





Guber Estive Oviedo Garcia

Universidad del Rosario  
Escuela de Ciencias Humanas  
Programa de Antropología  
Bogotá D.C, Colombia  
2025



**Las huellas del pasado en los conflictos territoriales del presente:  
Relatos de un extractivismo implacable en Tarapacá (Amazonas)**

Guber Estive Oviedo Garcia

Monografía de grado para optar por el título de:

**Antropólogo**

Dirigido por:

Dr. Bastien Bosa

Universidad del Rosario  
Escuela de Ciencias Humanas  
Programa de Antropología  
Bogotá D.C, Colombia  
2024

## **Resumen**

El extractivismo y la colonización han afectado profundamente, y de múltiples maneras, los territorios indígenas de la Amazonia. Las economías extractivas no operan de manera aislada; están intrínsecamente vinculadas a proyectos colonizadores que han reconfigurado las relaciones culturales, sociales, territoriales y económicas en la región. Este trabajo se centra en analizar los conflictos territoriales en Tarapacá-Amazonas, en el marco de los ciclos de auge extractivo, con el fin de comprender cómo las comunidades indígenas y no indígenas experimentan su relación con el territorio, así como el lugar que ocupa en sus vidas. Se argumenta que la identidad indígena está íntimamente ligada a su territorio, y que los procesos extractivos han alterado esta conexión, generando tensiones complejas que deben ser entendidas en su contexto histórico y social.

La metodología responde a un ejercicio etnográfico, que incluyó trabajo de campo, entrevistas a ocho personas y una reconstrucción etnográfica propia. Además, se sustenta en una sólida revisión bibliográfica que abarca análisis de archivos y documentos académicos. Se presta especial atención a las dinámicas de poder y a las relaciones sociales a lo largo del siglo XX. Los relatos individuales de las ocho personas subrayan la importancia de la memoria en las relaciones sociales y en la comprensión de cómo las comunidades indígenas han respondido a procesos extractivos de larga duración. Como indígena y antropólogo, aprovecho mi doble posición para captar aspectos de la realidad social en Tarapacá, reconociendo las tensiones entre familiaridad y distancia. Se concluye que los conflictos territoriales son el resultado de interacciones entre las comunidades indígenas y no indígenas, que, además de construir un fenómeno de opresión y resistencia, revelan la complejidad de las fronteras étnicas.

## **Abstract**

Extractivism and colonization have profoundly affected, in multiple ways, the Indigenous territories of the Amazon. Extractive economies do not operate in isolation; they are intrinsically linked to colonizing projects that have reshaped cultural, social, territorial, and economic relations in the region. This study focuses on analyzing territorial conflicts in Tarapacá-Amazonas within the framework of extractive boom cycles to understand how Indigenous and non-Indigenous communities experience their relationship with the territory and the role it plays in their lives. It argues that Indigenous identity is deeply tied to the land and that extractive processes have altered this connection, generating complex tensions that must be understood within their historical and social context.

The methodology follows an ethnographic approach, including fieldwork, interviews with eight individuals, and an ethnographic reconstruction. Additionally, it is supported by a robust literature review encompassing archival analyses and academic documents. Special attention is given to power dynamics and social relations throughout the 20th century. The personal narratives of the eight individuals highlight the importance of memory in social relationships and in understanding how Indigenous communities have responded to long-term extractive processes. As both an Indigenous person and an anthropologist, I leverage my dual position to capture aspects of social reality in Tarapacá, recognizing the tensions between familiarity and distance. The study concludes that territorial conflicts result from interactions between Indigenous and non-Indigenous communities, which, beyond constituting a phenomenon of oppression and resistance, reveal the complexity of ethnic boundaries.

*En homenaje a la memoria de mi hermana Mónica Garcia y de mi abuela Aurelia Kuiru*

*Para mamá y Sofía*

Dedico estas páginas a Ana Tulia Garcia Kuiru, mi madre, una mujer berraca que me enseñó a querer aquello que no se comprende fácilmente. Ella me inspiró a soñar, no solo con la antropología o la academia, sino también con las historias ancestrales que se entretajan en sus manos; con las luchas de las mujeres que la acompañan; con los saberes ancestrales que son nuestra identidad. Ella misma, la que cuida la vida como se cuida la semilla. Madre, en ti siempre me reflejo y me encuentro.

\*\*\*

*No podemos entender una cultura sin analizarla en su contexto histórico y social.  
La antropología nos enseña que no hay una única forma correcta de vivir, sino múltiples formas de ser humano.*

Geertz, Clifford [1973] 1996.

*La demanda por recursos para abastecer las economías de mercado que dominan ciertas fuerzas mundiales hace disminuir cada vez más la base de recursos necesarios para la supervivencia.*

*La paradoja y la crisis del desarrollo provienen de la errónea identificación de la pobreza percibida culturalmente con la verdadera pobreza material, y la errónea identificación del crecimiento de la producción de mercancías con la mejor satisfacción de las necesidades básicas. En los hechos, hay menos agua, menos tierra fértil y menos riqueza genética como resultado del proceso de desarrollo.*

Shiva, V. (2004).

*Cuando se habla de lo espiritual, el territorio lo es todo.*

Elicio Zafiana, Murui-Muinane

## Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a doña Martha, doña Silvia, don Narváez, don Fernando, Jacinto y a doña Marleny, quienes compartieron conmigo sus relatos, historias, confianza y tiempo. El cariño y la pasión que sienten por Tarapacá me llevaron a desentrañar todos aquellos recuerdos de lo que han vivido y lo que sueñan para este territorio. A la comunidad Alpha Atum Sacha y a Tarapacá, gracias por permitirme ser parte de este territorio.

En segundo lugar, a las profesoras y profesores del programa de antropología de la Universidad del Rosario: Esteban Rozo, Héctor García, Cludia Cortés, Ana Guagliemuci, Thomas Ordóñez, y Laura Ordóñez, gracias por ser grandes maestras y maestros en mi formación como antropólogo. Al profesor Bastien Bosa, por ser mi tutor, guía y acompañante en este proceso, no solo de trabajo de grado, sino también por mostrarme que con la antropología podemos contribuirle a la sociedad sin importar de dónde venimos. Gracias por estar siempre dispuesto a responder mis dudas y por apoyarme cuando el terror académico me abrumaba.

En tercer lugar, a Maria Elena Benítez, cuyo espíritu filantrópico me brindó un hogar lleno de amistades, cariño y conocimiento. A Britney, por estar presente en los momentos difíciles, pero también en los de absoluta felicidad. Peleamos, reímos, y siempre estuvimos el uno para el otro. A Levis, Carlos, Adriana, Nataly, Karol, Yulieth, Arley y Silvana; con quienes compartí momentos y espacios cargados de angustias, parciales, risas, parches y polas. Agustín, gracias, por ser el puente entre Bogotá y Tarapacá. A Luz Mery y su familia, que fueron fundamentales para culminar este texto.

