétnicas como relaciones entre colectividades masculinas (Rossi, 2016); o elaborando un análisis crítico del abordaje cosmologicista del género (Gómez, 2017). Asimismo, otros trabajos han ampliado el análisis hacia la construcción y vivencia de los imaginarios de género, prestando atención a la vulnerabilidad de las jóvenes en las economías de despojo, en las cuales, las vidas de las mujeres se insertan en relaciones de poder que desbordan la esfera comunitaria (Rodríguez y Rubiano, 2016); o han puesto de relieve cómo la inserción de las mujeres en la política interétnica, a partir de seguir trayectorias marcadas por

³ Sin desconocer que el género abarca una gran diversidad de categorías que desbordan la heterosexualidad, en este artículo hablamos de mujeres y hombres, porque el pueblo *uwotjüja*-piaroa no reconoce más géneros. Empero, esto no significa que no existan personas que vivan o reivindiquen otras identidades. Sin embargo, esta condición no fue expresada por nuestras/os interlocutoras/es, ni registrada durante el trabajo de campo.

modelos de género occidentales, les permiten legitimar su participación en un ámbito masculino, a la par que operan como mecanismos de aculturación (Ibarra y Souza, 2017).

El presente artículo busca contribuir a este nuevo abordaje de las relaciones de género en las sociedades amazónicas que problematiza los enfoques que han representado a estas colectividades como homogéneas, caracterizadas por la coherencia interna y la atemporalidad. Por tal razón, planteamos que la polisemia del concepto *isaju kjuwoju* (*saberes de mujeres*) devela la convivencia de múltiples modelos de feminidad que están vigentes en las comunidades *uwotjüja*-piaroa. Feminidades que son generacionales, resultado de procesos histórico-culturales, y ejemplo de la diversidad constitutiva de la categoría “mujeres”. El hilo conductor del análisis es el papel simbólico de la menarquía como hito a partir del cual se entretajan, entran en conflicto o dialogan estos modelos, al ser un eje central en las narrativas colectivas sobre la construcción social de la salud. A manera de contexto, damos cuenta de lo que representa “*ser*” hombres y mujeres en la actualidad de las aldeas, los requisitos de acceso a la adultez y el papel de la ontología en la construcción contemporánea de las escalas de valor social; todos elementos necesarios en la comprensión de los órdenes de género.

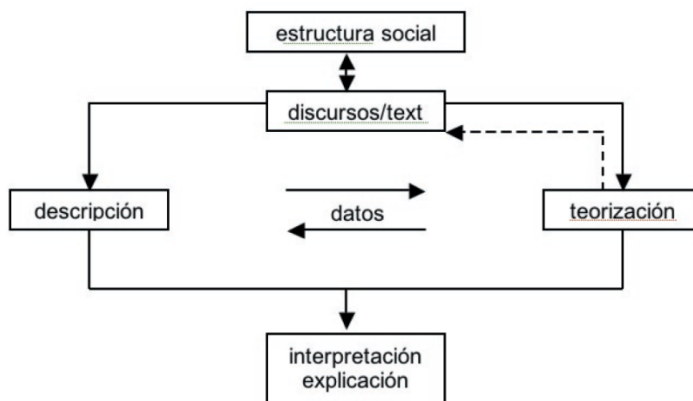
Este artículo presenta los resultados de la investigación etnográfica desarrollada entre los años 2014 y 2016 en siete comunidades *uwotjüja*-piaroa en la Selva de Matavén (Vichada-Colombia). La investigación siguió las orientaciones epistemológicas de las “*etnografías de lo particular*” (Abulghod, 2012), y se centró en el análisis de las repercusiones socioculturales de los procesos de salud comunitaria en la vida cotidiana de las mujeres. El trabajo de campo realizado durante 14 meses complementó la observación participante con entrevistas semiestructuradas, encuestas e historias de vida realizadas a 168⁴ personas involucradas en los procesos de salud intercultural.

Para el análisis de las narrativas utilizamos el *análisis crítico del discurso*-ACD (Van Dijk, 1999). Nos inclinamos por esta metodología por permitir documentar cómo el género también es una “práctica discursiva” y una identidad en permanente construcción que debe expresarse en escenarios caracterizados por múltiples desigualdades, negociaciones y confrontaciones cotidianas. De esta forma, las representaciones que constituyen los discursos (desde su sentido macro), en nuestro caso *los saberes de mujeres*, son producto de contextos sociopolíticos concretos que se materializan en prácticas, intereses y acciones que configuran la vida personal y social de nuestras/os interlocutoras/es.

Siguiendo a Sayago (2007), al colocar como objeto de estudio el discurso (como práctica), estamos analizando la relación dialéctica de condicionamiento recíproco entre la agencia y la estructura social. Por lo tanto, en el proceso de investigación los discursos son fenómenos empíricos que promueven procesos de teorización, y generan, a su vez, nuevas unidades discursivas que cuestionan la integridad de los discursos hegemónicos (Figura 1).

⁴ Los testimonios que se utilizan a lo largo del artículo corresponden a fragmentos de las entrevistas. Por el principio de confidencialidad todos los nombres referidos son ficticios.

Figura 1. Proceso de construcción y análisis de los datos en el ACD



Fuente: Sayago (2007: 55).

2. Género y Generación como categorías de análisis

Realizar la investigación desde el enfoque de género permitió dinamizar un componente estructural de la etnografía: la posibilidad de mostrar la organización social como el resultado de las diversas prácticas, tensiones y negociaciones que los individuos recrean permanentemente en sus praxis diarias, las cuales son constantemente (re)significadas en el marco de la convivencia con “el otro/los otros” (Geertz, 1987; Mohanty, 1991; Ortner, 2006).

Siguiendo a Lamas (2000) y a Gómez (2006), abordamos el género como una categoría analítica y como un concepto relacional e interseccional resultado de: a.) Construcciones socioculturales destinadas a simbolizar las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, constituyendo cuerpos específicos (procesos de corporización o “*embodiment*”); b.) Vínculos entre lo masculino y lo femenino, cuyo carácter es simultáneamente objetivo y subjetivo, que crean “espacios y lugares” asociados a los géneros; y c.) Procesos dinámicos de construcción de identidades que se representan y simbolizan a través de discursos y alegorías sobre lo femenino y lo masculino en procesos sociopolíticos e históricos, anclados en las experiencias vitales de los individuos.

