FANY
KUIRU
LA FUERZA
DE LA
MANICUERA
Resistencia de
las mujeres uitoto
en la época del
caucho

LA FUERZA DE LA MANICUERA

Fany Kuiru

LA FUERZA DE LA MANICUERA

Resistencia de las mujeres uitoto en la época del caucho

Fany Kuiru

Ministro de las Culturas, las Artes y los Saberes
Juan David Correa Ulloa

Viceministra de los Patrimonios, las Memorias y la Gobernanza Cultural
Saia Vergara Jaime

Viceministra de las Artes y la Economía Cultural y Creativa
Yannai Kadamani Fonrodona

Secretaria general
Luisa Fernanda Trujillo Bernal

Dirección de Poblaciones
Diana Quigua González
Luisa Ángela Caro Díaz

Equipo de Publicaciones
Sergio Zapata León
Miguel Mateo Torres Caballero
Manuela Fajardo González
Alejandro Medina
Simón Uprimny Añez

Equipo de trabajo de este título
Laura Victoria Navas
Pedro Carlos Lemus
María José Ojeda
María Silvia Valderrama
Gabriel Henao
Mariana Charry Esguerra

Primera edición: diciembre de 2024
ISBN (impreso): 978-958-753-644-7
ISBN (digital): 978-958-753-645-4

Título de la publicación: *La fuerza de la manicuera*
Autores: Fany Kuiru
Fotografías: Colección *Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes*, de Jaime Vásquez
Imagen de portada: Franz Eugen Köhler, *Köhlers Medizinal-Pflanzen*

© Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes

Está prohibida, sin la autorización escrita del editor, la reproducción total o parcial del diseño y del texto de esta obra por cualquier medio o procedimiento. Está prohibida la venta de esta obra.

En memoria de mi abuela Gɨku y de todas
las mujeres indígenas uitoto, ocaina, muinane
y bora que en nombre de un «desarrollo»
mal entendido vivieron y lloraron en silencio
penas y sufrimientos causados
por la Casa Arana.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN 11

PRÓLOGO 15

INTRODUCCIÓN 27

CAPÍTULO 1
CONTEXTO DEL PUEBLO INDÍGENA UITOTO 45

Las mujeres del tabaco, la coca y la yuca dulce, antes de la cauchería 53

La Chorrera en la Amazonía, el espacio geográfico 59

Contexto político y económico mundial al final del siglo XIX y principios del siglo XX y su repercusión en la Amazonía 63

Casa Arana, la explotación cauchera y el capitalismo extractivista inglés 70

CAPÍTULO 2
MUJERES UITOTO DE LA CHORRERA, AMAZONAS: VIOLENCIA Y RESISTENCIA DURANTE LA CAUCHERÍA 83

La extrema desprotección de las uitoto durante la cauchería: violencia contra las mujeres 86

Violencia contra la feminidad y la maternidad uitoto 92

Violencia sexual, la destrucción del ser 94

Violencia física y la esencia de la mujer uitoto 108

Violencia cultural y debilitamiento de las estrategias de resistencia 113

Violencia territorial, desprotección y desarmonía 115
Violencia contra la integridad familiar 117
Formas de resistencia 122
Resistencia de las mujeres de la manicuera 126
Resistencia desde la protección de las semillas para la soberanía alimentaria 133
Resistencia desde el cuerpo y el territorio 138
La huida como estrategia de defensa 141
Resistencia desde las prácticas culturales 145
La rebelión de Yarokamena 152
De la resistencia pasiva a la acción no violenta: nuevos retos desde la palabra dulce ancestral de la manicuera 156

VOCES QUE PERMANECEN: REFLEXIONES FINALES 169
Resistencia en la cotidianidad: un camino integral 171
Reproducción cultural 173

AGRADECIMIENTOS 179

BIBLIOGRAFÍA 183

Presentación

La fuerza de la manicuera, de Fany Kuiru («Sol del amanecer»), es un libro que resulta de un trabajo académico que constata hechos históricos, articula las voces de las mujeres indígenas que fueron víctimas de las caucherías y, desde el conocimiento situado de Kuiru como mujer indígena uitoto, indaga en las resistencias cotidianas de las mujeres sobrevivientes. Esto tiene un valor único porque contribuye a transformar tanto las maneras en que se venía estudiando este episodio en las ciencias sociales y la literatura, como los enfoques de la investigación, pues Fany acude a metodologías propias como las conversaciones en su idioma tradicional y las mingas de pensamiento para elaborar su tesis. Es por esto que su libro es, ante todo, un ejercicio de justicia epistémica; es decir, reconoce y valora la producción de conocimientos, tecnologías y ciencias de los pueblos indígenas, naturalmente invisibilizados en la academia y excluidos de los círculos intelectuales, en particular en el caso de las mujeres indígenas.

Con motivo de la conmemoración de los cien años de la obra *La vorágine*, de José Eustasio Rivera, liderada por el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, desde la Dirección de

Poblaciones hemos querido homenajear el rol de las mujeres indígenas en la resistencia y la curación de los impactos de las caucherías. Nuestro énfasis se ha centrado en la experiencia, la palabra y el pensamiento de las mujeres indígenas, quienes han contribuido desde sus sistemas de conocimiento: las espiritualidades, su palabra de vida (ley de origen), la medicina tradicional y sus idiomas propios, a curar los efectos del genocidio que aún se evidencian en los cuerpos, territorios y comunidades de la región amazónica.

Los relatos que aquí se leen nos hablan de abuelas, heroínas y lideresas uitoto que, a través del conocimiento de las plantas de poder como el tabaco, la yuca dulce y la coca, lograron mantener la conexión entre el mundo espiritual y el físico, con los rituales, los cantos, las danzas tradicionales y sus saberes sobre la chagra, lo que constituyó un inmenso legado que sobrevive en las generaciones actuales y la memoria del territorio.

Por otro lado, el libro aborda las violencias específicas que sufrieron las mujeres uitoto en las caucherías. Fany analiza cómo estos hechos modificaron los valores, los principios y la forma de percibir la cotidianidad, alterando el rol de las mujeres y su valor dentro de sus comunidades, en este caso, relegando su papel de lideresas y su protagonismo en las decisiones de la comunidad.

Darle nombre al silencio y abrir la discusión sobre lo que este episodio histórico significó para las mujeres indígenas es el principal valor de este libro. Una obra que analiza cómo las violencias contra las mujeres fueron una estrategia de los caucheros para subordinar a los pueblos indígenas y transgredir su vínculo con lo femenino. Es por esto que las investigaciones

propias como *La fuerza de la manicuera* cobran mayor relevancia, porque los pueblos contribuyen desde su propia búsqueda y su senti-pensar a construir las respuestas para sanar su historia. Este ha sido el rol de Fany y de su investigación, pues complejiza los desafíos que persisten en la actualidad y problematiza la forma en que los hechos del pasado deben ser reparados.

Abordar las estrategias de resistencia cotidiana que se narran en este libro reitera que, a través del tiempo, los pueblos indígenas amazónicos han contribuido a construir una resistencia sin violencia, usando los conocimientos y los saberes para sobreponerse a la opresión, los legados coloniales, la dominación y el expolio de sus territorios. Esto es parte de la movilización propia de los pueblos indígenas y constituye un legado para los movimientos sociales y su acción política.

Retomando las palabras de la lideresa Cristina Bautista, dichas delante de su comunidad antes de ser asesinada: «Si hablamos, nos matan; si no hablamos, también. Entonces hablamos». Esta sentencia, que surgió en el contexto de violencia desgarradora del Cauca, es un eco en la historia de los pueblos indígenas, un mandato y una responsabilidad que como hijas de este legado debemos reivindicar para poder sanar, armonizar y curar nuestros cuerpos-territorios.

Diana Quigua González
Pueblo Kubeo del departamento del Vaupés
Directora de Poblaciones

Las fotos que aparecen en este libro vienen del álbum *Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluente*s, publicado en Perú en 2013.

Fueron tomadas entre agosto y octubre de 1912 por Silvino Santos, fotógrafo portugués residente en Manaos. Santos recibió el encargo de documentar un viaje consular que se haría por los territorios que controlaba la Peruvian Amazon Rubber Company, empresa del peruano Julio César Arana y responsable de la explotación cauchera en la región. El objetivo de la comisión era constatar los terribles hechos de esclavitud indígena que habían sido denunciados por Roger Casement, así como por otros testigos, ante el Gobierno y la prensa británica.

Santos, sin embargo, fue enviado directamente por Arana, con el propósito de capturar imágenes que lo ayudaran a reparar la deteriorada reputación de su empresa. Por esta razón, muchas de las fotografías intentan mostrar el supuesto «rol civilizador» de los caucheros en la selva. Como bien se señala en el texto introductorio de la publicación del álbum en 2013, «este intento de manipulación de la realidad no impide que se traslade al espectador la tensión que se trata de ocultar detrás de la puesta en escena de cada toma fotográfica» (6).

Si bien el álbum incluye fotografías de indígenas de los pueblos Ocaina y Bora, en este libro usamos solo las que retratan a indígenas uitotos o fueron tomadas en La Chorrera, el territorio sobre el que escribe Fany Kuiru.

Incluimos estas imágenes por su valor documental y porque consideramos que, si se entiende la intención con la que fueron planeadas y registradas, contribuyen a la reflexión sobre la explotación a la que fueron sometidos los pueblos indígenas del sur de nuestro país.

Agradecemos a Jaime Vásquez, dueño de la colección, por su generosidad al cedernos el material.

Nota de los editores.

Prólogo

Con gran satisfacción escribo estas líneas de introducción a *La fuerza de la manicuera*, de Fany Kuiru, egresada de la Facultad de Estudios Internacionales, Políticos y Urbanos de la Universidad del Rosario, que se graduó con una tesis laureada sobre este tema poco tratado. Su texto estudia la forma como las mujeres indígenas uitoto se enfrentaron a los desmanes de los capataces de la famosa cauchera de la Casa Arana, desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX.

Aunque existen muchos relatos y estudios sobre las actividades de extracción del caucho por parte de la Casa Arana en la zona que se ubica entre los ríos Cara-Paraná, Igará-Paraná, Caquetá y Putumayo[1], que el Perú siempre pretendió, vale la pena hacer una breve reseña para recordar la situación que afrontaron los indígenas colombianos, en especial los uitotos, por las atrocidades cometidas por los caucheros peruanos en la región, quienes estaban respaldados por las autoridades de ese país.

1 Roberto Pineda Camacho, entre otros, ha elaborado muchos estudios sobre lo que él llama «el holocausto en el Amazonas».

A diferencia de muchos países suramericanos, cuya capital se estableció cerca del mar, la de Colombia está enclavada en el centro. Esa condición hizo que, desde su existencia como nación independiente, el país sólo mirara hacia adentro y las decisiones se adoptaran en un pequeño circuito constituido por Bogotá, Medellín, Barranquilla-Cartagena y Cali. El resto del país no existía. Hacia el oeste sólo llegaba hasta la cordillera Occidental; la costa pacífica era inexistente. Por el este, iba hasta la cordillera Oriental; la Orinoquia y la Amazonía eran menos conocidas que el Congo Belga. La Guajira y San Andrés eran otro mundo. Esas regiones, sin embargo, constituían más del 70 % del país. En ellas se encontraban no solamente los territorios de grandes pueblos indígenas, sino también las indefinidas fronteras terrestres con Panamá, Ecuador, Perú, Brasil y Venezuela.

La parte de la región amazónica que hoy pertenece a Colombia, que comienza al sur de la margen derecha del río Guaviare y llega hasta el río Amazonas, fue disputada simultáneamente por Colombia, Venezuela, Ecuador, Brasil y Perú. A eso se agrega que hacia esa zona no existían vías de comunicación terrestres, fluviales ni aéreas desde el interior de Colombia. En cambio, por los ríos Amazonas y Putumayo, así como por sus afluentes, se podía acceder fácilmente a la región desde Belén y Manaos, en el Brasil, y desde Iquitos, en el Perú.

La región resultaba en extremo malsana, en especial para los que no eran nativos. Enfermedades como el paludismo y la fiebre amarilla, causadas por mosquitos, así como todo tipo de animales venenosos implicaban un alto riesgo a la supervivencia. Los indígenas eran los únicos que conocían los remedios y tratamientos.

El río Amazonas fue descubierto en febrero de 1542 por Francisco de Orellana, después de un arduo viaje desde el Ecuador. Dice la tradición que el 22 de junio de ese año llegó a la boca del río Ñamundá, aguas abajo de Manaos, y que su embarcación atracó en un pequeño caserío. Fue recibido por una lluvia de flechas. No fue poca la sorpresa de Orellana cuando entre los indígenas surgieron unas diez mujeres que luchaban con valor y denuedo, no comparable con el de los hombres, a los que animaban a la lucha. Incluso a los que trataban de huir los mataban a palo. Según Gaspar de Carvajal, fraile dominico capellán de la expedición de Orellana, tales mujeres eran: «... muy altas, con abundante cabellera y de miembros muy desarrollados. Cubríanse apenas con una ligera tanga y eran valerosas y fuertes en la pelea, que equivalía su esfuerzo al de diez indios» (Cuervo 216). Orellana, impactado por el valor de esas mujeres y recordando la leyenda de Heródoto en la mitología griega del siglo VI a. C., las llamó «Amazonas» y bautizó con ese nombre al gran río por él descubierto.

El valor de las «Amazonas» fue heredado por la abuela y la bisabuela de Fany Kuiru, que siglos después valerosamente lucharon a su manera contra los caucheros y los capataces de la Casa Arana, como lo relata esta indígena uitoto en su libro.

Después del descubrimiento del Amazonas, se desarrolló un intenso proceso de luchas entre portugueses, españoles, franceses, ingleses y holandeses. Estos encontraron una férrea oposición por parte de los indígenas, quienes no aceptaban que los sometieran a la esclavitud. Las órdenes religiosas de dominicos, jesuitas, salesianos, capuchinos, carmelitas, mercedarios y franciscanos colaboraban con el afán de conquista

de los portugueses y españoles, y bajo el pretexto de convertir a los indígenas a la religión católica y apoyar la empresa colonizadora, cometieron toda clase de abusos con los nativos. Posteriormente los jóvenes fueron llevados a los llamados «internados», que eran una modalidad para desarraigar a los indígenas de su cultura, incluyendo a las mujeres torsidesnudas y a los hombres con «taparrabos», que por esas razones según los frailes estaban en pecado mortal y, si no eran bautizados, irían inexorablemente «al fuego eterno».

La explotación del caucho en la Amazonía se inició a mediados del siglo XIX en las márgenes del alto Putumayo y el alto Amazonas. La goma era llevada en principio a Puerto Asís e Iquitos, para ser transportada luego a Neiva, en Colombia, y a Manaos, en el Brasil. Manaos se constituyó como el gran centro de acopio desde donde era exportada hacia Europa; como muchos lo relatan, era «el París en el Amazonas».

El caucho era en esa época más valioso que el petróleo hoy, y siguió siéndolo por muchos años, hasta cuando se logró la elaboración del caucho sintético en medio de las dos guerras mundiales. Las malas técnicas en la explotación cauchera en la parte alta de los ríos Amazonas y Putumayo hicieron que paulatinamente los árboles de caucho fueran desapareciendo y que la explotación se desplazara hacia el oriente, en especial a la zona comprendida entre los ríos Cara-Paraná e Igará-Paraná, afluentes por la margen izquierda del Putumayo. El centro de las actividades caucheras se ubicó en La Chorrera, sobre el Igará-Paraná, región habitada por los indígenas uitotos.

Un influyente político y hombre de negocios del Perú, Julio César Arana, fundó la compañía Peruvian Amazon Company

Limited, que a partir de 1889 se estableció en Iquitos, la capital de la provincia de Loreto. Entre 1899 y 1902, Arana compró varias empresas caucheras, entre ellas la de Larragaña, Ramírez y Cia. en 1902, que se había establecido en La Chorrera (Arana 8), e incluso algunas de ciudadanos colombianos. En 1903, la Peruvian Amazon Company Limited comenzó a denominarse Casa Arana, unida a las empresas que había adquirido; contaba con más de 12.000 indígenas para la extracción de caucho. En 1908, ese número ascendió a 13.600; se trataba de uitotos, ocainas, fititas, nenuigaros, muinanes, nonuas y boras (Pineda 72). Los capataces de la Casa Arana trataban inicuamente a los indígenas, hasta el punto de que muchos investigadores han considerado que la matazón llegó a cifras escalofriantes.

Todo este drama estaba unido a la controversia de límites entre Colombia y el Perú, que había surgido desde el tiempo en que ambos Estados alcanzaron la independencia. El principio que rigió el señalamiento de los límites entre las naciones latinoamericanas que resultaron después de la Independencia fue el de establecer los existentes entre las grandes divisiones coloniales del imperio español en 1810. En el caso de Colombia y el Perú, para definir la frontera debían determinar los territorios que en ese año hacían parte del virreinato de la Nueva Granada y el virreinato del Perú. El centro de la polémica, que se extendió por más de un siglo, fue la interpretación de una Cédula Real expedida por la corona española en 1802, que segregaba del virreinato de la Nueva Granada, predecesor de Colombia, y agregaba al virreinato de Lima, predecesor del Perú, a la denominada Comandancia Militar de Maynas. La citada comandancia comprendía todos los territorios al sur

El jefe de una sección de acopio de caucho, un «señor Reátegui» y un grupo de indígenas a su servicio.

del río Caquetá. Ese fue siempre el límite exigido por el Perú, que consideró que la cédula de 1802 era una segregación de carácter territorial. Por el contrario, Colombia sostuvo que era una simple disposición de carácter militar y que la jurisdicción territorial colombiana llegaba nominalmente hasta el río Amazonas.

Además de esa disposición, también era un factor fundamental para la determinación de la soberanía sobre esos territorios el de la posesión sobre los mismos. Precisamente Julio C. Arana se dedicó con su empresa a «peruanizar» la Amazonía que hoy pertenece a Colombia. Fue por esa razón considerado como un gran hombre en el Perú, porque con su empresa generó una presencia peruana hasta el río Caquetá, hecho que supuestamente respaldaba el título legal e histórico de la Cédula Real de 1802 que alegaba el Perú.

A Colombia comenzaron a llegar informaciones sobre los abusos a los que eran sometidos los indígenas. La violación, los trabajos forzados, la falta de medios y de atención médica, incluso de la más básica, la explotación, la vivienda insalubre, las penas que les imponían, el asesinato y los castigos no se presentaban en ninguna otra parte del mundo. Las denuncias también versaban sobre los ataques, atropellos y asesinatos de caucheros colombianos por parte de autoridades peruanas que actuaban conjuntamente con funcionarios y trabajadores de la Casa Arana.

Entre 1907 y 1908, un periodista de Iquitos, Benjamín Saldaña Rocca, escribió algunos artículos en dos pequeños semanarios, *La Felpa* y *La Sanción.* Ante la circunstancia de que Julio C. Arana era el que controlaba omnímodo la totalidad de la vida

económica y política de Iquitos, la población y sus autoridades se fueron viralmente contra Saldaña, que se vio obligado a huir de la ciudad con su familia después de ser víctimas de atentados y otros atropellos. No obstante, algunos de sus artículos fueron traducidos al inglés y publicados en Londres por una institución humanitaria británica llamada The Anti-Slavery and Aborigines' Protection Society.

Ante la alarmante situación, el Gobierno inglés, teniendo en cuenta que había súbditos británicos afectados y que la empresa estaba registrada en Londres, envió una comisión de alto nivel a la región a investigar los hechos y al mismo tiempo le ordenó a su cónsul en Río de Janeiro, el irlandés Roger Casement, que aprovechando la experiencia que había tenido en el Congo se uniera a la comisión y rindiera un informe. Casement era un personaje muy curioso. Héroe y villano, fue uno de los primeros europeos en denunciar los atropellos y abusos del colonialismo, primero en el Congo Belga, durante el reinado de Leopoldo II de Bélgica. Luego, en el Amazonas, trabajó en Belém do Pará y, tiempo después, fue nombrado cónsul general de Inglaterra en Río de Janeiro.

También viajó a la región amazónica, proveniente del Canal de Panamá, el ingeniero británico Walter Hardenburg, que estaba interesado en la construcción en el Putumayo de un ferrocarril de las mismas características del que había en Panamá. Para conocer la región, recogió testimonios de diversa índole, en los cuales trascendieron las denuncias sobre los abusos que se venían cometiendo en la región, y elaboró un informe al respecto. De otra parte, por intermedio de su cónsul en Iquitos, los Estados Unidos seguían atentamente la aberrante situación.

En 1909, el semanario británico *The Truth* publicó el informe de Hardenburg, que levantó un escándalo mundial y en especial en Inglaterra, no sólo por lo que sucedía con los indígenas, sino por la participación de algunos negros de Barbados, colonia británica, que habían sido llevados a la Amazonía para trabajar en el caucho. El Gobierno británico, ante los informes de la comisión que había enviado al Putumayo, así como por los de Casement y Hardenburg, resolvió publicar en 1912 un libro denominado *El libro azul del Putumayo,* en el que se incluían y comentaban todos los testimonios recogidos.

Julio C. Arana fue citado en Londres en abril de 1913 por una comisión de la Cámara de los Comunes para que diera su versión sobre las acusaciones de las que era objeto. La declaración, unida a algunas notas por él incluidas, fue publicada en un folleto escrito por Arana poco tiempo después, titulado *Las cuestiones del Putumayo*. En él, señaló que era objeto de burdas calumnias y chantajes, que Casement era un agente de Colombia para desprestigiar la presencia peruana y que Hardenburg era un chantajista y falsificador. Igualmente aseguró que la presencia de su empresa en la región estaba respaldada por el título jurídico del Perú, la Cédula Real de 1802.

Después de la publicación del *Libro azul* por el Gobierno británico, Colombia a su vez publicó en 1913 el *Libro rojo del Putumayo*. Allí, aunque se hace una introducción recopilando las atrocidades contra los indígenas de la región, se trata de disipar cualquier duda sobre los derechos de Colombia sobre el Putumayo y de comprobar la presencia de nuestro país en la región.

Cuando en 1920 el Gobierno de Colombia, por intermedio de su embajador en Lima, Fabio Lozano Torrijos, y el del Perú,

con el propio presidente Augusto B. Leguía, adelantaron una dilatada negociación para llegar a un acuerdo de límites, el Perú accedió a bajar sus pretensiones del río Caquetá al río Putumayo. Sin embargo, Leguía sostuvo que su disposición llevaba a que la frontera continuara por el río Putumayo, pero solamente hasta la desembocadura del río Cara-Paraná, por donde debía seguir hasta el río Caquetá para luego bajar por el Igará-Paraná hasta su desembocadura de nuevo en el Putumayo, que era precisamente la zona en que se encontraban parte de las propiedades de la Casa Arana. El presidente peruano adujo que, si no se preservaban los derechos de Arana, este, que era muy influyente, hundiría el tratado en el Congreso, ya que esos territorios estarían revirtiéndose a Colombia. La solución final para preservar los derechos de Arana en la región fue la de incluir en el Tratado Salomón-Lozano, que fue firmado en 1922, un artículo —el IX por el que los dos países «se obligan a mantener y respetar todas las concesiones de terrenos de que estuvieran en posesión antes de la fecha del presente Tratado los nacionales de la otra y, en general, todos los derechos adquiridos por nacionales y extranjeros...». En otras palabras, respetar los derechos adquiridos de Arana en los territorios que de ahí en adelante Perú reconocía como parte de Colombia.

Años después, en 1939, Víctor Israel, actuando en representación de Arana y sus sucesores, se hizo comprar por el Perú una zona de dos millones de hectáreas. A su vez, vendió al en ese entonces Banco Agrícola Hipotecario de Colombia 3'553.600 hectáreas por la suma de doscientos mil dólares[2]. La Casa Arana

2 El 24 de mayo de 1939, ante el notario de Lima fue registrada la escritura de venta al Perú. El 27 del mismo mes y año, fue registrada en Florencia, Caquetá, la venta a Colombia.

recibió cuarenta mil dólares de la época y se le quedó debiendo el resto. Finalmente, después de múltiples negociaciones y trámites, incluso de una fuerte oposición en Colombia, la Caja Agraria en 1964 canceló la suma excedente. En 1988 el Gobierno colombiano ordenó la constitución del Predio Putumayo. Fue entregado a los indígenas de la región por el presidente Virgilio Barco en una lúcida ceremonia en La Chorrera, a la que tuve el honor de acompañarlo. Entre los presentes había una niña indígena uitoto de nombre Fany Kuiru.

Esta publicación excepcional es producto de una aciaga etapa que vivieron los indígenas colombianos en el suroriente de nuestro país. Resulta también de la tradición oral, transmitida de generación en generación. De no publicarse, es muy posible que estos testimonios hubieran pasado al olvido. Demuestra la valentía de las mujeres indígenas, que ante las violaciones, castigos y afrentas que sufrieron lucharon a su manera contra la esclavitud y el abuso.

En buena hora el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes ha decidido hacer esta publicación, que aborda un capítulo importante de la historia de Colombia.

Julio Londoño Paredes
Decano de la Facultad de Estudios Internacionales, Políticos y Urbanos de la Universidad del Rosario

«Cónsul peruano, señor Rey de Castro, comisario señor Lores, comandante Castro y otros».

Introducción

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

MARGARITA CAPOJO

La Chorrera es el territorio ancestral de los pueblos Uitoto, Ocaina, Muinane y Bora y está ubicada en una extensa área de la Amazonía colombiana. En esta región, los pueblos indígenas fueron brutalmente invadidos, esclavizados y masacrados durante las primeras décadas del siglo xx. A sus mujeres las violaron, las ultrajaron, las cosificaron hasta el punto de exponerlas a la extinción física y de su cultura. Fue uno de los episodios más oscuros de la historia de la Amazonía; miles de indígenas perdieron la vida y las más afectadas fueron las mujeres, en su feminidad y su integridad física, espiritual y psicológica. De igual forma, la selva, fuente de alimentación, vida, medicina y cultura, fue devastada y depredada. Así, la mujer y la selva, de manera

paralela, fueron minimizadas y violentadas. Hoy, un siglo después, ambas dan cuenta de las heridas que aún no cicatrizan, como expresión de su resistencia y del poder pacífico transformador que les ha permitido transitar de víctimas a sobrevivientes victoriosas (Hernández, 2009, 118).

En este libro, presento los resultados de la investigación que hice entre 2014 y 2018 para mi tesis de maestría en Estudios Políticos e Internacionales en la Universidad del Rosario, en Bogotá, sobre las acciones y estrategias de resistencia no violenta de las mujeres indígenas uitoto de La Chorrera, en el contexto de la explotación del árbol del caucho (*Hevea brasiliensis*) por parte de la compañía angloperuana Peruvian Rubber Amazon Company, más conocida como la Casa Arana.

Aquí reconstruyo los hechos ocurridos entre 1900 y 1933 —según la cronología uitoto—, con base en las historias de vida y las acciones de resistencia que asumieron las mujeres indígenas uitoto frente al genocidio cauchero, que llegaron a mí a través de las voces de sus descendientes y que muestran cómo esas estrategias implementadas para sobrevivir a principios del siglo XX se han traducido, con el pasar de las décadas, en acciones políticas de las nuevas generaciones de mujeres indígenas de La Chorrera. Expongo también el profundo dolor colectivo que marcó el destino de los pueblos amazónicos, pues ha definido en parte las cuestiones y dificultades que enfrentan en la actualidad para su progreso y buen vivir.

Es importante dejar claro mi rol de investigadora y sujeto social indígena como mujer uitoto de La Chorrera, descendiente directa de las mujeres que vivieron en carne propia la inimaginable violencia de la Casa Arana. Mucha de la

información y de los análisis que presento proviene de mi propia experiencia, que ha sido ampliada con las narraciones que recopilé de otras mujeres de la comunidad y con la revisión de los trabajos de otros autores. También debo decir que, a pesar de mi esfuerzo por ser «objetiva», como lo exigen el conocimiento occidental, la ciencia y la academia, en algunas de mis apreciaciones no puedo serlo porque mi corazón aún llora la muerte de mis ancestros, inocentes, impotentes y oprimidos. No puedo olvidar que, al igual que muchas otras pequeñas de mi comunidad, cuando era niña vivía con miedo, pendiente del momento en que llegarían los caucheros peruanos a llevarnos, violarnos o matarnos.

En los procesos de la conquista de América, desde la colonia hasta las repúblicas contemporáneas, las mujeres indígenas han compartido características y situaciones que las han unido simbólicamente: la etnicidad, la invisibilidad de su ciudadanía y la impunidad ante la discriminación y los distintos tipos de violencia a los que se han enfrentado (Paredes Piqué 11-13). En particular, en Colombia no han bastado las normas nacionales e internacionales como el Convenio 169 de la OIT (Ley 21 de 1991), que estableció la adopción de medidas especiales para proteger la integridad y los derechos de los pueblos indígenas; la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU; el Auto 092 de 2008, dedicado a la protección de las mujeres víctimas del desplazamiento forzado, y sus autos de seguimiento, ni las políticas públicas de género, pues la situación de vulnerabilidad de las mujeres indígenas sigue siendo crítica, especialmente en el contexto del conflicto armado y durante los años de posconflicto.

En el gran conocimiento de una cultura definida como «del tabaco, la coca y la yuca dulce», las mujeres de La Chorrera encontraron fuentes de resistencia que, en sus actividades diarias y en su territorio, fueron una vía de entereza y aguante frente a la crueldad. Se trata de acciones que pueden clasificarse dentro de lo denominado por el antropólogo James Scott (2000) como «resistencia desde la cotidianidad», un conjunto de estrategias que tuvieron como propósito no sucumbir ante la máquina de exterminio humano que fue la empresa cauchera en el hoy denominado Resguardo Indígena Predio Putumayo. De acuerdo con un informe elaborado en 1912 por el entonces embajador británico en Río de Janeiro, Roger Casement, hasta 1910 habían sido asesinados hasta cuarenta mil nativos en el marco de este genocidio. Según los registros de la memoria colectiva de mi pueblo, se calcula que fueron más de cien mil las personas asesinadas durante el periodo de las caucherías hasta 1933, además de que muchos otros indígenas fueron desplazados hacia el Perú, Brasil y otros lugares de Colombia.

En este contexto, las mujeres uitoto del Resguardo Indígena Predio Putumayo construyeron un sujeto colectivo al concebir estrategias de resistencia propias, que en su conjunto también pueden ser catalogadas a partir de lo que Freddy Cante ha denominado «acciones no violentas fundamentadas en los valores y principios» (21). Dichas estrategias surgieron de la fortaleza de la cultura ancestral, enriquecida con el inmenso conocimiento práctico y teórico de la selva amazónica, y de los aprendizajes que obtuvieron tras las intervenciones violentas en el territorio y en sus cuerpos desde comienzos del siglo xx. Las estrategias de resistencia de mujeres con particularidades étnicas

representan una herramienta intangible para la resolución de conflictos futuros, equiparables al desatado por la presencia de la Casa Arana en el territorio amazónico, y también constituyen un pilar para que las nuevas generaciones diseñen y planifiquen sus propias acciones de resistencia y empoderamiento. Por lo tanto, los relatos de las sobrevivientes del genocidio amazónico, que recibimos a través de sus herederas, son experiencias que se deben memorizar, estudiar y exponer para prevenir los riesgos de nuevas hecatombes provenientes de los modelos económicos extractivistas en estos territorios. Así mismo, en la actualidad dichas vivencias son un referente que puede ser aplicado a las situaciones cotidianas que viven las mujeres de origen étnico, que siguen sufriendo el despojo de sus tierras y la violación de su derecho a la autodeterminación como consecuencia de políticas que protegen solo los intereses de los poderosos.