Finalmente, quiero mencionar a algunas personas que han sido clave en este proceso. A Jhon F. Calderón, mi padre, que una vez me dijo: “nunca digas “no puedo”, mejor diga “esta difícil”, pero siempre se puede”. A mis abuelos, Rogelio García, Omar Calderón y Rosalbina Becerra, por sus consejos llenos de sabiduría. A mis tías: María, Patricia, Ana, Dary y Lina; por estar siempre atentas cuando requería de ellas. A mis hermanas y hermanos; Ray, Astrid, Yurdey, Yurledy, Meicer y Omar que son mi razón de ser.

*A todos, ¡gracias infinitas!...*

# Contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>9</b>
Travesía hacia la génesis: explorando la colonización en la Amazonia colombiana a través de Tarapacá .....	9
<b>Capítulo 1: Marco teórico y contexto histórico de los auges extractivos.....</b>	<b>26</b>
Marco Conceptual.....	26
Estado del Arte.....	31
Contexto histórico de los auges extractivos.....	38
<b>Capítulo 2: Desmontando la historia colonial: Territorio y Memoria, perspectivas indígenas y no indígenas en la configuración de Tarapacá. ....</b>	<b>47</b>
Los usos del pasado en las disputas contemporáneas .....	47
Raíces y transformaciones: Tarapacá a través de las voces de Martha, Yágenes, Silvia y Narváez. ....	51
Doña Silvia .....	52
Don Narváez .....	54
Doña Martha y don Yágenes .....	61
<b>Capítulo 3: La genealogía de la madereada, el legado de un territorio en agonía .....</b>	<b>69</b>
Testimonios del desmonte: el desorden extractivista y el orden indígena.....	72
Los susurros detrás del extractivismo de madera: el rol oculto de las mujeres en las selvas de Tarapacá .....	85
<b>Conclusiones.....</b>	<b>92</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>95</b>

## Introducción

### *Travesía hacia la génesis: explorando la colonización en la Amazonia colombiana a través de Tarapacá*

Imagen 1. Perspectiva de Tarapacá Amazonas Colombia.



Foto tomada desde la torre que brinda la señal de Claro

Mi pueblo es hermoso, porque está rodeado de árboles y ríos, y habitado por personas luchadoras. Desde hace años, soñaba ser como esos antropólogos de los que mi abuelo hablaba mientras esperábamos la cena; antropólogos que él había conocido cuando llegaban al pueblo a trabajar con el resguardo. Esta experiencia influyó decisivamente en mi elección de carrera. Sin embargo, los kilómetros que separan a Tarapacá de Leticia, la capital del departamento del Amazonas, más la distancia entre Leticia y Bogotá, atravesados por amplias zonas selváticas sin carreteras, parecían obstáculos imposibles de superar. Para lograrlo, el primer paso consistía en tomar dos vuelos: Tarapacá-Leticia y Leticia-Bogotá, un trayecto que podía tomar entre uno y dos días, dependiendo de la disponibilidad de los vuelos chárter en la primera ruta. También, debía costear ambos trayectos, que sumaban aproximadamente un millón de pesos colombianos. De todas maneras, emprendí el viaje, solo, con un bolso al hombro, que me acompañó hasta aterrizar en Bogotá.

En el colegio, nunca pensé que sería posible llegar a una universidad, por lo que no me preocupaba por tener una carrera profesional. En lugar de eso, junto a mis amigos, soñaba con tener un cultivo de coca o una balsa para extraer oro. Por eso, esta investigación tiene

una relación profunda con mi trayectoria personal. No es casualidad que mis trabajos universitarios se hayan centrado principalmente en temas como el *aislamiento*, el *extractivismo*, los *conflictos territoriales* y las *cuestiones culturales* o de *identidad*.

Antes de entrar a la universidad, nunca había escrito un texto de más de una página en Word. En clase, cuando se discutían lecturas, mis compañeros y compañeras comentaban y compartían sus experiencias con cada texto, mientras yo solo escuchaba, recordando, si acaso, haber leído algún párrafo de la Biblia. Es en esos momentos cuando uno siente que no pertenece a la institución o que está en el lugar equivocado. ¿Qué hago aquí? ¿Me habré equivocado de espacio? Quizás mis conocimientos y habilidades encajarían mejor en otro lugar, fuera de cualquier universidad: tal vez pescando o trabajando en las chagras podría participar en las conversaciones, que, desde la distancia en la que me encontraba, parecían tener poco valor. O, quizás, trabajando en la minería o en algún cultivo de coca podría encontrar mi lugar. En fin, lo que parecía importar en ese momento era saber mucho sobre Occidente o, por lo menos, sobre las metrópolis, para no sentirse ajeno.

El hecho de pertenecer a una comunidad indígena a menudo lleva a enfrentar estereotipos y limitaciones. Desde la época colonial, los pueblos indígenas han sido representados como inferiores. Aunque se ha avanzado en contrarrestar dicha idea, incluso, aún hoy, vemos situaciones que reflejan estas concepciones. Las estructuras sociales, aunque invisibles a simple vista, reproducen dinámicas de exclusión. En las universidades, por ejemplo, los conocimientos “occidentales” tienden a imponerse, mientras que los saberes tradicionales siguen siendo subvalorados. En este contexto, los jóvenes de comunidades indígenas que logran acceder a la educación superior parecen verse obligados a dejar de lado lo que han aprendido en su territorio de origen para poder crecer académicamente.

A lo largo de mi formación universitaria he vivido experiencias paradójicas, algunas que contradicen los conocimientos adquiridos en mi comunidad. Al mismo tiempo, he aprendido a cuestionar muchos aspectos que antes daba por sentado. ¿Cómo debería responderle a una compañera cuando me pregunta si en mi comunidad los hombres tienen restricciones para algunos espacios, así como lo tienen las mujeres? Aun sabiendo la respuesta, ¿cómo le

respondo si algo en mi dice que antes debo reflexionar sobre lo preguntado? Ante estas situaciones, por lo general, opto por el silencio o por cambiar de tema.

Para gran parte de la sociedad, los indígenas no saben de ciencia. La antropología, sin embargo, es una de las disciplinas que problematiza los temas sociales, incluidos los choques culturales y de conocimientos. Mi sentido de pertenencia como indígena precede mi formación académica como antropólogo, pese a haber estado sumergido en economías extractivas (¿incluida las académicas?) y en procesos que muchas veces contradicen lo que soy hoy; aunque, en realidad, todo eso es lo que realmente me ha construido. Si algo tengo claro, es que soy el resultado de una serie de procesos complejos que han moldeado e influido en mis decisiones e intereses.

Estas tensiones y conflictos de pertenencia no son solo míos; parecen ser un común denominador entre los antropólogos indígenas<sup>1</sup>. A diferencia de lo que sucedía en los inicios de la disciplina, los antropólogos indígenas no nos limitamos a observar y conocer al “otro”, sino que hemos emprendido el desafío de cuestionar lo que ya conocemos. El surgimiento de académicos indígenas ha enriquecido la discusión dentro de los estudios antropológicos, y cada vez más, el estudio de lo indígena es protagonizado por académicos pertenecientes a estas mismas poblaciones. En contraste, los antropólogos no indígenas también se han enfocado en estudiar sus propios contextos, lo que ha dado lugar a una antropología muy distinta por ser poco colonizadora.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Véase:

Cruz, F. S. M. (2017). Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas*, 11(2). Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/15949>

Cruz, F. (2018). Entre la academia y la aldea. Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil. In *Anales de Antropología* (Vol. 52, No. 1, pp. 25-33).