Ante la necesidad de comprender de manera relacional las jerarquías y las complejas redes de poder y significado que median los procesos de cambio sociocultural y la cotidianidad de las personas que conforman las comunidades, utilizamos el concepto de generación(es). Siguiendo a Gutiérrez y

Ríos (2006) y a Cuesta (2007), abordamos las generaciones como un proceso estructural, más que cronológico, que se refiere a un grupo de individuos que comparten el mismo modelo de enculturación y socialización, sin que ello implique que como colectivo representen una unidad de memorias o de edades. Por una parte, como construcción sincrónica, las generaciones permiten dar cuenta de los procesos socio-históricos que involucran la construcción de identidades y jerarquías de género. Por otra parte, como construcción diacrónica son relevantes en el abordaje de las transformaciones de las relaciones de género y de los procesos de cambio sociocultural. En este sentido, el estudio comparativo de las generaciones, coexistentes o no, nutre el análisis de los procesos de construcción, reproducción y transformación de las relaciones de igualdad/desigualdad de género (De la Fuente y Rosado, 2020).

Análiticamente ubicamos a la población *uwotjüja*-piaroa en cinco generaciones. La G_{+3} son personajes que existen solo en la memoria colectiva como referente de los primeros seres que establecieron *el orden, la cultura y lo social* después del tiempo mítico. La G_{+2} corresponde a los adultos integrantes de las facciones que migraron de Venezuela a Colombia entre el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Estas dos generaciones tienen en común ser categorías históricas que permiten la construcción *émica* de referentes y modelos ideales étnicos e identitarios. Por su parte, las generaciones siguientes, construidas a partir de la etnografía, nos permiten analizar las relaciones existentes entre abuelas/os (G_{+1}), madres-padres (G_0) e hijas/os y nietas/os (G_{-1}).

La G_{+1} está integrada por los descendientes de la G_{+2} nacidos en Colombia o que migraron durante su infancia como miembros de un grupo familiar más grande. Las/os ancianas/os son testigos oculares del modelo de vida que se considera tradicional y las/os concedores de la historia étnica. Socialmente son los referentes de la *tradición*⁵ y los encargados de transmitir la *moral uwotjüja*-piaroa. Sin embargo, esta fue la primera generación que tuvo que adaptar de manera drástica sus modelos de enculturación debido a las dinámicas regionales. Principalmente las bonanzas extractivas los impulsaron a desarrollar competencias lingüísticas en el español y en la aritmética como herramientas de integración al modelo económico capitalista.

La G_0 se refiere a los adultos de las comunidades. Son los primeros que reconocen una identidad nacional como categoría identitaria complementaria al ser *uwotjüja*-piaroa. Su modelo de socialización marcado por la sedentarización total generó nuevas relaciones con el entorno. En ellas/os predominó la educación a través de la red pública de colegios-internados gestionados por congregaciones católicas, razón por la cual, en su mayoría son bilingües. Las/os integrantes de esta generación han consolidado procesos organizativos comunitarios bajo las premisas de la *defensa del territorio* y de la *tradición*, que permitieron la titulación de sus tierras (Resguardo).

⁵ La *tradición* es entendida como un complejo “proceso selectivo y conectivo, que ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo a los grupos humanos” (Williams, 1997, citado por Cano, 2016:58). Sin embargo, también es una categoría política utilizada por los miembros de las comunidades para referirse al modelo idealizado de vida como pueblo *uwotjüja*-piaroa. Estas imágenes se vinculan con las narrativas que reconstruyen desde el presente a las generaciones G_{+3} , G_{+2} y G_{+1} .

La G_{-1} está integrada por hijas/os y nietas/os de la G_0 , es una generación cuyo proceso de socialización está marcado por los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías, a su vez, que por la etnoeducación y las iniciativas que buscan poner en valor la *tradición* en la vida cotidiana. Socialmente se les atribuye el peso ideológico de mantener los diacríticos identitarios, a la par que se les instruye en los ideales de la vida urbana. Cuentan con una referencia lejana de las generaciones G_{+3} y G_{+2} , situándolas por fuera de su horizonte vital. Sin embargo, aún conviven con los testigos oculares de la historia (G_{+1}), lo que brinda una profusión de miradas e interpretaciones sobre el presente y el futuro representadas en sus narrativas.

Esta manera de abordar el estudio de las generaciones como categoría de análisis nos permite entender los modelos de feminidad como procesos dinámicos, contruidos socialmente en las interacciones cotidianas. A su vez, estas interacciones están mediadas por contextos histórico-culturales que son (re)significados colectivamente a partir de las trayectorias personales de los sujetos que son reconocidos y se auto-reconocen como *uwotjüja-piaroa*. Asimismo, es pertinente porque las explicaciones sobre los estados de salud-enfermedad son construidas a partir de las referencias comparativas que se establecen entre el *tiempo de los antiguos* (G_{+2} y G_{+3}), el *tiempo de los tradicionales* (G_{+1}) y el *ahora* (G_0 y G_{-1}). Estas dinámicas permiten la (re)actualización de las vivencias, entretejiendo el pasado con el presente, a partir de las actuales relaciones sociales, para crear la sensación de un “pasado continuo” (Das, 2008; Lorensetti, 2013).

3. Configuración de sujetos sociales: “ser” mujeres y hombres *uwotjüja-piaroa*

Durante el trabajo de campo el concepto *Isaju kjuwoju* (*saberes de mujeres*) fue una expresión frecuente en las conversaciones con nuestras/os interlocutoras/res. Los líderes la empleaban en reuniones intra y extra comunitarias; asimismo, formó parte de las narrativas sobre el proceso salud-enfermedad por parte de hombres y mujeres de todas las generaciones. El ACD evidenció lo complejo del concepto, de manera que, una misma persona lo significaba de forma diferente para describir, calificar o justificar prácticas e imaginarios relativos a las mujeres. Por esta razón en este apartado ofrecemos una breve caracterización del sustrato material que nutre el polisémico concepto.