La resistencia desde la cotidianidad ejercida por las mujeres uitoto no fue contra el Gobierno directamente, porque para la época era imposible hablar del Gobierno nacional en el Amazonas; aún no se habían definido claramente las fronteras entre Perú y Colombia. Más bien, fueron actos para sobrevivir a la crueldad que perpetraba la Casa Arana con la complicidad de los Gobiernos y autoridades de Perú e Inglaterra. Un ejemplo de esa complicidad era el hecho de que la empresa tenía entre su personal a funcionarios públicos como un comisario de Policía y un juez de paz del Perú. Por su parte, Inglaterra tenía conocimiento de lo que sucedía en este territorio, pero no quería que el actuar de la Casa Arana significara un escándalo para su país, ni quería comprometer sus propios intereses de comercio internacional (Rey de Castro et al. 39).

Los Estados nacionales fueron cómplices de los actos de opresión y colonización de los pueblos indígenas amazónicos porque para los funcionarios estatales tanta crueldad no era importante. En una situación de opresión máxima, sin ser consideradas humanas, a las mujeres uitoto no les quedó otro camino que actuar apoyándose en su sabiduría y en los conocimientos tradicionales, lo que les permitió sobrevivir. Como dice la abuela Margarita Capojo: «La condición humana no existía para las mujeres uitoto ni para sus comunidades. Si anochecían no sabían si al día siguiente estarían vivas». Las mujeres vivían en la zozobra y la incertidumbre porque su vida dependía del estado de ánimo del capataz. No les quedaba más que disponer de lo que tenían a su alcance en la cotidianidad: los conocimientos ancestrales y tradicionales, su cultura, su cuerpo y el manejo del territorio para resistir y sobrevivir a la crueldad.

Durante la época de las caucherías, existió una alta insubordinación individual de los uitotos, especialmente por parte de las mujeres. Scott define este fenómeno como la «infrapolítica de los desvalidos», refiriéndose a las diferentes formas de insubordinación que «buscan impedir la apropiación material del trabajo, de la producción y de la propiedad: por ejemplo, las tácticas dilatorias en el trabajo, el hurto, los engaños, las fugas» (2000, 22). Como se observará más adelante, las mujeres uitoto recurrieron a este tipo de prácticas con el fin de debilitar el modelo económico de los caucheros y conservar el legado cultural de su pueblo. Muchas de sus acciones de resistencia se pueden identificar como conductas asociadas al «discurso oculto»; operaban fuera de escena, sin que los caucheros pudieran observar lo que sucedía en su contra. El uso de la lengua materna y sus

variaciones dialectales, como *minika, binika, bue, nipode* y *mika,* para comunicarse entre ellas y con sus hijos permitió mantener el diálogo y planear estrategias de fuga, no cumplir con las cuotas del caucho, cultivar de noche y practicar en la cotidianidad las curaciones orales de su tradición. Todo esto puede ser entendido como «el discurso oculto de la indignación» que se configuró en respuesta a los múltiples vejámenes que cometieron los empleados de la Casa Arana.

A las mujeres uitoto las unían el *yetarafue* —el código de ética uitoto para la convivencia, conocido también como «la palabra de consejo»—, la ancestralidad, el territorio, los saberes y las prácticas culturales de la cotidianidad. Las uitoto de La Chorrera, en vez de rebelarse directamente en las caucherías —como lo hizo Yarokamena, de quien hablaré más adelante— o de protestar públicamente, resistieron mediante el discurso oculto[1]. Una manera de mantener un discurso oculto era, por ejemplo, accediendo a presentar en público rituales y cantos para el deleite de los caucheros, mientras debajo de ello existía para los indígenas el interés por mantener vivos los cantos tradicionales y por transmitir en su propia lengua los sentimientos negativos que unían a la comunidad en contra de los caucheros. Por desgracia, en poco tiempo los mismos caucheros aprendieron el idioma uitoto, disminuyendo el potencial del discurso oculto como forma de resistencia.

De acuerdo con Scott, la resistencia está inmersa en la cotidianidad de las relaciones en la sociedad subordinada y se mueve a través de redes de complicidad y solidaridad,

1 Scott señala que «el discurso oculto no contiene solo actos de lenguaje, sino también una extensa gama de prácticas» (2000, 38).

«La casa principal vista de abordo».

desarrolladas de manera oculta (2000, 148). En esta idea veo una conexión con el postulado de Michel Foucault sobre las relaciones de resistencia y poder: «[...] que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales» (Citado por Henríquez y España 7).

Adaptando la clasificación que hace Scott de los tipos de resistencia y de sus manifestaciones, describo algunas de las que encontré en el contexto de las mujeres uitoto durante la época de la cauchería:

En respuesta a prácticas de **dominación material**, como la apropiación del caucho, de los alimentos y la tierra, y la explotación sexual y laboral de los indígenas, hubo formas de resistencia pública y declarada como la rebelión de Yarokamena y formas de resistencia disfrazada, oculta, discreta, infrapolítica: las fugas de mujeres con sus hijos, esconder a los niños, cultivar y hacer rituales en la noche, el control de la natalidad mediante el uso de la manicuera[2], las curaciones orales y el ejercicio de la espiritualidad.

Ante prácticas de **dominación de rango**, como la negación del ser, las humillaciones, los insultos, los ataques a la dignidad, el asesinato de niños, las condenas a muerte por inanición, se dieron formas de resistencia pública como los asesinatos de jefes y capataces de los centros de acopio del caucho y, en el

2 La manicuera es el jugo que se extrae de la yuca dulce.

nivel de la resistencia disfrazada, el mantenimiento de la lengua materna y el cuidado de la chagra como un espacio holístico para la preservación cultural en el que justamente se creaban los discursos ocultos contra los caucheros.

Frente a las prácticas de **dominación ideológica** como el empleo de individuos indígenas en contra de su propia comunidad, la esclavitud, la servidumbre y el uso de mujeres y niñas como concubinas o «esposas» de los caucheros blancos, se puede hablar de formas de resistencia pública como el uso del elemento sagrado del ambil (tabaco) para motivar la organización de la comunidad, invitar a los clanes vecinos y sublevarse contra los caucheros, y formas de resistencia oculta como la transmisión de los ritos, cantos, mitos y, en general, la ley de origen de los uitotos, la práctica del mambeo, de la espiritualidad y la brujería.

Otros historiadores y antropólogos, como Jorge A. Vargas Maturana y Marco Tobón, tienen posturas muy cercanas a la teoría de la resistencia desde la cotidianidad o resistencia ordinaria. Tobón, por ejemplo, hace alusión al ejercicio de la autonomía propia desde las prácticas culturales que realiza la «gente de centro» del medio Caquetá, en espacios propios e infranqueables para actores externos, como los mambeaderos, los fogones comunes, algunas áreas transitadas del monte, sitios sagrados, chagras, casas y malocas (182). Este ejercicio de autonomía es una forma real de resistencia desde las acciones y los espacios propios, tradicionales, que no están abiertos para todos, sino ocultos para la dominación y opresión de los caucheros, lo que constituye otro caso de infrapolítica.

Cante retoma a Scott para decir que estas formas de resistencia, muchas veces, son la única opción de los campesinos

(33). Esa idea se puede trasladar al análisis de la situación de los clanes indígenas de la época cauchera, dado que carecían de otras formas para incidir colectivamente en lo que estaba ocurriendo. De acuerdo con Thaxton Jr., desde hace mucho tiempo han existido formas ordinarias de resistencia, que algunos calificarían de «premodernas y agraristas» (citado por Cante 33). Se trata de acciones disimuladas y de bajo perfil, emprendidas por las clases menos poderosas para sabotear o no cumplir los mandatos de la clase política. Esta reacción es sintomática del autoritarismo y del alto nivel de represión y demonización de la protesta por parte de algunos gobernantes y, para el caso de La Chorrera, de lo que vivieron los indígenas con la empresa de la Casa Arana.

La solidaridad es un elemento fundamental de la resistencia de los dominados, pues, sin una coordinación y comunicación explícitas dentro del grupo, no es posible la expresión de la resistencia. El grupo subordinado debe crear espacios sociales que el control y la vigilancia de sus superiores no puedan penetrar. «Si queremos entender el proceso de desarrollo y codificación de la resistencia, resulta indispensable analizar la creación de esos espacios sociales marginales» (Scott, 2000, 147). Los espacios sociales relativamente autónomos no son solo un terreno neutral donde pueden crecer negaciones discursivas y prácticas. Como ámbitos de poder por naturaleza, sirven tanto para disciplinar como para formular patrones de resistencia. «Una subcultura de la resistencia, o contra la costumbre, es forzosamente un producto de la solidaridad entre subordinados» (2000, 148). Como la lógica de los mecanismos de dominación consiste en conseguir la completa atomización y vigilancia de los

subordinados, esta encuentra una correspondiente resistencia desde abajo a través de la solidaridad.

Al recorrer los sucesos históricos de violencia contra las mujeres uitoto desde la época de la cauchería, se observan otras intervenciones extractivistas de su territorio como la minería ilegal y la acción asimiladora del Estado y de la Iglesia capuchina catalana. De la misma manera, aparecen otros fenómenos transversales como la colonia penal de Araracuara (1938–1971), el narcotráfico, el conflicto armado y el actual modelo de despojo para la conservación que promueve el Estado creando áreas protegidas (parques) que involucran territorios indígenas. Todos estos sucesos podrían entenderse como parte del fenómeno que Beatriz Merino denomina «la conspiración del silencio» (citada por Abad 5). En esta conspiración se presentan hechos de discriminación contra la mujer indígena y, por cuenta de la indiferencia de la sociedad ante estos actos, se la victimiza doblemente. Esto, de acuerdo con Merino, viola totalmente el derecho constitucional de las indígenas a su identidad cultural e integridad moral y contribuye a mantener, naturalizar y a no erradicar la victimización (Abad 5).

En coherencia con las acciones de las mujeres de la época cauchera, adopté un enfoque étnico-racial, teniendo en cuenta la categoría de «mujeres bosquesinas» con la que Gasché Suess y Vela Mendoza caracterizan a las pobladoras de la selva, que usufructúan y se relacionan con la diversidad de ese territorio desde sus prácticas tradicionales y sostenibles.

Traté de comprender cómo se configuró la resistencia de las mujeres indígenas, en el contexto de la explotación del caucho por parte de la Casa Arana en La Chorrera, Amazonas,

entre 1900 y 1933, a partir del análisis de diferentes fuentes documentales. Tuve en cuenta las investigaciones realizadas por Alberto Chirif, Manuel Cornejo y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), reeditadas en el marco del Proyecto Monumenta Amazónica, como *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos,* de Carlos A. Valcárcel; *La defensa de los caucheros,* de Carlos Rey de Castro y otros; el *Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre atrocidades en el Putumayo*, traducido e impreso en 2012 por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP); y el *Diario de la Amazonia* de Roger Casement, publicado en 2011.

También reconstruí las historias orales de mujeres uitoto descendientes de las víctimas del caucho. La selección de las mujeres a las que entrevisté se basó en su vínculo como hijas, nietas y sobrinas de indígenas sobrevivientes a las torturas de la cauchería o de las que retornaron del Perú después del desplazamiento forzado causado por los caucheros. Sus antepasados transmitieron de generación en generación los relatos de lo sucedido. Recurrí asimismo a diálogos intergeneracionales, reuniones grupales y a las mingas de pensamiento, que son propias de las dinámicas indígenas. Fue indispensable valerme de mi experiencia personal como hablante de la lengua *minika* para hacer las entrevistas. Diferentes textos históricos, imágenes y cantos en lengua *minika*, traducidos y transcritos al español, también fueron parte de esta reflexión.

En este proceso, hice un ejercicio de interpretación como descendiente directa de las mujeres víctimas de la Casa Arana y receptora vivencial de los hechos narrados por los ancestros

sobre el periodo de la explotación del caucho en La Chorrera y sus alrededores. Desde el enfoque de la investigación acción participativa (Fals Borda), me involucré con familiares, amigas, compañeras de internado y mujeres de otras comunidades indígenas de La Chorrera mediante la inmersión profunda en el campo. Esto permitió sacar a flote sucesos dolorosos que vivieron las generaciones pasadas y que han dejado huella en la sociedad actual, que afectan la estabilidad, la confianza y hasta la esperanza en el futuro. En el diálogo intergeneracional se reivindicaron las actuaciones valientes de las abuelas y el llanto colectivo por su sufrimiento, que debe ser conjurado por las generaciones actuales y venideras. Fue un proceso de sanación mediante la palabra.

Iniciaré hablando del contexto económico y político durante la época cauchera, las nuevas rutas de comercio, la consolidación de las nuevas repúblicas y la extracción de los recursos naturales del Amazonas como una opción económica para el Perú, así como del papel fundamental de Inglaterra en la articulación de la empresa cauchera y su sistema de explotación. También abordo las relaciones internacionales desplegadas por Julio César Arana con los Gobiernos y empresarios ingleses, peruanos y colombianos para cobijar a la compañía anglope-ruana Peruvian Rubber Amazon Company y el negocio del caucho. De manera complementaria, hago una aproximación a las características culturales, sociales, económicas y ambientales de la mujer uitoto, «hija del tabaco, la coca y la yuca dulce» de La Chorrera, antes de la llegada de los caucheros, como referente para explicar el impacto que tuvo la intervención de los actores extractivistas.

Luego, presentaré las narraciones orales que dan cuenta de casos concretos de mujeres víctimas de la cauchería en La Chorrera y haré una tipificación de las violencias que ejercieron en contra de ellas los actores empresariales y algunos de sus propios paisanos. A partir de la identificación y descripción de estas violencias, presento las estrategias de resistencia que utilizaron las indígenas, que incluyen, entre otras, la resistencia desde la protección de las semillas para la soberanía alimentaria, la resistencia desde el cuerpo y el territorio y la resistencia desde las prácticas culturales.

Analizaré de manera comparativa a dos generaciones de mujeres: las víctimas del caucho, a través de los relatos de las mujeres mayores del pueblo Uitoto, y la nueva generación, que está ligada a ese pasado histórico, pero que a la vez cuenta con una nueva visión en la que la mujer es una importante actora política en los procesos de reconstrucción social y político-organizativa, y que participa en las tomas de decisiones sobre el gobierno propio, que hoy tiene amparo legal[3]. Por ejemplo, visibilizo su participación en la formulación e implementación del Plan de Vida de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH), organización en la que confluyen los pueblos Uitoto, Ocaina, Muinane y Bora.

Este libro aporta información y una reflexión fundamental para las comunidades indígenas, la academia y la sociedad en general, a través del análisis histórico del rol político que han desempeñado las mujeres indígenas amazónicas en contra de las políticas económicas hegemónicas, esclavistas,

3 El amparo legal del gobierno propio se evidencia en el Decreto 1088 de 1993 y el Decreto 1953 de 2014.

extractivistas y de exterminio en contra de los pueblos indígenas. Es fundamental que las generaciones contemporáneas conozcan y se valgan de estrategias de resistencia diferenciales y étnicas, frente a las relaciones de dominación que aún hoy pueden imponerse sobre los pueblos nativos, incluso en el contexto de los negocios ambientales y de conservación de áreas protegidas que se presentan en la Amazonía.

Adicionalmente, presento métodos innovadores para la reconstrucción del conocimiento indígena y de sus formas de articulación intercultural. Se pueden construir rutas que rescaten la orientación propia de su cultura y que aporten de mejor manera para la creación de políticas públicas étnicas y diferenciales, a partir de los conceptos de feminidad y maternidad que las mujeres indígenas de La Chorrera aplicaron en su resistencia. Es pertinente estudiar la manera en que ellas convirtieron sus cuerpos en herramientas de lucha y poder, tomando decisiones políticas que tuvieron impactos económicos y sociales y que debilitaron al sistema dominador y causante del etnocidio cauchero; lo que Scott denominaría «la conducta política de los grupos subordinados» (2000, 41).

A partir de las conversaciones que tuve con las mujeres de mi comunidad, surgieron explicaciones adicionales de lo que sucedió y sucede actualmente. Así, analicé con ellas por qué han existido proyectos colonizadores en cada época, aunque se presenten con diferente cara según el modelo económico imperante, y por qué la discriminación, la pobreza y la violencia contra las mujeres y los niños no terminan. Esto descrito con el mismo lenguaje que usaron las entrevistadas, es decir, con el lenguaje que suelen usar en su cotidianidad. A través de este proceso,

logramos producir conocimiento y que las mujeres se empoderen y se capaciten para la construcción y utilización de su propio saber.

Cabe mencionar que hasta el momento ni las ciencias sociales ni las ciencias políticas han estudiado el genocidio cauchero desde una perspectiva que tenga en cuenta las acciones de resistencia que las mujeres indígenas emprendieron durante ese tenebroso episodio de la historia reciente y la manera en que estos actos se han transformado en acciones políticas en el presente. Con este libro busco llenar ese vacío, proponiendo una comprensión del genocidio cauchero a través del rescate y la preservación de la memoria de las mujeres uitoto, y desarrollando una metodología de trabajo con pueblos étnicos, y en especial con mujeres indígenas, que considera también mi experiencia personal y mi pertenencia a la cultura. Las condiciones y la cultura del pueblo Uitoto y demás pueblos étnicos son de alta complejidad y exigen, para su tratamiento, rutas de investigación y recopilación de la información que nazcan en el seno de las mismas comunidades que se estudian.

Por último, pero no menos importante, este libro contribuye a la memoria de las víctimas, honrando su valor y su coraje.

Grupo de indígenas uitotos.

CAPÍTULO 1

Contexto del pueblo indígena Uitoto

La tradición del pensamiento occidental constantemente ha racionalizado el uso de la violencia: «Los grupos distintos al arquetipo de hombre blanco, occidental, de clase media, fueron considerados menos que humanos, lo que fue suficiente para convertirlos en invisibles y justificar la violencia desatada contra ellos» (Magallón 10). Bajo esa lógica, los indígenas, uno de los grupos distintos, han vivido las peores formas de violencia. Desde la llegada de las misiones evangelizadoras durante la colonia, los indígenas fueron llamados salvajes e incluso se recibía como una ofensa que hablaran en sus lenguas originarias. Hasta la Constitución de 1991, en Colombia ser indígena y hablar la lengua materna fue sinónimo de vergüenza[4].

El pueblo indígena Uitoto de la Amazonía desde tiempos ancestrales ha habitado un territorio comprendido entre lo que hoy conocemos como los departamentos de Caquetá, Putumayo y Amazonas. Se trata de una comunidad y un territorio que se

4 Algunas familias uitoto de La Chorrera, a pesar de ser indígenas, no se reconocían como tales y no permitían que sus hijos hablaran la lengua materna. Eran empleados de los curas o del corregimiento y se sentían blancos, porque ser «indio» era vergonzoso, un sinónimo de pobreza y atraso.

vieron afectados por una dinámica política y económica internacional que, desde inicios del siglo xx, produjo algunos de los fenómenos más violentos y crueles que haya vivido la región.

Con el fin de comprender estos fenómenos, que afectaron principalmente la integridad de las mujeres uitoto, abordaré de manera transversal la economía extractivista del modelo capitalista liderado por Europa y Estados Unidos, cuyo fin era encontrar los recursos necesarios para consolidar sus repúblicas y, además, poblar la Amazonía de raza blanca. Como explica Valcárcel, la ocupación de la Amazonía en Perú siguió una estrategia «... en el tiempo, ya que se inició alrededor de 1850... promocionar la inmigración de europeos para poblarla. Con esto buscaba asentar gente que, por definición, era considerada laboriosa e inteligente, ya que pertenecía a una *raza superior*» (23).

La condición de vulnerabilidad que en esa época tuvo el pueblo Uitoto se puede explicar por cinco razones principales. En primer lugar, los uitotos no habían tenido contacto con los blancos ni conocían su cultura y su interés por los recursos naturales como el caucho, que para los indígenas tenía otro uso y significado. Entre 1900 y 1933, durante los momentos difíciles de la fase de la extracción del caucho, los abuelos defendieron la armonía de la selva y, por no conocer el lenguaje extranjero, pagaron con su sangre la defensa del *jagiyi* (aire) de la vida[5]; a sus nietos les quedó el mandato de endulzar el recuerdo de esa angustia de miles de mártires. En segundo lugar, aunque entre los mismos indígenas había luchas tribales y los uitotos eran reconocidos como grandes guerreros y defensores de su

5 Narración de Basilio Farekatde, 2004 (Q.E.P.D.).

territorio[6], no dimensionaron el poder hegemónico y violento que tenía la empresa cauchera, ni la asimetría de poder entre ellos. En tercer lugar, a pesar de que las misiones evangelizadoras y civilizadoras que llegaron a la Amazonía de cierto modo habían preparado a algunos pueblos indígenas para la colonización, enseñándoles la lengua castellana, no alcanzaron a incidir en los uitotos, por su ubicación geográfica. Cuarto: muchos de los uitotos actuaron de acuerdo con los valores prescritos en su ley de origen *komuiya uai* (ley de vida), como la solidaridad, lo que permitió que los caucheros entraran con facilidad y abusaran de su hospitalidad. Si la llegada de los españoles a América significó la conquista para la mayoría de los habitantes originarios de los Andes, para los amazónicos originarios la conquista tardía se dio con la presencia de los caucheros y quineros que se adentraron en la selva por la cabecera del río Kotue, hoy Igará-Paraná, a finales del siglo XIX. Quinto: la ausencia del Estado era tan marcada que, por ejemplo, ni el Gobierno peruano ni el colombiano tenían claros los límites fronterizos de esos territorios. Además, el Estado colombiano consideraba entonces a los indígenas como salvajes y objetos de evangelización (Ley 89 de 1890)[7].

Puede decirse que hasta hace muy poco en Colombia los indígenas no eran considerados sujetos políticos ni ciudadanos, ni

6 Por ejemplo: la lucha entre el clan Aimeni y el Jimuai, y la expulsión de los Carijonas, narración que hace parte de la cotidianidad uitoto.

7 La Ley 89 de 1890, en su artículo 1, establecía la categoría de «salvajes» para designar a los nativos que no se sometían a la evangelización; también en el artículo 40 se los consideraba menores de edad e incapaces. Para la época en que se expidió la norma, los nativos de la región de la Amazonía aún vivían en su estado natural, es decir, no habían sido sometidos a procesos de asimilación ni exterminio como los andinos y, aunque ya habían tenido algunos contactos con «Occidente», no habían perdido su autonomía.

siquiera seres humanos. Y la mujer indígena tenía aún menor consideración que el hombre, como era evidente en el trato cotidiano, producto de la fusión entre la religión católica —impuesta en los internados para indígenas— y la cultura de los uitotos. De ahí la importancia que han tenido las luchas y resistencias endógenas de estas mujeres para lograr que hoy sea posible su existencia como individuos y sujetos colectivos.

El mito de origen de la cultura uitoto cuenta que todas las etnias se encontraban debajo de la tierra. Los uitotos brotaron de un orificio llamado Komɨmafo[8], que se ubicaba en la región de La Chorrera. La deidad Mooma había escogido ese canal porque a través de él respiraba la tierra (Arango y Sánchez 398). Jitoma es el principal personaje de su cosmovisión.

Los uitotos son cercanos a los pueblos Ocaina y Muinane. Su lengua nativa pertenece a la familia lingüística uitoto, aunque hablan diversos dialectos, que corresponden a distintas zonas en las que están asentados. El dialecto *búe* se registra sobre el Cará-Paraná y lo habla un grupo que se llama a sí mismo Murui; el *mika* y el *minika* se hablan en zonas del Cará y del Igará-Paraná; y el *nipode,* al norte, en los alrededores del río Caquetá. «El sector de los uitotos que se conoce como Muina, diferente del grupo étnico que lleva el mismo nombre, habla *nipode* y *minika*» (398).

Durante la época de la colonia, si bien los misioneros franciscanos ya habían hecho contacto desde finales del siglo XVII con los llamados Quiyoyos, que entonces habitaban el sur de lo que hoy conocemos como Caquetá, este pueblo consiguió

8 Hueco de la creación. El pueblo emergió del centro de la tierra. De ahí su denominación: «gente de centro».

mantenerse alejado de la cultura blanca hasta las últimas décadas del siglo XIX, cuando se empezaron a extraer intensivamente el caucho y la quina (398). Las prácticas de violencia extrema y apropiación de tierras que impuso la Casa Arana, así como el desarrollo del conflicto colombo-peruano, tuvieron un gran impacto demográfico para los uitotos: muchísimos murieron y otros tantos se dispersaron, buscando refugio en distintas regiones del Putumayo, Caquetá y Amazonas. En las décadas posteriores, fueron regresando a su territorio ancestral e iniciaron un proceso lento de recuperación sociocultural. A nivel oficial, el año 1988 marcó el cierre del periodo de desestructuración territorial, pues se les entregó a los pueblos del Amazonas el título de tierras del Resguardo Indígena Predio Putumayo[9], el más grande de Colombia (398).

El censo del DANE de 2005 reportó que 6444 personas se reconocían como pertenecientes al pueblo Uitoto, de las que el 50,7 % eran hombres (3267 personas) y el 49,3 %, mujeres (3177 personas). Los uitotos representan el 0,5 % de la población indígena en Colombia y la mayoría de ellos —el 57,8 %— habita el departamento del Amazonas, mientras que en el Putumayo está el 21,2 % (1363 personas), y en Caquetá, el 10,8 % (693 personas). La población uitoto que habita en zonas urbanas corresponde al 25,6 % (1652 personas), cifra superior al promedio nacional de población indígena urbana, que era del 21,43 % (298 499 personas) según el Ministerio de Cultura en 2010.

De acuerdo con el mismo censo de 2005, el porcentaje de población uitoto mayor de cinco años que no sabe leer ni

9 El Resguardo Indígena Predio Putumayo tiene una extensión de 5.819.505 hectáreas. Acuerdo 105 de 2007, Incoder.

escribir es 12,5 % (803 personas). En cuanto al estado de la lengua nativa, según el reporte de 2010 del Ministerio, solo un 46,3 % de la población es hablante, lo que evidencia su alto riesgo de extinción.

El pueblo Uitoto se divide internamente en *murui* («gente del occidente») y *muina* («gente del oriente») (Castellví). Se organiza en clanes y linajes patrilineales y exogámicos. Por lo general, los uitotos pertenecen a una misma familia extensa por clan. «Existen varias jerarquías entre los diferentes linajes, cada uno de ellos asociado a colores, plantas o animales. Tradicionalmente los propietarios de la maloca estaban jerarquizados según el orden de su nacimiento y cumplían funciones rituales específicas» (Arango y Sánchez 399). En lo político, los uitotos están representados por el jefe del clan, hoy cacique, y a partir de 1991, tras requerimientos de la nueva Constitución política de Colombia, se organizaron en cabildos conformados por un gobernador, un tesorero, un fiscal y la autoridad tradicional; esta última es permanente y no se somete a elección popular.

La chagra, la pesca, la caza y la recolección de frutos silvestres son la base de la economía uitoto. «Las principales plantas que siembran son la yuca amarga, la yuca dulce, el tabaco, el ñame, el ají, la coca, el chontaduro, el aguacate, el caimo, el umarí y el maíz. El plátano se da en diversas zonas, mientras que el tabaco y el maní se cultivan aparte, en una pequeña parcela abonada con cenizas» (399). La coca es un elemento indispensable para varias ceremonias rituales como el «mambeo», ritual en la maloca en el que se consume el mambe (harina de coca con yarumo), uno de los elementos sagrados que utilizan los sabios para concentrarse, enseñar la palabra de consejo (*yetara uai*) y mantener el

«Croquis de la zona bañada por el Putumayo y sus afluentes».

equilibrio y la armonía en el territorio. Hoy también es común su consumo por parte de aficionados.

De acuerdo con Odilia Mayaritoma, mujer uitoto del clan Jitomagaro, de cuarenta y seis años y docente del colegio Casa del Conocimiento de La Chorrera, antes de la época cauchera las reuniones de los uitotos eran nocturnas. Allí se mambeaba para favorecer el diálogo, la memoria, la enseñanza, el aprendizaje y la renovación de la cultura a través de las narraciones de origen. Los niños de siete años en adelante eran elegidos por el maloquero como narradores, cantores, médicos tradicionales, brujos, maloqueros o autoridades, según la capacidad de cada uno, y se les enseñaban los rituales que correspondían a su linaje. En este espacio, la mujer participaba desde su banco, mientras hacía sus quehaceres de la cotidianidad en la maloca; por ejemplo, rallaba la yuca, preparaba el casaramá o tucupí —una salsa que acompaña las comidas de los uitotos y otros pueblos amazónicos, obtenida del jugo de la yuca brava cocinado con ají—, hacía el casabe —torta preparada con la harina de la yuca brava, después de un proceso de maduración en agua—, cocinaba la manicuera o cuidaba a los niños. Ellas escuchaban y opinaban, afirmando o negando las palabras del mambeador.

En palabras de Odilia:

> De lo que hablaban los hombres, las mujeres aprendían y escuchaban. En ocasiones las abuelas intervenían; había abuelas que opinaban, las que tenían facilidad de opinar, y lo hacían desde su lugar de trabajo dentro de la maloca, consultaban y preguntaban en

qué quedó la situación que trataron. Ella era la que daba la idea real de cómo hacer las cosas: en realidad la mujer en las familias invisiblemente decidía. Dicen que los hombres deciden, pero es mentira: en el fondo, es la mujer la que dice cómo deben ser las cosas, y el hombre simplemente cumple en el espacio público.

Las mujeres del tabaco, la coca y la yuca dulce, antes de la cauchería

> *Cuando nace una niña, todos los animales de la selva se alegran, especialmente la lagartija, porque la mujer es la que labra tierra para sembrar el maní, facilitándole así su madriguera o su nido.*
>
> FÁBULA UITOTO

Conversé principalmente con mujeres del pueblo Uitoto, aunque las indígenas de los pueblos Bora, Ocaina, Muinane, Nonuyai y Andoque también fueron víctimas de la Casa Arana. Cuando se le pregunta a una mujer tradicional uitoto: «¿Quién es usted?», ella responde: *Kue bie jibina, diona, fareka naiedikue*[10] («Yo soy la esencia de la coca, el tabaco y la yuca dulce»), elementos sagrados que se utilizan en la armonización comunitaria y personal en la cultura uitoto. Las mujeres uitoto (muina), nativas de La Chorrera, se reconocen como las mujeres «de la palabra dulce». Desde las narraciones de origen, la mujer uitoto

10 Diálogo con Ana Kueconamauy (Q.E.P.D.).

es *kaɨ eiño, komuiya buinaño, monifue rɨnhö*: es la belleza, lo inmaculado que da vida y cuida la vida con la palabra sacra de origen, la madre, representación de «la deidad, la fecundidad, la belleza y la abundancia».

Las mujeres uitoto cumplen diversas funciones: son productoras, reproductoras, dispersoras y domesticadoras de las semillas silvestres y cultivadas, pescadoras, tejedoras, consejeras, curanderas, parteras, conciliadoras y en la actualidad también maestras, profesionales, políticas y lideresas. Han sido las responsables de endulzar la palabra porque mediante el uso del jugo de la yuca dulce la mujer armoniza y pacifica los espacios y a las personas violentas, como ocurre en el mito de Monaiya Tɨriza[11], que explica la abundancia y la escasez de alimentos. La mujer «de la yuca dulce» no solo ha tenido la tarea de endulzar la palabra de los hombres para evitar la violencia familiar y comunitaria, sino que también ha debido endulzar su propia palabra cuando es «amarga», porque las mujeres no están exentas de emociones, resentimientos, envidias, egoísmos y otros sentimientos negativos que afectan la armonía individual y colectiva. En general, ellas han tenido un lugar privilegiado dentro del grupo, en la comunidad clanil[12], pues también eran consejeras y decidían sobre asuntos familiares y comunitarios. Estas prácticas se daban en algunas malocas de los clanes uitotos, así como en otros espacios comunitarios en los que el hombre y la mujer se encontraban y, cada cual desde su banco, cumplían su rol, se complementaban.