Baniwa, G. L. (2019). Antropología colonial no caminho da antropología indígena. *Cpi*. 4. *Novos Olhares Sociais*, 2(1), 22-40.

<sup>2</sup> Lo que propongo aquí, poco tiene que ver con falsas expectativas de traer una novedad teórica o alguna hipótesis novedosa sobre el tema del antropólogo indígena. Mi punto de partida, es que - anteriormente considerados solo como objetos de estudio, ahora, también, sujetos plenos del campo antropológico - los indígenas, no solo “indigenizan” a la antropología, sino que podamos contribuir a su renovación, sin limitarnos a formulación de nuevos abordajes – propuestas teóricas si así se prefiere – sino impulsando nuevas perspectivas y actitudes en el ámbito académico. Hablo sobre esa heterogeneidad que enriquece a la antropología.

Hace dos años, una compañera de la universidad me dijo que la Amazonia colombiana había sido colonizada por los mismos colombianos, refiriéndose a los “mestizos”. Esta afirmación me dejó pensativo y, en cierta medida, este trabajo de investigación puede entenderse como un intento de explorarla empíricamente. El lugar que elegí para realizar el trabajo de campo no me era desconocido: Tarapacá, un enclave en la selva amazónica, es donde pasé toda mi infancia y adolescencia. Este pueblo no cuenta con un aeropuerto, sino con una pista de aterrizaje de 1000 metros utilizada por avionetas bimotor. Al iniciar el trabajo de campo en junio de 2023, viajé desde Bogotá, e hice una parada de dos días en Leticia, debido a que los vuelos para Tarapacá no son frecuentes. Las rutas de las avionetas operan cada dos días, mientras que los vuelos de Satena, la aerolínea comercial, son aún más limitados, con una frecuencia de quince días y una demanda que supera la oferta, lo que encarece considerablemente el viaje.

Mapas. 1,2,3,4. Trayectoria para regresar a mi territorio y realizar el trabajo de campo.



Mapas de toma satelital. Elaborado en Google Earth.

Afortunadamente, logré asegurar un asiento en una avioneta con capacidad para siete pasajeros, que seguía su ruta por territorio brasilero. Tuve que viajar en carro de Leticia a Tabatinga (Brasil), para abordar este vuelo que me llevaría a Ipiranga (Brasil) y luego usar un deslizador para llegar, a través del río Putumayo, a Tarapacá. El recorrido completo entre carro, avioneta y deslizador - tierra, aire y agua - duró aproximadamente dos horas. Durante el vuelo, podía observar con fascinación las maniobras del piloto, la complejidad de los controles de la aeronave y las decenas de botones con escritos en un lenguaje que se me hacía imposible de descifrar. Aunque el viaje no me conducía a un sitio desconocido – todo lo contrario – tenía la intención de desarrollar una nueva mirada sobre este territorio que me era familiar y de descubrir formas distintas de entender el mundo que siempre me había rodeado. Quería entender si la historia de mi pueblo reflejaba aquella frase pronunciada por mi compañera.

Imagen 2 y 3. Avioneta que me transportó: Leticia-Tarapacá y Tarapacá-Leticia.



Foto del avión en el que viajé y la cabina del piloto.

Aprovechando el día que tenía en Leticia, me dirigí al museo etnográfico del Banco de la República. Recuerdo la emoción que sentí al descubrir un cuarto dedicado a libros y documentos antiguos sobre la Amazonia, lo que me brindaba la posibilidad de encontrar información relevante para mi investigación. Consciente del valor de este recurso, pasé todo el día absorbiendo la mayor cantidad de información posible. Al darme cuenta de que se me

había hecho tarde y que estaban a punto de cerrar, tomé todas las fotografías que pude. Sabía que esta información me sería útil, incluso antes de llegar a Tarapacá.

Al revisar los apuntes y las fotografías, me preguntaba por qué unos documentos que contenían información de gran relevancia se encontraban en un estado tan descuidado. A medida que profundizaba en la lectura, me familiarizaba cada vez más con la compleja historia de la Amazonia colombiana durante el siglo XX. Un documento en particular captó mi atención: mostraba que, mientras Colombia se veía envuelta en conflictos internos, sus vecinos países, Brasil y Perú, se aprovechaban de las riquezas de la selva Amazónica colombiana.

La explotación del caucho constituía un tema recurrente en los libros y documentos que revisé: algunos lo presentaban como una época dorada en la que la explotación de los recursos naturales permitió generar grandes riquezas; otros lo describían como un episodio de destrucción y de etnocidio. Diversos documentos mencionaban la caza indiscriminada de animales como la nutria, el tigrillo y el lobo, cuyas pieles eran exportadas para adornar los almacenes en Europa y Estados Unidos. Finalmente, también encontré textos que hacían referencia al surgimiento de cultivos de coca, así como a la explotación de madera y oro en la Amazonia.

Los estudios realizados sobre las bonanzas que reemplazaron el sistema extractivo del caucho en la Amazonia; han analizado los cambios en la economía, el trabajo, y las prácticas de consumo de las comunidades indígenas, influenciados por el cultivo de coca y el conflicto armado (Narváez Remuy, 2019). También se ha explorado la compleja dinámica de extracción de recursos naturales, especialmente de madera, en la región amazónica, así como la frágil legislación y la falta de coordinación entre Brasil, Colombia y Perú, que afectan negativamente la gestión ambiental y la sostenibilidad de estos recursos (Zarate Botia et al., 2009). Además, se ha destacado la importancia de la industria maderera en la economía y la política de la región, así como su relación con la degradación del bosque amazónico, las

dinámicas de corrupción y las relaciones de poder, evidenciando cómo estas redes se ven marcadas por la confusión entre lo legal y lo ilegal (Romero, 2014).<sup>3</sup>

En cuanto a los estudios realizados en Tarapacá, estos han sido casi nulos. Entre ellos destaco el trabajo de Pedraza y Morán (2014), que se enfocó en las percepciones de los indígenas Tikuna sobre el significado del territorio, la llegada de las balsas mineras al Cotuhé, y los efectos ambientales y sociales de la minería, así como la impotencia de las organizaciones indígenas. También, De la Cruz et al. (2023) analiza cómo las comunidades indígenas en la Amazonia toman decisiones en torno al territorio y llegan a acuerdos para regular el uso de recursos naturales, especialmente en un entorno influenciado por economías extractivas.<sup>4</sup> Por lo tanto, al retomar esta historia, me he sumergido en las secuelas localizadas de diversas formas de violencia. Busco la génesis del hoy.

Escritores, académicos y analistas se han acercado a Tarapacá principalmente para estudiar el conflicto colombo-peruano que se dio en 1932-1933 pero con antecedentes anteriores. En ese conflicto, marcado por el heroísmo y el patriotismo, los militares colombianos a órdenes del general Vázquez Cobo “recuperan” Tarapacá. El conflicto tuvo lugar en un territorio que ha sido históricamente testigo de múltiples procesos económicos basados en la extracción de recursos naturales. Uno de los casos más conocidos en este contexto es la cauchería, donde el principal recurso extraído fue la resina, también llamada “oro blanco”, proveniente del árbol amazónico conocido como *siringa*. Durante la época de explotación del caucho, la mano de obra estaba compuesta principalmente por indígenas, quienes enfrentaban condiciones de trabajo inhumanas, incluyendo largas jornadas laborales y el maltrato físico.