Las facciones *piaroa* han sido descritas como cognaticias (con sesgo patrilineal), endogámicas y uxori-locales (Overing, 1975; Zent, 1992; Mansutti, 2010). Al igual que en otros pueblos en la Amazonía guayanesa, la uxori-localidad constituyó una característica significativa de sus dinámicas sociales. Esta condición generaba dos situaciones determinantes en las vidas de las mujeres. Por una parte, la convivencia permanente de las mujeres de una familia extensa les permitía construir redes de apoyo, cuidados, asistencia; todos mecanismos efectivos de reciprocidad basados en una presencia femenina permanente en la *iso’de* (casa). Por otra parte, el poder que desempeñaba el marido en la

familia de la esposa era escaso no solo con relación al suegro, sino también en referencia al poder de las mujeres mayores de la familia extensa (Rivière, 1987).

En este contexto, las casas no se constituían como espacios privados o públicos, eran espacios seguros, es decir, lugares que habían sido domesticados por la colectividad. Por consiguiente, los ámbitos asociados a lo femenino se referían a los límites que separaban la vida cotidiana o *mundo visible* del dominio chamánico. Dentro de esos límites se desarrollaban las tareas materiales de producción y reproducción a partir de las cuales se fijaban los diacríticos con los cuales el colectivo establecía sus relaciones de alteridad. En la actualidad, las casas unifamiliares son feminizadas, favoreciendo el énfasis en el carácter femenino de otros espacios, como los sembrados, los patios y el puerto, donde predomina la fuerza de trabajo de las mujeres.

En medio de estos cambios, los roles de hombres y mujeres dentro de la familia se reconfiguran, adecuándose más a las expectativas que se generan desde y hacia la vida urbana y en relación con la población no-indígena, que para la vida comunitaria. El contacto permanente con las ideas católicas ha fomentado los matrimonios no solo inter-comunitarios sino también interétnicos. Estas nuevas pautas han flexibilizado aún más los criterios de elección de la residencia postmarital por parte de las nuevas parejas, ganando fuerza la residencia virilocal. Este patrón de residencia ha llevado a que las mujeres habiten en lugares distantes de sus facciones de origen. Sin embargo, es una práctica común que ellas retornen a casa de sus progenitores, junto con sus hijos/as (y en ocasiones también con sus esposos), buscando los cuidados necesarios para la atención del parto, de las enfermedades graves que las aquejan (o a sus descendientes), o para el cuidado de sus progenitores ancianos.

Hoy los hombres y mujeres jóvenes buscan pareja entre los 14 y los 15 años, a través de una serie de decisiones que en su mayoría excluyen las opiniones y deseos de los mayores. El consenso social asume como apropiado que las/os jóvenes se casen y tengan hijos entre los 18 y los 20 años, coincidiendo con el periodo vital en el que es deseado que ellas culminen el bachillerato y que ellos encuentren un sustento económico estable. Socialmente se considera que después de los 20 años es muy peligroso para la salud de la mujer tener su primer embarazo.

La mayoría de las mujeres tienen hijos a lo largo de todo su periodo reproductivo. Otrora, era común espaciar los nacimientos a través de pautas culturales posparto establecidas a partir de habilidades motrices de los menores que aparecían entre los 11 y 12 meses de edad. El principal método de anticoncepción era el *rezo* realizado por un chamán, a través del cual se controlaba el número y el sexo de la descendencia. Sin embargo, una práctica frecuente era que los familiares, sin la voluntad expresa de las jóvenes, administraran el *rezo* tras la menarquia con la finalidad de evitar embarazos en los *cuerpos inmaduros*. Asimismo, es ampliamente mencionado por las mujeres de las generaciones G_{+1} y G_0 el uso de conocimientos herbolarios asociados a la anticoncepción. En la G_0 , el 15% de las mujeres en edad fértil utilizan un método alopático de planificación familiar: la T de cobre y la inyección mensual fueron los más mencionados (Rosado, 2019:303).

Es importante señalar que las madres (biológicas) no son las únicas cuidadoras de sus hijos/as, aunque sí son las responsables directas. Los padres intervienen activamente en el cuidado de los menores, especialmente hasta los cinco años de edad, etapa a partir de la cual se vuelcan más a la enseñanza de los roles de género y los oficios respectivos a sus hijos varones. Otras figuras que constituyen la red de cuidados son las hermanas mayores y sus primas más cercanas, así como las abuelas y los abuelos, especialmente en la G₁.

Con respecto a las actividades cotidianas de hombres y mujeres, ellas están a cargo de los trabajos domésticos y de cuidados, además son, en la mayoría de los casos, las responsables de la horticultura (salvo las actividades de roza y quema de los huertos), y de la fabricación y comercialización de artesanías y de productos derivados de la yuca brava. Por su parte, es más frecuente que los hombres combinen los trabajos de subsistencia con actividades temporales remuneradas como la agricultura, la extracción de maderas y la captura de peces ornamentales. Desde 1980 los miembros de las comunidades han tenido la capacidad de negociar trabajos asalariados en las áreas de salud, educación y servicios. Asimismo, capacitaciones formales e informales han contribuido al desarrollo de pequeños proyectos productivos como la siembra comercial de copoazú o la pesca deportiva. Cada vez son más las mujeres que se dedican a la comercialización de artículos procedentes de las ciudades (alimentos, enseres y combustibles). Los principales rubros a los que se destinan las ganancias se concentran en la educación de hijos e hijas, la salud familiar, y la mejora de la casa y de su mobiliario. La generación de ingresos económicos es una prioridad fundamental para los dos miembros de la pareja.

4. Cambios generacionales y convivencia de distintos modelos de feminidad: los “saberes de mujeres”

Para comprender la complejidad de los lugares desde los cuales se narran y son narradas las mujeres de las aldeas piaroa, es necesaria la deconstrucción del concepto *saberes de mujeres* (*Isaju kjuwoju*).

Esta categoría comunitaria polisémica da cuenta de los cambios generacionales y de la convivencia de tres modelos de feminidad que permanentemente dialogan, entran en conflicto o se niegan en las interacciones cotidianas; estos modelos corresponden con las figuras de *las ancianas sabedoras*; *las líderes comunitarias* y *las jóvenes estudiadas*.

En el primer modelo que corresponde a *las ancianas sabedoras*, los *saberes de mujeres* se relacionan con los procesos de creación de la feminidad vinculada al potencial mágico del sangrado menstrual y la necesidad de su ritualización, principalmente en la pubertad.