11 Madre de la abundancia, personaje de la mitología uitoto.

12 Entrevista a Calixto Kuiru, cacique del pueblo Uitoto, clan Jitomagaro, La Chorrera.

En la organización social uitoto primaban los clanes. Tenían una estratificación social jerarquizada muy fuerte, hasta el punto de considerar como *jɨba kome* o *jɨba komɨni* a las personas del común o de clanes que carecían de conocimientos y no tenían malocas para hacer ceremonias rituales y tradicionales. Estas personas eran vistas como inferiores entre los indígenas, servían en las malocas como ayudantes, para hacer el mambe, y no tenían asiento en el mambeadero. Este aspecto muestra que el trabajo y los conocimientos culturales de un individuo podían volverse símbolos de poder, pues una persona del común no podía ejercer cargos de autoridad. En esta misma categoría se catalogaba a las mujeres *jɨba rɨnhö* (mujer del común), lo que implicaba que los hijos del jefe del clan del sabedor no podían emparentarse con ellas.

La fuerza de la mujer uitoto, es decir el poder femenino, radicaba en la variedad de cultivos que tenía en su chagra[13] y en la manicuera. Su poder también radicaba en el conocimiento de las plantas medicinales para curar y del *yetarafue* para formar y educar a las niñas, jóvenes y adultas. Este se conoce coloquialmente entre los uitotos como «palabra del consejo» y se imparte teniendo en cuenta la edad y el género.

Otra característica de la feminidad uitoto era su llamativa estética: la mujer estaba siempre vistosa y sobresaliente con sus accesorios y pinturas faciales naturales, que preparaba con plantas, semillas y barro. Procuraba también tener la piel libre de vellos, incluso las cejas; se depilaba con siringa o con caucho,

13 Las chagras son espacios abiertos en medio de la selva para cultivar hasta cincuenta especies de yuca, incluida la yuca dulce, que solo la sabedora puede identificar; también diversidad de tubérculos, piña, plátano, uva caimarona, entre otros. La chagra es el poder de la mujer indígena y la base de la economía uitota.

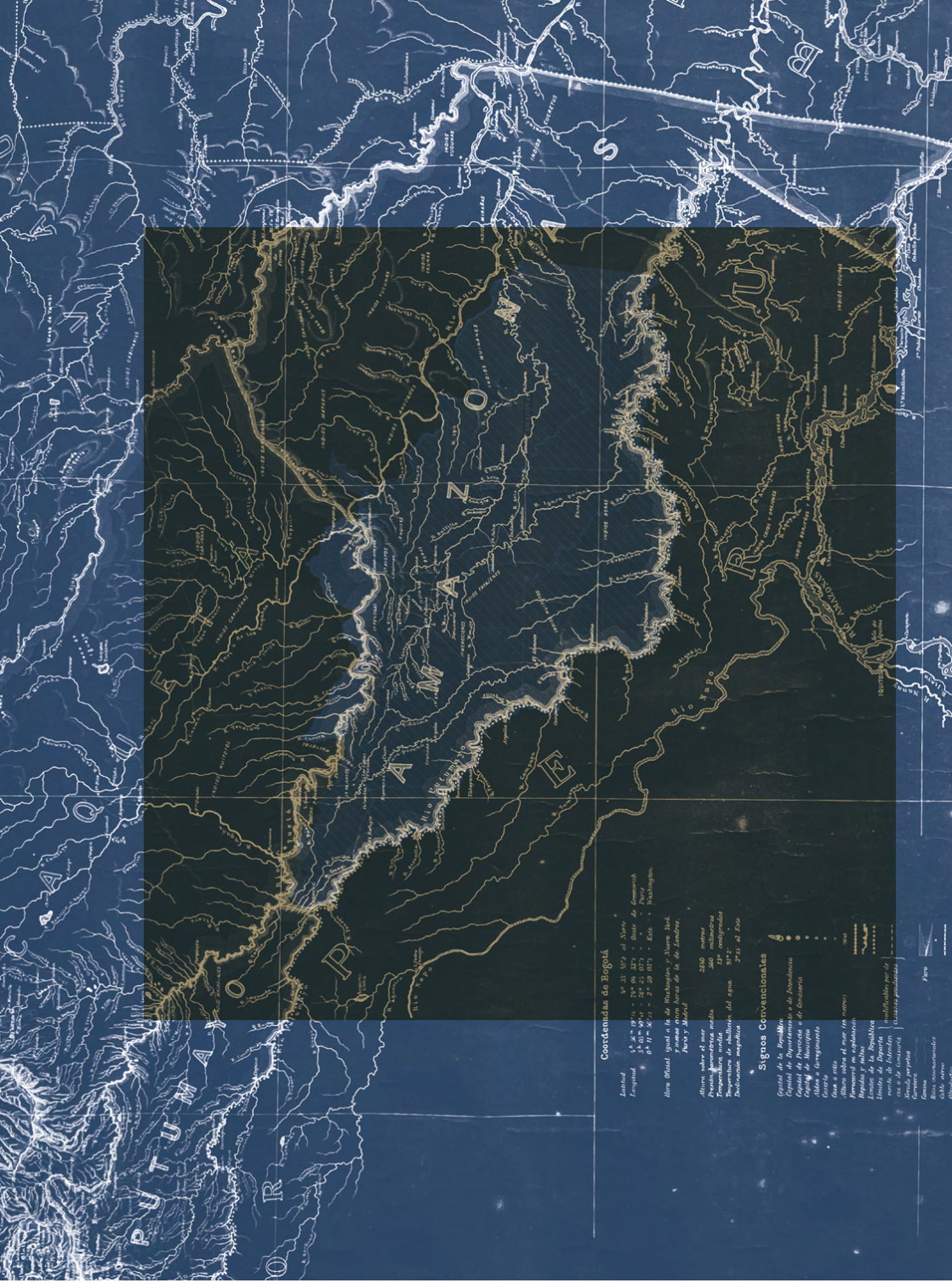
producto que después sería la causa del genocidio de su pueblo. Sin embargo, las pinturas femeninas no siempre fueron bien vistas y, si se producían enamoramientos no permitidos y se generaban conflictos comunitarios, la culpabilidad siempre recaía en la mujer. Para recuperar la armonía comunitaria y familiar se hacía y se sigue haciendo el ritual llamado *menizai*, un baile en el que se enaltece a la tortuga colorida que habita en los riachuelos: la tortuga con sus movimientos seductores embolata al hombre y ese espíritu se ha apoderado de la mujer; por eso, mediante cantos y letanías se le pide a la naturaleza que se lleve el mal espíritu de la seducción, para que vuelva la armonía.

El significado de la mujer uitoto en la tradición se magnifica con su identidad como madre de la abundancia, pues en ella ha reposado históricamente ese legado, que se materializa en la chagra (*ua monifue*, «la verdadera abundancia»). Esta identidad mantiene a la mujer como la protagonista de la pervivencia de la cultura uitoto. De ahí que en una narración se afirme que a Monifue Buinaiño, la deidad femenina de la abundancia, se le entregó especialmente la yuca dulce para mantener la armonía entre lo espiritual y lo humano, para calmar la ira. También el ají, el maní y la maraca hacen parte de ese poder principal de la mujer como madre tierra.

A pesar de la filosofía maravillosa sobre lo que significa ser mujer en la cultura uitoto —la mujer de la palabra dulce, la deidad madre de la abundancia en la sociedad clanil—, ella también padeció violencias endógenas por parte de su propio clan, antes de la época de la cauchería, pues se consideraba que el nacimiento de una niña significaba el fin de su linaje. En estos casos, la mujer era rechazada por algunos clanes y destinada desde

muy pequeña a un varón escogido por su jefe o su padre. Tener marido significaba para ella el destierro, ya que perdía sus derechos dentro del clan de origen y pasaba a ser parte del clan del marido. La mujer de la palabra dulce también sufrió violencia física por parte de su pareja y formas de violencia psicológica como la infidelidad de él, lo que era muy común entre los jefes de clanes.

En pocas palabras, la mujer, que con el poder de la manicuera se ha equiparado con la madre tierra, con el totumo que recibe el líquido vital, con la palabra dulce, la fuerza y el equilibrio, fue también objeto de violencia dentro de su cultura, una violencia que se tornó más cruel durante la cauchería y luego con las misiones españolas que llegaron al territorio uitoto en la década de los treinta, después de finalizado el conflicto colombo-peruano.



El territorio del actual Resguardo Indígena Predio Putumayo. A partir del Mapa de la República de Colombia, Oficina de Longitudes, Ministerio de Relaciones Exteriores, Bogotá, 1939. Con información del Mapa de resguardos indígenas del Instituto Geográfico Agustín Codazzi de 2012.

La Chorrera en la Amazonía, el espacio geográfico

Terminada la creación del mundo, el padre creador se preguntó: ¿Dónde ubicaré esta criatura del tabaco, la coca y la yuca dulce? Él mismo se respondió: Voy a dejarla en el centro de la tierra, para que cuide la vida, la naturaleza, como el estantillo que cuida la puerta de la gran maloca que es el mundo[14].

La Chorrera —de nombre originario *Nofiko*, «casa de piedra»[15], y atravesada por el río Igará-Paraná, afluente del Putumayo— es el territorio ancestral de los diferentes clanes del pueblo Uitoto y hace parte de una de las cinco zonales del gran Resguardo Indígena Predio Putumayo. Hoy lo comparten con los boras, los ocainas y los muinanes como centro urbano indígena. Esta zonal tiene una extensión territorial de 2'130.000 hectáreas, se encuentra ubicada en los departamentos de Amazonas, Caquetá y Putumayo y limita, al sur, con la zonal de Arica, territorio AIZA (Asociación de Autoridades Indígenas de la Zona de Puerto Arica), desde la quebrada Enille hasta la cabecera de la quebrada El Caimo; por el oriente, con el río Cahuinarí y el territorio Miraña; por el norte, con el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA) y las cabeceras del río Igará-Paraná; y por el oeste, con las cabeceras de la quebrada Sabaloyacu hasta su desembocadura, en la zona AIZA. La Chorrera, por su parte,

14 Fragmento del Plan de Vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce de La Chorrera, 2006.

15 En la narrativa local, las piedras eran personas que estaban bailando en una maloca. Mientras bailaban, el dios mitológico Juma bajó a bañarse al chorro y, cuando se sumergió en el agua, le robaron la túnica. Por eso maldijo a los que estaban bailando y los convirtió en piedras.

limita al sur con el corregimiento de El Encanto y Puerto Arica, al norte con Los Monos, al nororiente con la zona de Monochoa y al oriente con la zona Andoque de Aduche y la zona Villa Azul. Finalmente, al occidente limita con la zona de El Encanto.

Son diversas las informaciones que existen alrededor de la creación político-administrativa de La Chorrera. En el registro público existen datos que informan sobre su creación con el Decreto 31 del 4 de diciembre de 1952, dictado por el Comisario Especial del Amazonas y aprobado por el Decreto 274 del 28 de mayo de 1953 del Ministerio de Gobierno[16]. Después, con el Decreto 2274 de 1991, que creó los departamentos, entre ellos el Amazonas, La Chorrera fue reconocida como corregimiento departamental. Esta declaración fue objeto de una demanda de inconstitucionalidad, en especial el artículo 21, que se resolvió con la Sentencia C-141 de 2001 de la Corte Constitucional. La Corte encontró un vicio de inconstitucionalidad, pues el Decreto 2274 no había establecido ningún límite en el tiempo para el mantenimiento de los corregimientos departamentales, con lo cual la medida, en la práctica, se tornaba permanente.

En la época de las caucherías, este territorio no estaba controlado por el Gobierno de Colombia ni por el de Perú. En 1904, los Gobiernos iniciaron conversaciones para solucionar la disputa por el control de la zona del Putumayo, mientras que en los territorios objeto de diálogo ya se estaban perpetrando las peores masacres contra la población nativa, ante la indiferencia estatal. Con la fiebre del caucho, y movido por el temor de no obtener el reconocimiento deseado, en 1921 el Gobierno peruano le expidió un título de propiedad a Julio

16 Resoluciones 030 de 1988, 057 de 1989 y 105 de 2007.

César Arana sobre «un inmenso lote de terreno de montaña denominado Putumayo con una superficie de cinco millones setecientas setenta y cuatro hectáreas cuadradas, ubicadas en ambas márgenes del río Putumayo» (Domínguez y Gómez 184). Este territorio corresponde al actual Resguardo Indígena Predio Putumayo.

Según el Tratado Salomón-Lozano, suscrito el 24 de marzo de 1922 y ratificado en Colombia por medio de la Ley 55 de 1925, el Perú reconocía para la república de Colombia la soberanía sobre una parte de la región amazónica, que hoy ocupa el Predio Putumayo. La práctica legítima de posesión territorial que este tratado le reconocía a Colombia provocó, en parte, el conflicto colombo-peruano, que se registró desde el 1 de septiembre de 1932, con la toma de Leticia por parte de Perú, hasta el 25 de mayo de 1933, cuando se firmó el tratado de paz en Ginebra.

El territorio, que había estado en posesión de Arana, dueño de la empresa Casa Arana, fue vendido al Banco Agrícola Hipotecario Araracuara, en la misma época en que el Gobierno decidió construir en Araracuara, a orillas del Caquetá, la colonia penal de Araracuara, lo que generaría mayores conflictos en la zona. Para el año 1985, los nativos de La Chorrera no tenían conocimiento del estado legal del su territorio ancestral, hasta que llegaron unos funcionarios de la Caja Agraria, entre esos el arquitecto Luis Ernesto Ramírez y su equipo de profesionales, para iniciar labores en lo que ellos llamaron «la finca de la Caja Agraria». En este predio de aproximadamente seis millones de hectáreas, la Caja Agraria levantó una infraestructura para desarrollar el proyecto La Chorrera sobre las ruinas del centro de tortura y genocidio conocido como la Casa

Arana. Los pueblos ancestrales que sobrevivieron a la cauchería se dieron cuenta de que sus derechos territoriales no habían sido reconocidos y de que el Gobierno planeaba instalar sin su conocimiento el Centro de Investigación para el Desarrollo de la Amazonía Colombiana. Esta situación, como nuevo escenario de despojo y ausencia de reconocimiento como sujetos de derecho en su territorio ancestral, motivó a las autoridades tradicionales de los cuatro pueblos, Uitoto, Bora, Ocaina y Muinane, a iniciar investigaciones propias y formar alianzas con organizaciones nacionales como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en cabeza de Trino Morales, y juristas como Adolfo Triana, de la Fundación Colombiana de Juristas (FUCOL), con el fin de trabajar por la recuperación de la propiedad del territorio ancestral.

El 30 de abril de 1988, el gobierno del presidente Virgilio Barco hizo la entrega de este territorio, bajo la figura de resguardo, a los pueblos Uitoto, Murui, Muinane, Bora, Ocaina, Andoque, Carijona, Miraña, Yucuna, Cabiyarí, Inga, Siona, Letuama y otros, ubicados en la jurisdicción de los corregimientos de Puerto Santander, Puerto Alegría, Arica y El Encanto, en los municipios de Leticia y Puerto Leguízamo, comisaría del Amazonas e intendencia del Putumayo[17]. Sin embargo, La Chorrera y las otras cuatro zonales del Resguardo Predio Putumayo se mantienen en un limbo jurídico y por fuera del sistema político y administrativo del país. Al igual que todos los territorios que en el pasado fueron figuras corregimentales en la Amazonía, conocidos hoy como áreas no municipalizadas, las zonales recibieron una medida paliativa con el presidente Juan

17 Resolución 030 de 1988.

Manuel Santos, quien firmó el Decreto 632 de 2018. Este decreto «establece las normas transitorias relativas a la puesta en funcionamiento de los territorios indígenas ubicados al interior de los resguardos en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés». Dicho decreto, sin embargo, no resolvió el asunto de fondo y La Chorrera, en la actualidad, no hace parte del orden político administrativo del país.

Contexto político y económico mundial al final del siglo XIX y principios del siglo XX y su repercusión en la Amazonía

El auge del caucho a finales del siglo XIX, que llevó a la empresa Casa Arana a ejecutar el genocidio de los pueblos indígenas del actual Resguardo Indígena Predio Putumayo, se presentó en un momento histórico de crecimiento de la economía mundial, entre 1850 y 1914. Las causas de este auge económico fueron las innovaciones tecnológicas, el incremento de los niveles de consumo y el *stock* de metales, entre otros (Stortini). La economía del caucho se relacionó con el desarrollo de la industria química, la invención del neumático y el rápido auge de la industria automovilística. En este sentido, Rodrigo Quesada considera que «Gran Bretaña había alcanzado un punto en que el crecimiento del comercio exterior dependía simplemente de su dominio industrial y del éxito en haber profundizado sus relaciones con un mundo subdesarrollado que en buena parte había contribuido a forjar entre 1780 y 1815» (77).

Las condiciones generales de la economía a nivel mundial, que determinaron el incremento significativo de los precios del

«Indumentarios curiosas». Nota del original: «Grupo de peones indígenas con un capataz mestizo frente a la casa principal».

caucho, su demanda en los mercados internacionales y el consecuente interés de los capitales extranjeros para entrar en la región amazónica, repercutieron en la necesidad de controlar las rutas comerciales del caucho en la Amazonía por parte de los imperios con una tradición colonial. Así, se interesaron en el control de los ríos para garantizar la salida de materias primas como insumo para las crecientes economías capitalistas.

Gran Bretaña se constituyó como líder industrial y centro comercial financiero en el mundo. Desde finales del siglo XIX, se fue consolidando el capitalismo imperial, y el imperialismo comenzó a determinar el movimiento del capitalismo británico. La función del capital extranjero correspondió con el interés de extraer excedentes en el exterior. Gran Bretaña entonces estableció casas comerciales en países de América Latina con el fin de comprar materias primas a precios bajos y vender productos industriales a precios elevados (Anaya 47).

A finales del siglo XIX, la presencia europea en el continente americano se amplió incluyendo a otras potencias como España, Francia y Alemania, que compitieron por los mercados de América Latina, lo que aumentó de manera considerable la inversión extranjera y coincidió con el crecimiento económico de los países latinoamericanos, que se basaba en el auge exportador de materias primas y la relativa estabilización creciente de los Gobiernos nacionales. En ese contexto, la Amazonía, dentro del imaginario colonialista, representaba la leyenda de El Dorado, con una tradición que venía del siglo XVII, lo que incitaba al colonizador a extraer sus tesoros. De acuerdo con De Holanda (1987): «El elusivo Dorado metálico de los conquistadores españoles fue renovado durante el siglo

XIX con la bonanza de la quina y el caucho por un Dorado agrícola o, más bien, extractivo, de productos de origen vegetal. Antes, este imaginario dorado había sido retomado por los portugueses desde el siglo XVII reforzándolo en un nuevo sentido. No solo un Dorado, el de las minas, sino también el del azúcar, el tabaco y, en el Amazonas, el de las numerosas especies y productos vegetales» (Citado por Palacio 143).

Sobre la región se posaron todo tipo de imaginarios propios del mundo colonial que estaban asociados directamente con el carácter extractivo de los intereses que entonces existían y que persisten hoy. De acuerdo con Palacio:

> Las élites latinoamericanas del siglo XIX repitieron, con pocas excepciones, los imaginarios que asociaban a la naturaleza amazónica como un Dorado y a su gente como salvajes atrasados. En el caso del Amazonas colombiano, desde los viajes de exploración de Rafael Reyes [presidente de Colombia] en la década de los setenta del siglo XIX, fue mirado esperanzadoramente para quienes buscaban enriquecerse con la naturaleza tropical, como un espacio donde era posible reencontrar un Dorado. Este retraimiento del imaginario romántico en relación con la naturaleza, y su sustitución por el imaginario capitalista sobre la naturaleza como un objeto fundamentalmente explotable puesto al servicio del hombre emprendedor, abarca también un viraje sobre la población nativa no civilizada. (145)

La región Amazónica fue protagonista en la oferta de materias primas. De ahí que múltiples exploraciones de la región se desarrollaron en busca de vías para penetrar la selva y de recursos demandados en los crecientes mercados internacionales.

Augusto Ángel Maya, en su relato de la historia desde una perspectiva ambiental, identifica este periodo como el dominio colonial, considerando dentro de sus aspectos más relevantes la expansión colonial europea, de tal modo que resulta imposible comprender el auge de la producción y el mercado a nivel mundial sin considerar los procesos de saqueo vinculados a estos.

En la Amazonía el control colonial se dio principalmente por parte de España y Portugal hasta los inicios del siglo xx. Sin embargo, en la economía del caucho es fundamental el papel de Gran Bretaña, uno de los principales importadores de gomas y exportadores de productos vinculados, lo cual no solo determinó el auge del caucho en la región de la Amazonía, sino también su caída en 1941 ante la proliferación de las plantaciones de caucho en otras colonias británicas y holandesas. «Para el año 1900, el caucho de la Amazonía representaba un 60 % del total de la producción mundial, para 1914 ya solo era el 27 % y en 1930 no llegaba al 2 %» (Molina 163).

Al auge del caucho, que inició en Brasil, le antecedió el auge del azúcar, el «oro blanco», que sirvió como motor del desarrollo del capitalismo europeo. De acuerdo con Guillaume Fontaine, la Amazonía era vista como estratégica en la consolidación de las rutas de comercio para la extracción de materias primas, destinadas a los principales mercados (28). Sin embargo, esta región aún hoy es considerada como un escenario impenetrable por la falta de vías de comunicación. De ahí, la importancia ya mencionada de la navegación de sus ríos, como se expresa en una carta dirigida al ministro de Relaciones Exteriores de Colombia por parte de un empresario en agosto de 1904. Se destacaban los ríos de la Amazonía que desembocan

en el río Negro y el río Amazonas para la navegación, pero el preferido por los comerciantes y por los empresarios fue el río Putumayo, ya que no poseía «chorros» ni raudales que impidieran el paso durante las aguas bajas del verano.

Sobre este tema, Gerardo de la Espriella relata que por el Putumayo podían entrar los buques de vapor, lo que hizo más atractivo el negocio del caucho en el territorio ancestral del pueblo Uitoto para empresas como la Casa Arana, que llegaba desde Iquitos; y destaca: «(...) el caucho es tan abundante en esta región que puedo asegurar sin temor a equivocarme, porque ya lo he visto, que en la explotación de tan preciosa goma pueden trabajar mil hombres durante su vida diariamente y dos generaciones más que le sucedieran» (74).

Con el desarrollo industrial en Europa y su consecuente demanda de materias primas de Suramérica, particularmente de la Amazonía, se incentivó también la construcción de numerosos puertos en las costas para el transporte entre continentes. En el caso del caucho extraído de La Chorrera y sus alrededores, los puertos de Brasil fueron importantes para el crecimiento de la empresa y afectaron a los indígenas, quienes vieron abiertas sus fronteras para el comercio, lo que les causaría en gran medida su muerte. Era difícil para los originarios amazónicos comprender en su momento el problema de perder el control de un territorio que se permeabilizaba y se veía desconfigurado por esta economía transnacional.

Carlos Zárate, en su artículo «Estado, conflictos ambientales y violencia en la frontera amazónica de Brasil, Colombia y Perú», vincula los frentes extractivos en el Amazonas con los conflictos en torno a sus fronteras políticas, existentes desde la Conquista,

Niños uitotos.

cuando los imperios de España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra se disputaban el acceso a la región; posteriormente, se dieron otros conflictos entre la colonia portuguesa y la española por territorios indefinidos, hasta el auge de la extracción del caucho. En el marco de esta industria ocurrieron guerras fronterizas en las primeras décadas del siglo XX, por el control de las zonas de extracción y producción de gomas (117).

Como se puede observar, la situación para el pueblo Uitoto no era favorable desde ningún punto de vista; el contexto mundial apuntaba a que los actores dominantes, como Gran Bretaña, contaran con todas las condiciones para convertir La Chorrera y sus alrededores en objeto de explotación mediante las peores formas de violación de los derechos humanos. En este caso, no se pretendía generar espacios de vida, como ocurrió en las colonizaciones andinas, sino explotar para la extracción de materias primas, sin importar las consecuencias sociales, ambientales y culturales.

Casa Arana, la explotación cauchera y el capitalismo extractivista inglés

La población indígena de lo que hoy se conoce como La Chorrera fue la más violentada entre 1900 y 1933, periodo de sufrimiento que es recordado por estos pueblos como *Kaɨ duere sefuiya rafue* («la historia de nuestro sufrimiento»). ¿Cómo un árbol que llora[18] fue el causante de la muerte de más de cien

18 *Cajue* en lengua uitoto es el nombre coloquial de la siringa o caucho. Por la manera en la que escurría su látex al cortar la corteza, los indígenas llamaban al árbol del caucho «el árbol que llora». De hecho, la palabra caucho proviene de la lengua de los indígenas Marina, de la selva amazónica peruana: *caa* es madera, árbol, y *ochu*, chorrear, que llora.

mil indígenas de los pueblos Uitoto, Ocaina, Muinane, Bora y Andoque?

En el siglo XVIII, Condamine describía la especie *Castilloa*, denominada *jeve* en Ecuador por los indígenas, cuya goma era utilizada en Europa para fabricar pelotas, impermeabilizar telas, carenar embarcaciones, preparar vasijas y curar dolencias. El árbol *Hevea brasilensis* —siringa—, la especie objeto de explotación en La Chorrera, fue reportado por Fresneau en 1747, y una vez conocidas sus propiedades, tuvo rápido desarrollo en la industria naciente de Europa. En 1823 se lo usó para inventar la tela de hule, en 1840 el americano Goodyear descubrió su vulcanización y en 1846 el irlandés Dunlop patentó la primera llanta de bicicleta. En 1845, Thompson diseñó el neumático y McIntosh fabricó las llantas macizas. Es por eso que, después del café, el caucho amazónico fue un renglón importante en las economías de Brasil y Perú de principios del siglo XX. Otras gomas amazónicas como el juanzoco, la balata y el chicle también fueron explotadas en la misma época (González Bermúdez).

El negocio de las gomas estuvo vinculado con el conflicto político, pues mientras se consolidaban progresivamente las fronteras de las nacientes repúblicas en el territorio amazónico, crecía el interés de las élites políticas por conseguir cualquier ventaja económica que ofreciera la región. Además, las élites políticas nacionales se vincularon con el capital extranjero y con las empresas caucheras, lo que posibilitó la expansión territorial que alcanzó el negocio. Fue así como la Amazonía se integró al comercio internacional y a un sistema de acumulación de excedentes que la empresa cauchera angloperuana logró gracias a los

altos precios de las materias primas en el mercado. La extracción de materias primas fue acompañada de una misión evangelizadora y civilizadora de la Iglesia sobre las comunidades indígenas, a partir de la que se crearon múltiples justificaciones para la continuación de las prácticas esclavistas coloniales. Tal circunstancia supuso que el sistema de acumulación de excedentes se convirtiera en un mecanismo de explotación violenta de la mano de obra en las comunidades indígenas del Putumayo.

El pueblo Uitoto no sabía del gran valor económico que representaba para los ingleses la explotación del árbol que lloraba, ni conocían las aplicaciones del caucho en llantas y recubrimientos industriales. Por eso los abuelos y las abuelas nunca comprendieron por qué los mataron. Para los uitotos el uso del caucho era tradicional: con él se fabricaban los mazos del manguaré, un instrumento de percusión con el que se enviaban mensajes a las comunidades vecinas; se elaboraban pelotas para el juego tradicional del *uiki*, un tipo de fútbol tradicional de los uitotos que se jugaba con la rodilla, y se usaba también para la depilación de las cejas y otras partes del cuerpo[19].

De acuerdo con Palacio, «los barones del caucho» y el Estado colombiano coincidieron en las campañas civilizatorias de los nativos amazónicos (123). En este caso el Estado no intervino directamente, pues estaba en medio de las guerras entre liberales y conservadores, y eran la Iglesia y la empresa cauchera quienes se encargaban de la intervención en los territorios. Eso explica, en parte, la ausencia de un mecanismo de regulación público que identificara los abusos y el genocidio ocurridos en el actual Predio Putumayo y operara para controlarlos.

19 Los uitotos creían que solo los animales debían tener vellos.

Una carta dirigida al ministro de Relaciones Exteriores de Colombia por un expedicionario de la firma Cano Cuello & Compañía confirma dicha situación al mencionar que «debemos convencernos de que solo el dólar y el movimiento comercial son hoy los medios aparentes y más eficaces para someter a esas hordas de sanguinarios caníbales de los que está poblado nuestro territorio» (De la Espriella 76). Bajo esta perspectiva, en la región del Putumayo «si para unos civilizar era cristianizar con una nueva mentalidad modernizadora, para el ambicioso empresario peruano era comerciar y organizar la explotación del caucho» (Palacio 126).

¿Quién «organizó» la explotación del caucho en la región del Putumayo? El peruano Julio César Arana. Tomás Uribe Mosquera describe la configuración del emporio cauchero por parte de Arana, quien dio sus primeros pasos proveyendo a los trabajadores de caucho en la selva y tomando como pago el mismo caucho, y se convirtió progresivamente en el principal comerciante de la región. Desde Iquitos, Arana estableció la infraestructura comercial y logística para comerciar caucho y quina. Este personaje estaba asociado con firmas compradoras y casas comerciales radicadas en Iquitos, Manaos y con los Yurimaguas. Arana tenía acceso a la selva y creó intermediarios que compraban el caucho a las cuadrillas que extraían el látex, que era almacenado en grandes centros de acopio, entre los cuales sobresalían La Chorrera y El Encanto.

Arana constituyó en 1903, con el respaldo de firmas comerciales, la sociedad J. C. Arana y Hermanos, con múltiples conexiones en diferentes ciudades europeas. Así mismo, contó con el respaldo de autoridades locales y militares. Logró ser alcalde de

El vapor Liberal, propiedad de Julio César Arana, en que viajaban los miembros de la Comisión Consular en 1912 y dentro del que también se solían cometer abusos contra los indígenas.

la ciudad de Iquitos y posteriormente presidente de la Cámara de Comercio, con lo que pudo controlar toda la cadena comercial del caucho y sobre todo el territorio en el que se explotaba el látex, en Colombia principalmente a través del río Putumayo (Uribe 37).

> Ya en 1905 Arana controlaba unas doce mil millas cuadradas (...). La Casa Arana alcanzó a tener cuarenta casas comerciales diseminadas por la región. En 1905, con esa inmensa propiedad territorial, Arana viajó a Londres y en 1907 convirtió la empresa en "The Peruvian Rubber Company" con el aporte de capital británico. Con el aporte británico no solo conseguía capital sino garantizaba algo que ya conocían las élites latinoamericanas, quienes durante el siglo XIX se aliaron con empresarios europeos o norteamericanos. La presencia de capital y propiedades pertenecientes a potencias extranjeras eran una especie de póliza de seguro contra posibles confiscaciones por parte de grupos o partidos insurrectos triunfantes. (Palacio 127)

Palacio identifica a Arana y sus asociados como verdaderos empresarios territoriales. Para este autor, el control territorial de los caucheros se encontraba vinculado a un aparato militar, lo que se puede catalogar como «crimen organizado». También explica que las condiciones de la explotación del caucho se veían determinadas por el hecho de que en la Amazonía no existían plantaciones y los árboles estaban diseminados por toda la selva. Para el control de los trabajadores, el territorio se dividió en «secciones»:

> La expansión de la empresa fue enorme y, en el organigrama de la empresa, el territorio estaba distribuido en dos "negociaciones", La Chorrera, en la que se contaban 10 secciones, y El Encanto, con 11 secciones. Al frente de cada una de las secciones se hallaba un jefe, máxima autoridad en la misma, al que estaban subordinados los Supervisores de los puestos caucheros, peruanos blancos o mestizos, bajo cuyas órdenes estaban los barbadenses. Inicialmente una treintena, aunque su número se incrementó hasta alcanzar alrededor de 500 individuos. Junto a estos, que eran una verdadera fuerza represiva, actuaban los llamados "muchachos de confianza", adolescentes uitoto entrenados desde niños por la Compañía. Estos eran utilizados por la compañía para el control y la represión del resto de indígenas recolectores del caucho. (García, 2001, 601)

Si se piensa en los ríos, principal vía comercial en el Amazonas, se destaca la función del río Cara-Paraná. La Chorrera, a su vez, «tenía jurisdicción sobre todos los barracones de los ríos Igará-Paraná y Cahuinarí, y sus principales afluentes» (Pineda, 2003).