---

<sup>3</sup> Véase también:

Tobón, M. (2018). “Nuestro futuro es nuestro pasado”. explotación de oro, medioambiente y resistencia indígena en el medio río Caquetá. *Maguaré*, 32(1), 139-170.

Padilla, J. D., Pimentel, L. C., Luján, P. M., & Gomes, D. A. L. (2017). Estrategias de ocupación del gobierno central en la Amazonia colombiana. *Revista Geopolítica Transfronteiriça*, 1(2).

Rincón, H. (2005). Tarapacá: un asentamiento producto de la presencia peruana en la Amazonía Colombiana. *Maguaré*, (19), 5.

<sup>4</sup>Véase también: De La Cruz, P., Bello, E., Acosta, L. E., Estrada Lugo, E., & Montoya, G. (2016). La indigenización del mercado: el caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana. *Polis. Revista Latinoamericana*, (45).

Pese a lo anterior, es importante reconocer que la extracción cauchera no fue la única actividad que ha implicado la explotación de recursos naturales y de mano de obra en la historia de la Amazonía. La recolección de quina<sup>5</sup> y el comercio de pieles finas también desempeñaron un papel relevante en la explotación de la riqueza amazónica en Perú, Brasil y Colombia. En la actualidad, la extracción de oro y madera continúan siendo las principales actividades económicas en la región, generando un impactado significativo en las poblaciones locales y en los territorios. Estas economías han jugado un papel fundamental en el surgimiento y desarrollo de los pueblos fronterizos de la Amazonia.

Durante las primeras tres décadas del siglo XX, la explotación de recursos naturales en Tarapacá no fue intensa. Sin embargo, en la década de 1940 y 1950, mientras la explotación de caucho continuaba, se desató un auge en la explotación de pieles, aunque de manera más moderada (Diario de Campo, 2023)<sup>6</sup>. No obstante, hacia finales del siglo, los cultivos de coca y la extracción de madera fina se convirtieron en las principales actividades extractivas en esta región.

Las diferentes bonanzas asociadas a las economías extractivas han sido presentadas como oportunidades para mejorar significativamente la calidad de vida de la población Tarapaqueña, ofreciéndoles la posibilidad de acceder a una variedad de productos y servicios. Sin embargo, esto tuvo consecuencia sobre una parte de la población indígena, que dejó de cultivar sus chagras para adentrarse en la selva en busca de animales y madera (Diario de Campo 2023)<sup>7</sup>. Así, para la población local, se presentaron cambios, no solo económicos, también sociales y estructurales, especialmente para las comunidades indígenas.

La historia de Tarapacá comparte rasgos comunes con muchos asentamientos amazónicos, relacionados con la violencia, la explotación y el extractivismo que ha marcado la región. Esta investigación inicia en la tercera década del siglo XX, cuando Tarapacá se convirtió en un punto de atracción para diversos grupos poblacionales. Un primer grupo era constituido

---

<sup>5</sup> Uribe, S. (2022). *Carretera de frontera: poder, historia y estado en la Amazonia colombiana*. Editorial Universidad del Rosario.

<sup>6</sup> Relato de doña Martha (2023).

<sup>7</sup> Notas de campo del autor.

de desplazados indígenas provenientes de la Chorrera Amazonas que huían de la violencia cauchera. Un segundo grupo, se constituía de militares que, tras la victoria colombiana en el conflicto binacional, llegaron a prestar servicio en la zona, como parte de una política de soberanía. Finalmente, el tercer grupo lo constituían migrantes internos procedentes de distintos territorios, algunos indígenas y otros no, que buscaban oportunidades económicas. Este grupo se hacía más fuerte, cada vez que surgía una nueva “bonanza extractiva”. Una de estas se dio hacia la década de 1970, atrayendo a madereros del Putumayo en busca de recursos naturales, particularmente el cedro, un árbol maderable abundante en las selvas amazónicas. Esta diversidad de población refleja la compleja dinámica social y demográfica de Tarapacá, que, desde su inclusión en la nación colombiana, se caracterizó por albergar a diversos grupos étnicos.

Cuando se habla de la Amazonia, se destaca la particularidad de un lugar con una enorme riqueza natural, lo que a menudo se utiliza para justificar el extractivismo. Esta visión de la región ignora a los pobladores locales, específicamente a las comunidades indígenas. La percepción de la Amazonia como un recurso por explotar parece ser un mal instaurado desde el momento de la invasión por los españoles y portugueses. En este contexto, las dinámicas socio-culturales y territoriales que han surgido en torno al extractivismo en Tarapacá, constituyen mi principal objeto de investigación. Me interesa explorar los efectos de la colonización, así como los encuentros y desencuentros étnicos que surgieron tras el conflicto colombo-peruano, en el marco de los auges extractivos.

A pesar del valioso trabajo crítico realizado por docenas de académicos que condenan el extractivismo y exponen los fracasos ecológicos en América Latina, en Tarapacá, Amazonas — un territorio clave en las narrativas sobre el extractivismo — todavía faltan análisis más profundos sobre este fenómeno. En particular, se requiere integrar tanto los aspectos materiales del territorio como los elementos subjetivos, incluyendo la dimensión espiritual y las interacciones que afectan a los organismos humanos y no humanos.

Los frentes extractivos, sobre todo la cauchería<sup>8</sup>, han sido ampliamente analizados por sus efectos políticos, sociales, culturales y ambientales. Estos trabajos han dado lugar a un vasto cuerpo de investigaciones y publicaciones reconocidas entre quienes se interesan en la historia de la región. Sin embargo, lo que no ha sido suficientemente analizado y destacado es la conexión entre los ciclos extractivos y el proceso de configuración del espacio territorial, así como el surgimiento de sociedades resultantes de esos procesos. Además, la relevancia de los impactos derivados, cuyas características persisten en la actualidad, ha sido subestimada. Otro aspecto poco examinado tiene que ver con las reacciones, interacciones y reacomodaciones espaciales de las sociedades indígenas locales y regionales en sus múltiples encuentros con los agentes que han sido directa e indirectamente asociados a fenómenos extractivos (Zárate Botía, 2008, p. 140).

El extractivismo, incluida la época de la explotación maderera, refleja la violencia inherente de las economías a gran escala. Estas formas de violencia se han manifestado a lo largo de diversos eventos que han marcado la historia de Tarapacá. Las dinámicas sociales relacionadas con el asentamiento de las personas no indígenas en este territorio evidencian la existencia de complejas relaciones de poder que requieren una mayor atención. Esta investigación, además de ofrecer un análisis histórico de opresión y resistencia, es en sí un relato que busca revelar las complejidades de las fronteras étnicas.