En este referente, las ancianas ostentan el monopolio de los conocimientos y las prácticas *tradicionales*, que vinculan las metanarrativas colectivas presentes con el ideal de género *uwotjüjqa*. Se trata de un modelo de género discursivamente hegemónico que se sustenta en órdenes mítico-ontológicos constitutivos del conocimiento chamánico⁶.

El rito de la menarquia constituía el principal espacio para la transmisión y puesta en escena de pautas y preceptos de la *moral piaroa* asociados a la feminidad y a la salud, y marcaba el ingreso de las jóvenes a la adultez, a través del reconocimiento formal de un proceso de construcción de roles de género que se remonta a la infancia y que se consolida en el control sexual de sus cuerpos.

Basándonos en Bourdieu (1977; 1980) y Watts (2008), el valor social que se le atribuye a los *saberes de mujeres* en este referente genérico, es que permite validar en el relato colectivo contemporáneo el estado vivo de la cosmovisión. Es decir, este modelo de género dota a *las ancianas sabedoras* (G₊₁) de “capitales simbólicos y narrativos”, étnicamente valiosos para las generaciones más jóvenes (G₀ y G₁).

En este sentido, este modelo de feminidad instauro a *las ancianas sabedoras* como referente de feminidad a emular por parte de las mujeres de las otras generaciones, a partir de la valoración social de los conocimientos asociados a su ciclo vital, los cuales son enseñados durante el rito de la menarquia. Este rito condensa el manejo cultural de la menstruación como un “saber corporizado” propio de las formas de “pensamiento femenino” y de su capacidad de agencia.

Pues la diferencia que hay entre mi vida y la de mi mamá es que ella vivió cuando estaban los abuelos de ella. Ella sí sabe lo que nosotros no sabemos. En cambio nosotros no, nosotros estamos lejanos del conocimiento de mi mamá. Sabemos pero muy poquitico. Ese poquito nos los ha enseñado mi abuela, la anciana sabedora de la comunidad, en cambio mi mamá no, ella sabe de todo. A mí me gustaría saber todo lo que sabían los abuelos. [...] (María, 28-05- 2016).

Las líderes comunitarias representan el segundo modelo de feminidad; en el cual *los saberes de mujeres* están ligados al prolongado contacto de las sociedades amazónicas con la población no indígena. Esta conexión ha facilitado la permeabilidad (e imposición) de valores y representaciones de género occidentales, naturalizando algunos tópicos sobre las relaciones desiguales entre hombres y mujeres imperantes en la sociedad mayoritaria.

Bajo este canon, las mujeres adultas significan los *Isaju kjuwoju*, con el surgimiento de liderazgos femeninos y con las pugnas entre los imaginarios de género que les restan agencia; deseando transformar las desigualdades de poder, de manera que repercutan de manera positiva en la construcción de nuevos paradigmas socioculturales que marquen las vidas de sus hijas y nietas.

⁶ El análisis de este corpus chamánico como modelo de género étnico hegemónico, desborda el eje temático del artículo, razón por la cual no es desarrollado.

Bajo la premisa de la búsqueda-construcción-restauración de *la complementariedad*⁷, este referente de feminidad se desliga del accionar directo de las figuras masculinas que sustentaban su autoridad en la cosmología y en el parentesco, constituyentes del modelo de género anterior. Y aunque este segundo referente reivindica elementos que se consideran propios de la *moral uwotjüja*, establece otros escenarios para el ejercicio de los roles de género; impulsando la participación de cada vez un mayor número de mujeres en espacios comunitarios e interétnicos de distinto nivel. Esta participación se basa en la crítica de las transformaciones socioculturales que configuraron lo doméstico como un campo exclusivamente femenino y le restaron valor.

En este modelo, el peso ideológico recae en el *consejo*, como mecanismo que permite recuperar *la complementariedad* necesaria para la reproducción de lo social. Ese *consejo* corresponde a la (re)interpretación de la *tradición* y de los valores *uwotjüja*, a partir del lente de la interculturalidad. Con esta mirada, los discursos colectivos construyen a las mujeres que se identifican con esas vivencias de la feminidad como *líderes comunitarias*. Empero, el peso simbólico de la menarquía como un “saber corporizado” no se diluye en el accionar de este modelo, porque “*todas las actividades que realizan las líderes en las comunidades van encaminadas a recuperar la responsabilidad de la fertilidad en estos momentos de cambio*” (testimonio líder regional citado por Rosado, 2019: 159). Una idea que permanece vigente:

[...] *Gracias a las ancianas sabemos más de la vida de las mujeres y por el conocimiento de los blancos sabemos más de nuestros cuerpos y de los cuerpos de nuestros compañeros, ahora con ese conocimiento es nuestro deber encontrar el camino que nos corresponde como mujere piaroa* (Luisa, 12-03-2016).

Sin embargo, cuando una parte de los líderes contemporáneos hablan sobre los *saberes de mujeres*, tiene una connotación de sospecha asociada al peligro que puede provocar para lo social “la interferencia y poca habilidad” que tienen ellas para el manejo de lo “foráneo”. Así, el concepto *Isaju kjuwoju*, toma un nuevo sentido y se configura como un dispositivo de control y sanción social hacia *las mujeres líderes* que participan en actividades ligadas a los ámbitos que hegemónicamente han sido masculinos: el chamanismo (más como sistema ideológico que como especialidad ritual) y la interculturalidad (como modelo preferente de sociabilidad).

Es precisamente en esos espacios de confrontación, donde un tercer modelo de feminidad, *las jóvenes estudiadas*, se hace más visible. El concepto *Isaju kjuwoju* permite a las mujeres más jóvenes (G₋₁), expresar su rebeldía e inconformidad frente a los dispositivos socioculturales que asignan a sus madres y abuelas los roles de *sumisas, trabajadoras y pobres*.

⁷ *La complementariedad* se refiere al hecho de que ni los pensamientos ni las labores de hombres y mujeres son los mismos, pero que se requiere del conjunto para construir la vida. En este sentido, *la diferencia* entre hombres y mujeres no enuncia escalas de valor positivas o negativas, ni tampoco de jerarquización y subordinación, sino que hacen referencia a la diversidad que es constitutiva de la humanidad y de la vida en común (Rosado, 2020: 472).