El control territorial extenso sobre la Amazonía para la explotación del caucho fue determinado tanto por la influencia de las fuerzas económicas extranjeras como por el poder de los empresarios caucheros asociados a las élites nacionales. No obstante, «la obtención de una abundante mano de obra fue condición imprescindible para la expansión de la empresa cauchera, tanto en la producción y manipulación del látex, como en el transporte de la bola de goma de la unidad productiva, al puerto de embarque y posteriormente a la ciudad» (García, 2001, 596).

Dentro de los mecanismos de captación de mano de obra se pueden identificar las correrías, realizadas por los caucheros, en las que se apresaba por lo general a jóvenes y se mataba a adultos, la compraventa de indígenas entre caucheros o comerciantes y el peonaje por deudas (García, 2001, 597). Estos mecanismos eran producto del mantenimiento de prácticas coloniales que, ante la alta demanda de materias primas, se convirtió en una explotación intensiva de la mano de obra en el Putumayo. Como lo explica Ludescher, en un ejercicio de identificación de las instituciones y prácticas coloniales existentes en la Amazonía peruana, estas prácticas existían desde el siglo XVI con la finalidad de aumentar la mano de obra y la cobranza de tributos (317). Esta situación implicó la necesidad de reducir a la población indígena dispersa, lo que se tradujo en la consolidación de una estructura de comercio de esclavos dentro de la Amazonía:

> La indefinición de la frontera en el Amazonas y sus afluentes facilitó la realización de expediciones de captura de esclavos indígenas por parte de los portugueses en el territorio ocupado por España y por parte de España en el territorio ocupado por Portugal. Tanto españoles como portugueses perseguían las etnias indígenas que se mantenían independientes del yugo colonial contando para estas "correrías" con la ayuda de "indios amigos". Las expediciones esclavistas fueron conceptualizadas por la sociedad colonial como "rescates", donde los europeos entregaban herramientas de metal y otras mercancías en canje por prisioneros indígenas capturados por otros indígenas. (Ludescher 321)

Para el caso peruano y boliviano, aquellas comunidades indígenas con una prolongada vinculación con los blancos resultaron fundamentales en la caza de esclavos. Tal y como lo menciona Oscar Calavia, «en la economía predatoria de la época del caucho, los nutridos grupos indígenas de la cuenca del Ucayali, como Shipibo y Conibo, que contaban con una larga historia de convivencia con los misioneros y los mercaderes hispanos, hicieron de los pueblos del interior de la selva el blanco principal de sus expediciones de caza de esclavos, y el alimento de su papel de intermediarios comerciales» (76).

Estas prácticas coloniales fueron reproducidas en la explotación del caucho en el Putumayo. Por ejemplo, los *muchachos* indígenas fueron usados desde pequeños para someter a sus propias comunidades, pues ellos tenían un mayor conocimiento del territorio y su población. Por otra parte, el endeude o peonaje por deudas era la principal modalidad a través de la cual, desde el nivel más básico, el cauchero brindaba herramientas y medios de supervivencia al siringuero, a cambio de descontar su valor de la compra del caucho. Este valor era muy elevado, lo que ataba al siringuero de por vida al peonaje. De igual modo sucedía entre los intermediarios y las casas comerciales, lo que en el Putumayo se caracterizó por el intercambio de niños por hachas (Uribe 37).

Vinculada al aumento y la explotación de la mano de obra, también se puede caracterizar la forma en que estaba organizada la producción. Zárate realiza un profundo análisis de la relación entre las especies de goma extraídas y la organización social de la producción. Considera que no es posible suponer «una relación directa entre las características botánicas y la

distribución geográfica o la productividad de las especies con los arreglos laborales o con fenómenos como el de la agudización de la violencia contra los indígenas» (2006, 67). Las dos principales especies de goma que se extraían de la Amazonía correspondían a los géneros *Castilloa elastica* y *Hevea brasiliensis*. La primera requería el corte del árbol para la extracción de la goma; la segunda podía ser explotada de forma recurrente. Tales características definían fronteras extractivas diferentes: mientras que para la C*astilloa* se necesitaba la expansión constante del proceso productivo en búsqueda de nuevos árboles, para la *Hevea* se estableció un sistema denominado *estradas* que consistía en caminos establecidos dentro de la selva que posibilitaban el acceso a diversos grupos de árboles.

Podría afirmarse que la explotación de la especie *Hevea* permitía «relaciones laborales supuestamente más estables, el mantenimiento de los núcleos sociales, en este caso la familia y las sociedades locales de los miembros indígenas que habían sido involucrados» y que, por el contrario, la especie C*astilloa* requería siempre una frontera extractiva móvil (Zárate, 2006, 59). Sin embargo, el mismo autor insiste en que dicha afirmación no logra explicar las modalidades de incorporación de la mano de obra en la Amazonía y, por lo tanto, las razones detrás de la organización del trabajo irían más allá de una correspondencia con las características de las especies explotadas. En el Putumayo fueron determinantes los cambios introducidos en 1904 por la Casa Arana, con la «contratación de nuevos jefes de sección blancos, a quienes se remuneraba por medio de comisiones proporcionales al volumen de goma extraído por los indígenas de cada sección. La contratación de 36 negros barbadenses y el

entrenamiento de 400 muchachos indígenas para supervisar y castigar a sus propios paisanos» (2006, 62). Algunos de los factores que determinaron la violencia extrema desarrollada fueron la alta presión sobre la jerarquía laboral a través del sistema de endeudamiento y la ambición por obtener buenos rendimientos ante el alto precio de los recursos y una posible disminución del látex disponible.

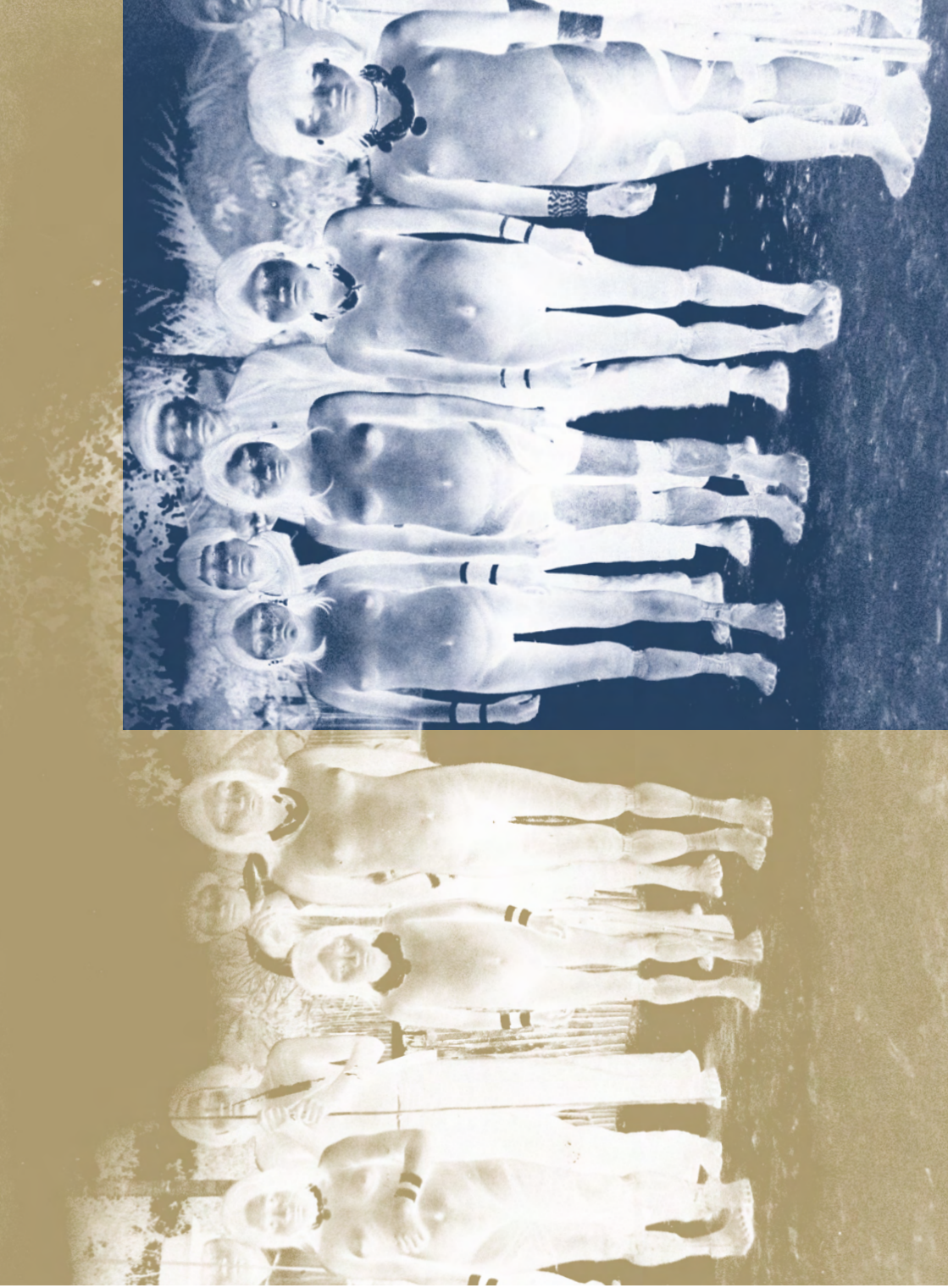
En este sentido, la extracción forzada de la mano de obra indígena puede comprenderse como una suma de varios factores. Por un lado, existía la consideración cultural de que los indígenas eran una suerte de «no humanos». Por otro, la compañía que lideraba la explotación, por tener capital extranjero, no se limitaba en lo más mínimo a la hora de utilizar la fuerza, pues no existía autoridad que restringiera las prácticas esclavistas ni una institucionalidad sólida que regulara las prácticas productivas. Adicionalmente, la asociación con capitales extranjeros garantizaba una especie de salvaguarda frente a las autoridades nacionales.

La extracción del caucho natural, que puede considerarse como una economía de enclave o economía extractivista, entendida como un «proceso caracterizado por la explotación intensiva del territorio y la mano de obra, por la producción cíclica de uno o varios productos determinados y el estrecho vínculo comercial con el mercado exterior más que con un mercado interno» (Molina 161), se convirtió en una actividad depredadora en la región amazónica de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Esta actividad se basó en un modelo de explotación de la mano de obra y de la eliminación de árboles de forma intensiva, que ya Leopoldo II de

Bélgica había empleado antes en el Congo[20]. El *boom* cauchero solo acabó cuando Malasia y las Indias holandesas desarrollaron plantaciones caucheras que reemplazaron la explotación de los árboles silvestres del Amazonas (Malamud). Lo que posibilitó una agresiva economía extractivista de estas características no fue solo la ausencia del Estado, sino también las prácticas e imaginarios coloniales que se vincularon con la alta capacidad tecnológica y de transporte de un capitalismo creciente.

Ciertamente, los hechos violentos ocurridos contra los indígenas durante la explotación indiscriminada de los recursos naturales en la Amazonía brasileña, peruana y colombiana se han investigado y divulgado muy poco. Las investigaciones y debates que se han documentado sobre las atrocidades cometidas por la empresa The Peruvian Amazon Company (Casa Arana) contra los indígenas de La Chorrera han quedado en el círculo académico, con expertos en el tema como Roberto Pineda Camacho, en Colombia, y Alberto Chirif y Manuel Cornejo, en Perú. Varios investigadores han escrito sobre la importancia del caucho en la economía capitalista mundial y, sin embargo, poco se sabe de su impacto cruel y negativo en lo local, lo que vivieron los pueblos indígenas y en especial las mujeres.

20 En este periodo, en la Conferencia de Berlín (1885), se repartió buena parte del continente africano entre las potencias europeas: Alemania, Francia, Inglaterra, Bélgica, Dinamarca, entre otros. Se crearon fronteras artificiales y se hicieron concesiones para la militarización y la explotación de los recursos de África.



Nota del original: «Grupo de mujeres huitoto acompañadas por los famosos "muchachos de confianza", indígenas al servicio de la Peruvian Amazon Company encargados de vigilar el trabajo de los indígenas».

CAPÍTULO 2

Mujeres uitoto de La Chorrera, Amazonas: violencia y resistencia durante la cauchería

En el periodo de la cauchería, la violencia contra las mujeres indígenas traspasó las fronteras de lo doméstico, pues también tuvo un carácter político y económico. En la Amazonía se observó un despliegue de misoginia en el que el dominador veía en las mujeres uitoto a máquinas sexuales y de producción de caucho; eran consideradas «no humanas» y sus derechos estaban lejos de ser reconocidos. Conversé con las mujeres y los hombres a quienes sus abuelas, madres y familiares transmitieron las vivencias de las caucherías. Así obtuve evidencias de las acciones de violencia y dominación ejecutadas por la empresa y sus colaboradores, así como de las estrategias de resistencia que les opusieron, que explicaré más adelante.

Para la selección de las entrevistadas, tuve en cuenta algunos parámetros: la experiencia vivida por sus progenitoras, abuelas y familiares, el grado de conocimiento de la situación y el origen y la clasificación geográfica de los testimonios. Las historias,

los diálogos y las entrevistas, que sostuvimos en su mayoría en lengua materna indígena, fueron grabadas y los audios posteriormente transcritos e interpretados. Estos testimonios fueron sistematizados a través de categorías temáticas que se relacionan con las prácticas y los saberes propios de la cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce. De igual manera, los interpreté como expresiones de la resistencia política y de sus consecuencias para un pueblo con una identidad cultural y con objetivos de defensa territorial.

Estos son los clanes a los que pertenecen las mujeres que participaron en los diálogos y en las entrevistas:

Edades	**Cantidad de entrevistadas**	**Clan**	**Espacios geográficos / Puntos de acopio del caucho**
30- 50	5	Jitomagaro, Aimeni, Muido, Jimeni.	La Chorrera, Atenas, Sur, Entrerríos.
51-70	12	Uiiai, Aimeni, Nonuya, Guara, Kanime, Ñekire, Kanie, Jicofo, Jimuifiza, Jeiai.	Atenas, Entrerríos, Sur, Chorrera, Occidente, Último Retiro.
71 en adelante	10	Aimeni, Nonuyia, Uiguini, Jitomagaro, Ñekire.	La Chorrera, Occidente, Atenas.

Tabla 1

Conviene hablar primero de los tipos de violencia y dominación individual, colectiva y territorial de los que fueron víctimas las mujeres uitoto, que clasificaré considerando el trabajo de varios autores. La información se triangula desde mi experiencia personal, los testimonios que recopilé y la discusión teórica que se ha tejido en torno a los estudios de la violencia de género, particularmente en los grupos indígenas de Latinoamérica. Así se

comprenderá mejor a qué fenómeno respondía cada estrategia de resistencia que surgió entre las indígenas uitoto, la mayoría catalogadas como prácticas de la acción no violenta (Cante) y de la resistencia pasiva desde la cotidianidad (Scott). A partir de esta resistencia las mujeres lograron la sobrevivencia de su pueblo y la recuperación del territorio en el posconflicto colombo-peruano e hicieron revivir la palabra y las prácticas culturales integrales —productivas, medicinales, educativas, ambientales— con la «fuerza de la manicuera», es decir, con las enseñanzas y la espiritualidad que tenían origen en la tradición ancestral.

Tanto las formas de violencia aplicada contra las mujeres como las respuestas que esta encontró dejan ver algunas características del modelo de colonización impío que las potencias mundiales (en su momento Inglaterra) desarrollaron en el Amazonas, con la complacencia y la subordinación de varios Estados americanos que tenían ambiciones eurocéntricas. La experiencia de exterminio social y cultural de la cauchería, tan dolorosa para los pueblos amazónicos, revela la ausencia de un marco efectivo de defensa de los Derechos Humanos en esta región durante el siglo XX, que persiste en el siglo XXI. Todo lo anterior ha sido la causa de varios de los conflictos que aquejan en la actualidad al suroriente colombiano. Hoy se puede hablar de nuevas formas de intervención o neocolonialismo que han sido utilizadas en la Amazonía por las empresas y los Gobiernos de países «ricos». Entre estas técnicas se encuentran la fragmentación del tejido social, la cooptación de los líderes locales y el reordenamiento del territorio de acuerdo a la conveniencia de aquellos que intervienen, lo que afecta los procesos de

autodeterminación y, sobre todo, el ordenamiento del territorio a partir del pensamiento en lengua propia que se produce desde los orígenes.

La extrema desprotección de las uitoto durante la cauchería: violencia contra las mujeres

Para entender las razones detrás de la intensa violencia estructural cometida contra las mujeres de La Chorrera, hay que remitirse a dos visiones del mundo, una occidental y la otra indígena, que, desde la conquista de América y la posterior época colonial, se encuentran en una situación de conflicto, entre dominador y dominado; también hay que considerar el discurso constante, al interior de las sociedades dominantes, en el que los indígenas han sido presentados como menos que humanos, lo que los ha dejado en condiciones de alta vulnerabilidad e indignidad. Por ejemplo, la escritora y feminista Francesca Gargallo, en su libro *Ideas feministas desde Abya Ayala*, señala cómo en los discursos dominantes era común decir que:

> ... los indígenas eran naturalmente feos, poco sanos, con escasa moral y malos hábitos higiénicos. Contra las mujeres indígenas siempre se exageró la propaganda al referirse a su debilidad moral, su lascivia y perversión sexual, llegando a afirmar que violarlas no era propiamente un delito, sino una costumbre y no había por qué perseguir a los blancos que lo hacían si para los indios era "normal". (196)

Durante la época del caucho, las mujeres uitoto fueron desproveídas de su derecho a participar en una comunidad en la que

antes actuaban como líderes. Les negaron su rol tradicional, de sujetos con poder de decisión comunitaria en el seno de las organizaciones del clan, y casi fue cercenada su capacidad de dar vida y reproducir la cultura uitoto, que comprende lo espiritual, lo territorial, la familia y el alimento. La mujer pasó a ser, a los ojos de quienes administraron el genocidio —los caucheros, los gendarmes y los empleados conocidos como los muchachos, *boys* o *mullaí*[21]—, un simple objeto sexual, mano de obra esclavizada a la que se le negaba su humanidad. Es necesario recordar que esta violencia no fue experimentada únicamente por las mujeres uitoto, sino también por las ocaina, muinane y bora de La Chorrera y por varios otros pueblos nativos del oriente colombiano. Así mismo, se debe tener en cuenta que, como la mujer uitoto era el pilar de la cultura de su pueblo, todas las acciones ejercidas en contra de ella directamente incidieron en la familia, los hijos, los adultos mayores, el territorio, las chagras y los hombres de la comunidad.

La violencia puede definirse como «una agresividad alterada, principalmente por la acción de factores socioculturales que le quitan el carácter automático y la transforman en una conducta intencional y dañina» (Iborra y Sanmartín 22). La violencia abarca toda acción u omisión intencional que pueda causar un daño. Teniendo en cuenta que la violencia contra las mujeres indígenas es un fenómeno complejo (Luithui y Tugendhat), puede ser útil considerar la clasificación de formas de violencia que presenta José Sanmartín, distinguiendo los tipos de acción, de daño causado, de contexto en el que ocurre, de agresor y de

21 Jóvenes indígenas reclutados al servicio de los capos del caucho, entrenados para matar a su propia gente cuando no cumplían con las exigencias de las cuotas del caucho.

víctima. Estas son las categorías que aborda el autor y, para el contexto que estoy analizando, añado algunas otras:

- El maltrato físico agrupa «toda acción voluntariamente realizada que provoque o pueda provocar daño o lesiones físicas» (Iborra y Sanmartín 23).

- El maltrato psicológico se refiere a «toda acción (habitualmente de carácter verbal) o actitud que provoque o pueda provocar daño psicológico a la persona» (23).

- El abuso económico «consiste en la utilización ilegal o no autorizada de los recursos económicos o de las propiedades de una persona» (23).

- La violencia sexual es «cualquier contacto sexual no deseado en el que una persona es utilizada como medio para obtener estimulación o gratificación sexual» (23). Los actos de violencia sexual pueden ser muy variados y producirse en circunstancias muy distintas; entre ellas, cabe señalar la violación en el matrimonio, la violación por parte de desconocidos, la violación sistemática durante los conflictos armados, las insinuaciones no deseadas o el acoso de carácter sexual, la exigencia de mantener relaciones sexuales a cambio de favores, el abuso sexual de personas física o mentalmente discapacitadas, el abuso sexual de menores, el matrimonio o la cohabitación forzados (incluido el matrimonio de menores), la denegación del derecho a hacer uso de la anticoncepción o a adoptar otras medidas de protección contra las enfermedades de transmisión sexual, la prostitución forzada y la trata de personas con fines de explotación sexual.

- La violencia familiar, en el contexto de las caucherías, tuvo lugar en la medida en que los empleados de la empresa cauchera

humillaban y maltrataban a las mujeres, muchas veces delante de los miembros de su familia, y de esa manera destruían la unidad del núcleo y, por esa misma vía, la de la comunidad.

- La violencia de género (VG)[22], según la Ley 1257 de 2008, comprende «cualquier acción u omisión que le cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico o patrimonial a las mujeres, así como las amenazas de dichos actos, la coacción o privación arbitraria de la libertad, bien sea que se presente en el ámbito público o en el privado». Se perpetra contra alguien porque se considera que se ha separado del papel que tradicionalmente le corresponde a su género. Se ejerce con el fin de intimidar, humillar, subordinar y decidir sobre la sexualidad y la integridad personal de las mujeres, que son un grupo de riesgo en todos los contextos. La penalización o sanción a la violencia contra las mujeres en Colombia es muy reciente. Por ejemplo, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer data del año 1994, y desde 1995 hace parte de la legislación colombiana mediante la Ley 248[23].

- La violencia cultural es un tipo de violencia simbólica que se expresa en distintos medios —la religión, el lenguaje, el arte, la ciencia, los medios de comunicación, la educación— y que cumple la función de legitimar la violencia directa y estructural, así como de inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren.

22 Donny Meertens define el género como una construcción cultural que se asocia a la condición de sexo y que determina el ser hombre o mujer. Por lo tanto, es a partir de esta construcción que se asignan roles, funciones, oportunidades y formas de relacionamiento (38).

23 En los artículos 1 y 2 se incluye el tipo de violencia «que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica, o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer».

Ofrece justificaciones para que los seres humanos se destruyan mutuamente y hasta sean recompensados por hacerlo[24].

- La violencia estructural, que se sustenta en todo un conjunto de esquemas, tanto físicos como organizativos, no permite la satisfacción de las necesidades culturales de un pueblo o de una sociedad y se puede considerar como la peor de las violencias, porque puede ser el origen de las demás, la que más mata y a más personas afecta. Se puede entender además como una manifestación de la política económica capitalista. Las causas de la violencia estructural no son siempre evidentes, lo que hace más difícil enfrentarse a ella[25]. La cultura, entendida como la estrategia mediante la cual los uitotos habían logrado superar riesgos e incertidumbres a lo largo de siglos, fue focalizada como un objeto de destrucción, lo que condujo, por ejemplo, al asesinato de los sabios de la comunidad y a la quema de malocas enteras[26].

La violencia contra las mujeres ha sido tan persistente desde tiempos ancestrales que su naturalización en las diferentes culturas, a través de las tradiciones y costumbres, es la causa fundamental de la agresión sostenida contra ellas. Aprendí de la

24 Según Johan Galtung, a menudo las causas de la violencia directa están relacionadas con situaciones de violencia estructural y son justificadas por la violencia cultural: muchas situaciones son consecuencia de un abuso de poder que recae sobre un grupo oprimido o de una situación de injusticia social (149).

25 De acuerdo con Cante, la violencia estructural impone pérdidas indirectas (costos irrecuperables), parciales o totales, a personas desconocidas y distantes (en otros países, de otras generaciones), mediante «efectos de mano invisible» o estructuras sociales injustas y a través del daño o la eliminación indirecta de personas que no necesariamente son rivales (12).

26 Maloca: casa comunitaria tradicional de algunos pueblos amazónicos, entre ellos los uitotos. También es el espacio donde se hacen los rituales, se practica la espiritualidad, se mambea y se recrea la cultura; el centro de la vida colectiva de los clanes.

historia occidental que en la Edad Media y durante la Inquisición las mujeres fueron perseguidas, violentadas, asesinadas y las que se atrevieron a enfrentar a la Iglesia a través de sus prácticas medicinales fueron acusadas de brujas. En épocas recientes, a las indígenas se les prohibieron sus prácticas tradicionales y el uso de la lengua materna en los internados bajo la tutela de las misiones religiosas. Durante las Cruzadas, guerras religiosas y también de apropiación de territorio, las mujeres eran capturadas como botín de guerra, para ser violadas, un tipo de violencia sistemática que iba unida, de forma simbólica, a la posesión del territorio enemigo (Vigarello 50).

Durante la época del caucho, las mujeres sufrieron todas las formas de violencia identificadas en la lista anterior. Por tratarse de indígenas con una cosmovisión integral de la vida, podría categorizar otras violencias étnicas y diferenciales como la espiritual, la territorial y la alimentaria, que junto con la violencia física y sexual causaron un daño integral en su ser.

El tipo de violencia individual que más afectó de manera colectiva a las mujeres uitoto en las caucherías, según los relatos que recopilé, fue la violencia sexual y en particular el acceso carnal violento. La violación de una persona llevada a cabo por dos o más agresores se denomina violación múltiple y fue la más común por parte de los empleados de la Casa Arana.

Lo que aconteció durante el genocidio cauchero contra los pueblos indígenas fue un episodio de violencia estructural que debe desagregarse para poder entenderse: analizar las especificidades de las violencias vividas por las mujeres uitoto, entendiendo cómo afectaron al total de la comunidad.

Violencia contra la feminidad y la maternidad uitoto

Durante las caucherías se presentó de manera particular la violencia contra las mujeres indígenas por su condición «no humana» y de género. De acuerdo con la historiadora estadounidense Joan Scott, el concepto de violencia de género se entiende como un imaginario determinado a partir de doctrinas religiosas, educativas, políticas o científicas que define lo que se espera de cada sexo y que constituye las instituciones y organizaciones sociales, así como los escenarios donde se materializan los pensamientos y percepciones propias de hombres y mujeres (33)[27]. Todos los elementos que se mencionan en la definición de violencia de género se presentaron en el marco de las caucherías.

En el contexto de la cultura del pueblo Uitoto, las formas de violencia contra la mujer que trajo la Casa Arana no se conocían en tales dimensiones de crueldad, puesto que las relaciones de género en la comunidad se daban de una manera mucho más equitativa, aunque complementaria, dentro de una cultura del cuidado. Con la esclavitud que impusieron las caucherías, no se tenía la oportunidad de proteger los ciclos de la mujer y de la comunidad, ni esta última podía responder a las necesidades de las madres. Dice Odilia Mayaritoma:

> Hombre y mujer funcionaban igual. Hombres y mujeres hacían el mismo trabajo sin importar la edad, ni si estaban en embarazo.

27 La desigualdad frente al género se desarrolla en términos de discriminación y reproducción de las construcciones patriarcales. Estas construcciones funcionan de forma jerárquica, ya que el sujeto masculino denomina y define al otro, reconociendo y legitimando la subordinación al otorgar un nivel inferior al sexo femenino.

Nota del original: «Los “muchachos de confianza” armados. El personaje parado en el segundo piso podría ser el señor Vega, jefe de la sección».

> Las mujeres hacían chagras grandísimas y sembraban maíz para criar cerdos. Si las mujeres tenían hijos, al día siguiente tenían que trabajar, con los niños en la espalda.

Las mujeres padecieron la misma carga laboral y los castigos que recibían los hombres y, adicionalmente, fueron violentadas en su condición de madres y en su liderazgo dentro de la cultura de la manicuera. Para los uitotos la maternidad es la etapa más delicada e importante en torno al cuidado del cuerpo femenino (con dietas especiales para el niño y la madre), y la mujer no debe exponerse al mal ambiente ni puede ingerir alimentos nocivos que afecten al recién nacido. Sin embargo, el contexto en el que estaban inmersas las hizo incluso utilizar a los niños como escudo, con el fin de no ser violadas, lo que puede señalar una doble violencia: contra las mujeres y contra sus hijos, ya que corrían el riesgo de ser asesinados. Tal y como relata Eulalia Jacobombaire:

> Las mujeres cargaban los niños para protegerse, porque si llegaba un peruano a violarlas los niños lloraban y las otras se daban cuenta. Pero no les importaba, cogían a los niños, los arrebatan y los tiraban a un lado y los mataban.

Violencia sexual, la destrucción del ser

Uno de los tipos de violencia que recae más fuertemente sobre las mujeres y genera mayores lesiones a su identidad, integridad y salud es la violencia sexual. Este tipo de violencia no es un

delito enfocado en la búsqueda del placer sexual, sino el medio para conseguir una humillación (Delgado et al. 41).

La violencia sexual no siempre es fácil de identificar: en algunos contextos es naturalizada por la sociedad, como ha sido el caso de las mujeres en Colombia, y aun con mayor frecuencia entre comunidades indígenas. Durante el periodo del caucho en La Chorrera y sus alrededores, el acceso carnal violento y cruel era una práctica cotidiana de los capataces de la Casa Arana. Las mujeres no encontraban dónde esconderse. Estos hechos se daban en todos los lugares: en los barracones o las secciones de acopio de caucho: una extensión de más de seis millones de hectáreas dominadas por Julio César Arana. Las herederas de la oleada de violencia cada vez que narran los hechos encogen sus cuerpos, se tocan la cabeza como si fueran ellas las que estuvieran delante de sus verdugos. Por ello, sería de gran importancia contar con estudios psicológicos y psiquiátricos que demuestren hasta qué punto la violencia sexual y otras formas de violencia causaron un trauma que se ha heredado por varias generaciones.

El genocidio y la violencia sexual perpetrados por los trabajadores, los capataces y los líderes de la Casa Arana no deberían entenderse de forma aislada, como si se tratara de un «asunto de indios en una localidad». Por el contrario, fue un asunto global, parte de las estrategias de un capitalismo salvaje lideradas por Perú e Inglaterra, país socio de la empresa Peruvian Amazon Company[28]. Entretanto en Colombia, el Gobierno ausente

28 La intervención de Inglaterra se evidencia en los vestigios que quedaron en los restos de materiales de construcción y de envases de vidrio que se encuentran constantemente en la Casa Arana y sus alrededores, en especial envases de bebidas alcohólicas.

fue incapaz de asumir gobernabilidad en las fronteras. A pesar de que desde el siglo XIX ya se había abolido la esclavitud en Europa, los ingleses fueron cómplices de los peruanos en la aplicación de este crimen de lesa humanidad contra los pueblos indígenas Uitoto, Ocaina, Muinane, Bora y Andoque en la Amazonía, y, no obstante las evidencias, hasta hoy no se ha llevado a cabo un juicio histórico, de tal manera que pueda establecerse una reparación por parte de los perpetradores británicos, peruanos y colombianos.

Estos hechos evidencian la necesidad de ampliar los estudios desde la ciencia política y las relaciones internacionales, con un enfoque multisituado. Este enfoque permitiría reconocer los conflictos locales generados por la Casa Arana y las violaciones masivas y exacerbadas vividas por las mujeres indígenas de La Chorrera como crímenes de lesa humanidad. De ahí la necesidad de articular análisis microlocales con asuntos globales como la explotación del caucho, para que los Estados asuman responsabilidades por sus intervenciones u omisiones a nivel local.

Este tipo de estudios permiten aportar elementos para que casos como el de la violencia sexual cruel y extrema contra las mujeres indígenas por parte de la Casa Arana sean tratados como un asunto de importancia nacional que trascendió las fronteras. Entre las diversas denuncias recogidas por el cónsul Roger Casement, durante su visita a La Chorrera en septiembre y octubre de 1910, en su informe entregado al Gobierno británico se puede leer: «Algunos de los sujetos británicos que interrogué me declararon que sabían de mujeres indias que habían sido públicamente violadas por los "racionales" mientras estaban en ese estado de detención» (*Libro azul británico* 103).