Este trabajo, en medio de la diversidad de actores y procesos históricos, plantea la siguiente pregunta: ¿Cómo ha influido el extractivismo en la configuración de las relaciones territoriales entre comunidades indígenas y no indígenas en Tarapacá? Son tres los interrogantes principales que orientarán los capítulos. En primer lugar, me preguntaré acerca de las diferentes formas de relacionamiento que han existido entre los distintos grupos de

---

<sup>8</sup> Mongua Calderón, Camilo. "Fronteras, poder político y economía gomífera en el Putumayo-Aguarico: más allá de la marginalidad y el aislamiento, 1845-1900". *Historia Crítica*, n.º 76 (2020): 49-71, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit76.2020.03>

Cabrera, G. (2010). Silvícolas, sirringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932, por Carlos Zárate. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2008. 428 pp. *Mundo Amazónico*, 1, 349-354.

Yamakuri, A. C. (2014). Casa Arana: realidad como una pesadilla de terror. *El paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*, 289.

Robledo, I. F. J., & Pretel, D. El Árbol que Lloró: el fenómeno de la esclavitud en las caucherías de la Casa Arana.

personas que llegaron y se instalaron en el territorio que hoy corresponde a Tarapacá. Estas relaciones pueden ser cercanas o distantes, de alianza o de conflicto, de cooperación o de subordinación, violentas o pacíficas. En segundo lugar, exploraré los diversos sentidos y usos que estos grupos le dieron al mismo territorio, concebido como un lugar sin fronteras claramente definidas, incluyendo concepciones espirituales. Finalmente, investigaré los efectos que tuvieron los procesos madereros sobre las diferentes personas, partiendo de la premisa de que estos procesos definieron las condiciones a partir de las cuales se construyeron relaciones sociales.

Estas preguntas me permitirán reflexionar sobre el tipo de organización social que caracteriza el territorio de Tarapacá. En este contexto, intentaré analizar críticamente diversas categorías que a menudo han sido naturalizadas. Me parece especialmente importante reflexionar sobre la oposición habitual entre “indígenas” y “colonos”, como si lo “colonial” fuera, por naturaleza, lo opuesto a lo “indígena”. Los discursos y prejuicios que se crean sobre la idea de lo indígena como opuestos a las ideas de lo colono (desarrollo\*) pueden llegar a influir en las políticas públicas, en las relaciones interculturales y en la forma en que se abordan los conflictos entre los pueblos indígenas y los no indígenas o con el estado (Espinosa de Rivero, 2009). Al reflexionar sobre esta oposición construida socialmente, se puede promover una comprensión más profunda para llegar a desnaturalizar las ideas superpuestas que se tiene de los unos y los otros.

Con base a las preguntas planteadas, me propuse como objetivo general analizar los conflictos territoriales en Tarapacá durante los períodos de auge extractivo. Este análisis se divide en dos objetivos específicos: por un lado, comprender cómo indígenas y no indígenas experimentan y expresan su relación con el territorio; por otro, explorar la relación entre los ciclos de auge extractivo y la organización social y territorial. Del propósito anterior se desprende que los eventos, personajes y los conflictos alrededor del extractivismo se sitúan en un proceso del surgimiento de una sociedad de fronteras.

Esta investigación corresponde a un ejercicio etnográfico que pretende estudiar las relaciones sociales entre indígenas y no indígenas durante el siglo XX. A distancia de las

representaciones e investigaciones que retratan a la Amazonia colombiana únicamente como una frontera aislada del centro del país, quiero destacar la relevancia de analizar el surgimiento de una sociedad como Tarapacá. En este lugar, indígenas y no indígenas, con distintas formas de entender y utilizar el territorio, terminan interconectándose por las dinámicas locales y los proyectos de construcción nacional.

La metodología empleada se ha basado en un enfoque cualitativo que permite examinar y comprender en profundidad las experiencias subjetivas e intersubjetivas de los participantes, así como las prácticas y comportamientos sociales que tienen lugar en contextos específicos, proporcionando explicaciones detalladas y contextualizadas de los fenómenos estudiados (Lisboa, 2018). En ese sentido, el enfoque etnográfico ha sido el método principal de este trabajo. Para alcanzar los objetivos propuestos, utilicé tanto fuentes primarias como secundarias. Las fuentes primarias incluyeron el trabajo de campo, que abarcó mi propia reconstrucción etnográfica, entrevistas y conversaciones con siete personas que viven y han vivido en el pueblo por más de 40 años. Se destaca en particular a una de ellas, ya que gracias a su relato se pudo conocer detalles sobre una octava persona: Yágenes un líder indígena fallecido en septiembre de 2021.

Las personas con quienes trabajé son: Narváez (84 años), nacido en Chaparral (Tolima), exmilitar que llegó a Tarapacá en 1958 y se casó con Silvia (88 años), hija de brasileños y considerada la primera persona nacida en el territorio en 1935. Llevan 61 años viviendo juntos. Martha (78 años), indígena del pueblo Nonuya, quien vivió 62 años con su esposo Yágenes (Q.E.P.D), exmilitar oriundo de Sibundoy (Putumayo). Omar Calderón (72 años), se autoreconoce como mestizo, nació en Florencia (Caquetá), ha compartido 48 años con su esposa Rosalbina, originaria de El Tambor (Cauca) y perteneciente al pueblo indígena Inga. Además, de las parejas, también trabajé con Jacinto Tapuyima (59 años), nació en Tarapacá y es hijo de indígenas Uitotos. Finalmente, dialogué con doña Marleny quien es oriunda de La Hormiga (Putumayo), llegó con su esposo a Tarapacá en 1983.

Ellas y ellos han participado activamente en el proceso de construcción de Tarapacá, viviendo, cada uno a su manera, las distintas bonanzas y ciclos extractivos que han transformado tanto el territorio como sus propias vidas. Cada persona representa una trayectoria única, con orígenes diversos, diferencias de edad, tiempos de llegada y lugares de procedencia.

Las entrevistas se complementaron con fotografías y las memorias (relatos) fueron registradas en audios, a través de sus propias voces. En cuanto al territorio, presté especial atención a la manera en que cada uno se refería a él. Sus relatos y trayectorias individuales nos permiten comprender procesos colectivos, así como la noción, la práctica, y la relación que estas personas establecen con el territorio y el lugar que este ocupa en sus vidas.

En cuanto a las fuentes secundarias, la investigación se basó en una sólida revisión bibliográfica que incluyó archivos visuales, documentos académicos, materiales del museo etnográfico de Leticia, y textos locales. Estos recursos contribuyeron a entender las transformaciones del territorio, la ocupación social, los procesos extractivos y la economía local<sup>9</sup> a lo largo del tiempo. Principalmente me acerqué a los trabajos de De la Cruz, cuyas investigaciones en Tarapacá han abordado la consolidación de un comercio local, la situación actual de las comunidades indígenas y el proceso de las mujeres comunitarias.

A través de la categoría indígena-investigador, quiero enfatizar mi doble posición como hombre indígena del pueblo Munuka-Inga y como antropólogo. Haber crecido en Tarapacá me otorga indudablemente una “sensibilidad” que me permite captar algunos aspectos de la realidad social local que podrían pasar desapercibidos para etnógrafos externos. Sin embargo, también, puede limitar mi capacidad de observación al haber naturalizado las dinámicas locales. Es importante reconocer que el trabajo etnográfico siempre se mueve en una tensión entre la necesidad de hacer familiar lo extraño, y de hacer extraño lo familiar.