En la actualidad, la manera en que las jóvenes experimentan la menarquia no corresponde con las experiencias vividas y narradas por sus madres y tías (G_0); por sus abuelas (G_{+1}); o por los referentes cosmológicos expresados en el relato colectivo (G_{+2} y G_{+3}). Esto es producto de escenarios híbridos de socialización que aportan nuevos referentes que son tan importantes como las disposiciones culturales en la construcción de las identidades de género. Estas transformaciones en el estatus y la valoración de las mujeres *uwotjüjja*, son mediadas por las confrontaciones entre modelos de género ideales y nuevas prácticas que se normalizan en las comunidades, en la medida en que cotidianamente se hace un mayor uso de la “ciudadanía”. Este tercer modelo de feminidad, va de la mano con la consolidación de una de las principales brechas generacionales en las aldeas: el acceso a la educación secundaria y superior.

El estudio como herramienta de transformación de la posición social del individuo es una constante arduamente repetida por los miembros de todas las generaciones en referencia a la transformación deseada de las trayectorias vitales de las/os jóvenes. Se anhela a través de la educación formal acceder a trabajos como fuente de ingresos económicos estables, a partir de actividades físicamente menos demandantes que las labores características de las economías de subsistencia y extractivas. Este modelo encaja con las expectativas de género que marca el capitalismo (la triple carga).

Esta fórmula que en la G_0 fue un motor de cambio en las dinámicas sociales, al permitir a los pocos jóvenes bilingües y con educación formal incorporarse a trabajos públicos remunerados; en la siguiente generación no ha sido exitosa. Las aldeas se llenan de jóvenes procedentes de familias que se han esforzado económicamente para ver cumplido el ideal de ser bachilleres o técnicos, pero que no logran incorporarse al mercado laboral, porque existe una sobre oferta de personas con perfiles similares frente a pocas plazas de trabajo, que con los años se han vuelto más exigentes en su cualificación. Asimismo, no se ha dado en la región un relevo generacional de los cargos públicos: los padres ocupan los puestos de trabajo para los cuales se han formado sus hijos y ambos están en edad laboral.

En el imaginario colectivo, aunque las familias desean que *las jóvenes estudiadas* puedan acceder a trabajos remunerados al interior de los resguardos, es una realidad que de no encontrarlos, las jóvenes dan “tranquilidad” a los mayores con el hecho de “formar un buen hogar”. Sin embargo, el caso de los varones es distinto porque ellos condensan el imaginario del “proveedor” de sus futuras familias nucleares, a la par que se espera de ellos, por el principio de reciprocidad, que ejerzan como soporte económico de sus progenitores. Con este imaginario, las mujeres jóvenes con formación académica raramente compiten por los escasos empleos remunerados al interior de las comunidades, salvo que el perfil sea puntualmente diseñado para ellas en labores relacionadas con su condición de género, como “cocineras”, “coordinadoras de mujeres”, “coordinadoras de las guarderías”, etc.

En general, las habilidades y las responsabilidades de *las jóvenes estudiadas* resultan no ser tan apropiadas para las nuevas demandas y necesidades de la vida diaria, razón por la cual parecen distanciarse cada vez más del modelo *tradicional* de feminidad y optan por buscar otras opciones para la construcción y vivencia de sus identidades de género.

Yo me quiero casar con una persona de otra etnia, no con un hombre piaroa, porque no me gusta trabajar [...] Es que los piaroa se casan y como son pobres a uno le toca trabajar en el conuco. Por eso yo pienso casarme con un blanco, conseguir un trabajo en el pueblo y llevarme a mi mamá a vivir conmigo. A mí lo que me motiva es tener una buena casa con todos los electrodomésticos. Por eso yo quiero terminar mis estudios y ser profesora, para conseguir las cosas que son más importantes sin tanto trabajo (Catalina, 05-05-2016).

5. La desritualización de la menarquia y la construcción social de la salud de las mujeres contemporáneas

Teniendo presente todo lo expuesto, ¿por qué regresar al tema de la menarquia? La respuesta es sencilla, porque es parte central en las narrativas de salud y enfermedad de las mujeres contemporáneas. Como mencionamos previamente, el peso simbólico de la menarquia es un brazo comunicante entre los tres modelos de feminidad que se velan tras *los saberes de mujeres*. Sin embargo como abordaremos en este epígrafe, la desritualización del *paso de niña a mujer*, implica “la pérdida” de algunos “saberes femeninos corporizados”, que son, a su vez, técnicas culturales de gran valor profiláctico.

Para la mayoría de nuestras interlocutoras el *estar sanas* es la capacidad de *tener fuerza* para afrontar los trabajos cotidianos. La enfermedad no solo significa perder la capacidad física o energía, sino también perder la libertad y la autonomía para expresar su pensamiento; el cual se relaciona con la responsabilidad moral que cada individuo debe cumplir según los roles y funciones que socialmente le son asignados según los órdenes de género. En este sentido, la capacidad de reincorporarse al trabajo diario es señal indiscutible de la curación, sin importar en mayor medida si quedan secuelas físicas de los padecimientos.

En el caso particular de las mujeres, la enfermedad trasciende la esfera fisiológica individual, para repercutir en la dimensión socioeconómica familiar, porque la pérdida de su fuerza de trabajo representa el menoscabo de la capacidad de subsistencia del grupo doméstico. En la G₁ las narrativas de enfermedad remiten especialmente a tres tipos de padecimientos: *los ataques*, los excesivos cólicos menstruales y las dolencias relacionadas con los partos. Estos padecimientos, además de ser narrados como el resultado de la pérdida de los rituales en *el paso de niña a mujer*, se constituyen en una condición crónica que marcará sus historias de vida. Como consecuencia de la incorporación de las dolencias a su ciclo vital, las mujeres parece que nunca se recuperan por completo de estos padecimientos, nutriendo los discursos colectivos que representan, principalmente, a *las jóvenes estudiadas* como “débiles y temerosas del dolor”. Discursos que toman fuerza a partir del vínculo

unívoco que socialmente se construye entre la ritualización de la menarquia (así sea flexible) y la construcción social de la salud de las mujeres contemporáneas.