En todas las entrevistas, las mujeres uitoto presentaron de manera transversal el tema de la violencia sexual y el padecimiento de enfermedades venéreas, igual a lo que se describe en uno de los testimonios recogidos por Casement el 6 de septiembre de 1910 en La Chorrera, de uno de los empleados de la Casa Arana, F. Bishop, sobre un capataz de nombre Martinengui: «... tenía una muchacha india, una de muchas, a la que mantenía. Una noche cuando estaba con ella descubrió que tenía una enfermedad venérea, o por lo menos así dijo. Entonces, en la mañana siguiente la mandó amarrar y flagelar en el patio de la estación y después mandó a uno de los "muchachos indios" (...) a que le insertase un atajo de fibras ardientes dentro del cuerpo» (*Libro azul británico* 130).

Los peruanos y ciudadanos británicos que fungieron de capataces y jefes de las secciones propagaron entre las uitoto varias enfermedades venéreas. Antonia Tabares[29], una de las descendientes del flagelo del caucho, narra acontecimientos que muestran cuán terribles consecuencias traía la violencia sexual, aún más teniendo en cuenta que no existían prácticas de prevención y salud sexual:

> Mi mamá contó de una mujer que sufrió mucho porque no podía orinar, tenía gonorrea, lloraba y lloraba. Mi mamá le preguntó: "¿Qué tiene?, ¿qué le pasa?". Ella respondió: "Quiero orinar y no puedo porque mi vagina se tapó, se llenó de blanco y está

29 Mujer uitoto de 67 años, del clan Uiguini-mata blanca jeia. Nombre tradicional: Kuyerai Uiñora Buinaiño.

> tapada". Mi mamá le ayudó. Cogió una espina de chambira y con eso le destapó la vagina, que estaba llena de pus y materia. Peligrosos eran los peruanos que violaron a la muchacha y por eso le pasó eso. Mi mamá miraba que iba el uno, el otro, el otro a violarla y por eso se le tapó la vagina de pus. Ella la lavó con agua tibia y la cuidó hasta que se sanó.

Estas expresiones de violencia sexual incrementaban la vulnerabilidad y la humillación de las mujeres, al involucrarse también los mismos indígenas de sus comunidades o los contratados como *mullai* para someterlas. En muchos casos, los hombres indígenas no podían hacer nada frente a las violaciones, como relata Gregoria Kañube[30]:

> Los blancos abusaban de todas las mujeres, de todas las formas. Había corrupción, los mismos paisanos vendían a las muchachas, por lo menos cuando no les hacían caso, ellos mismos las vendían. Cuenta mi marido que el papá contaba que, en Atenas, a un jefe indígena lo engañaron, le dijeron que todos tenían que ir a cargar agua, que ninguno podía quedarse, todo para aprovecharse de las niñas, y un desgraciado del Perú las estaba mirando desde un lado del camino a las dos niñas y abusó de ellas.

30 Mujer uitoto de 57 años. El padre es bora, pero ella es hablante de *minika*, clan łaizai.

Antes de la cauchería, las mujeres y los niños podían desplazarse con confianza y libertad por su territorio, siguiendo las normas tradicionales y los consejos de prevención para el manejo de la selva, la chagra, los rastrojos y el río, como parte de su *yetarafue* o consejo tradicional. El temor por el asedio de los caucheros confinó a las mujeres y los niños: perdieron el disfrute de la libertad de su territorio, condenados a vivir con un miedo que se ha prolongado hasta hoy.

La abuela y sabedora Leonor Manaideke[31] narra cómo también se humillaba a la mujer violada cuando se le impedía a su marido cumplir con su función y mandato desde la cultura del tabaco de defender a su familia, eliminando así su rol de género como hombre, ante la amenaza de ser asesinado:

> Algunas andaban con los maridos por miedo a ser violadas. A las mujeres que iban a extraer el caucho con sus maridos las violaban en el camino delante de ellos. Nadie podía reclamar porque ordenaban dispararle.

La líder uitoto Luz Mila Riecoche también en su relato describe lo que para ella era la peor humillación: la violación de las mujeres delante de sus familias, de sus esposos, sus hermanos y sus padres, que observaban amarrados a los árboles o inmovilizados en el cepo. En ese acto, se destruía la unidad y colectividad del pueblo Uitoto: por un lado, se privaba a las familias

31 Mujer uitoto de 72 años, tradicional con asiento en la maloca. Su nombre tradicional es Efa Toiranhö («la que cría guacamayas»).

Nota del original: «El "harén" de O'Donnell». Mujeres indígenas de las llamadas «civilizadas»: jóvenes que ya habían sido casadas con peruanos, empleados de la compañía.

y los clanes de sus mujeres jóvenes y, por el otro, se generaba un sufrimiento colectivo por la impotencia de defenderlas y defenderse a sí mismos. Los capataces en sus correrías por la selva vigilaban malocas donde hubiera mujeres para satisfacer su lujuria, sin que importara su edad. Dice la líder Luz Mila sobre lo que tuvo que vivir su madre, Antonia Nonobiaño:

> Ella era pequeña. Vivía en el último retiro. A ella y a las otras niñas las escondían debajo de la maloca en un hueco para que los peruanos no las violaran. Porque los peruanos no perdonaban a las niñas, y si las mamás las mezquinaban, las mataban delante de ellas. Es muy doloroso contar esa historia. Me decía que para salir a orinar tenía que cubrirse para que no la vieran los peruanos.

También narró cómo su madre sufrió en carne propia la cacería de un capataz peruano:

> A los niños les enseñaron a mantenerse callados, sin moverse, por el miedo a los peruanos. Un día mi mamá salió de la maloca a orinar y el capataz peruano la vio y mi mamá corrió, corrió, pero se tropezó y se cayó y se clavó un pedazo de palo en el ojo. Cuando estaba en el suelo el peruano lo que hizo fue golpearla, pero ella se hizo la muerta para que no la violara. Tenía doce años.

> Así permaneció como muerta, le sangraba el ojo y las hormigas y moscas la rodearon y ella siguió inmóvil. Así duró casi medio día. Cuando el peruano se cansó y se fue, se levantó y regresó a la maloca. Mi mamá sufrió mucho, ella tiene el ojo lastimado, perdió un ojo.

Como se evidencia, entre las formas de violencia y castigo contra las mujeres indígenas la más frecuente y destructiva para su integridad fue la violencia sexual. Esto incidió en que, cuando las entrevisté e hicimos los conversatorios, las participantes se sintieran intimidadas para relatar los hechos, que culturalmente les causan pudor y vergüenza con solo pensarlos[32].

En la medida en que el acceso carnal violento era frecuente, y como en esas circunstancias las indígenas no tenían posibilidad de control de natalidad, algunas de las mujeres tuvieron descendencia de peruanos, lo que las avergonzaba y generaba así otro tipo de violencia psicológica, de rechazo y exclusión por parte de la comunidad, como consecuencia del rompimiento del tejido social. Para estas mujeres, víctimas de embarazos forzosos, no era viable relacionarse con los hombres de los clanes elegidos tradicionalmente para preservar la estructura sociocultural y se autoexcluían del núcleo clanil. Esto lo confirma Casement en su *Diario de la Amazonia*, en el que relata cómo era frecuente que los amos tuvieran como

32 Por haber recibido educación católica de las hermanas Lauritas y misioneras capuchinas españolas, las mujeres uitoto de las últimas generaciones muestran un sentimiento de culpa más allá del pudor y la vergüenza cuando se habla del cuerpo y la sexualidad.

esposas a niñas y mujeres a las que habían tomado por la fuerza y cómo ellas debían recoger y transportar el caucho. A estas mujeres les tocaba atender a los hombres, criar a sus hijos y trabajar como sirvientas. La salud reproductiva simplemente no existía, pues al naturalizarse las violaciones eran frecuentes los embarazos entre las indígenas que no lograban aplicar sus estrategias de control natal con la manicuera. En palabras de Antonia Tabares:

> Las mujeres que no se cuidaban quedaban embarazadas y tenían hijos crespos. Por ejemplo, la mamá de Romualdo vivía con Rodoño Ordóñez; la abuela, ella era hija de peruano; la tía Candelaria es crespa. Las violadas tenían hijos de peruanos.

Como se lee en el *Diario* de Casement, las violencias de género no solo se ejercían en contra de mujeres adultas, sino también en contra de niñas, a las que, desde los seis años en adelante, se les imponía el matrimonio con caucheros. El cónsul cuenta que cada cauchero tenía derecho a varias esposas y concubinas, entre veinte y treinta mujeres, y los obreros denominados peones tenían más de una mujer nativa. Escribe Carlos Valcárcel, en su libro *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos,* cómo las niñas no se escapaban de la voracidad de los empleados de la Casa Arana; por ejemplo, Aurelio Rodríguez violó a dos niñas «de la tribu de los boras de seis y siete años, las que mueren con los órganos genitales podridos a consecuencia de esas violaciones» (216).

Las mujeres y niñas eran obligadas a cambiar sus costumbres y sus vestimentas para parecer «civilizadas» y servir a los «blancos» como esposas o concubinas que realizaban sus oficios, satisfacían sus exigencias sexuales y procreaban. En su *Diario*, Casement observa diversas escenas que le dejan claro que las llamadas «esposas» de los empleados de la compañía, mujeres que los acompañan todo el tiempo y se encargan de todas sus necesidades, incluso de bañarlos, son en realidad sus esclavas y son frecuentemente maltratadas por sus «dueños», que cometen con ellas todo tipo de abusos. El cónsul comenta: «Todos estos hombres van descalzos y vestidos como vagabundos. Todos tienen "esposas" y algunas de estas pobres mujeres han tenido hijos suyos. O'Donnell tiene su propio harén aparte...» (142).

La crueldad se volvía aún más significativa cuando las mujeres se rebelaban en contra de la dominación de sus cuerpos. Entonces eran sometidas a presenciar la muerte y tortura de sus padres o parientes, lo que las destruía psicológica y espiritualmente.

Todos los relatos que se refieren al acceso carnal violento demuestran que para los uitotos tal acto constituye una violación a lo más sagrado, al espíritu de las mujeres. Desde una aproximación lingüística, el impacto comunitario, físico y psicológico de la violación se hace evidente en la comunidad uitoto. El acceso carnal violento en lengua uitoto se dice *kuadaika* y esto se traduce como romper o destruir, porque cuando se accede al cuerpo de la mujer de forma violenta no solo se hace un daño físico, sino uno espiritual: es la destrucción integral de su ser como mujer, de su feminidad y de su humanidad.

«Huitota á su regreso de Barbados». Nota del original: «Mujer indígena vestida con el traje típico de las “esposas” de caucheros».

Hasta la fecha no se ha realizado una investigación que dé cuenta de las secuelas de la violencia contra las mujeres indígenas o de la consciencia que tienen ellas del daño psicológico heredado de sus antepasadas por todo lo que vivieron durante la época de la Casa Arana. Sin embargo, son bastante notorios los gestos, el quiebre de la voz y la impotencia que expresan las entrevistadas. Lo mismo puede decirse de los gestos de dolor y del miedo que sienten las mujeres mayores cuando hablan de los castigos implantados por la cauchería. Se puede afirmar que el dolor y el sufrimiento de las mujeres uitoto es colectivo y que se ha transmitido entre generaciones.

El estado de zozobra en que vivían, por el miedo a ser raptadas y vejadas en cualquier momento, debió haber sido muy fuerte. Las mujeres siempre estaban en alerta; en cualquier momento podían apresarlas como animales por cualquier cosa que hubieran hecho bien o mal. En este contexto, el cauchero disponía de su vida y de su cuerpo. Buscaban quitarles su libertad, su organización sociocultural, sus figuras de autoridad, su autonomía alimentaria, sus recursos y se apropiaban de los productos de su trabajo (el caucho y los alimentos) sin ningún tipo de retribución y sin proveer condiciones para una distribución interna. Todas estas violencias directas, en su conjunto, se configuraron como una violencia estructural que hasta la fecha se sigue sintiendo en las nuevas generaciones. Dice Margarita Sánchez[33]:

33 Mujer ocaina de 85 años. Se emparentó con uitoto y es hablante de la lengua uitoto *minika*.

> Se vivía con miedo, miedo a salir de la maloca para traer el agua del pozo. Ahí estaba el cauchero entre el monte esperando a las niñas para violarlas y cortarles la cabeza y tirarlas al pozo o simplemente las robaban para llevarlas como sus mujeres.
> No importaba si tenían senos o no; porque eran mujeres las llevaban para eso.

Las mujeres uitoto, en su vida clanil antes de la cauchería, contaban con autonomía para manejar su tiempo y realizar las labores agrícolas, domésticas, de pesca, de cuidado de los niños, el tejido de sus canastos o la recolección de frutos silvestres y materiales del bosque. El cauchero, imponiendo su figura patriarcal y «racional», violentaba a las mujeres cuando no cumplían sus expectativas de trabajo en cuanto a los horarios y las cantidades, tanto de caucho como de los alimentos de «blancos» que las obligaban a sembrar, en contra de sus dinámicas de chagra, como lo narra Viviana Kuyuekudo:

> Mi mamá contaba que el capataz le pegó con su carga de yuca por no llegar temprano y que no les daban de comer. Mataron a toda mi familia. Mi mamá sobrevivió porque se escapó de ahí.

En *El sueño del celta*, el escritor peruano Mario Vargas Llosa relata cómo Thomas Campbell, que había sido contratado como capataz por los Arana, afirmaba que a él no le habían explicado que

debía realizar «correrías», las cuales consistían en salir a cazar indios en sus aldeas para que fueran a recoger caucho en las tierras de la compañía. Cualquier indígena de los que había por la región, no importaba, porque todos sin excepción «eran reacios a coger *jebe,* había que obligarlos» (161). Estas correrías exigían larguísimas jornadas y a veces, cuando llegaban a las aldeas, todos los pobladores habían huido, estaban solas. «Si no, les caían a balazos para asustarlos y que no se defendieran, pero ellos lo hacían con cerbatanas y garrotes... Luego había que amarrarlos atados del pescuezo, hombres y mujeres... Viejos y recién nacidos eran abandonados para que no atrasaran la marcha... El señor Normand, si alguien no se portaba como él quería, ahogaba a los hijos en el río» (161).

Violencia física y la esencia de la mujer uitoto

La violencia directa sobre los cuerpos de las mujeres, sobre sus hijos y su integridad como mujeres de la manicuera tuvo alcances inimaginados para otros contextos y otras sociedades. El maltrato físico en lengua uitoto se dice *faga*, que se traduce y se interpreta como matar. La violencia física contra la mujer indígena afectó el territorio fecundo y sacro que era su cuerpo y, por lo tanto, el impacto no fue solo material, sino espiritual, porque después del maltrato físico la mujer queda vacía de espíritu y sin esperanzas; por los golpes, el espíritu se sale del cuerpo: *Kome jana nine jaibikaide*.

La falta total de prelación y consideración hacia las mujeres que se observó en la época de las caucherías manifestaba una tradición de discriminación e ignorancia por parte de los representantes de la compañía cauchera y de los Gobiernos que

la financiaron. A través de la violencia física contra las mujeres se expresó una violencia estructural que sobrepasaba las fronteras de las naciones. La ideología y la ambición de los dominantes produjeron las masacres locales sobre los cuerpos de las mujeres y niños más indefensos de la Amazonía. La mentalidad colonizadora discriminó al máximo a los pueblos amazónicos hasta casi lograr su exterminio, con la justificación de que no los reconocían como seres humanos. En su *Diario*, Casement sostiene que la felicidad de los indígenas murió en la selva cuando los mestizos les llevaron las balas, el látigo, el cepo, las cadenas, la muerte por inanición, la muerte a golpes y otras maneras de asesinato sistematizado.

> Frecuentemente, a los indígenas se les azotaba hasta causarles la muerte. Se me informó sobre hombres y mujeres que habían muerto durante los latigazos. [...] Las muertes debidas a los azotes generalmente sucedían algunos días después, y no siempre en la estación donde había ocurrido la flagelación, sino en el camino de regreso a su desafortunada vivienda. En algunos casos los hombres y mujeres habían sido tan cruelmente flagelados que sus heridas se hallaban en descomposición, a las víctimas les disparaba uno de los "racionales"[34] que actuaban bajo las órdenes del jefe de la sección, o lo hacía él personalmente. A veces se les aplicaba sal y agua a las heridas, pero en muchos casos, después de los latigazos mortales, no se les atendía ni siquiera con este deficiente esfuerzo de curación y la víctima, "con gusanos en la carne", era dejada a su suerte para

34 Así se llamaba a los empleados mestizos de la empresa cauchera, para distinguirlos de los indígenas. Los «racionales» eran peones que sabían leer y escribir el español. Se les encargaba ir a la selva a capturar a los indígenas «salvajes» para someterlos y llevarlos a explotar el caucho (Gómez, 2014, 174).

> que muriera en la selva o se le disparaba y su cuerpo era quemado o sepultado, o algunas veces se botaba entre los matorrales cerca de las casas de la estación. Un súbdito británico me informó que en una estación, la de Abisinia (la cual no visité) en la que él mismo había flagelado a los indígenas, había visto a madres que eran azotadas por la falta de caucho de sus pequeños hijos. Se consideraba que estos niños eran muy pequeños para ser castigados, por esto, mientras el niñito permanecía aterrorizado y llorando por lo que presenciaba, su madre era azotada "solo con unos pocos golpes" para convertirla en una mejor trabajadora. (Gómez, 2014, 200)

También estaban las máquinas empleadas para degradar y maltratar el cuerpo, como el cepo o *iregui*, elaborado por los mismos indígenas para cazar todo tipo de animales terrestres. Se componía de dos bloques de madera a los que se les abría un pequeño orificio y los caucheros lo utilizaban para prensar la cabeza, los pies y las manos de los indígenas, de manera que quedara inmovilizado el cuerpo. Esa era una de las tantas formas de castigo cruel de las que no escapaban las mujeres; las metían al cepo con sus hijos en la espalda y les daban látigo hasta matarlas[35]. En ocasiones, la persona era abandonada, al sol y sin agua ni comida, hasta que moría. Para agudizar la tortura, cuando apresaban a indígenas hombres, violaban a sus mujeres o hijas delante de ellos como escarmiento por su rebeldía (Casement, 2011).

La tortura en el cepo tenía como fin dominar a los indígenas y presionarlos para cumplir con las exigencias de la producción del caucho. Junto con los latigazos, era una forma de violencia

35 A mi bisabuela Giku le mataron a un hijo que cargaba en la espalda; a los dos los metieron al cepo y les propinaron golpizas hasta que el niño falleció y ella quedó con el rostro desfigurado.

«Distribución de rancho á la gendarmería».

física que ya se había naturalizado entre los empleados y los esclavos. Como si el mecanismo del aparato no fuera suficiente, se maximizaba el dolor mezclándolo con otras humillaciones al individuo, reduciendo de esta forma la capacidad de resistencia comunitaria.

La abuela Viviana Kuyekudo, del clan Kanie, dice que su mamá le contaba que en donde hoy está el pueblo de La Chorrera «juntaban a la gente y los quemaban vivos con gasolina» y que a las mujeres las torturaban por no traer suficiente caucho, de tal forma que ellas preferían escaparse hasta llegar al río Algodón en Perú. Los asesinos y violadores tenían como práctica frecuente quemar a sus víctimas o ahogarlas; el agua y el fuego se convirtieron en los medios más efectivos para asesinar y de paso borrar los rastros de sus crímenes.

Adicionalmente, la violencia por confinamiento impedía que las niñas y mujeres se desplazaran con libertad en su territorio. En permanente *jonega*[36], acechadas por los caucheros «para ver en qué momento salían de las malocas a orinar, recoger agua o leña, que son roles de las mujeres en la comunidad, para apresarlas y violarlas». En palabras de Leonor Manaideke:

> Les amarraban las manos y las garroteaban. Ellas gritaban: *Kue fañeno, kue fañeno*, «no me peguen, no me peguen», pero igualmente las golpeaban y las mataban. Si salían corriendo, les disparaban y les cortaban la cabeza para coleccionar. Había esqueletos y cráneos; no sabían para qué los coleccionaban.

36 Vigilar o acechar.

De acuerdo con Casement, en nombre de la civilización, «por medio de la fuerza, brutal y desatada, de caza y captura, de flagelaciones, de cadenas y de las largas temporadas de cautividad y hambre, se obliga a "trabajar" para la Compañía, y una vez que ha superado este proceso de sometimiento y se le entrega esta auténtica basura por valor de 5 chelines, se le acosa y se le apresa, se le vigila, se le azota, se le roba la comida y se viola a las mujeres de su familia hasta que devuelven mercancía por 200 o quizá 300 veces el valor de los artículos que ha sido obligado a aceptar» (2011, 239).

Violencia cultural y debilitamiento de las estrategias de resistencia

La violencia directa, expresada en los castigos que ya se describieron, además del tiro al blanco, los entierros de indígenas vivos y las incineraciones grupales, entre otros, iba más allá de la violencia individual. Estos actos violentos se dirigían al mismo tiempo contra el individuo, la comunidad y su territorio. Eran formas de violencia que acababan con los jefes, los brujos y los sabios (*iyaima:* jefes de clanes*; nimairamas:* sabios), destruían las malocas, muchas veces incendiadas, y, por lo tanto, eran expresiones de violencia contra la cultura, una verdadera violencia estructural para la aniquilación colectiva del clan.

La violencia colectiva poseía el más alto impacto, pues buscaba borrar toda expresión cultural, simbólica, de autoridad espiritual y de conocimiento; era un tipo de violencia política contra los pueblos originarios del Amazonas. En el panorama internacional, la abolición de la esclavitud, así como la defensa de los Derechos Humanos, significaba una presión para las empresas vinculadas con este tipo de prácticas destructivas. Sin embargo,

a pesar del rechazo que se manifestaba en ciertos ámbitos del mundo europeo, esta violencia aniquiladora era cotidiana en la realidad amazónica, un territorio ya desde antes deshumanizado, en el cual estaban arraigadas las prácticas que desde la colonia buscaban civilizar, esclavizar y desplazar a los indígenas de la región. Estas circunstancias se legitimaban, entre otras razones, porque los dueños y socios de la compañía cauchera hacían parte de la élite gubernamental del Perú; el mismo Julio César Arana, por ejemplo, además de ser empresario, fue alcalde de Iquitos en 1902 y senador suplente por Loreto en 1910 (García, 2006, 105). Esto implicaba que los personajes involucrados en tales crímenes no solamente tenían poder económico, sino también poder político. Por lo tanto, el Gobierno y las empresas actuaban en sinergia para explotar los recursos naturales, esclavizar y asesinar a los nativos de la extensa selva amazónica.

La esclavitud en el trabajo y la fragmentación de los clanes pretendían impedir que los uitotos practicaran su lengua materna y que realizaran las ceremonias rituales y chamanísticas con que mantenían el equilibrio social y ambiental, debilitando de esta manera todos los conocimientos tradicionales, individuales y colectivos, de la comunidad. El impacto cultural de estas prohibiciones se observó no solo durante el periodo de la cauchería, también con posterioridad durante la presencia de la misión capuchina.

El conjunto de acciones violentas ejecutadas por los caucheros llegó a la máxima expresión del maltrato físico. Denigraban los cuerpos hasta fragmentarlos, para no permitir que se les diera la sepultura y el manejo funerario propio de su cultura. Sacaban a las personas de sus territorios tradicionales rompiendo el lazo

vida-muerte-colectividad que estaba engranado en la cultura uitoto, de manera que la memoria fuera borrada en el espacio-tiempo de los sobrevivientes. La imposibilidad de cuidar a los muertos en los ámbitos tradicionales, de recordar y reproducir sus enseñanzas incidió en la aniquilación violenta no solo de esos cuerpos individuales, sino de la corporalidad colectiva de los clanes.

Violencia territorial, desprotección y desarmonía

Para los uitotos, el territorio clanil es símbolo de hermandad, autoprotección, espiritualidad, cosmogonía y vida; es decir: lo es todo. Los asentamientos claniles uitotos han sido sacralizados por los ancestros, y antecede un permiso y un pacto entre los sabios del clan y el territorio para proyectar la vida colectiva en armonía. Es por eso que cuando se presentan conflictos sociales y ambientales se hacen las ceremonias rituales, para recuperar la armonía entre las personas y el territorio en su conjunto.

Durante el periodo de extracción cauchera, el territorio de La Chorrera y sus alrededores fue devastado. Se abrieron grandes y largas trochas con mano de obra esclava indígena para transportar el látex desde las diferentes estaciones de acopio hasta la Casa Arana. Las mujeres barrían los caminos que unían las secciones o centros de acopio para que se pudiera trasladar en bestias el caucho y a las mujeres blancas de los caucheros. Las grandes extensiones de monocultivos de caña, avena, café, piña y yuca, para el consumo de los caucheros, hicieron que se abrieran hectáreas de selva, empobreciendo de esta manera toda fuente de subsistencia de la población nativa que padeció hambre y enfermedades. Así lo narra Antonia Tabares:

> A las mujeres que se quedaban en la casa las ponían a desyerbar, sembrar todo: café, cacao, caña, avena. Ahí trabajaban todas las mujeres que se quedaban, sin ropa bajo el sol, sin descansar, con sol, lluvia. Si se cansaban y paraban un rato, les pegaban y les pegaban, tienen que trabajar sin parar. Por eso mi mamá cuando trabajaba y se cansaba nos decía: "Yo no estoy bajo los peruanos para no descansar".

Además de maltratarlas física y moralmente en ese trabajo impuesto de agricultura intensiva, las mujeres se vieron violentadas porque les negaron la siembra de sus propias semillas en las chagras, su modelo de soberanía alimentaria ancestral, lo que generó hambre entre sus familias. Se incumplían los mandatos culturales al imponerse la doble jornada de trabajo, en el día y la noche, sin descansar en ningún momento. Las mujeres debían trabajar sin importar su estado de salud y había incapacidad de dar soluciones de salud ante enfermedades desconocidas para los indígenas, que traían y contagiaban los caucheros y que la empresa no prevenía ni atendía, como lo narra Elizabeth Fajardo:

> Mi abuela cuenta que ellos vivían en total maltrato. En un tiempo había una enfermedad que se pelaba la piel[37]. Ellos se acostaban encima de la hoja de platanillo. Ella fue víctima de eso.

37 Varicela o sarampión.

Violencia contra la integridad familiar

El concepto de familia para los uitotos es extenso: incluye la memoria de los antepasados y a los niños en gestación. La desintegración del clan y de las familias debilitó y exterminó varios clanes indígenas uitotos de La Chorrera y sus alrededores. Una práctica común para humillar a los indígenas y hacerlos sufrir fue obligarlos a matar a sus propios familiares, pidiéndoles como pruebas partes del cuerpo, un dedo, una oreja e incluso la cabeza de la víctima. Los hijos eran arrebatados de la espalda de sus madres y estrellaban sus cráneos contra los estantillos de las malocas o contra los árboles, o los ahogaban por considerarlos un obstáculo para el trabajo de las mujeres. Se ordenaba matar a sus padres y demás familiares, y a ellas se las llevaban como concubinas a otros barracones o secciones. Así se evidencia en la narración de Otilia Sueche:

> A veces, cuando mandaban a matar a sus hermanos, les cortaban un dedo y lo llevaban (como prueba) para decir que los mataron, pero no los mataban, sino que les cortaban un dedo para decir que lo hicieron. Pero a veces sí les tocaba disparar y traer la cabeza; si no lo hacían, también las mataban. Yo visitaba hasta los doce años el hueco donde quemaron a la gente. Ahora son helechos, hay una boa cuidando ese hueco y hace ruidos raros porque también eran brujos los que murieron allí.

Indígenas uitotos.

La violencia contra la familia recayó principalmente sobre los niños. Se generó una sociedad huérfana, como lo reconocen con tristeza los abuelos que relatan sus sufrimientos del holocausto cauchero. Fueron muchos los niños y niñas torturados, obligados a trabajar con mínimas condiciones de integridad física, sin la alimentación y sin el cuidado que necesitaban según el marco de su cultura y su territorio ancestral; otros fueron ahogados, quemados, mutilados. En el nivel más estructural, se dejó a los niños y niñas sobrevivientes en un limbo total, atemorizados, sin ninguna seguridad, a la deriva de un destino incierto. Cuando acabó el dominio de la Casa Arana sobre la región, se había perdido la presencia de padres, tíos, abuelos y se había roto para los niños el lazo con su territorio ancestral clanil, esa tierra madre que les debía enseñar en su tradición de hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. El inmenso vacío que hasta hoy sienten los descendientes de la época cauchera ha hecho que se autodenominen huérfanos, con gran tristeza.

Por cuenta de la muerte colectiva, se desconfiguraron relaciones ancestrales y los pocos individuos sobrevivientes quedaron en un estado de inmensa orfandad que aún pesa en su memoria. Apenas hoy comienza a darse el reencuentro con algunos que se fueron lejos, huyendo, y reiniciaron la construcción de comunidades uitotas en lugares como Ampiyacu, Perú, y con otros que retornaron a La Chorrera por distintos medios inimaginables, como las largas travesías por la selva amazónica. En esos trayectos, se perdieron muchas vidas por el hambre, las enfermedades y los ataques de fieras. Para Carlos Dávila, esto ha sido parte de su experiencia de vida:

> Mis abuelos fueron desplazados para el Algodón, Perú, y yo nací allá, luego fuimos al Brasil y llegué en 1954 y llegué grande a estudiar. A los quince años conocí a la finada (la esposa). No conocí a mi mamá. En el centenario[38] vinieron cuatro primos, son de acá, ellos no sabían dónde estábamos porque nosotros escapamos de noche, luego el patrón nos llevó otra vez al Brasil. En esta memoria están buscando quién conoce Atenas[39]. Mataron a todos, solo quedamos cuatro personas de mi clan, solo queda una mujer, Adriana Jimaido, clan Jimuifiza. A mi abuelo lo trajeron de Atenas con todo su maguaré, y a los que llevaron no se sabe quiénes son, están en Pebas, Perú.

Para las mujeres cuyos esposos fueron asesinados existió un vacío en la repartición de las tareas familiares, que tuvieron que asumir solas, y un vacío del conocimiento y el apoyo espiritual del hombre, que tiene el rol de cuidar a la familia y el territorio con el tabaco y la coca. Este fue uno de los sufrimientos que definió su vulnerabilidad en las siguientes generaciones, como lo narra Leonor Manaideke:

> Voy a contar nuestro sufrimiento, de las mujeres, después de que matan a los maridos. Un peruano llamado Remigio gustaba de mi abuela, que era joven, ella le servía la mesa. Cuando encontró a otra joven, vendió a mi abuela a mi abuelo.

38 El 12 de octubre de 2012, los descendientes uitotos, ocainas, muinanes y boras de los sobrevivientes de las caucherías conmemoraron el centenario de los hechos de la Casa Arana en La Chorrera con la presencia del Gobierno nacional, la Iglesia y los descendientes de las víctimas desplazadas hacia el Perú, tomando como referente la fecha del informe de Roger Casement al Gobierno británico de 1912.

39 Atenas era una de las secciones de acopio del caucho delimitadas por la Casa Arana.

Ese hombre recogía jovencitas. Mi abuela traía *jizie*[40] y como traía poco le pegaban y no le pagaban. A los hombres les pegaban y los mataban y nunca regresaban y las mujeres sufrían. Así los peruanos nos exterminaron y mandaban a nuestra propia gente a matarnos, a las mujeres las violaban, a las niñas con diez años las violaban, y si no se dejaban mataban a los papás delante de ellas, así contaba mi abuela.