---

<sup>9</sup> Hago énfasis en las economías extractivas. Las economías indígenas es un tema que debe ocupar una investigación propia. También, De la Cruz tiene investigaciones sólidas sobre el tema “economías indígenas”, cuyas referencias están en esta investigación.

No puedo precisar, realmente, en qué momento comencé el trabajo de campo, aunque haya mencionado que en 2023; lo que sí es cierto, es que ser antropólogo e indígena son dos conocimientos que pueden converger para realizar análisis complejos. Este nuevo entendimiento surge del hecho de ser parte del escenario que me llevó a ver la antropología como una disciplina desafiante, pero capaz de proporcionar los recursos necesarios tanto para su práctica como para la producción misma de conocimiento.

Foto 1. Participando en los talleres y reuniones del Resguardo.



Fotografía tomada por Ana Tulia. Estoy participando en una reunión del Resguardo, lo que muestra que no me han sido actividades lejanas (2022).

Recuerdo que, en mi primera visita, le mencioné a doña Martha que quería hablar con ella para un trabajo de la universidad. Antes de que pudiera explicarle más, me interrumpió con un tono de regaño, diciendo que “este no es el lugar adecuado para la conversación”. "La maloca es el lugar apropiado, ya se está perdiendo todo eso", me advirtió. Reconocí que tenía razón, pues hoy en día es poco común ver ese tipo de espacios en Tarapacá.

A medida que continuamos hablando, ambos olvidamos la parte en la que le explico el objetivo del trabajo y del consentimiento. Este fue uno de esos momentos raros en el trabajo de campo donde no se necesita un acuerdo formal por escrito; la confianza construida a lo largo de los años resulta ser más valiosa. "Ahora te estoy contando, tal vez te sea útil", fue su manera de indicarme que sabía que utilizaría esa información. Doña Martha, espero no haberme equivocado, había entendido el propósito de mi trabajo y sospechaba que había otros

intereses más allá de una simple conversación. Al final, tuve que explicarle y pedirle permiso de todos modos.

En esta parte de la etnografía, no había duda que mi cercanía con el pueblo influyó al momento de decidir llevar a cabo la investigación. Tampoco es posible negar la violencia que ejercen las economías extractivas sobre las personas y los territorios que habitan. Además, no se debe pasar por alto las relaciones de poder violentas que no se limitan a asuntos meramente discursivos. Por esta razón, considero esencial indagar en los contextos específicos, los eventos y las acciones, así como en las formas materiales en las que se desarrollan.

El acercamiento a campo y su posterior alejamiento se fundamenta en el concepto de reflexividad, que implica una reflexión crítica sobre el papel del investigador en el proceso de investigación (Robles, 2011). Esto incluye la capacidad del investigador para reflexionar sobre sus propias experiencias, prejuicios, valores y supuestos, así como ser consciente de su posición social y cultural y de cómo estas pueden influir en la interpretación de los datos. Al asumir esta investigación, reconozco que los pensamientos y usos del territorio no son meramente “discursos”, sino que constituyen una producción de conocimientos, ordenamientos y realidades.

Sostengo que la conformación de Tarapacá como sociedad está vinculada a procesos más amplios de colonización y construcción estatal, con la imposición de normas y valores culturales dominantes. Los proyectos extractivos no deben entenderse como actividades aisladas; es fundamental analizarlos en relación con otras acciones y prácticas que configuran las sociedades y comunidades, regulan la vida de las personas y, a su vez, permiten el desarrollo y la reproducción de las economías extractivas.

El primer capítulo tiene como objetivo construir un contexto histórico y cronológico que permita al lector sumergirse en el territorio amazónico de esta investigación. Comienza con la construcción del marco conceptual y el estado del arte sobre el territorio, el extractivismo

y el uso del término no indígena que aparece a lo largo del texto y, concluye presentando algunos eventos importantes ocurridos en Tarapacá, incluyendo las economías extractivas.

El segundo capítulo muestra los relatos de llegada a Tarapacá y las experiencias de dos parejas, quienes comparten diversas vivencias y sentimientos sobre el lugar que ocupa el territorio en ellos y sobre las personas que lo habitan. Este capítulo profundiza en las relaciones de poder a través de una narración sobre las formas de trabajo, la posición social de los indígenas y no indígenas durante los diversos ciclos extractivos, así como las resistencias y los roles asignados según su etnicidad. Comienza mencionando las complejas disputas territoriales en Tarapacá. Luego, explora las diversas maneras en que las personas llegaron a esta región y la forma en que han participado en la formación de Tarapacá, incluyendo su relación con el territorio. Finalmente, este capítulo describe cómo los relatos, discursos y formas de pensar se vinculan con la noción de territorio.

El tercer capítulo se centra en las tensiones en torno a las representaciones de un sistema extractivista específico: la madereada<sup>10</sup>. Mientras algunas personas la recuerdan como un período “muy bueno”, otras la ven como una actividad que dejó solo ruinas. Esta sección se basa en entrevistas realizadas a personas indígenas y no indígenas, lo que permite reconstruir el proceso a través del cual y por el cual la extracción de madera es recordada por los habitantes locales. Comienzo explorando las dinámicas de relación entre las personas antes, durante y después de la madereada, y cómo indígenas y no indígenas, directa o indirectamente relacionados con esta actividad, se han organizado en Tarapacá. También enfatizo en los movimientos iniciales y finalizo describiendo las características de las familias antes y después de la madereada, subrayando cómo se crearon roles “necesarios” para controlar el acceso y el negocio, al mismo tiempo que se acompañó la organización territorial.

En una de las conversaciones que tuve con el profesor Hernán Bueno, discutimos la situación actual de la Amazonia. La fuerte sequía del Río Amazonas y los incendios en Sudamérica han sido el foco de algunas revistas y canales de televisión en las últimas semanas, pero me

---

<sup>10</sup> Es una categoría local para hacer referencia a la extracción de madera.

pregunto: ¿ha sido este tema atendido con la seriedad que merece? En ese contexto, surgió una frase que él considera que resume mi tesis: “La génesis del hoy”.

La importancia de realizar esta investigación radica en el reconocimiento de las luchas históricas de las comunidades indígenas en la Amazonia colombiana. Por ello, es fundamental analizar cómo el extractivismo ha servido como un dispositivo de colonización y ha dado lugar a sociedades caracterizadas por discusiones y conflictos sobre el territorio.

Este trabajo es necesario debido a la escasa discusión académica sobre el papel que ha tenido el extractivismo, en particular la extracción de madera, en la organización social y territorial en la Amazonía colombiana. El estudio de Tarapacá es valioso por dos razones: en primer lugar, se requieren investigaciones antropológicas, etnográficas e historiográficas sobre uno de los principales centros de extracción y escenario de conflictos en la región. En segundo lugar, la extracción en las periferias, especialmente en la frontera nacional, es un aspecto poco analizado en las historias regionales de estos territorios e incluso en los estudios sobre colonización. Además, la región amazónica no solo posee una rica biodiversidad, sino que también cuenta con una significativa presencia humana, lo que hace imprescindible realizar estudios antropológicos que aporten a las discusiones y problemas actuales que deben ser abordados en la Amazonia.