Las jóvenes no tuvieron un hombre que las quisiera, porque ninguno de los hombres con los que viven las han hecho picar de hormigas o de avispas. Tampoco les dieron capi o las corrigieron con los rejos rezados, no les enseñaron a respetar la cultura. Hoy ellas no saben rallar yuca; lloran si les toca rallar a mano. Las jóvenes son flojas y perezosas. A diferencia de nuestros antepasados [...] las madres y sus hijos no son atendidos por el cacique y acuden al hospital para el parto (Antonia, 25-09-2014).

Lo curioso es que esos discursos que representan los cuerpos de las mujeres como permanentemente enfermos, chocan con los datos etnográficos que dan cuenta de cómo nuestras interlocutoras retoman las mismas rutinas y labores previas a la enfermedad o asumen nuevas tareas vinculadas a la reproducción social tales como la lactancia, la crianza y el cuidado de los menores o de las personas ancianas.

La menarquia es un evento fisiológico que no es ajeno a las relaciones de poder que permanentemente enlazan las normativas y deseos de las generaciones mayores (G_{+1} y G_0) a las percepciones, valores y expectativas de los grupos más jóvenes (G_{-1}), manifestándose, por ejemplo, en la cada vez menor visibilidad del rito de la pubertad. Sin embargo esto no significa que hoy en día las jóvenes *uwotjiija* no tengan expectativas, incertidumbres, temores, o tomen precauciones relacionadas a la vivencia de la pubertad y de la menstruación. Por el contrario, las expectativas y las precauciones ocurren en un campo de disputa de diferentes saberes y prácticas híbridas provenientes de otros órdenes de género (capitalistas, biomédicos, religiosos, etc.).

Las narrativas de nuestras interlocutoras sobre cómo experimentaron *el paso de niña a mujer* relacionan su estado de salud con la evaluación que hacen sobre sus experiencias reproductivas, el manejo de la fertilidad y las transformaciones en la división sexual y generacional del trabajo. En este sentido, aunque la ritualización de la menarquia no se practique cotidianamente, esto no le ha restado peso simbólico a la sangre menstrual en el imaginario colectivo. La construcción social de la salud femenina se basa en la asociación de la menstruación como un evento fisiológico que ocurre en los cuerpos de las mujeres *sanas*. No obstante, este hecho fisiológico es transformado en hecho social al estar sujeto a intervenciones técnicas e ideológicas. En ese proceso de naturalización, se vinculan los eventos fisiológicos a acontecimientos sociales que operan como condicionantes en las representaciones y en las relaciones de género.

Las mujeres durante la menstruación sueltan calor y los hombres pierden la disciplina. Esa es la causa de los desórdenes que vivimos en las comunidades [...] Compartir entre mujeres es posible y con los niños menores de seis años porque no se les ha realizado ningún ritual para que ellos hagan parte del mundo de los hombres (Domingo, 26-05-2016).

Las ancianas (G₊₁) experimentaron vivencias más cercanas al imaginario ritualizado (G₊₂ y G₊₃). Por su parte, las mujeres adultas (G₀) vivieron su menarquia en un contexto histórico dónde muchas de las prescripciones culturales tenían significados vigentes. Entre las jóvenes (G₋₁) las narrativas de sus experiencias durante la pubertad constituyen dos bloques. Una parte vincula estrechamente su vida con las prácticas *tradicionales*, pero menos estrictas (disminución del tiempo de reclusión, sustitución de las personas encargadas del *consejo* o ausencia de los progenitores). Este grupo, aunque no siente como condición relevante la ritualización de la menarquia para su vida personal, considera la no realización del rito como un evento potencialmente peligroso para la salud familiar y comunitaria.

Cuando a mí me cuidó mi abuela, yo no entendía muy bien por qué me encerraban o por qué me hacían permanecer callada. Yo estaba muy preocupada por atrasarme en el colegio y porque mis compañeros se iban a enterar que era señorita. Ahora que tengo mi hijo, siento con alegría haber pasado por el rito de la pubertad, porque puedo cuidar la salud de los miembros de la casa y prevenir las enfermedades que nos buscamos por desconocimiento (Pilar, 30-06-2016).

La otra parte del grupo durante la menarquia intentó pasar desapercibida. Según sus testimonios, varias jóvenes siguieron conductas que rompieron los tabús (no cumplieron las dietas, ocultaron su menstruación, no recibieron el *consejo* o mantuvieron relaciones sexuales). Como consecuencia, fueron vistas como locas (*uniwa*) y han sido censuradas socialmente. Sin embargo, en contextos de cambio, la introducción de la “adolescencia” y sus conductas “erráticas”, como discursos foráneos predominantes en la construcción de grupos de edad y género, le restan peso a la ruptura de los tabúes y sus implicaciones en la organización social. Aunque existe una gran excepción, esta flexibilidad no opera en relación a la significación personal de los procesos de salud-enfermedad.

Yo no tuve rito de pubertad [...] No creo que los viejos digan la verdad, a mí no me pasó nada, yo me bañaba en el río rapidito para que mis compañeros no le avisaran a los profesores. [...] Yo estoy sana y no me ha pasado nada, solo una vez, hace años me daban ataques en el colegio cuando veía gente rara [espíritus] (Rosa, 22-09-2014).

Según las narrativas, las jóvenes “pagan” o “sufren” las consecuencias de la pérdida de la ritualización de la pubertad. En las explicaciones sobre su condición de salud actual exponen que experimentan fuertes dolores menstruales (cólicos); sufren de debilidad en el cuerpo (dolores músculo-esqueléticos, desmayos, etc.) asociados a las labores de horticultura. También son acechadas por los espíritus del entorno que las enferman e intentan raptarlas o sufren de complicaciones durante el embarazo que las obliga a tener partos por cesárea. Manifiestan que tienen más hijos de los deseados y que sufren de enfermedades de los órganos reproductivos (desde cánceres hasta infecciones de transmisión sexual). Igualmente, en las expectativas y proyecciones a futuro, estas jóvenes narran las

limitaciones que experimentarán por no poseer los conocimientos que tienen *las ancianas sabedoras* o *las líderes comunitarias*. Son un colectivo que aunque de manera generalizada se ha visto beneficiado por los procesos de escolarización intercultural (*las jóvenes estudiadas*), se narran como seres incompletos.