La separación de la familia fue un tipo de violencia que hasta la actualidad presenta sus consecuencias, pues hay muchas familias que aún no se han reencontrado. Las mujeres mayores son las que más se sienten afectadas porque no supieron cuál fue el destino de sus familiares. Además del impacto de la viudez, se produjo una situación de desamparo ante el rompimiento del tejido comunitario, de su canasto social. Ya las mujeres no se sentían en libertad y disposición de vivir su rol de madres. La maternidad pasó de ser la experiencia vital de la mujer a convertirse en un riesgo indeseado. Tener hijos era un peligro porque los caucheros llegaban a las tres de la mañana y levantaban a todos a golpes, incluyendo a los niños, para que fueran a trabajar. Por eso, las mujeres decidieron no tener más hijos, y si los tenían, los escondían en los barrancos que se forman a la orilla del río Igará-Paraná. Para que las jóvenes no tuvieran que reproducir las semillas de sus violadores, las abuelas chamanes las curaban con plantas y con la palabra.

40 Siringa. El mismo árbol de caucho, especie *Hevea brasiliensis*.

En el relato de Margarita Capojó se siente que la familia y la maternidad fueron artes atacadas y vulneradas:

> No había vida para nadie, durante la cauchería no se podía descansar, las mujeres que tenían hijos los escondían en los barrancos a la orilla del río, todo el día los niños pasaban allí hasta la noche, cuando los recogían para ir a cultivar la chagra, hacer casabe y los hombres a sembrar y hacer mambe, practicar el chamanismo, las curaciones y los cantos para no olvidar. Las mujeres no tenían hijos, para que los caucheros no los mataran o los esclavizaran. Eso me contaba mi abuela Biyuku.

Formas de resistencia

Una revisión etimológica del término «resistencia» revela que procede del latín *resistencia*, y este, del verbo *resistere*. Su significado es «mantenerse firme, persistir y oponerse reiteradamente sin perder el puesto que se ocupa: un vocablo compuesto por el sufijo re- (que indica reiteración) y el verbo *sistere*, cuyo significado se traduce como establecer, ocupar una posición o asegurar un sitio» (Coromines citado por Vargas Maturana 8). La fuerza y el coraje para mantenerse firmes fueron constantes en el comportamiento de las mujeres uitoto, porque en su esencia se mantuvieron incólumes como la palma de seje y se valieron de sus conocimientos tradicionales y del manejo de la selva para superar la crueldad de los peruanos.

Para estudiar las formas de resistencia de las mujeres uitoto, revisé teorías planteadas por diferentes académicos sobre esta categoría:

Resistencia desde la cotidianidad (Scott): Se trata de actos cotidianos, individuales, que ocurren sin premeditación contra el dominador que ha impuesto trabajos, los alimentos que se pueden consumir, rentas e intereses[41]. Un elemento fundamental en esas formas de resistencia es el lenguaje: el uso de dialectos constituye un verdadero contradiscurso. La acumulación de miles y miles de actos «insignificantes» de resistencia puede tener un efecto poderoso, como los copos de nieve en la pendiente de una montaña, en la economía, la política y la producción: los pequeños hurtos, la deserción masiva de campesinos reclutados, la evasión de impuestos, entre otros (Scott, 2000, 226).

En la resistencia pasiva se recurre a la infrapolítica como una vía de acción estratégica para los oprimidos[42]. Los lenguajes ocultos y los dialectos son un discurso que confronta constantemente al otro. La infrapolítica implica la capacidad del que resiste de crear un espacio propio oculto, fuera de los ojos de las clases dominantes; ese espacio se vuelve impenetrable y dentro de él se puede construir un discurso de resistencia y de confrontación posterior. Así, a partir de ese elemento, se puede generar

41 Las formas cotidianas de la resistencia pueden tener un efecto colectivo *a posteriori* o, en otras palabras, sus consecuencias pueden ser el resultado de la agregación de un sinnúmero de actos individuales de transgresión de la norma emitida por el poderoso.

42 «La imaginería milenarista y las inversiones simbólicas de la religión popular son los equivalentes infrapolíticos contra ideologías públicas, radicales: todas esas inversiones tienen como fin oponerse al simbolismo público de la dominación ideológica. De esta manera, la infrapolítica es la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo» (Scott, 2000, 335).

una conciencia de otredad, de diferencia y de un nosotros que permite actuar en otros momentos y en otros tiempos de una forma mucho más activa y directa.

Resistencia política o sociopolítica (Pérez Llody): Esta forma de resistencia se define como «la oposición manifiesta a través de conductas cívicas en cuya externalización se evidencia la no violencia (protesta pública, denuncia, desobediencia y mediación), promovida y legítima esencialmente por el ámbito social de la ciudadanía y el sistema político (órganos, grupos, partidos)» (13)[43].

Resistencia pacífica indígena (McFarland explicado por Sandoval): La resistencia pacífica indígena es producto de un proceso de continuidad y cambio, de un pasado que se hace presente en contextos que tienen una dimensión estructural histórica. «En la perspectiva de McFarland, la resistencia es un proceso de cambio que sigue ciertas *secuencias estereotipadas* de comportamiento que son promulgadas por actores que manifiestan formas culturales (rituales) que guían la interacción» (Sandoval 2).

Resistencia civil (Randle explicado por Hernández): Este tipo de resistencia se entiende como la oposición o los actos de presión que no llegan a recurrir a la violencia. Y, en las ciencias políticas, es un concepto que se ha relacionado con procesos de transformación y resolución de conflictos (Hernández, 2009, 122). «En su dimensión política, la resistencia civil puede ser

43 La resistencia política «constituye un fenómeno central en la caracterización de la historia de la civilización. Sus diversas implicaciones están presentes de forma casi ininterrumpida en sus decursos históricos hasta nuestros días. Sin embargo, no ha sido suficiente la atención teórica que desde las ciencias de la política y el derecho ha merecido» (Pérez Llody 1).

entendida como un "método de lucha política colectiva, basado en la idea básica de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración, o por lo menos de la obediencia de la mayoría de la población y de la lealtad de los militares, la policía y de los servicios de seguridad civil"» (Randle citado por Hernández, 2009, 123). En su trabajo, esta autora observa en específico a los pueblos indígenas y afrodescendientes colombianos, que han materializado históricamente la resistencia civil, impactando con esas experiencias a otros pueblos y comunidades (2006, 178)[44].

Resistencia pasiva (Tamayo): Desde la crítica ejercida por la filosofía radical se condena la resistencia pasiva porque acepta las estructuras políticas existentes. Desde el punto de vista práctico, la eficacia de la desobediencia civil depende siempre de la aceptación por parte del Estado de algunas de las reivindicaciones de carácter moral reclamadas por los que la ejercen.

La resistencia es un tema fundamental en los estudios políticos y sociales. Algunos autores la han analizado observando la indignación popular frente a la injusticia, la solidaridad frente a los problemas colectivos y los «intentos cotidianos por mantener o adecuar las costumbres ante la llegada de culturas foráneas o las decisiones de los grupos dominantes que manejan los hilos del poder económico y político-estatal» (Vargas Maturana 7).

44 «Desde cosmovisiones y posturas ancestrales, opciones colectivas pragmáticas y estrategias propias e innovadoras, pueblos, comunidades y sectores poblacionales de Colombia han generado ejemplarizantes procesos de resistencia civil y le han otorgado significados específicos a su ejercicio de resistencia. A su vez, analistas hemos recogido e interpretado esos procesos desde los aportes de la investigación para la paz» (Hernández, 2009, 121).

Resistencia de las mujeres de la manicuera

El pueblo Uitoto, desde tiempos inconmensurables, había conocido y ordenado su territorio en correspondencia con los principios de la ley de vida de su cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce, en la que la mujer se identificaba con el rol de «la manicuera», que le otorgaba poder y plenitud. La mujer de la manicuera estaba capacitada para intervenir en la prevención de conflictos, para educar a sus hijos, controlar los malos pensamientos, orientar a la comunidad desde su saber ancestral, para curar y endulzar la palabra con la manicuera. Todo su mundo se desconfiguró con la llegada de los caucheros; sus roles, sus espacios de poder (chagras, rastrojos, familia, malocas, quebradas), el ejercicio de su cuidado personal con las dietas, la maternidad, la relación de pareja, su esplendor físico y espiritual en cumplimiento de los códigos de ética uitoto o *yetarafue*, todo fue destruido.

No obstante, fueron varias las estrategias de estas mujeres para desafiar la amenaza de muerte que las esperaba día a día. De esta manera lograron que sus clanes pervivieran en el tiempo, renacieran de la nada y permanecieran como pueblos con cultura, con territorio y con una memoria colectiva del dolor en proceso de sanación.

Al concentrarme en la realidad de las mujeres indígenas, he considerado el concepto de resistencia con un enfoque de género y étnico. Teniendo en cuenta el concepto de James Scott de la «resistencia desde la cotidianidad», planteado en *Los dominados y el arte de la resistencia*, organicé la información que obtuve en las entrevistas y propuse unas categorías de resistencia desde la cultura, lo espiritual, el conocimiento tradicional, la medicina y el manejo del cuerpo y del territorio.

En periodos de violencia extrema como la que se vivió en La Chorrera, los clanes del tabaco, la coca y la yuca dulce, en su condición de excluidos, dominados, oprimidos e indefensos, no tenían otra opción que acudir a sus propias formas de resistir. Aunque las mujeres de La Chorrera fueron víctimas silenciadas, por un victimario que se mostró cruel, ellas acudieron a estrategias y prácticas que hacían parte de su imaginario y de sus conocimientos tradicionales, espirituales y colectivos, convirtiéndolas en armas de resistencia.

La resistencia indígena es un fenómeno relacionado con la historia de los pueblos originarios, desde que ocurrió el descubrimiento de América y durante los procesos posteriores de colonización y evangelización. Dicha resistencia se convirtió en un aprendizaje inherente a los pueblos indígenas, a sus sistemas de organización social y tradicional. El aprendizaje de la resistencia implica enormes desafíos frente a una autoridad nacional monoétnica y a su funcionamiento institucional (Sandoval 2). El Estado no reconocía ni aceptaba, hasta la Constitución de 1991, otras formas culturales de organización política, en el marco de la alteridad social, cultural y de poder.

Si bien en los contextos de violencia algunos sujetos aceptan el poder, en el caso de las caucherías las mujeres uitoto no siempre aceptaron ni reconocieron el poder de los caucheros, no sirvieron como *mullai* y, en cambio, acudieron a lo que James Scott denomina la infrapolítica o el discurso oculto, el arma de los débiles o, mejor, de las personas en situación de indefensión[45].

45 Para Scott, los tres elementos que acompañan el fenómeno de la resistencia son: el poder, la hegemonía y la subordinación, y se aglutinan en el concepto de dominación, que se expresa como: «la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada» (2000, 19).

Para finales del siglo XIX y principios del XX, los uitotos carecían de todo tipo de reconocimiento político y las mujeres eran concebidas y categorizadas como inferiores, no-humanas, ateas y salvajes. Al acuñar esos términos para describirlas, se sembraron los gérmenes de la violencia que se materializaría más tarde en correrías, matanzas, rifas de muchachas y hasta asesinatos por diversión, como lo relatan los escritos de la época del caucho (Valcárcel). De esta manera, «las ideologías que justifican las formas de dominación reproducen las posiciones de inferioridad y superioridad que, a su vez, se traducen en ritos o procedimientos que regulan los contactos públicos entre los distintos rangos» (Scott, 2000, 19).

Pasar de un contexto de autoridad y libertad, en un mundo donde no se conocían la religión occidental ni la ambición por los recursos naturales, ni las aberraciones sexuales sin control, a una situación en la que día a día se les robaba su ser, en la que otras personas impusieron su poder, su lógica, su estética y sus creencias, hacía imposible que no se ejercieran acciones de resistencia activa y violenta en contra de los invasores. Como mostré en el apartado anterior, las caucherías en La Chorrera fueron el escenario de todos los tipos de violencias posibles, a través de una mezcla letal que representó la expresión más recalcitrante del odio profundo, del desprecio a lo natural, a lo ancestral y a lo femenino. El racismo, el clasismo y la misoginia eran los ingredientes de la relación con los pueblos nativos. A pesar de la certeza de que los caucheros eran más fuertes, estaban armados, superaban en número a los rebeldes y tenían más poder económico, debía ocurrir algún tipo de revolución por parte de los pueblos sometidos. En ese sentido, fue también muy importante

la resistencia activa y violenta personificada por los bofaizai[46] y los pueblos que se unieron en la rebelión de Yarokamena, a la cual me referiré más adelante.

La mujer uitoto se transformó en las caucherías. Su metamorfosis, como la de una mariposa mágica, permitió que las incontables semillas que sus ancestros le habían heredado y entregado con solemnidad fueran conservadas, sembradas, cuidadas, intercambiadas y cosechadas con la complicidad de la luna, cuando bajo el sol se las obligaba a producir la comida de los blancos. Esa sangre uitota, esa raíz de una sociedad indómita que nunca fue dócil reinventó la resistencia. Fue un proceso de largo aliento para la Amazonía colombiana, la del eterno caminar, que hoy reaparece en sus voces al hablar de su Plan de Vida. La resistencia a las caucherías constituyó una propuesta de perennidad, como lo aprendieron de los grandes árboles de la Amazonía, especialmente del Moniyamena, el árbol mitológico que simboliza la vida en abundancia a largo plazo. La experiencia de las uitotas impregna hoy a muchos pueblos con su mensaje: cuando se pronuncia la palabra *yetarafue* en los auditorios y aulas de las ciudades colombianas y de otros países como pilar de la política pública indígena, cuando se habla de *jagɨyɨ* o aire de vida, y cuando se pronuncia *la palabra dulce*, todos los pueblos comprenden su significado de autodeterminación, alegría, optimismo y anticolonialismo.

Al analizar las formas complejas de violencia que sufrió el pueblo Uitoto, y particularmente sus mujeres, identifiqué los

46 El clan uitoto Bofaizai, de la sección Atenas, protagonizó el único episodio que se registra de rebelión colectiva y violenta en contra de los caucheros de la Casa Arana. El jefe del clan era Yarokamena.

tipos más recurrentes y los contrasté con las evidencias de infrapolítica y de discurso oculto que lograron concretar las representantes de la voz de la manicuera al unísono. Encontré similitudes en los relatos sobre estas actuaciones, que se pueden catalogar como estrategias de resistencia que un siglo después constituyen las bases para la acción no violenta de las mujeres uitoto.

Estas estrategias de resistencia que encontré en los testimonios, en el ámbito territorial donde ocurrieron los hechos, enfrentaron los distintos tipos de violencia de género y étnica de varias maneras: para responder a la violencia sexual, psicológica y moral, se dio una resistencia ordinaria desde el cuerpo, la maternidad y el territorio; en respuesta a la violencia física y económica, identifiqué la resistencia ordinaria desde las prácticas cotidianas; y para la violencia cultural y espiritual, encontré la resistencia ordinaria desde la cultura. La identificación de esas estrategias de resistencia fue orientada por el ya mencionado trabajo de Scott, abordando el análisis ideológico-discursivo de la resistencia en el sentido amplio de la semiótica, es decir, entendiendo que las prácticas culturales deben ser leídas como «textos» (*linguistic turn* o *cultural turn*) de los dominados[47].

«El derecho de resistencia a la opresión, con sus múltiples manifestaciones y de acuerdo con su contenido esencial, se orienta al enfrentamiento legítimo del pueblo contra la tiranía como expresión de gobierno contraria al bien común» (Pérez Llody 29). Los pueblos oprimidos, como el Uitoto,

47 Para ello, me apoyé en el concepto de *discurso oculto* de Héau Lambert.

«El capitán Francisco y sus mujeres».

mantuvieron la autonomía indígena en el territorio, pese a que se encontraba limitada, restringida y amenazada. De esta forma, «estaban y siguen estando en condiciones de responder a través de sus recursos culturales disponibles, que se expresan en sus espacios propios» (Tobón 189). La mujer de la manicuera, en particular, al ver amenazada su integridad personal, la de sus hijos, la de su colectivo, su cultura y su territorio con la llegada de los caucheros (peruanos, británicos y los mismos indígenas *mullaɨ*), utilizó saberes y prácticas que le permitieron lograr la supervivencia de su pueblo. Entre estos saberes y prácticas se encuentran la producción de alimentos tradicionales, la reproducción de la cultura a través de rituales y actividades cotidianas, la conservación de las semillas, la protección y el cuidado de su cuerpo y la transmisión de esos saberes. Eran otras formas de continuar viviendo y no sucumbir ante el exterminio, la violencia y la confinación. Gracias a estas acciones de la mujer, junto con la labor de los hombres, los *uzutiai* (abuelos), los *nabaitiai* (compañeros), los *iyaima* (jefes de clan), la comunidad logró sobrevivir como cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce, y de la misma manera han continuado enfrentando los modelos de colonización y explotación que se han presentado en la Amazonía colombiana durante todo el siglo XX y XXI.

Propongo una tipología que visibiliza las acciones de resistencia de las mujeres uitoto en las caucherías en tres conjuntos: la lucha por la soberanía alimentaria, la protección del cuerpo y el territorio, y las acciones de reproducción cultural.

Resistencia desde la protección de las semillas para la soberanía alimentaria

Las mujeres de la manicuera en la cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce son en su territorio ancestral las guardianas, protectoras y domesticadoras de las semillas que enriquecen la chagra: una chagra diversa en la que no falte la yuca dulce es el símbolo de poder de la mujer uitoto. Puesto que las indígenas tuvieron que trabajar como esclavas en los monocultivos de los caucheros, perdieron muchas de sus semillas nativas, debilitándose su poder. La abuela Eulalia Jacombombaire relata:

> Hacia las tres de la mañana ya salían a trabajar el caucho por el monte. Mientras tanto a las mujeres que se quedaban en la casa las ponían a desyerbar, sembrar todo: café, cacao, avena.

A pesar de no poder sembrar sus semillas, el conocimiento colectivo sobre los usos de las plantas y los animales de la selva (raíces, cogollos, frutos silvestres, insectos, peces, mamíferos, aves y reptiles) fue una importante alternativa para quienes huyeron de los espacios intervenidos por los caucheros; conocían opciones de alimentación, de refugio y de medicina que los ayudaban a desplazarse por la selva sin depender de los alimentos cultivados. La alianza con el monte, con el río, y el saber sobre la sincronización de las cosechas con el comportamiento animal fueron y son, gracias a las enseñanzas de las mujeres de la manicuera, una estrategia de resistencia particular en la Amazonía. Aún hoy, cuando por desastres naturales o conflictos armados no se

puede acceder a las chagras, las mujeres recuerdan las enseñanzas que de generación en generación se han mantenido vivas: recolectar su *joki*[48], su *firaido*[49] para hacer el casabe y la fariña, o buscar el *taife jakaiji* (ñame de monte).

En el contexto del conflicto colombo-peruano, en 1932 los caucheros de la Casa Arana dispersaron y desplazaron a toda la población nativa de La Chorrera y sus alrededores. Durante el viaje, clanes enteros perecieron por enfermedades que resultaban del hacinamiento y las condiciones de las embarcaciones, mientras que otros murieron ahogados en naufragios. Uno de los actos incompresibles de los caucheros fue ordenar a la población indígena deshacerse de todas las semillas y cultivos, fuentes de alimento, pero las mujeres mayores sabiamente cogieron sus canastos (*jebogai*), los llenaron de semillas y los resguardaron. Cuando los indígenas retornaron al territorio después del fin del conflicto, recogieron las semillas que las mujeres habían dispersado en el monte y algunas que estaban perdidas entre los rastrojos. Donde encontraban semillas hacían chagrita y en un año su ranchito ya producía. Así recuperaron la comida. Sobre eso cuenta Eulalia Jacombombaire: «Mi abuelo decía que a la orilla del Putumayo había un gran cañonero con masa de yuca y fariña».

Las bravas abuelas uitoto reflejan hasta hoy la herencia de las luchadoras de las caucherías, cuando hablan, viven y comparten su gran poder: sus chagras (*jakafai*), cuyo significado va mucho más allá de la producción de alimentos variados, nativos, sanos y abundantes, constituyen en conjunto una verdadera estrategia

48 Es un tubérculo silvestre que servía de alimento durante la hambruna que dejó la cauchería.

49 Otro tubérculo que se consumió durante la misma hambruna.

de soberanía alimentaria. Con la aplicación de complejas acciones y saberes, la chagra siempre ha acompañado a las mujeres a donde quiera que les haya correspondido huir, siempre con las canastas llenas de semillas, su yuca o *maikaji*, su maní o *mazaka*, ají o *jifie*, batatas o *refiji*, ñame o *jakaiji*, guamo o *jizaiño*, achiras o *tubuji,* caña o *kononogi̱nai*, entre otras plantas domesticadas y cultivos propios que solo pueden trascender el tiempo y sobrevivir a los nuevos modelos de agricultura si se siembran adecuadamente, al menos cada tres meses.

Otro de los elementos que enriquecen el canasto del saber de la mujer uitoto y le dan poder es la denominación en lengua materna de todo lo que ella cultiva, cosecha y cocina. Las abuelas uitoto aún recuerdan con nostalgia cómo les fue arrebatado ese conocimiento durante la época cauchera. Cuando se les preguntó cómo mantuvieron las semillas propias, Leonor Manaideke respondió con nostalgia:

> De noche trabajaban para cultivar y hacer la comida, hacer chagra; ya no vivían bien. Mi abuelo se llamaba Di̱oroki̱. Mi abuela, Agustina Muinane. En la noche iban a la chagra por miedo; eran chagras viejas. Después, cuando no tenían nada que comer porque no había chagra, quisieron cambiar caucho por comida y nunca pudieron pagar[50], por eso las viudas se juntaron y hablaron entre ellas que ya no querían trabajar y no les importaba si las mataban.

50 Por el sistema de endeude.

«Muchachos indígenas y empleados».

Se trataba de una tarea casi imposible de llevar a cabo, por la debilidad física que padecían. Los rastrojos (*gakores)* y los caseríos (*jofoi)* abandonados de comienzos del siglo xx evidencian cómo las mujeres mantenían las siembras hasta en las peores condiciones y cómo llegaban de selvas lejanas con su canasto siempre lleno y diverso para expandir su cultura de abundancia a donde llegaran. La chagra uitota es poder, es el mayor legado de una resistencia sin violencia, juiciosa, disciplinada y fiel a los mandatos de su ley de vida, la ley de la manicuera.

Ese saber y la apropiación del monte en el territorio de sus ancestros funcionaron como una brújula para guiar los pasos del retorno, ya que podían identificar dónde estaban los rastrojos y los caseríos, las chagras viejas (*meidoɨ)* y la piña silvestre (*doroki)* de las quebradas. El reconocimiento de cada zona permitió recuperar muchas de las semillas de sus clanes; cada clan ha tenido sus propias variedades de semillas, que representan sus políticas. La resistencia de las mujeres uitoto fue haber recuperado el germoplasma tradicional y, así, no sucumbir a la violencia impuesta por los blancos para despojarlas de su territorio y su biodiversidad. Triunfaron los uitotos al renacer como cultura chagrera y del bosque. Lo hicieron las mujeres, las que siguen vivas hoy en esas semillas, las que mientras tengan *farekao* (yuca dulce) en sus chagras tendrán el poder del *juiñoi* o la manicuera. Eso no quita que, cuando menos se espera, afloren los sentimientos de dolor y desesperanza, como el que se refleja en el testimonio de Delia Jitoma, quien relata lo que su suegra le contó:

La comida era para los caucheros; sembraban maíz, plátano, caña, yuca y piña para los caucheros. Si no lo hacían, una forma de castigo era dejar morir de hambre a los indígenas.

Resistencia desde el cuerpo y el territorio

Como el cuerpo y el territorio son los centros de la vida y la reproducción de la mujer uitoto, el cuerpo, la maternidad y la feminidad se convirtieron en armas políticas y de poder para contrarrestar los múltiples abusos de los caucheros. En la cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce, el territorio es comprendido como la madre, la mujer, porque de ella brota la vida y es la que cuida y brinda alimento a sus hijos. De igual modo, la maloca de los uitotos, *minika,* como centro ceremonial y ritual, está asociada con la mujer, pues la forma en que se construye personifica el cuerpo de la mujer que abraza, protege y cuida a la comunidad. La maloca es la recreación del cuerpo de la mujer en una posición de protección, y ese cuerpo sacro y simbólico fue terriblemente mancillado por los caucheros.

El cuerpo en la cultura uitoto integra lo espiritual y lo material. Se lo cuidaba con plantas y curaciones orales; de eso se habla en los consejos intergeneracionales del *yetara uai* (palabra de consejo). La protección y el manejo del cuerpo, particularmente el cuidado de los órganos reproductores, eran muy estrictos y de obligatorio cumplimiento. La ética de cuidado del cuerpo de la mujer se basaba en no abusar de él, reproducir la vida, cuidarlo a través de los baños y no salir al monte ni bañarse durante el periodo porque era riesgoso, ya que los animales podían atacarla.

Las prácticas cotidianas y los rituales para mantener la integridad del cuerpo de la mujer uitoto se hacían de manera colectiva e individual. Se debían cumplir dietas y articular los calendarios naturales con el territorio. La monogamia ha sido el modelo de organización familiar uitoto, así que las relaciones sexuales y la decisión sobre el nacimiento de los hijos se definían en pareja y en el contexto del clan. El cuerpo como territorio se asociaba con los tiempos y las necesidades de las chagras y con el comportamiento del río, el clima y los animales, que pautaban cómo prevenir y controlar enfermedades. El cuidado de los hijos era extensivo: la mujer, mediante la alimentación y la prevención, lograba mantener la salud de los pequeños, mientras que algunas enfermedades eran manejadas desde el mambeadero, a cargo de los hombres. Todo este legado fue expuesto a exterminio durante la cauchería, pero en el corazón, la mente y el cuerpo de las mujeres se resguardaron los secretos que aún perviven en las nuevas generaciones.

La edad promedio de inicio de las relaciones de pareja era entre los doce y quince años, y una mujer a los veinte años era considerada vieja. Las niñas se encontraban al cuidado de su pareja, quien tenía la responsabilidad de la procreación y del manejo de su cuerpo. A la llegada de los caucheros, la nueva forma de organización social impactó desde el primer momento a las mujeres, pues implicó un acceso a sus cuerpos de forma terriblemente violenta y cruel. El cauchero identificaba a las mujeres que eran de su agrado, para tomarlas como objetos sexuales, parte de su harén (a quienes llamaba sus «esposas»), y como vehículos de venganza. Estos secuestros dejaban a los clanes debilitados: sin las mujeres era imposible la reproducción

de la comunidad. Con la ausencia de la mujer se violentaba el territorio; no había quien cuidara la chagra ni quien proveyera de alimento.

Las mujeres uitoto eran portadoras del saber ancestral sobre el manejo de las plantas medicinales y la curación oral para el control de la natalidad. Por esto, en un acto de inconformidad, muchas indígenas emprendieron una gestión alternativa de su reproducción, el único campo sobre el que aún tenían alguna autonomía, lo que constituyó otro caso de infrapolítica. Tomaron decisiones drásticas como la de «no procrear para la esclavitud»; su maternidad, su feminidad y su fuerza reproductiva fueron armas políticas para afectar la producción de caucho: muchas decidieron no quedar embarazadas de sus victimarios y, así, no engendrar más niños que la empresa pudiera poner a producir. Dice Delia Gitoma[51]:

> Las mujeres eran abusadas, violadas como castigo. Con ello se produjo miedo y desconfianza. Para que las mujeres no quedaran embarazadas, las abuelas acudieron al uso de sus saberes mágicos para curar[52] y ellas mismas se curaban para no tener hijos de los capataces caucheros.

Sobre esto, también indica Otilia Sueche:

---

51 Mujer uitoto que también contó que la abuela Mina había usado la brujería para volverse invisible a los ojos de los capataces de la Casa Arana.

52 Las curaciones orales.

Mi abuela decía que para cuidarse y no tener hijos una forma era tomar la manicuera durante el periodo o menstruación y masajear la matriz hacia adentro.

Estas decisiones sobre el cuerpo incidieron, a la par del exterminio, en la disminución de la población indígena. La empresa se vio obligada a traer esclavos negros de Barbados para reemplazar la mano de obra indígena que escaseaba[53].

En cuanto a sus hijos, las mujeres los escondían en los barrancones durante todo el día como acto de protesta ante la constante violencia física, sexual y psicológica, y sobre todo porque a veces les arrebataban a los niños para matarlos, pues, según los caucheros, eran un estorbo en el trabajo que ellas debían hacer. La práctica de no procrear se prolongó por muchos años, en las siguientes generaciones, como respuesta a cualquier signo de violencia y a la presencia de foráneos. Así pues, aunque la mujer, el pueblo y el territorio se encontraban subyugados, se ingeniaron acciones individuales de resistencia, en este caso de resguardo identitario y emocional, que, sumadas, generaron un impacto colectivo por el que fue posible la prolongación de la cultura, los ritos, las ceremonias y la lengua materna del pueblo Uitoto de la Amazonía colombiana.

La huida como estrategia de defensa

Durante la época de las caucherías, el miedo era parte de la cotidianidad de las comunidades. Si una mujer lograba llegar viva a

53 Diálogo con el rector del Colegio Casa del Conocimiento, Raúl Teteye (Q.E.P.D.). La Chorrera, octubre de 2014.

Indígena uitoto llamada Julia, cosiendo a máquina. Nota del original: «La famosa foto de propaganda que dió la vuelta al mundo para ilustrar la obra "civilizadora" de la Peruvian Amazon Company».

casa, no sabía si al día siguiente lo estaría, por lo que, además del miedo, hablamos de incertidumbre. La maternidad impulsó a las mujeres a resistir de maneras riesgosas. Para que sus hijos no fueran sometidos a igual castigo que los adultos, madres e hijos aprovechaban la noche para escapar del yugo cauchero. Gloria Jifikomuy cuenta la siguiente estrategia de escape:

> Durante la noche, las mamás que tenían niños se escapaban por el río sin importar su destino. Lo que buscaban era huir de los caucheros, utilizaban los riachuelos o quebradas pequeñas [*iyetue*] para no dejar rastros, para que los perros cazadores de los caucheros no olfatearan sus rastros. Si huían por tierra, dejaban olor y los perros las cazaban y las mataban. Porque los perros estaban entrenados para matar y comer carne humana y lo que buscaban las mamás era escapar lejos con sus hijos y salvarlos.

Eulalia Jacombombaire narra:

> Mi abuelo contó que mucha gente se fue para el monte sin dejar rastro. Por ejemplo, uno de nosotros dijo que iba para Jualle a buscar cargador y se fue para el monte y solo dejó el canasto y se juntó con los que se volaron en la cabecera de Raiziye, donde viven.

La conjugación del poder de la selva, de todos los animales y todos los ríos fue su bandera. Las mujeres escaparon como tigresas corriendo por los riachuelos con sus hijos a cuestas, para no dejar huella ni olor para los sabuesos de los caucheros. Como armadillos abrieron sus cuevas para esconder a sus descendientes. En casos extremos prefirieron volver a la tierra con una muerte digna y autónoma: mejor suicida que sometida por el enemigo. Porque la cercanía a un jefe peruano, a los jefes de secciones, significaba el hambre, el cepo y las violaciones o, muy pronto, la muerte. Como lo manifestó Margarita Capojo, anciana de 76 años del pueblo Uitoto-Nonuya: «La muerte con ellos estaba asegurada». En relato de Delia Gitoma: «La abuela Belarmina y la suegra Helena contaban que la gente se escondía en los huecos bajo tierra y no salían porque si salían los mataban. Había de todas las tribus...».

Las estrategias de resistencia cotidiana de las indígenas en su momento fueron invisibles para los ojos de los caucheros y se consideraban un secreto de las mujeres. Para James Scott, en estas situaciones de opresión, en lugar de confrontar directamente al poder, las personas en subordinación tienden a huir. La deserción en masa, por ejemplo, es una forma de resistencia cotidiana, como fue el caso de los campesinos que a veces votaban con los pies o se negaban a combatir en el Ejército. En el caso de las indígenas, significaba huir del yugo cauchero sin importar las consecuencias.