Espero que mi trabajo pueda contribuir teóricamente al análisis de las dinámicas regionales derivadas de las economías extractivas en Colombia y ofrezca una reflexión sobre la naturaleza del territorio, problematizando la visión homogénea que prevalece sobre otras interpretaciones del espacio en el que vivimos. Realizar un estudio etnográfico sobre el territorio permite evidenciar cómo este es un ente heterogéneo, constituido por diversos actores y eventos.

Este tema también tiene implicaciones políticas, ya que contribuye a entender la economía local y sus conexiones con la violencia y la colonización. Además, plantea discusiones

políticas relevantes, como las relacionadas con el reconocimiento territorial de Tarapacá<sup>11</sup>, que oscila entre ser reconocido como una entidad territorial indígena, debido a su población mayoritaria, o como un municipio, considerando que el casco urbano alberga la mayor parte de las instituciones estatales. Tarapacá ha sido mayormente marcado por la economía extractiva como su principal fuente de ingresos, y es urgente que la academia contribuya al proceso de reconocimiento de la realidad y al potencial de integración regional en el proyecto nacional.

## **Capítulo 1: Marco teórico y contexto histórico de los auge extractivos**

### ***Marco Conceptual***

Tarapacá, por ser un territorio fronterizo, alberga una gran diversidad humana, lo que ha dado lugar a diferentes usos del territorio. Esta situación ha generado un debate sin fin sobre la conformación “oficial” de la entidad territorial y la integración de este espacio al cuerpo político de la nación. Mientras que las comunidades indígenas buscan que se reconozca como territorio indígena, los no indígenas, en particular los comerciantes, solicitan que se constituya como municipio.

La noción de territorio que se desarrolla a lo largo de este trabajo, siguiendo el planteamiento de Escobar (2015), se entiende como un “espacio-tiempo vital” para las comunidades. Esto implica que no se trata solamente de un lugar físico, sino de un espacio intrínsecamente ligado a la vida, la cultura y las prácticas de las comunidades. Este concepto refleja el pensamiento de las comunidades indígenas del Amazonas, para quienes la subsistencia biofísica, la sostenibilidad y la protección y conservación ambiental, cultural y social, son componentes esenciales que conforman la integridad de la vida en el territorio, en conexión

---

<sup>11</sup> El artículo 286 de la constitución reconoce a los departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas como entidades territoriales. Tarapacá es un “Área no municipalizada” y, por lo tanto, no existe como entidad política y jurídica, ya que la ley otorga dicho estatus a los territorios que cumplen con los requisitos establecidos en la constitución y la ley.

con los ancestros y con los espíritus guardianes de la selva, las plantas y los animales (Plan de vida Resguardo UITIBOC, 2007). Para estas comunidades, nada debe ser extraído del territorio sin el previo permiso de cada deidad del lugar. La gestión del medio para la subsistencia se basa en una reciprocidad que implica respeto y cuidado, lo que para ellos permite la configuración del territorio.

Siguiendo esta lógica, el territorio no puede reducirse a un simple recurso físico utilizado como medio de producción en el capitalismo; debe ser reconocido a partir de una serie de procesos culturales y sociales, que incluyen aspectos invisibles como creencias y propiedades sobrenaturales. Así, las relaciones entre los seres humanos y el territorio no son estáticas, sino que poseen una amplia gama de significados que están en constante interrelación y transformación. Este espacio, en el que se integran vidas y donde surgen prácticas y narrativas, revelan que el territorio no es un ente pasivo, sino un universo dinámico que sitúa y da forma a las personas y a la organización social.

Cuando hablamos de territorio, ¿Qué nos viene a la mente? A menudo pensamos en una extensión de tierra o en un lugar que nos proporciona recursos. Sin embargo, el concepto de territorio abarca diversas perspectivas y emociones que coexisten y son tan amplias como las interacciones que los seres humanos tienen con él. Dos de las interacciones que más sobresalen en la Amazonia colombiana son, por un lado, el territorio concebido como un espacio sagrado o Pachamama, que refleja generalmente la cosmovisión de las comunidades indígenas; y, por otro lado, el territorio visto como un espacio destinado a la explotación de recursos, enfocado en su valor económico.

El antropólogo indígena Diaz G. (2004) sostiene que el territorio forma parte de nuestra comprensión del mundo, donde cada ente natural cumple una función esencial dentro de un todo. Esta concepción impacta todos los aspectos de la vida indígena, siendo el territorio el espacio donde se aprende el sentido de la igualdad, ya que los seres humanos no somos ni más ni menos que los demás seres vivos. “La diferencia, no la superioridad, de las personas radica esencialmente en su capacidad de pensar y decidir, de ordenar y de usar racionalmente lo existente” (Diaz G. 2004, p. 368).

En este contexto el territorio es un eje fundamental en la construcción de las relaciones equitativas entre los humanos y la naturaleza. Estas – el permiso, los mitos\* de cada aspecto existente y los rezos – son prácticas que tienen las comunidades indígenas para relacionarse con el territorio. Sin embargo, al escalar en actividades vinculadas al extractivismo, estas conexiones se complican. El problema en la Amazonia es que esta escalada proviene desde el “norte global”. Los procesos de colonización que se presentan en la vida cotidiana, a través del extractivismo, avanzan y explotan el territorio con el que los indígenas han tenido una amplia relación desde tiempos milenarios.

La noción de territorio ha evolucionado desde un enfoque reduccionista fisiográfico para ser asumido como un concepto que existe debido a una representación cultural, una espacialización social y un entramado de relaciones que lo sustentan. Estas relaciones sociales le otorgan significados complejos y cuestionan la perspectiva de civilización de la modernidad.

La dificultad metodológica para estudiar el territorio radica en que, aunque podemos referirnos a él en la investigación social, no es un concepto que actúe pasivamente. Para describir el territorio de una sociedad, es viable trabajar bajo el paradigma de los actores sociales. En cada población los actores poseen intencionalidades que son orientadas culturalmente y que van modificando el orden de los objetos. Por tanto, es mediante la identidad cultural y la acción social de los actores que se logra explicar la configuración o transformación de un territorio (Llanos-Hernandez, 2010).

El concepto de territorio ha desbordado los límites fronterizos del pensamiento geográfico, adquiriendo cada vez más relevancia en disciplinas como la antropología, la sociología y la economía. Esta noción se complejiza cuando el investigador pertenece a paradigmas específicos, como en el caso de las comunidades indígenas. Por ello, es posible considerar el territorio como un agente, ya que su análisis metodológico debe abarcar no sólo la dimensión espacial, sino también el contexto temporal y epistemológico. De esta manera, resulta importante ubicar la diversidad de hechos sociales que se entrelazan, así como la

multiplicidad de problemas a resolver. Por lo tanto, el territorio debe ser analizado desde una perspectiva interdisciplinaria que permita una comprensión completa y profunda de los procesos sociales.