[...] Desde niña, he tenido esas cosas que yo soy indígena, no soy blanca [...] Ser indígena es estar en el monte, que simplemente no sabe nada. A mí nunca nadie me dijo que eso era ser indígena, eso nació de mí [...] Yo me relacionaba con mestizos, pero ellos se creen más blancos que los propios blancos [...] Yo decidí que no iba a sufrir por eso y me regresé para la comunidad, pero acá no me sentí cómoda y comencé a andar mundo (Ana, 29-05-2016).

Este tipo de narrativas se acercan a la noción de “*ciudadanos imperfectos*” (Jelin, 2000: 337), en la cual las asimetrías materiales y simbólicas que crean los modelos de acceso a la ciudadanía por parte de la población indígena, al mismo tiempo, los convierte en un otro/a estigmatizado/a. No se encarna una fusión romántica de identidades y culturas (interculturalidad), sino precisamente lo que queda cuando las personas no son aceptadas plenamente ni de un lado ni del otro. La idea de seres incompletos se articula con otras pre-concepciones: la fragilidad física, la fragilidad moral, la falta de autocontrol y la pérdida del *Ukuo* (*el respeto*), todas asociadas en el imaginario colectivo a la desritualización de la menarquía, y se ejemplifican a través de las narrativas sobre las vivencias de la maternidad.

Mis hijas dicen desde el primer embarazo que están enfermitas, que no pueden hacer nada. Cuando yo me embaracé, cargué y rallé yuca tranquila, porque el embarazo no era una enfermedad, era parte de la vida. Ahora ellas no trabajan nada, por eso pienso que se enferman, porque a mis hijas les hace falta trabajar un poquito más, porque el cuerpo se debilita [...] Mi hija dice que como mi papá me hizo el rezo cuando era niña, por eso es que tengo todavía fuerza [...] (Isabel, 13-06-2016).

La experiencia de la maternidad forma parte estructural de la trayectoria de vida de nuestras interlocutoras. La mayoría ha tenido su primer embarazo entre los 12 y los 18 años, además son miembros activos desde la infancia de las redes de apoyo-cuidado de los menores y de las mujeres embarazadas de sus familias extensas. En este sentido, que ellas declaren que los principales problemas de salud que enfrentan se vinculan con el ámbito de la sexualidad y la reproducción no es de extrañar. Por el contrario, sus reflexiones en gran medida coinciden con los datos de vigilancia epidemiológica (Bello y Parada, 2017: 260).

Sin embargo, frente a la representación de sus cuerpos como “débiles y temerosos del dolor”, la información etnográfica aporta datos contrarios a los discursos colectivos. Los partos continúan ocurriendo en las comunidades y son atendidos por la red de cuidados de las mujeres embarazadas. En el año 2015 se preguntó sobre la atención del parto de 158 menores, de acuerdo con las respuestas

obtenidas, los principales responsables del parto según el vínculo con la embarazada fueron: la abuela (19,6%), el esposo (13,3%), la madre (9,5%) o la propia parturienta (7%), cuando no era primeriza. Los partos institucionalizados son minoritarios (17,1%) frente a los que ocurren en las aldeas (82,9%), y no constituyen un modelo idealizado (Rosado, 2019:344-345).

La mayoría de las jóvenes asocian los partos institucionalizados con situaciones de riesgo para la vida de la madre o la del bebé. Esta asociación va en sincronía con el registro etnográfico de 27 partos hospitalarios. Del total de eventos, seis correspondieron a un diagnóstico de placenta previa, nueve a mala postura del bebé, dos a problemas cardíacos de la madre; todos detectados en controles prenatales. Sólo tres partos se realizaron en el hospital, por decisión del padre de la embarazada (hombres viudos no-indígenas). Los otros siete casos corresponden a remisiones de urgencias realizadas por un trabajador de salud local o por la familia de la mujer embarazada cuando ya se habían iniciado las labores de parto en la comunidad (Rosado, 2019: 345-346).

6. Conclusiones

La polisemia del concepto *isaju kjuwoju* (*saberes de mujeres*) devela la convivencia de tres modelos de feminidad en las comunidades *uwotjüja-piaroa*. Esos modelos, que son generacionales y significados de manera dinámica a través de las interacciones cotidianas enmarcadas en coordenadas histórico-culturales particulares, se concretan en las figuras de *las ancianas sabedoras*, *las líderes comunitarias* y *las jóvenes estudiadas*, que no son hegemónicamente equivalentes.

Enfocamos nuestro análisis en el peso simbólico de la menarquia como experiencia común del ciclo vital de las mujeres, y principal brazo comunicante entre los tres modelos de feminidad. Sin embargo, como se evidenció a lo largo del texto, dicha vivencia no constituye una experiencia homogénea por parte de nuestras interlocutoras que refiera a una sororidad colectiva. Por el contrario, la significación y vivencia del *paso de ser niña a mujer*, da cuenta de la diversidad y los grados de jerarquías vinculadas a los órdenes de género que los sujetos deben seguir en el proceso de “*ser*” hombres y mujeres *Uwotjüja-piaroa*.

En este sentido, la significación social de la ritualización de la menarquia como espacio por excelencia para el desarrollo de capacidades físicas y morales para la vida en comunidad, es un elemento constitutivo en la construcción de los diferentes modelos de feminidad y de las narrativas sobre estados de salud de las mujeres contemporáneas. Estas explicaciones diferenciadas son construidas a partir de las referencias comparativas que se establecen entre el *tiempo de los antiguos*, el *tiempo de los tradicionales* y el *ahora*, lo que genera la sensación en nuestras/os interlocutoras/res de que se trata de un pasado continuo.

Para finalizar, es pertinente mencionar que tanto las enfermedades asociadas a las actividades reproductivas como las vinculadas con el ámbito productivo se atribuyen a la ausencia de los rituales constitutivos de las personas. En el caso particular de las mujeres, son el germen de los atributos ligados en las narrativas colectivas a la feminidad. Actualmente, aunque los datos etnográficos sobre la atención de los partos señalan lo contrario, la falta de los ritos femeninos ha consolidado un discurso que califica a las generaciones más jóvenes como menos tolerantes al dolor y más dependientes de la biomedicina. Una metanarrativa que fortalece el modelo de feminidad hegemónico encarnado en *las ancianas sabedoras*, posicionándolo como el orden de género *tradicional* al corresponderse con el proyecto *moral uwotjüja-piaroa* que se (re)significa desde el presente.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-lughod, Lila (2012): “Escribir contra la cultura.” En: Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, n°. 9, pp. 129-157. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632012000200007&lng=es&nrm=iso [20-01-2020].