La violencia sexual fue utilizada para humillar y quebrar a las comunidades. Para las mujeres, esta violencia llegó a ser rutinaria. Por las necesidades fisiológicas, las mujeres salían de las malocas a orinar y bañarse en las quebradas; allí eran acechadas

y apresadas para varios fines, como por ejemplo para servir de concubinas. La resistencia también se expresó mediante muestras de solidaridad entre ellas, con las embarazadas, las enfermas y las ancianas, lo que las llevó a profundizar en los conocimientos tradicionales y a transmitirlos para generar nuevas formas de resistencia (Hiner 878).

En ese estado de incertidumbre, las mujeres uitoto, reconocidas como la fuente de vida, el *juyeko*[54] de los clanes, pasaron de responder a la lógica de la diversidad, y del esplendor de la maternidad en la abundancia, que antes se daba en medio de semillas de buena calidad, de los canastos llenos, los utensilios necesarios y los conocimientos gastronómicos y medicinales, a afrontar la reducción de su poder de la manicuera. Por eso, orientaron sus estrategias para esconder su poder creador y no darle hijos a la esclavitud, desde una posición de mujeres dignas y rebeldes ante la violencia sufrida.

Resistencia desde las prácticas culturales

Las mujeres uitoto, como buenas amazonas, son polifacéticas y guerreras en las prácticas culturales. Desde su propio *yetarafue*, aportaban a la convivencia armónica de la comunidad; desde su conocimiento tradicional de la preparación de los alimentos y a través de su presencia indirecta, en su propio asiento, en el espacio del mambeadero. También con su participación en actividades cotidianas de la vida colectiva como la pesca, la cacería, el trabajo de la chagra, la elaboración de alimentos, la

54 Es un recipiente para beber la caguana, bebida ceremonial, y la manicuera, el poder de la mujer. Se asocia con la mujer para manifestar que ella es el recipiente que recibe el líquido vital y genera vida.

transmisión de saberes, el cuidado del territorio, las curaciones orales y la brujería. Todas estas labores estaban sincronizadas y organizadas mediante calendarios estrictos y dietas para el manejo sostenible, un conjunto de conocimientos y prácticas que no podían ser tergiversados, pues las consecuencias se reflejarían en epidemias y otros males, como el descontrol del clima y la escasez en la oferta alimentaria natural. El legado de conocimientos empíricos acumulados por sus ancestros no se pudo poner en práctica durante la época cauchera.

Todo el ordenamiento de la cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce se vio afectado. La esclavitud reconfiguró su espacio-tiempo; los miembros de la comunidad fueron obligados a trabajar solo para los fines de la Casa Arana, sin poder disponer libremente de su tiempo para la satisfacción de las necesidades básicas, como tomar agua o ir al baño. Las actividades de su propia cultura quedaron relegadas a la noche. Después de laborar durante el día para los caucheros, las comunidades debían dedicar el tiempo de la noche, sin descanso, a sembrar y cosechar la chagra. Los hombres se centraban en mambear, en ensayar los cantos, en la enseñanza de *jira* (las curaciones orales) y en tejer canastos.

Leonor Manaideke narra:

> Era tremendo, no se podía dormir, se trabajaba y se practicaba la cultura de noche, y trabajaban todo el día. Nuestra gente perdió la cultura, los cantos, los bailes y fueron exterminados. Las mujeres ya no trabajaban porque las mataban.

Al principio, el uso de un idioma diferente al del opresor resultó ventajoso para los indígenas porque se comunicaban entre sí para desarrollar acciones y estrategias de sobrevivencia o de defensa. Sin embargo, cuando los caucheros aprendieron la lengua indígena, los uitotos se hicieron todavía más vulnerables.

Antes de la invasión de los explotadores del caucho, las mujeres uitoto de La Chorrera eran las consejeras de los clanes a través de la palabra. Por lo tanto, tenían una incidencia política y una participación directa en la toma de decisiones comunitarias. Es importante señalar, sin embargo, que esta posibilidad de participación era una condición privilegiada de la que solo gozaban las esposas de los jefes de clanes. Ellas eran respetadas por su carácter y su habilidad para dar consejo, pero por esa misma capacidad de incidencia política fueron señaladas como peligrosas y asesinadas en los primeros periodos de la ocupación. Eran decapitadas y su cabeza se exponía públicamente para que sirviera de escarmiento, con el objetivo de generar miedo y debilitar las estructuras sociales claniles.

Las narraciones de los hechos victimizantes del periodo del caucho fueron transmitidas a las generaciones siguientes y se mantienen en la memoria colectiva. Así, las de mi generación crecimos recibiendo las historias orales de las abuelas, madres y tías; por eso éramos «los niños con miedo». Los hombres no tocaban el tema; era una vergüenza contar estas historias de humillación a su ser masculino, encargado de proteger el clan y la familia. Solo en los mambeaderos y tarde en la noche, cuando el visitante o una persona externa a la maloca tocaba el tema para recordar a los ancestros, se hablaba de eso, sobre el famoso *kirigui ana gaitaka* (canasto tapado de la memoria).

Huir, escapar fue la estrategia de resistencia de algunas mujeres, que lograron su objetivo sin ser cazadas como animales. Otras lograron resistir y neutralizar de alguna manera la desmedida voracidad de los caucheros valiéndose de su cuerpo como arma política para sobrevivir y para desafiar silenciosamente el poder impuesto.

***

Las atrocidades de la Casa Arana se prolongaron en el tiempo hasta 1965, por medio de secuelas materiales y psicológicas. Puede que la historia oficial nos señale que, después del conflicto colombo-peruano vivido en la década de los treinta, los indígenas se encontraron libres del yugo de los caucheros. Sin embargo, para los años sesenta aún había familias que trabajaban en la economía del caucho, ya no bajo la esclavitud física y de hecho que habían impuesto los Arana, sino bajo la esclavitud del sistema de endeude, en el que familias enteras debían pagar por objetos que habían adquirido sus abuelos durante la época cauchera. Conocí el funcionamiento de este sistema personalmente. Cuando era niña, mi familia y yo debíamos adentrarnos durante meses en la selva amazónica para extraer caucho y poder pagar los objetos —una olla o una escopeta, por ejemplo— que había adquirido décadas atrás el abuelo Monagaba. Debíamos entregar el caucho a sujetos que venían en lanchas peruanas desde Iquitos, y niños y niñas vivíamos aterrorizados solo con escuchar el sonido de los motores de las lanchas, con

un miedo heredado que surgía de escuchar lo que contaban las abuelas y los abuelos sobre el genocidio cauchero. Sentíamos que iban a matarnos; ante el sonido de los motores salíamos corriendo selva adentro sin importar nada: las espinas y las culebras eran menos peligrosas que los peruanos.

Las historias orales transmitidas de generación en generación repiten que muchos clanes indígenas fueron llevados por el río hacia el Perú. No todos llegaron a su destino porque los planchones[55] en que los llevaban sufrieron percances en el camino y se ahogaron más de 200 nonuyas en Oriente[56], tragedia de la que hasta hoy ese pueblo, el más minoritario del Predio Putumayo, no se ha recuperado. Las memorias dan cuenta de que los que no se ahogaron durante el desplazamiento forzado hacia el Perú murieron por epidemias producto del hacinamiento y fueron tirados al río como animales.

Por varias décadas, los peruanos continuaron manteniendo su hegemonía comercial del trueque del caucho. Mientras viejos y nuevos actores atentaban contra la supervivencia de la cultura indígena, los uitotos entendían que el acervo cultural heredado desde la ancestralidad era su fuerte y la esperanza para recomponer el tejido social y organizativo: surgir de las cenizas como el ave fénix. Había que aprovechar cada oportunidad para estar juntos, practicar la lengua materna y el legado cultural. Sobre esto, Viviana Kuyuekudo indica:

55 Las lanchas con planchones grandes que se usaban para transportar el caucho desde La Chorrera hasta Iquitos, Perú.

56 Oriente era uno de los puntos donde se recolectaba el caucho y queda sobre el Igará-Paraná, en el territorio del pueblo indígena Ocaina, en La Chorrera.

«Vista parcial». Nota del original: «Llegada a la casa principal de la sección Sur,
a cinco horas de camino de La Chorrera».

Después de que salieron los caucheros, para no perder el idioma, varios vivían en una casa y practicaban la lengua, para transmitir los conocimientos y no olvidar las tradiciones. Nuestras mamás nos levantaban a las tres de la mañana para darnos consejos. Nos llevaban para enseñarnos a trabajar, aconsejaban no robar, la importancia del trabajo, y nos llevaban a las seis de la mañana a la chagra, y en el trabajo nos enseñaban y regresábamos a las cuatro de la tarde. Mi mamá nos enseñaba a hacer casabe y se levantaba temprano para darnos consejo, también se enseñaba *yetarafue*, la mujer se baña temprano.

Las mujeres se resistieron a perder su idioma. La lengua y el conocimiento de su territorio, su historia, sus principios y toda expresión cultural van unidos. Al conservar su palabra de origen y enseñarla a las nuevas generaciones, mantuvieron los mitos, los cantos, las curaciones orales, las historias, los usos y el manejo de la naturaleza, las artes de la pesca, de las trampas, del tejido, de la construcción, la culinaria, el control biológico, infinidad de saberes que duermen entre las narraciones como el tejido de un canasto. Y entre esos saberes transmitidos, está el daño causado por los caucheros peruanos, colombianos y los ingleses, la cultura occidental y el imperio capitalista.

Aunque los misioneros que llegaron después del conflicto ayudaron a la reconstrucción del pueblo Uitoto en su territorio

y dieron refugio a sus huérfanos en la misma Casa Arana para que no sufrieran más el terror, los nativos fueron también objeto de violencia en el contexto evangelizador del orfanatorio, incluso en los internados donde los descendientes de los sobrevivientes se educaron y se convirtieron al catolicismo. Ante la Iglesia, como se verá más adelante, también hubo resistencia: en el marco de un fuerte sincretismo se logró mantener la identidad en todos los aspectos de la vida.

Las acciones individuales y colectivas de resistencia política no-violenta de las mujeres indígenas son contadas por las herederas de las valientes uitoto, que en esta ocasión tienen la palabra. Conocer la historia, sobrellevarla y poder narrarla con propiedad es también resistencia.

La rebelión de Yarokamena

Hubo intentos aislados de rebelión indígena contra el yugo cauchero, pero fueron fallidos. El caso más conocido fue el del jefe uitoto Yarokamena, del clan Bofaizaɨ, que tenía su maloca en la sección de Atenas, uno de los centros de acopio del caucho. Junto con otros jefes, como Guraɨ, Zogaima y Toidimɨe, se rebeló contra los caucheros y por eso su maloca fue sitiada, atacada e incendiada con cientos de hombres, mujeres y niños adentro. Estos intentos de rebelión, como he mostrado en este texto, estuvieron acompañados siempre por acciones de resistencia de hombres y mujeres desde la cotidianidad.

El episodio de rebelión implicó actos de violencia que terminaron en el exterminio del clan. Es considerada como la única estrategia de resistencia activa que se presentó de manera colectiva para enfrentar el dominio de los caucheros,

a diferencia de los otros tipos de resistencia pasiva, ordinaria, cotidiana y estratégica, que he descrito anteriormente.

El historiador inglés Eric Hobsbawm, en su libro *Rebeldes primitivos*, señala que a la rebelión primitiva «se la podía calificar de prepolítica en la medida en que no se pensaban las operaciones a escala estatal o al nivel en que se tomaban las decisiones importantes del Gobierno» (316). Sin embargo, la rebelión de Yarokamena, de acuerdo con las evidencias de la memoria oral, no solo estaba estructurada a largo plazo, sino que en ella se aplicaban la experiencia y las estrategias de guerra propias de la cultura uitoto para defender su territorio y su pueblo de invasores.

El papel de las mujeres en esta rebelión no se evidencia en los relatos: se habla de la unidad del pueblo Bofaizai, por la que todos los individuos sin distinción se congregaron en torno al objetivo de convocar a otros clanes y atacar directa y colectivamente al verdugo. Para esta rebelión, los bofaizai planificaron desde la preparación del ambil (*rogua*)[57] para invitar formalmente a los jefes de otros clanes. El ambil fue el instrumento político para crear alianzas con otros jefes de diferentes clanes que se encontraban en las llamadas secciones, principales puntos de acopio del caucho. Los nativos rebeldes se distribuyeron y llegaron a todos los campamentos para que se sumara más población a la rebelión contra los caucheros peruanos.

Durante su recorrido por los centros de acopio, los indígenas rebeldes desplegaron el odio que sentían por los caucheros.

57 El ambil es el elemento sagrado que usan los hombres uitotos, junto con el mambe, en las ceremonias rituales y espirituales y en la cotidianidad. Es una pasta suave que resulta de la cocción del zumo de tabaco, mezclado con sal de monte.

Al llegar a los diferentes lugares, si encontraban a empleadas y jefes blancos, mataban a los hombres y sometían a las mujeres a rituales como ponerlas a «bailar» toda la noche hasta que desfallecieran del cansancio, mientras cantaban los cantos tradicionales. Monagaba, mi bisabuelo, fue uno de los invitados, pero no alcanzó a llegar por las distancias de una sección a otra. Cuando mataban a un cauchero bailaban y cantaban. Por ejemplo, cuando le dieron muerte a un cauchero de apellido Llave (Chávez), cantaron: *Ja ninhö iñede ja kai rofokii finode ana kai dotaga. reikidozi oganhö roziruiya kuidiriri, yairiri, kuidiriri*[58]. No mataban a las mujeres, solo a los hombres. El error de los rebeldes fue haberse concentrado en una maloca en Atenas[59].

El padre capuchino Gaspar de Pinell (1924) registró este acontecimiento en los siguientes términos:

> En el año de 1917 hubo en el Igará-Paraná un levantamiento de indios, parte de los sometidos, parte de los indómitos, quienes atacaron la agencia principal de esa región. Durante varios días hubo un nutrido fuego entre rebeldes y blancos e indios fieles. Los insurrectos se atrincheraron en una casa rodeada de una muralla de bultos de caucho, en la que no penetraban las balas. De Iquitos acudió una compañía de soldados con una ametralladora, pero ni aun así consiguieron desalojar de sus posiciones a los levantiscos; solo lo consiguieron cuando lograron incendiar el techo de la casa donde se guarnecían, por medio de una pelota impregnada de petróleo, la cual prendieron y lanzaron sobre la casa. En esa ocasión

58 «Ya no está el que nos maltrataba, ya lo derrumbamos. La mujer de fuego delgado ya tiene frío y tirita».

59 Entrevista y diálogo con el jefe del clan Jitomagaro: Calixto Kuiru-egañoatiri (Rayo de Sol).

> los blancos del Igará-Paraná se salvaron por haber hecho traición algunos de los mismos indios, quienes les avisaron con tiempo lo que tramaban, y así pudieron prevenirse y repeler el ataque de los primeros momentos. (Citado por Pineda, 1989, 165)

De acuerdo con las narraciones locales, los bofaizaɨ utilizaron la sabiduría ancestral del manejo del entorno y del cosmos para enfrentar a los soldados peruanos y a los capataces de la Casa Arana, como se describe en la narración del jefe del clan Jitomagaro:

> Los bofaizaɨ se valieron de la brujería [infrapolítica] para secar el río. Como este caño, el río Igará-Paraná era más pequeño. Para que la lancha peruana no entrara a La Chorrera con soldados, con sus habilidades mágicas hicieron que no lloviera durante un año y se secó el río. Después de un año entraron los peruanos con los auxiliadores, que eran los mismos paisanos... Se fueron los soldados hasta Atenas y acorralaron a los bofaizaɨ que vivían en una maloca con techo de paja y la pared la blindaron con caucho, entonces ni una bala entraba. Los peruanos disparaban y pegaban en el caucho y no les pegaba y ellos de adentro disparaban. Los soldados estuvieron casi un año bregando cómo exterminar a los bofaizaɨ. Hasta que un indígena les hizo disparar un trapo encendido con petróleo y el techo como era de paja se prendió y el fuego se expandió rápido. Las paredes de caucho empezaron a derretirse. Aunque habían hecho un túnel, nadie podía salir, el que salía a buscar agua lo mataban, ya no tenían qué comer y comían hasta mierda, dicen. Así se quemaron todos y quedaron calcinados todos. Así exterminaron a los bofaizaɨ. Un clan muy valiente.

La rebelión de Yarokamena fue una acción de resistencia violenta que terminó con la masacre y el exterminio del clan de los bofaizaɨ, y como forma de resistencia estuvo limitada a lo ultralocal. No se calcularon las consecuencias; actuaron movidos por la rabia que sentían ante tanta opresión y crueldad de los caucheros.

Actualmente, los abuelos analizan en sus mambeaderos este episodio histórico y las razones de su fracaso, para comprender cuáles son las mejores rutas de resistencia para las amenazas actuales. La memoria de la rebelión fue muy importante en la época reciente del conflicto armado entre la guerrilla de las FARC y el Estado colombiano, pues en ese contexto emergieron, de nuevo, decisiones en favor de la paz en vez de recurrir a la resistencia activa o a la violencia directa.

De la resistencia pasiva a la acción no violenta: nuevos retos desde la palabra dulce ancestral de la manicuera

Después de la salida de los caucheros, los uitotos, junto con los ocainas, los muinanes y los boras, retomaron y reconstruyeron el orden social y organizativo con la palabra del tabaco, la coca y la yuca dulce. El proceso de reconstrucción del tejido social y cultural fue muy lento. Después del conflicto colombo-peruano, y a pesar de los remanentes de la violencia cauchera en la Amazonía colombiana, con los años fueron llegando desplazados que retornaban del Perú, como relata la docente uitoto Odilia Mayaritoma:

«Pesando goma». Nota del original: «Peones indígenas descansando después de la entrega del caucho. A la derecha se ven los "chorizos" de caucho. En algunas secciones, se preparaba el caucho en forma de "chorizos" muy delgados».

> Cuando se dio el conflicto, ya no había mayores ni abuelos ni abuelas. Los que quedaron fueron los huérfanos y con las mayores que regresaron del Perú aprendieron a hacer casabe... Ellas quedaron con la memoria de lo que veían de cómo trabajaban, y así aprendieron nuevamente con la ayuda de las adultas.

La nueva generación de uitotos son hijos y nietos de los huérfanos que dejó la Casa Arana y de los desplazados que retornaron del Perú hacia su territorio de origen. Antes del desplazamiento masivo de indígenas hacia el Perú, los capataces ordenaron a los nativos arrancar todos los cultivos (la agrobiodiversidad de las chagras). Es común escuchar en La Chorrera que les decían: «Arranquen todo para que no les den ganas de regresar». Sin embargo, las mujeres fueron estratégicas en guardar semillas en los rastrojos, lo que posteriormente sirvió para recuperar la agrobiodiversidad que hoy enriquece sus chagras, territorios y sustenta la alimentación de todos los seres.

En 1932, concretada la salida de los caucheros, llegaron los misioneros capuchinos españoles, con el beneplácito del Gobierno colombiano, y crearon el orfanato de La Chorrera en las instalaciones de la Casa Arana, mediante el Decreto n°. 10, de noviembre 22 de 1933, con el objetivo de educar y evangelizar a la población indígena (Farekatde 65). A la par llegaron las capuchinas con una labor adicional de evangelización femenina: preparar a las niñas para ser buenas esposas que supieran cocinar, lavar, planchar, coser, bordar, hacer aseo y jardinería.

El choque cultural fue fuerte, porque las capuchinas implantaron la disciplina occidental y la educación basada en el miedo: la intimidación a través de la idea del pecado. Como lo relata Fidelina Gabba[60]:

> Con el evangelio en la mano, nos castigaban imponiendo la cultura europea, hasta el punto que nos obligaban a dirigirnos a ellos como "su reverencia". La educación era con miedo y nos castigaban si hablábamos nuestra lengua. Yo vi cómo les atravesaron un palo en la boca a las muinanes Virginia Humire y Adelina Rodríguez por hablar en su idioma nativo.

Sobre esta situación, también dice Rosaura Kuiru:

> Rezábamos todo el día, en la mañana íbamos a misa, para desayunar se rezaba otra vez, antes de comenzar la clase se rezaba, al mediodía antes del almuerzo era la misa y por la noche otra misa y antes de dormir se rezaba el rosario, todo el tiempo se rezaba y se rezaba, pero yo nada más repetía por el miedo a que el hombre musculoso con cachos que estaba en el cuadro nos llevara al infierno si no rezábamos.

60 Gabba fue la primera mujer uitoto de La Chorrera en ser magíster en Educación Administrativa de la Universidad de la Sabana.

La imposición de la religión católica, monoteísta y patriarcal, que inculcó la creencia en un único dios, deterioró no solo la forma de vivir el día a día y la cultura amazónica, sino también la imagen ancestral de la mujer y del hombre uitoto, al forzar la idea de que la mujer provenía de Eva, pecadora y transgresora del orden universal, y el hombre de Adán, quien traicionó la confianza de Dios al comerse la manzana prohibida. Además del deterioro de los roles del hombre y la mujer, surgieron nuevos miedos con la idea de que algunos pilares de la cultura uitota, como su lengua materna y las prácticas chamanísticas, eran demoniacos. Como sucedió en anteriores procesos civilizatorios impuestos por la cultura occidental, el desconocimiento y el desprecio de las culturas indígenas fueron totales, y con esto se perpetuó la violencia estructural que ya se había vivido dentro del genocidio cauchero.

El miedo constante al infierno y al diablo estaba acompañado por la prohibición rotunda de hablar la lengua materna que fue instaurada desde los inicios de la evangelización. Esta fue una de las mayores agresiones de las misioneras contra las niñas, junto con la prohibición de disfrutar de su comida tradicional. Satanizaban sus costumbres y creencias por considerarlas brujería y manifestaciones diabólicas. Todo era designado como demoniaco.

La vulnerabilidad que ya marcaba a las nuevas generaciones de mujeres uitoto, por los sucesos recientes de la Casa Arana, incrementó con el miedo a lo que podían sufrir quienes no se dejaban someter al poder occidental establecido por el vínculo entre la Iglesia y el Estado. Vale la pena contextualizar y señalar que para esta época, en plena mitad del siglo XX, la República

de Colombia se guiaba por un concordato firmado en 1887, lo que daba a la Iglesia el poder absoluto sobre la educación y el «proceso civilizatorio» de quienes eran tildados de salvajes[61]. Los religiosos podían imponer castigos físicos —golpes con rejos hechos de cuero de vaca, con palo o con cinturón— a quienes desobedecieran las reglas establecidas y, también, podían decidir sobre el futuro de las jóvenes huérfanas internadas, a quienes desposaban sin tener en cuenta aspectos de su cultura y su etnia, con hombres que podían ser indígenas o no. Así, muchas se liberaron del internado a través del matrimonio forzado, unión en la que no mediaban el enamoramiento ni la voluntad, lo que constituyó otra expresión de violencia. La reclusión en los internados hizo que muchas niñas intentaran fugarse de vuelta a su comunidad o a otras comunidades lejanas, lo que se puede interpretar como una forma de resistencia para evadir las reglas establecidas por los internados. El orfanatorio luego se trasladó al otro lado del río, donde aún funciona como internado Santa Teresita del Niño Jesús. Para esa época albergaba alrededor de seiscientos educandos entre niños y niñas. Hoy solo reporta veinte internas.

El pueblo Uitoto es actualmente un pueblo en reconstrucción; la mezcla de la violencia de los caucheros y la violencia de la religión ahondó en el debilitamiento de su cultura y alteró el trato a la mujer a través de los imaginarios impuestos, sumados a una hegemonía masculina que se fundamentaba en algunos mitos y relatos propios de la cultura uitoto fusionados con la religión católica.

61 La Ley 89 de 1890 determinaba cómo debían «ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada».

En las comunidades con linajes sobresalientes, las prácticas machistas se camuflaban en los patrones culturales de formación tradicional, según los que las mujeres no podían hablar en público, y otro tipo de prohibiciones marcadas entre hombres y mujeres. Estas prohibiciones se les imponían con más fuerza a las mujeres que pertenecían a las familias denominadas *jɨba komini*, o sea, gente que tradicionalmente era considerada «del común», que no pertenecía a linajes de autoridades y por ello tenía menos posibilidad de sobresalir, en una época en la que el relacionamiento se daba entre jefes de clanes sin ninguna intervención del Estado.

Con el pasar del siglo xx, la relación con las misiones religiosas se volvió más amable con la llegada de misioneras como las Lauritas. Hasta hoy estas misioneras continúan acompañando a las comunidades de La Chorrera en su proceso de autodeterminación y reivindicación cultural, a través de la educación propia, y en los procesos políticos territoriales. Estas misioneras incluso sirvieron como escudos humanos ante la presencia de grupos armados, cuando el gobierno de Andrés Pastrana abandonó a su suerte en 2003 a los pueblos de La Chorrera, declarando este territorio como parte de la zona de distensión o zona roja. Hasta entonces, la presencia del Estado en La Chorrera se reducía al ejército y a un grupo de practicantes de medicina que salieron huyendo cuando se declaró la zona de distensión. Las únicas que se quedaron acompañando a los indígenas fueron las religiosas de la madre Laura (Lauritas) y un cura.

Más de medio siglo después de la tragedia cauchera, en 1988, durante el gobierno de Virgilio Barco, los indígenas

recuperaron su territorio como propiedad colectiva con el nombre de Resguardo Indígena Predio Putumayo. Con esta victoria, se conformaron nuevas formas de gobierno representativo para la defensa de los derechos indígenas, nuevas formas de relacionamiento con el Gobierno y de incidencia en la institucionalidad estatal, y se construyó el Plan de Vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, en el que están comprometidos los pueblos Uitoto, Ocaina, Muinane y Bora. Sin embargo, entre las nuevas figuras de gobierno indígena no se pactó una amplia participación de las mujeres; la acción política colectiva que se orienta a la reivindicación de derechos ha sido liderada por el pensamiento masculino. Siendo así, las indígenas han recurrido a un espacio mínimo de participación dentro de las organizaciones para liderar procesos específicamente relacionados con la mujer.

A través de la Secretaría de Mujeres, existe un espacio para que las mujeres de la palabra dulce den sus puntos de vista y salgan al escenario público como docentes, profesionales y líderes. Este es un paso muy grande para que las mujeres de la manicuera puedan incursionar en el escenario de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y accedan a espacios que antes eran exclusivamente reservados para los hombres, como el mambeadero. De esta manera, los diálogos ya no se dan solo entre los sabios, sino que se escucha a los líderes hombres y mujeres. En el año 2004, fui la primera mujer indígena con voz en el espacio del mambeadero, por mi pertenencia a un linaje de autoridades al interior del pueblo y como asesora de la organización, en condición de la primera abogada del pueblo Uitoto.

«Esposas» indígenas de los empleados de la compañía.

A pesar de estos pequeños avances de participación en los escenarios de decisión comunitaria desde la década de 1980, en el interior del núcleo familiar las mujeres continuaron viviendo la violencia física. Con la aparición del narcotráfico en pequeña escala se introdujeron el alcoholismo y la prostitución, lo que produjo nuevas formas de violencia contra las mujeres uitoto.

En la década de 1990, llegaron al territorio diferentes grupos armados legales e ilegales, nuevamente sometiendo a los pueblos a violencias físicas y de género, con acciones como la reclusión forzada o enamorando a las jóvenes para llevarlas al monte. De hecho, con estos actores se repitió el panorama de aislamiento de mujeres indígenas por culpa de los embarazos indeseados de militares, guerrilleros y paramilitares, así como el aumento de madres solteras. Todas estas vulneraciones, sumadas, se pueden catalogar como formas de violencia económica, psicológica y moral. La violencia continúa siendo una constante para los pueblos indígenas, y las acciones de resistencia no violenta son cambiantes en las sociedades étnicas.

En la actualidad, se presentan nuevos retos colectivos en los que participa la mujer, aunque de modo incipiente. El rol de las mujeres en la organización de la comunidad es un referente de fortaleza y resiliencia; enseña cómo, con la fuerza espiritual y el poder de la manicuera, los uitotos pueden superar los diferentes conflictos de origen foráneo que llegan a la región. Mientras no falte el elemento sagrado de la manicuera, hay esperanza para caminar en los escenarios locales, regionales y nacionales, para continuar construyendo familias, comunidades, región y país con la palabra dulce de la mujer uitoto. Con

el poder de la palabra dulce de la manicuera, se viene reconstruyendo la memoria de los pueblos Uitoto, Ocaina, Muinane y Bora sobre los hechos ocurridos en la época de la Casa Arana, y la mujer es la fuerza orientadora del proceso, como lo relata Odilia Mayaritoma:

> La mujer es la base de todo, pero igual son complemento. Si la mujer está en su sitio, mantiene la moralidad, la familia funciona en armonía, porque los hombres son débiles. Si los dos son débiles, ¿quién ayuda a surgir a la familia? Si no hay autoridad moral, ¿quién va a corregir? La mujer es la base con su papel de mujer.

Como estrategia para avanzar y no hundirse en el dolor, las nuevas generaciones indígenas, de acuerdo con Luz Mila Riecoche, sostienen que: «Son historias viejas y no quieren saber de su pasado, y no les quieren contar a sus hijos».

Las mujeres de la manicuera son optimistas sobre su futuro y consideran que las están teniendo en cuenta, en especial en los proyectos y programas ambientales y de cambio climático que llegan a los territorios. Por ejemplo, Elizabeth Fajardo indica que:

Ahora con el tema REDD[62] nosotras hemos ganado espacio en la toma de decisiones. Anteriormente solo decidían hombres. Hoy las mujeres opinan y son respetadas en su opinión.

62 Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación.

Niños en una cocina destinada a los indígenas.

Voces que permanecen: reflexiones finales

El análisis de la violencia experimentada por las mujeres uitoto de La Chorrera durante el genocidio cauchero y de su respuesta a esta violencia, a través de acciones de resistencia no violenta, evidencia, en general, la ausencia de un Estado que habría podido prevenir, defender y garantizar los derechos étnicos y territoriales de estas mujeres y su pueblo, y la fortaleza de la mujer de la manicuera, que fue blanco de la transnacionalización, de la explotación y de la colonización por parte de hombres europeos y mestizos subordinados a los mandatos eurocéntricos.

Particularidades de la mujer uitoto

Los pueblos indígenas han sido objeto de las más crueles formas de maltrato, despojo, racismo y sometimiento por parte de la sociedad «occidental», de los Gobiernos y de las multinacionales extractivistas como la Peruvian Amazon Company. Queda claro que en las regiones abandonadas por el Estado, como la Amazonía y la Orinoquía, la discriminación se ha

vivido de manera silenciosa, con un impacto de grandes proporciones sobre los derechos colectivos e individuales de las guardianas de estos ecosistemas estratégicos para el país y para el mundo. Los procesos destructivos han estado relacionados con el imaginario eurocéntrico según el cual la selva tropical solo es considerada útil para ser saqueada en pro de los modelos extractivistas agresivos.

A la condición de ser indígenas de la selva, se le suma el hecho de ser mujeres, lo que las hace menos valoradas debido a la orientación de la estructura patriarcal en Occidente. Al igual que la misma selva amazónica, la mujer uitoto ha sufrido la incomprensión de su naturaleza, de su fuerza y de su capacidad, y mediante métodos violentos se la ha querido obligar a ser lo que no es, solo para satisfacer los intereses de personas, empresas, instituciones y Gobiernos, a través de modelos impuestos de educación y producción económica.

Particularidades de los conocimientos, las prácticas y la espiritualidad de la mujer uitoto

La mujer uitoto superó las condiciones de extrema violencia a las que se vio expuesta durante y después de las caucherías, y tuvo el coraje para generar estrategias de resistencia gracias a un gran cúmulo de conocimientos teóricos y prácticos, así como a una fuerte espiritualidad basada en su cultura, orientada por el poder de la manicuera. Este poder y sus principios rectores fueron un motor de lucha, primero desde las acciones individuales y después de forma colectiva, sin organizaciones aparentes, pero guiadas por la luz de sus ancestros, quienes profunda y detalladamente les enseñaron a manejar la selva. El poder de la manicuera

fue lo que garantizó su supervivencia y la de sus hijos, así como la vida de las generaciones que vinieron después.

La manera en que practicaron sus cultivos a escondidas, cómo dispersaron y escondieron sus semillas, cómo mantuvieron viva la lengua materna para varias generaciones y continuaron con su capacidad chamanística y de dietas, respetando los calendarios naturales a pesar de la imposición de los caucheros y de la Iglesia católica, incluso cómo protegieron los tejidos y la elaboración de utensilios, todo esto les da a las indígenas que resistieron a la cauchería un lugar en la historia, como autoras de una cultura infinitamente adaptativa.

Los retos que enfrentaron para no sucumbir ante los embates «civilizatorios», que comenzaron con la cauchería, siguieron con la Iglesia y continuaron con numerosas intervenciones del Estado y de otras empresas, han dado a las mujeres uitoto elementos para resistir a través de acciones políticas estratégicas. Dichas acciones tienen el objetivo de que la cultura uitota no muera y, por tanto, de que las mujeres no se vean sometidas a procesos asimilatorios que las hagan desaparecer como pueblo. El Plan de Vida sirve como escenario reivindicador y, en este camino, la mujer uitoto se empodera y comienza a tomar las riendas de la autoridad comunitaria para el futuro.

Resistencia en la cotidianidad: un camino integral

El análisis de las resistencias que tuvieron lugar en la época del caucho, como arma no violenta para defenderse de los opresores, indica que esas mismas resistencias desde la cotidianidad

son las que priman actualmente en la planificación del territorio y del buen vivir.

Con la preservación de **las semillas** se garantiza la soberanía alimentaria del pueblo, con sus propias especies, cultivos, gastronomía, manejo del monte y del río, y toda la diversa cultura material heredada de las técnicas ancestrales, reunida en el concepto del *monifue*, que como ya se ha dicho se refiere a la abundancia para la que nacieron los uitotos. Las semillas son y serán la verdadera herramienta de poder de la mujer uitoto para luchar por sus derechos.

Los cuerpos, que sufrieron hasta la muerte por las violaciones y los abusos en las caucherías, resistieron mediante acciones de fuga, de control de natalidad y de mantenimiento de las dietas. También causaba sufrimiento en la mujer uitoto no ser capaz de garantizar la protección de la selva, que era una prolongación de su cuerpo-territorio y que hasta la llegada de los caucheros se había tratado con mucho cuidado dentro de la norma tradicional, pero ahora estaba siendo fuertemente agredida. La mujer uitoto aprendió a luchar contra los foráneos para defender el valor de ese cuerpo-territorio y, así mismo, a hacer alianzas con otros actores afines. De ahí que, en las acciones políticas de la actualidad, como en los debates sobre Planes de Vida, territorio, políticas públicas de salud, educación, género y cambio climático, ella sea una de las representantes más importantes. Su saber se ha visto resaltado con su incursión en la academia; ha enfrentado las dificultades del aprendizaje y las barreras idiomáticas para que emerjan en el sector académico la profundidad y la riqueza de su conocimiento tradicional. Podría decirse que este tipo de resistencia, que cultiva espacios

de poder dentro de las universidades, el Congreso y otras entidades, va superando el poder del opresor.

Reproducción cultural

En la cultura uitoto, el hombre y la mujer van juntos, son complemento, coca, tabaco y manicuera, chagra y monte. Aunque los caucheros hayan tratado de eliminar la cultura uitoto en todas sus expresiones, desarraigando a los indígenas de sus lugares de origen, aislándolos de su tejido social, fragmentando las familias y las comunidades, capturando a las mujeres para poseerlas, impidiendo que se sembrara la chagra, permeando sus rituales para folclorizarlos y ridiculizarlos, y quemando las malocas, lo más sagrado para su reproducción cultural, las mujeres uitoto hicieron lo posible por preservar a la comunidad. Su papel en la defensa de la cultura, al negarse a dejar sus tradiciones, fue y sigue siendo múltiple. Según las narraciones recopiladas, las prácticas siguieron vivas a escondidas. El conocimiento ancestral se usó para controlar la natalidad y no tener hijos de caucheros. Los caucheros pedían que se celebraran bailes para su entretenimiento y no para fines culturales, pero esa oportunidad de unirse en el ritual, aunque no pudieran controlarlo de manera autónoma, garantizó que no se olvidaran los cantos, los mitos y las ceremonias.

Estas muestras de perseverancia en la cultura nos dan esperanza en el actual panorama de desplazamientos de los uitotos a las ciudades y otros territorios; el alejamiento del territorio ancestral no eliminará necesariamente la identidad de quienes migran. Los migrantes hoy expresan su cultura en

plazas, auditorios, salones de clase, malocas levantadas sobre el cemento de una urbe o sobre el suelo de una finca. En esos espacios se revive la convocatoria al ambil (*yera*), el mambeo (*jibie*) y la manicuera (*juiñoi*), para que el creador Moo de los uitotos y la *eiño* (la madre) que los cuida se adelanten con sus cantos (*buiñua, eraɨ rua*) y sus danzas colectivas, atrapando a seres de todas las culturas para que abracen la cultura uitoto.

Así mismo, las nuevas generaciones que permanecen en otros territorios escuchan la palabra de los abuelos. Los pueblos que no lograron mantener viva la palabra de sus mayores se refugian en la palabra (el *rafue,* que también se puede entender como conocimiento) de los uitotos, como voz de resistencia y de optimismo, de consejo y de luz a través del mambe, repitiendo frases como: *Yetara uai*, palabra dulce y aire de vida, propias de la ley de origen de la «gente de centro». Y la mujer, resurgida de tanta barbarie, recoge las semillas de valentía de sus abuelas, se pinta, se viste con sus cargueros y su *amegɨni* (brazalete de fibra cumare o chambira), su *nuikɨrai* (corona hecha con plumas), su *jideriya* (pinturas naturales), orgullosa de manifestar que su territorio y su país son indígenas, que la Amazonía está viva y que ningún opresor es capaz de derrotar la política de la manicuera. Ni el cauchero ni el diablo católico, ni las armas de los grupos legales o ilegales, ni las trampas de las empresas o las ONG extractivistas internacionales, ni la negligencia permanente del Gobierno colombiano pueden apagar el mandato de Buinaima y de Buinaiño: cuidar la vida y vivir en abundancia.

Los intereses económicos de países hegemónicos como Gran Bretaña y Perú, sumados al accionar violento de la Casa Arana, aunque sea una historia poco conocida en Colombia,

forjaron el mayor etnocidio y ecocidio ocurrido en la región de la Amazonía. Según informes oficiales de la época, la población de cincuenta mil personas disminuyó a ocho mil en menos de cinco años (*Libro azul británico* 298).

El reducto de la población indígena de La Chorrera pervive hoy culturalmente gracias a las estrategias adoptadas desde las acciones individuales no violentas de las mujeres indígenas, que se resistieron y se resisten a ser sacrificadas, exterminadas y utilizadas para los fines del opresor. Sus acciones tuvieron repercusiones colectivas para la perpetuidad de su pueblo. Estas luchas en la actualidad se expresan en los ecofeminismos[63] que promueven la ecodependencia y los lazos de solidaridad comunitarios (Svampa) y que se oponen al neoextractivismo, armando procesos de resistencia a la racionalidad moderna que se manifiesta en la lógica de apropiación y dominio antropocéntrico y androcéntrico de la naturaleza (Gudynas).

A pesar de esto, la realidad actual de este pueblo no está lejos de lo que ha sido su pasado. Lo indígena en Colombia sigue siendo odiado y muy pocos religiosos o actores relevantes han hablado en su favor (Quintin Lame). El uso de la violencia sexual es sin duda una práctica sistemática y generalizada que ha formado parte integral de los modelos extractivistas dominantes, así como del conflicto armado. Junto a esto, es clara la impunidad estructural, propia de un país asentado en las lógicas patriarcales, por la que las mujeres colombianas se convierten en víctimas ocultas del conflicto. Son varios los factores que

63 Diversas corrientes de pensamiento que buscan integrar el feminismo y la lucha por los derechos ambientales. Se preocupan por la relación de cuidado que han tenido históricamente las mujeres con la naturaleza y analizan las conexiones que hay entre el sistema patriarcal y el capitalismo extractivista y neoliberal.

han generado la persistente ocultación y negación de los delitos sexuales por parte del Estado colombiano: en su agenda no se incluyen la investigación, el enjuiciamiento ni el castigo a los responsables. Por otro lado, en el país predomina de manera generalizada la falta de acceso a recursos y de autonomía para las mujeres indígenas y esto no es más que el fiel reflejo de la inequidad de género históricamente enraizada en la sociedad.

La autonomía indígena en el territorio, pese a ser limitada, restringida y amenazada por la acción de empresas extractivas, por la misma acción estatal, que elude el proceso de la consulta previa al impulsar sus proyectos económicos, y por la acción de grupos armados, también se encuentra en condiciones de responder a través de sus recursos culturales. Esto no excluye que los pueblos indígenas establezcan alianzas y acuerdos con otros actores, incluido el Estado, para reclamar sus derechos y defender su autonomía, pero ello corresponde a otra esfera de actuación política que muchas veces trasciende la vida inmediata y cotidiana de los territorios.

La Amazonía, ese vasto territorio en América del Sur, alberga sobre todo una dicotomía: la abundancia y la violencia. Se debate permanentemente entre la vida y la muerte. Durante mucho tiempo, la inmensa selva amazónica ha sido vista como una reserva de recursos naturales donde el capital hace «sus compras» a conveniencia y desconoce a los guardianes tradicionales. La complejidad de ese territorio pide nuevas perspectivas y propuestas de salida a su posible devastación. La Amazonía «tiene vida propia y es generadora de nuevos saberes, esos que el modelo occidental trata de callar; esto explica también por qué se ha convertido en un territorio de resistencias» (Acosta 39).

Las mujeres uitoto, en los tiempos ancestrales, en la época del caucho y en la actualidad, han reproducido la cultura del tabaco, la coca y la yuca dulce, cuidando la vida en su cuerpo, en la comunidad y en el territorio. Con sus estrategias de resistencia, han dejado en evidencia las relaciones de dominación y poder político asociadas al capitalismo. Han resistido a través de prácticas y saberes ancestrales, de organización y de educación, y se han orientado por los principios del *komuiya uai* (palabra de vida) y del *ñue kaɨ iyena* (vivir bien), asociado a la protección de la vida, la salud y el medio ambiente. La resistencia se construye principalmente en torno al cuidado, a pesar de la exclusión de género que pone a las mujeres en un doble lugar de discriminación sexual y étnica.

Las indígenas uitoto son un eje de agenciamiento político. «Como organización y hermanándose con las posturas de algunos ecofeminismos latinoamericanos, han iniciado la formulación de una ecología política feminista que articula políticamente la relación entre naturaleza y género, poniendo en valor la ética del cuidado como una categoría crítica para desnaturalizar la matriz patriarcal del extractivismo neoliberal» (Bolados y Sánchez 40).

Las valientes mujeres uitoto, aun cuando fueron puestas en una situación de desprotección extrema, ingeniaron acciones individuales con repercusiones colectivas de largo aliento. Esas acciones hicieron posible que hoy el pueblo Uitoto esté en pie. Hoy permanecen las voces de las herederas de la violencia de la Casa Arana, quienes hacen presentes en este libro y en su comunidad las estrategias victoriosas para que su pueblo perviva como una nación digna.

Agradecimientos

Moo iere Figora. Muchas gracias, creador, por permitirme expresar mediante este libro lo que siempre quise compartir con la humanidad.

A Ángela del Pilar Santamaría Chavarro, quien dirigió el proyecto de investigación del que surgió este libro, por su orientación técnica, pues conmigo recorrió los fríos lugares y caminos de la Casa Arana e hizo posible que terminara mi investigación con su sensibilidad, cariño y fe en mí.

Este libro implicó grandes esfuerzos físicos, psicológicos y morales para muchas mujeres que narraron, cantaron y hasta lloraron el recuerdo de la tragedia que vivieron sus ancestros. Gracias, abuelas y hermanas: Leonor Manaideque, Luz Mila Riecoche, Odilia Mayaritoma, Adriana Jimaido, Gregoria Kañube, Gloria Jifikomuy, Margarita Capojo, Enma Eimekene, Eulalia Jacombombaire, Otilia Sueche, Rosaura Kuiru, Delia Gitoma y Elizabeth Fajardo. Todas mujeres resistentes, sabias y guerreras. Gracias a la tía abuela Ana Kueconamuy; aunque no conté con su presencia, su espíritu y sus palabras sabias siempre permanecerán en mi memoria a través del tiempo.

Agradezco a mi madre Isabel Castro –*Ñeina Zafianhö*: Flor de Chambira– y a mi padre Calixto Kuiru –*Egañoatiri*: Rayo de

Sol– por darme la vida; a mi madre, por su afecto y por ser un ejemplo de vida, y a mi padre, por compartir conmigo su palabra y algunos conocimientos que solo están reservados a los sabios varones. Como autoridad y jefe del clan Jitomagaro ("gente del sol"), mi padre siempre estuvo ahí para complementar las narraciones de los hechos más fuertes de la época del caucho.

Mi reconocimiento y gratitud de corazón a mi familia: a mis hijas Ana Milena y Sara Isabel, por ser el motor de mi vida; a mi nieto Antonio, por ser mi alegría e inspiración, y a mi esposo Javier Andrés, por estar ahí siempre soportando mis largas ausencias, producto del ejercicio de mi liderazgo.

A los sabios Luis Guerrero y Raúl Teteye (Q.E.P.D.), Ángel Kuyoteka, Carlos Dávila y Salvador Remuy, gracias por compartir su historia.

En este proceso se cruzaron en mi camino dos personas excepcionales y maravillosas, los doctores Moisés Medrano y María Clemencia Ramírez, a quienes les estaré eternamente agradecida por su valioso apoyo, que me permitió sentarme a escribir este libro.

Agradezco a mi amiga Clara Henao por animarme a decir las cosas por su nombre y por su valioso tiempo para dialogar y aportar ricas discusiones que nutrieron mi trabajo, y a Ruth Consuelo Chaparro, que me guio con sus sabios consejos y me animó a avanzar.

Agradezco a la doctora Yeripsa Benavides, secretaria académica, y a Camilo Gómez, quienes impulsaron la terminación del tejido final de este canasto de conocimiento.

Agradezco a Diana Quigua González, a Ángela Caro Díaz y al Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes por su

interés en publicar este libro, y al equipo que se encargó de la edición, por su trabajo.

A mi gran nación Uitoto, gracias por ser dignos descendientes victoriosos de una tragedia inimaginable.

Bibliografía

Álbum de fotografías

Viaje de la Comisión Consular al río Putumayo y afluentes. Agosto a octubre de 1912. Programa de Cooperación Hispano Peruano, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Editorial Tierra Nueva, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, 2013.

Prólogo

Arana, Julio C. *Las cuestiones del Putumayo*. Editorial Viuda de Luis Tasso, 1913.

Carvajal, Fr. Gaspar de. *Descubrimiento del Río de las Amazonas*. "Descubrimiento del Río de las Amazonas, según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal con otros documentos referentes a Francisco de Orellana y sus compañeros, publicados a expensas del Excmo. Sr. Duque de T'Serclaes de Tilly, Sevilla, Imprenta de E. Racso, Bustos Tavera, número I. MDCCCXCIV. Edición de Sevilla, 1894".

Cuervo, Luis Augusto Dir. *Cuarto centenario del descubrimiento del río Amazonas. Boletín de Historia y Antigüedades*. Volumen XIX, Números 328-329. Órgano de la Academia Colombiana de Historia, 1942.

Gobierno de Colombia. *El libro rojo del Putumayo*. N. Thomson & Co., Londres, 1913.

Pineda Camacho, Roberto. *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana*. Planeta Colombiana Editorial, 2000.

La fuerza de la manicuera

Abad González, Luisa. "Mujeres indígenas, juego político y tránsito: Entre el cliché, la resistencia y los nuevos espacios sociales". *Anuario hojas de Warmi*, no. 17, 2012, pp. 1-18.

Acosta, Alberto. "Amazonia. Violencias, resistencias, propuestas". *Revista Crítica de Ciencias Sociales*, no. 107, 2015, pp. 39-62.

Aguilar Idáñez, María José y Ander-Egg Ezequiel. *Diagnóstico social. Conceptos y metodología*. Grupo Editorial Lumen, 2000.

Álvarez, Ana María. *Mujeres, jóvenes y niñas indígenas en la explotación cauchera de la Amazonía (1904 – 1912): Despliegues epistémicos emergentes del Pensamiento Alternativo Latinoamericano*. 2016, CINDE, Universidad de Manizales, tesis doctoral.

Anaya Franco, Eduardo. "Las inversiones extranjeras directas en el Perú en el siglo XX (1897-1996)". *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, 1996, pp. 45-51.

Ángel Maya, Augusto. *La fragilidad ambiental de la cultura. Historia y medio ambiente*. Universidad Nacional, Instituto de Estudios Ambientales, 1995.

Arango Ochoa, Raúl y Sánchez Gutiérrez, Enrique. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Departamento Nacional de Planeación, 2004.

Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera (AZICATCH). *Plan de vida y de abundancia de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce de La Chorrera*. AZICATCH, 2018.

Bolados García, Paola y Sánchez Cuevas, Alejandra. "Una ecología política feminista en construcción: El caso de las 'Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia', Región de Valparaíso, Chile". *Psico perspectivas,* vol. 16, no. 2, pp. 33-42.

Calavia Sáenz, Oscar. "Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa". *Indiana 19/20*, 2003, pp. 73-88.

Cante, Fredy. *Acción política no violenta. Una guía para estudiosos y practicantes.* Editorial Universidad del Rosario, 2007.

Casement, Roger. *Diario de la Amazonia*. Editado por Angus Mitchel. Traducción de Sonia Fernández Ordás. Ediciones del viento, 2011.

Casement, Roger. *Libro azul británico*. CAAAP-IWGIA, 2012.

Castellví, Marcelino de. "La macro familia lingüística Uitoto y sus relaciones con la familia sabela y otras indoamericanas". *Amazonia Colombiana Americanista*, vol. V, nos. 17-19, 1953, pp. 9-14.

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), editores. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. CAAAP y IWGIA, 2012.

Chirif, Alberto y Cornejo Chaparro, Manuel. *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo.* Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y Universidad Científica del Perú (UPC), 2009.

Chirif, Alberto y Cornejo Chaparro, Manuel. "Reencuentro de familias separadas por la barbarie del caucho. Abriendo el canasto de la abundancia". *Servindi,* 2012. http://servindi.org/actualidad/75193.

Chirif, Alberto. "El Libro Azul Británico de Roger Casement sobre el Putumayo". *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Servindi, 2012.

Chirif, Alberto. "Explotación del caucho y traslado de población indígena". *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Servindi, 2012.

Chirif, Alberto. "Imaginario sobre el indígena en la época del caucho". *Imágenes de la época del Caucho. Los sucesos del Putumayo*. Editado por Alberto Chirif y Manuel Cornejo Chaparro, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y Universidad Científica del Perú (UPC), 2009, pp. 9-36.

"Cómo es el pueblo uitoto al que pertenecen los cuatro niños perdidos de Colombia". *National Geographic en Español*, 6 de junio de 2023, https://

www.nationalgeographicla.com/historia/2023/06/como-es-el-pueblo-uitoto-al-que-pertenecen-los-cuatro-ninos-perdidos-de-colombia.

DANE. *Censo 1993 - Proyección 2001*. 1993.

DANE. *Censo Nacional de Población*. 2005.

De Castro, Fabio et al. *Gobernanza ambiental en América Latina*. CLACSO, 2015.

Delgado Mantilla, Karol, et al. *Mujeres víctimas de violencia sociopolítica y de género, resistencias, luchas y revictimización*. Universidad de la Salle, 2014.

Domínguez, Camilo y Gómez, Augusto. *Nación y etnias. Conflictos territoriales en la Amazonia colombiana 1750-1933*. Disloque Editores, 1994.

Espriella, Gerardo de la. "Informe acerca de expedición realizada hacia el Brasil". *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Segunda parte, CNMH, 2014, pp.73-83.

Fals Borda, Orlando. "La investigación-acción participativa: Política y Epistemología". *La Colombia de hoy*, editado por Álvaro Camacho, CEREC. 1986, pp. 21-38.

Farekatde, Norberto. *La cultura de tabaco y coca: análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de explotación cauchera*. FLACSO, 2004.

Fontaine, Guillaume. "La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales (25)*, vol. 10, no. 2, 2006, pp. 25-36.

Galtung, Johan. "La violencia: cultural, estructural y directa". *Cuadernos de estrategia*, no. 183, 2016, pp. 147-168.

García Pérez, Juan. "Conflictos territoriales y luchas fronterizas en América Latina durante los siglos XIX y XX". *Revista de Historia Norba*, no. 18, 2005.

García Jordán, Pilar. "A propósito de redes sociales, económicas y políticas en la Iquitos de inicios del siglo XX". *Boletín americanista*, no. 56, 2006, pp. 103-118.

García Jordán, Pilar. "En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía". *Revista de Indias*, vol. LXI, no. 223, 2001, pp. 591-616.

Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Ayala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015.

Gasché Suess, Jorge y Vela Mendoza, Nepoleón. *Sociedad bosquesina*. Tomo I, Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, 2011.

Gómez, Augusto et al. *Cauchérías y conflicto colombo peruano*. Disloque Editores, COAMA, y Unión Europea, 1995.

Gómez, Augusto. *Putumayo. La vorágine de las cauchérías. Memoria y testimonio. Primera parte*. Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014.

González Bermúdez, Jorge Luis. *Historia de la Amazonía*. Ministerio de Educación Nacional, Programa Fondo Amazónico, Coordinación de Educación del Amazonas y Fundación Caminos de Identidad, 1998.

Guber, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Editorial Norma, 2001.

Gudynas, Eduardo. "La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico". *Revista Obets*, no. 4, pp 49-53.

Héau Lambert, Catherine. "Resistencia y/o revolución". *Cultura y representaciones sociales,* vol. 1, no. 2, 2007, pp. 55-72.

Henríquez y España, Mercedes. "Una aproximación teórica a James C. Scott". *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 31, 2004, pp. 1-20.

Hernández Delgado, Esperanza. "La resistencia civil de los indígenas del Cauca". Papel político, vol. 11, no. 1, 2006, pp. 177-220.

Hernández Delgado, Esperanza. "Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas". *Revista Paz y conflictos,* no. 2, 2009, pp. 117-135.

Hiner, Hillary. ""Fue bonita la solidaridad entre mujeres": género, resistencia y prisión política en Chile durante la dictadura". *Estudios Feministas*, vol. 23, no. 3, 2015, pp. 867-892.

Hobsbawn, Eric. *Rebeldes primitivos*. Ariel, 1983.

Iborra, Isabel y Sanmartín, José. "¿Cómo clasificar la violencia?: la taxonomía según Sanmartín". *Criminología y Justicia*, No. 1, 2011, pp. 22-31.

Ianni, Octavio. *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*. Siglo veintiuno editores, 1981.

Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la Memoria*. Siglo XXI Editores, 2002.

Jiménez Solares, Carlos. "Acción colectiva y movimientos sociales. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos". XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, 2010.

Junquera, Carlos. "Fronteras étnicas y convencionales en el Amazonas peruano hacia 1880". *Espacio y Desarrollo,* no. 6, 1994, pp. 109-125.

Lame Chantre, Manuel Quintín. *En defensa de mi raza*. Biblioteca Nacional de Colombia, 2017.

Ley 1257, Código Penal, Colombia, Art. 2, 2008.

Ley 248, Diario Oficial No. 42.171, Colombia, Art. 1 y 2, 1995.

Ley 55, Tratado de Límites entre Colombia y Perú, 1925.

Ley 89, Congreso de Colombia, 1890.

Lira, Elizabeth. "Traumas, duelo, reparación y memoria". *Revista de Estudios Sociales,* no. 36, 2010.

Ludescher, Monika. "Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente". *Indiana 17/18*, 2001, pp. 313-359.

Luithui, Shimreichon y Tugendhat, Helen. *Violencia contra las mujeres y niñas Indígenas: Un fenómeno complejo*. Asia Indigenous Peoples Pact Foundation (AIPP) y Forest Peoples Programme (FPP), 2013.

Magallón Portolés, Carmen. "Representaciones, roles, y resistencias de las mujeres en contextos de violencia". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, no. 96, 2012, pp. 09-30.

Malamud, Carlos. *Historia de América*. Alianza Editorial, 2010.

Meertens, Donny. "Género y violencia. Representaciones y prácticas de investigación". *Propuestas teóricas y metodológicas sobre género*, Universidad Nacional, 2017, pp. 37-55.

Ministerio de Cultura de Colombia. *Cartografía de la diversidad. Los uitoto: hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce.* Ministerio de Cultura de Colombia, 2010.

Molina Guerrero, Néstor. "Caucho y coca: una aproximación a la economía extractiva y su incidencia en los procesos sociales en la Amazonía colombiana". *Revista Facultad de Trabajo Social*, no. 23, 2007, pp. 157-168.

Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Siglo XXI Editores, 1987.

OMS. *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. OMS, 2002.

Palacio, Germán. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850- 1930*. ILSA, 2006.

Paredes Piqué, Susel. *Invisibles entre sus árboles*. Flora Tristán, 2004.

Pérez, Gloria. S. "Desafíos de la investigación cualitativa". Universidad Nacional de educación a distancia de Chile, 2007.

Pérez, Gloria. S. *Investigación Cualitativa: Retos, interrogantes y métodos*. La Muralla, 1994.

Pérez Llody, Luis Alberto. "La resistencia política como derecho fundamental. Reflexiones a propósito de los cien años de la Constitución mexicana". *Revista IUS,* vol. X, no. 38, 2016, pp. 1-35.

Pineda Camacho, Roberto. "Historia oral de una maloca sitiada en Amazonas: aspectos de la rebelión de yarocamena contra la Casa Arana en 1917". Universidad Nacional de Colombia, 1989, pp. 163-182.

Pineda Camacho, Roberto. "La casa Arana en el Putumayo. El Caucho y el Proceso Esclavista". *Revista Credencial. Colección Historia*, edición 160, 2003.

Quesada, Rodrigo. "América central y Gran Bretaña: La composición del comercio exterior (1851 - 1915)". *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 2, no. 11, 1985, pp. 77-92.

Ramírez, Socorro. *La cooperación amazónica desafíos y oportunidad desde lacooperación amazónica a través de la OTCA*. Ministerio de Relaciones Exteriores, 2012.

Randle, Michael. *Resistencia civil: la ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Fontana Press, 1994.

Real Academia Española. Diccionario de la lengua española, 23.ª ed., Real Academia Española, 2023, www.rae.es/drae23. Consultado el 2 de octubre de 2024.

Rey de Castro, Carlos, et al. *La defensa de los caucheros*. Editorial CETA, 2005.

Rivadeneira, Ricardo. "La transición del siglo XIX al XX en América Latina y en Colombia. Impacto de la presencia extranjera". *Revista Credencial Historia*, 2014.

Sandoval, Andrés. "Resistencia pacifica-activa de los Indígenas Nasa en Colombia". *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, 2000.

Scott, Joan. "El género: una categoría útil para el análisis". *Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*, no. 14, 2002, pp. 9–45.

Stake, Robert E. *Investigación con estudio de casos*. Editorial Morata, 1999.

Stortini, Julio. "Nuevas etapas de industrialización 1850-1918". *Los tiempos Modernos. Del capitalismo a la globalización siglo XVII al XXI*. Alberto Lettieri, Annette Pfeiffer, Gustavo Pontoriero y Julio Stortini. Ediciones del Signo, 2000, pp. 89-120.

Strauss, Murray Hotaling. *The social causes of hunsband-wife violence*. University of Minnesota Press, 1979.

Svampa, Maristella. "Feminismos del Sur y ecofeminismo". *Revista Nueva Sociedad,* no. 256, 2015, pp. 127-131.

Tamayo, Sergio. "Los límites de la desobediencia civil y la resistencia pacífica: experiencias distintas, discursos distintos". *El Cotidiano*, no. 132, 2005, pp. 55-63.

Taylor, S. J et al. *Introducción a los métodos cualitativos de la investigación*. Ediciones Paidós, 2000.

Tobón, Marco. "'La autonomía es como una planta que crece›. La cultura como continuación de la política por otros medios. Medio río Caquetá". *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, vol. 1, no. 17, 2015, pp. 181-206.

Uribe Mosquera, Tomás. "Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y expoliación indígena en Amazonía". *Memoria y sociedad* 17, no. 34, 2013, pp. 34-48.

Valcárcel, Carlos A. *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Editorial CETA, 2004.

Vargas Maturana, Jorge A. "A propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico". *Tiempo y espacio,* no. 28, 2012, pp. 7-22.

Vargas Llosa, Mario. *El sueño del celta*. Santillana Ediciones Generales, 2010.

Vázquez García, Verónica y Velázquez Gutiérrez, Margarita. *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género.* UNAM, 2009.

Vigarello, Georges. *Historia de la violación: siglos XVI-XX*. Cátedra, 1998.

Villares, Ramón y Bahamonde, Ángel. *El Mundo Contemporáneo. Siglos XIX y XX*. Editorial Taurus, 2012.

Villegas, Jorge y Botero, Fernando. "Putumayo, Indígenas, caucho y sangre". *Cuadernos colombianos*, vol. 3, no, 12, 1979, pp. 529-566.

Zárate, Carlos G. "Amazonia: la historia desde la frontera". *Amazonia colombiana: imaginarios y realidades*, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 55-76.

Zárate, Carlos G. "Estado, conflictos ambientales y violencia en la frontera Amazónica de Brasil, Colombia y Perú". *Revista de Paz y Conflictos*, no. 10 (1), 2017, pp. 113-136.

Zárate, Carlos G. "Frentes extractivos y fronteras políticas en la Amazonia de la época del caucho". *Gestión y Ambiente*, vol. 9, no. 3, 2006, pp. 55-68.

Este libro se imprimió en Bogotá,
sobre papel polen y con la fuente
IvyOra Text.

www.lithosup.co
TEL: 601 2450800
Carrera 13 A #34-71
Bogotá D.C., Colombia

En las primeras décadas del siglo xx, la Amazonía vivió uno de sus episodios más oscuros y dolorosos debido a la extracción desmedida del caucho por parte de la compañía Peruvian Rubber Amazon Company, más conocida como la Casa Arana. Los pueblos indígenas fueron torturados y la selva fue arrasada. En este libro, que el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes publica en el año de conmemoración del centenario de *La vorágine*, Fany Kuiru, lideresa indígena uitoto, presenta las historias de sus valerosas antepasadas, quienes ante la violencia que casi extermina a su pueblo resistieron de maneras no violentas para preservar su cultura. Es un texto que se construye con las voces indígenas, a partir de entrevistas a las herederas de las sobrevivientes del genocidio cauchero, a la vez que revisa referentes históricos y académicos para analizar las formas de resistencia que describen los testimonios.

Kuiru reconstruye el conocimiento indígena y reivindica la importancia de que las rutas de investigación de la historia indígena surjan de las mismas comunidades estudiadas. Atravesado por la propia experiencia de la autora, hablante de la lengua tradicional *minika*, este libro hace un aporte fundamental para el reconocimiento social y académico del pensamiento indígena. Es una invitación a examinar, en el estudio de conflictos sociales y territoriales, las estrategias de resistencia diferenciales y étnicas de los pueblos oprimidos, pues pueden ser relevantes para contrarrestar las prácticas de dominación que aún hoy amenazan el territorio amazónico. Es, sobre todo, un homenaje a la memoria de las víctimas, para honrarlas y recordar aquello que nunca debe volver a ocurrir.

Culturas

MiCASa