Bello, Laura y Arturo Parada (2017): “Caracterización de la mortalidad materna en comunidades indígenas colombianas, 2011 a 2013. Estudio de los registros de vigilancia epidemiológica de casos centinela”. En: *Revista Colombiana de Obstetricia y Ginecología*, vol. 68, n°. 4, pp. 256-265. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18597/rcog.2925> [20-01-2020].

Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1980): *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Cano, Julieta (2016): “La “otredad” femenina: construcción cultural patriarcal y resistencias feministas”. En: *Asparkia: investigació feminista*, n°. 29, pp. 49-62. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Asparkia/article/view/318712> [20-02-2020].

Cuesta, Josefina (2007): “<Las capas de la memoria>. contemporaneidad, sucesión y transmisión generacionales en España (1931-2006)”. En: *Hispania Nova—Revista de Historia Contemporánea*, n°. 7, pp. 10-22. Disponible en: <http://hispanianova.rediris.es/7/dossier/07d009.pdf> [20-01-2020].

Das, Veena (2008): “Trauma y testimonio”. En: Francisco Ortega y Veena Das (eds.): *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Instituto CES, pp. 145-170.

De la Fuente, Gemma y Rosado, Vivian (2020): “Género y Generación(es): Categorías necesarias en el análisis del cambio sociocultural”. En: Ponencia presentada en el 6° Congreso Internacional de Antropología de la AIBR. Vila Real, Portugal. Edición en red. No publicada.

Geertz, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*. México D. F: Editorial Gedisa.

Gómez, Mariana (2006): “Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y menarca entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino”. En: *Papeles de Trabajo*, n°. 14, pp. 9-52.

_____. (2017): “La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica”. En: *Corpus*, vol. 7, n°. 1. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1765> [20-01-2020].

Gutiérrez, Eugenio y Patricio Ríos (2006): “Envejecimiento y campo de la edad: elementos sobre la pertinencia del conocimiento gerontológico”. En: *Última década*, vol. 25, n°. 14, pp. 11-41. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362006000200002> [20-02-2020].

Ibarra, Elizabeth y Liliana De Salvo (2017): “Mulheres ticuna: gênero e política na amazônia”. En: *Amazônica-Revista de Antropologia*, vol. 8, n°. 1, pp. 90-117. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i1.4726> [20-01-2020].

Jelin, Elizabeth (2000): “Epilogo II: Fronteras, naciones, género. Un comentario”. En: Alejandro Grimson (ed.): *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ciccus, La Crujía, pp. 333-342.

Lamas, Marta (2000): “Género, diferencias de sexo y diferencia sexual”. En: Haydeé Birgin (coord.): *Identidad Femenina y Discurso jurídico*. Buenos Aires: Biblos, pp. 65-84.

Lasmar, Cristiane (2008): “Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro”. En: *Maná*, vol. 2, n°. 14, pp. 429-454. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006> [20-01-2020].

Lorenzetti, Mariana (2013): “Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal”. En: *Cuadernos de antropología social*, n°. 38, pp. 131-151. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180930861006> [20-01-2020].

Mansutti, Alexander (2010): *El largo camino de las criaturas de Wäjäri: piaroas, sistemas de interdependencia regional y modelos de poblamiento del Orinoco medio*. Venezuela: Universidad Nacional Experimental de la Guayana.

Mohanty, Chandra (1991): “Introduction”. En: Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.): *Third world women and the politics of feminism*. Indiana: Indiana University Press, pp. 1-49.

Ortner, Sherry (2006): *Anthropology and Social Theory: culture, power an acting subject*. Durham and London: Duke University Press.

Overing, Joanna (1975): *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon Press.

Rivière, Peter (1987): “Of Women, Men and Manioc”. En: *Etnologiska Studier*, n°. 38 pp. 178-202.

Rodríguez, Carlos y Sebastián Rubiano (2016): *Las mujeres y la minería ilegal de oro en la amazonia colombiana*. Serie Coleccionable. Documento 6: Estrategia para el conocimiento y atención Integral

de los Impactos Generados por la Minería en el Departamento del Amazonas. Colombia: Fondo Patrimonio Natural - IRG - ICAA.

Rosa, Marlise (2016): “Catarinas e Iracemas: sobre casamentos interétnicos de mulheres indígenas em Manaus”. Tesis de Maestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Rosado, Vivian (2019): “Género y Salud en la Orinoquía Colombiana: Análisis Antropológico de las Comunidades Piaroa en la Selva de Matavén”. Tesis Doctoral. Universidad de Salamanca. Salamanca: USAL.

_____. (2020): “La significación social de la menarquia: aproximación a la construcción de los géneros entre los *Uwotjüja* –Piaroa”. En: M.^a Luisa Ibáñez (coord.): *Estudios Multidisciplinares de Género*. Valencia: Tirant Lo Blanch, pp- 471- 488.

Rossi, María (2016): “Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés.” Tesis Doctoral. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Sayago, Sebastián (2007): “La metodología de los estudios críticos del discurso: problemas, posibilidades y desafíos”. En: Pedro Santander (ed.): *Acerca de las posibilidades teóricas y políticas del análisis del discurso*. Valparaíso: Observatorio de la Comunicación, pp. 45-59.

Van Dijk, Teun (1999): “El análisis crítico del discurso”. En: *Anthropos: Huellas del conocimiento*, n°. 186, pp. 23-36.

Watts, Michael (2008): *Narrative research, Narrative Capital, Narrative Capability. In Talking truth, confronting power*. Trentham Books.

Zent, Stanford (1992): “Historical and Ethnographic Ecology of the Upper Cua River Wothina: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization”. Tesis Doctoral. Columbia University, Nueva York.

Entrevistas

Ana, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 29-05-2016.

Antonia, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 25-09-2014.

Catalina, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 05-05-2016.

Domingo, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 26-05-2016.

Isabel, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 13-06-2016.

Luisa, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 12-03-2016.

María, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 28-05- 2016.

Pilar, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 30-06-2016.

Rosa, nombre ficticio [Entrevista], Selva de Matavén-Colombia, 22-09-2014.