De acuerdo con lo anterior, el territorio, se configura como un actor moldeado por discursos y las prácticas que justifican la ocupación, dejando de ser un ente pasivo e influyendo en los discursos de quienes lo habitan. Este proceso no debe ignorar las complejas tensiones que lo acompañan. En un análisis más amplio, sugiero que, además de estar cargado de tensiones, conflictos y desencuentros, también hay diálogos, intercambio, encuentros y conocimientos diversos, lo que genera un proceso continuo de transformación. Por ende, el extractivismo, como un ciclo del capitalismo y una forma de economía, reconfigura los territorios en los cuales las comunidades locales se ven cohesionadas a participar alrededor o dentro de dicho escenario.

De acuerdo con lo anterior, retomo el concepto de “extractivismo” planteado por Escobar (2015), según el cual este modelo no solo afecta sistemas económicos de escala menor, sino que también tiene implicaciones profundas para el territorio, la identidad cultural y la sostenibilidad de las comunidades. Mi enfoque se relaciona con la noción del extractivismo como un modelo de desarrollo basado en la explotación intensiva de recursos naturales, cuyo objetivo es priorizar las máximas ganancias económicas a corto plazo, ignorando los efectos sociales y territoriales, (Escobar, 2015). En este sentido, me interesa abarcar una visión holística del fenómeno.

A lo largo del texto, sustituyo el término “extracción de madera” por “madereada”. Este cambio busca emplear conceptos locales al área de estudio. Este concepto se refiere específicamente a una época de intensa extracción de madera a finales del siglo XX en la Amazonia colombiana. Los habitantes de Tarapacá rara vez hablan de “extracción de madera o extractivismo”; en su lugar, se refieren a este periodo como “la época de la madereada”.

El concepto de “no indígena” se aborda desde una perspectiva amplia, siguiendo propuestas de antropólogos como Bonfil (1991) y De la Cadena y Orin Starn (2009). Más que proponer

un movimiento para sustituir otros términos, estos autores lo utilizan para descentrar perspectivas coloniales. Según sus planteamientos, hablar de lo “no indígena” permite mayor inclusión y reconocimiento de las identidades indígenas, al mismo tiempo que se refiere de manera precisa a aquellos grupos étnicos que no pertenecen a estas comunidades, sin recurrir a términos como “mestizo” o “colono”, los cuales pueden tener connotaciones históricas y sociales específicas en procesos violentos y de poder que afectaron a las comunidades indígenas. Aunque el término no indígena se usa para integrar grupos externos a la categoría de indígena, no se puede ignorar que los encuentros entre estos grupos, ya sean impuestos o aceptados, se desarrollan en contextos específicos de poder y política (De la Cadena, 2000).

Diversos académicos indígenas han utilizado el término no indígena para referirse a colonos, mestizos, así como a campesinos, afros y demás etnicidades. Floriberto Díaz<sup>12</sup>, uno de los más destacados antropólogos del pensamiento indígena, cuestiona en sus trabajos las categorías impuestas por la colonización y promueve el uso de este concepto con el fin de resaltar las distinciones culturales y políticas desde una perspectiva indígena. Esto permite, por lo menos intentar evitar, la imposición academicista a la que se recurren mediante terminologías que refuerzan las jerarquías coloniales.

No existe un consenso único entre antropólogos, tanto indígenas como no indígenas, sobre el uso del término no indígena. Para líderes indígenas y activistas, el uso de este concepto implica una discusión sobre las relaciones de poder y la interétnicas. También se debate la importancia de emplear un lenguaje que permita reconocer las identidades desde una perspectiva indígena, para descentralizar las narrativas coloniales. Aunque no hay un antropólogo, activista o líder específico que haya propuesto formalmente este término, parece ser un acuerdo entre colaboradores no indígenas del pensamiento indígena y académicos indígenas, quienes buscan reflejar la perspectiva de la lucha de los pueblos originarios para descolonizar categorías impuestas.

---

<sup>12</sup> Véase algunos trabajos:

Díaz, F., Hernández, S. R., & Jiménez, R. C. (2007). *Ayuujksënää'yën-ayuuikwënää'ny-ayuuik mäk'ajtën* (Vol. 14). UNAM.

Díaz Gómez, F. (2001). Pueblo, territorio y libre determinación indígena. *La Jornada Semanal*, (314), 3.

Según lo anterior, el concepto de no indígena abre la posibilidad de emplear un lenguaje que evite caer en “discursos de culpa” hacia personas específicas solo por aspectos u origen étnico. Mi intención no se limita a evitar ciertos términos, sino a utilizar el más adecuado en un contexto donde la etnicidad debe ser vista como un acto de construcción, más que como un espacio de culpabilización. Su uso también hace parte de las propuestas previas, reflejando tanto la perspectiva indígena como la del académico indígena. Ser indígena y antropólogo, o antropólogo indígena, como mejor se prefiera, tiene un significado particular en la investigación, ya que permite concretar lo aprendido tanto en mi comunidad como en la academia, pues, en última, es lo que nos moldea.

### ***Estado del Arte***

El punto de partida para esta discusión es el libro *Amazonas, historia, cultura, sabiduría y estado* escrito por Navia (2014); el cual propone un reconocimiento explícito de la relación teórica entre colonización, violencia estatal y dominación, así como una desafiante teoría sobre la formación y el funcionamiento del estado. Para Navia, el estado es un sistema que fomenta una “cultura del crimen” y que aborda de manera simplista temas como la violencia, la dominación y la extracción. En su obra, Navia insinúa que se debería reemplazar el sistema estatal actual en la Amazonia, que describe como promotor de esta cultura del crimen, por un sistema propio de las comunidades indígenas, basado en la colectividad y la protección del territorio.

La historia de la Amazonia ha estado marcada por una relación negativa entre indígenas y colonos. Según Navia (2014), estos últimos llegaron a los territorios ancestrales impulsados por la codicia de recursos como oro, quina, caucho, pescado y madera, y que contaron con el financiamiento de empresas privadas y del propio estado. Este autor define al estado como un sistema controlado por individuos con intereses particulares, donde cualquiera que se integre, sin importar sus buenas intenciones, se ve obligado a actuar conforme a una “cultura del crimen”. Además, enfatiza que el sistema de gobierno indígena promueve una cultura

protectora de los recursos, siendo la colectividad una característica fundamental para mantener la fortaleza de dicho sistema en un territorio.

Desde la llegada de los no indígenas a la Amazonia colombiana, han surgido nuevas economías y se han desencadenado conflictos en torno al territorio. La extracción masiva de quina, caucho, pieles de animales silvestres, pescado, oro, coca y madera son economías que se introdujeron junto con los no indígenas, financiadas por grupos con intereses económicos. El texto de Navia realiza un recorrido que comienza con la conquista de la Amazonia colombiana por parte de España, que mostraron a los indígenas como moralmente inferiores, antropófagos y caníbales salvajes y, concluye en la actualidad, donde se evidencia el papel del estado como un sistema que fomenta el crimen, reflejando también sus propios intereses sobre la Amazonia, percibida desde la óptica del beneficio económico.

José Eustacio Rivera escribió uno de los libros más significativos de la literatura colombiana, *La Vorágine*, cuya primera edición se publicó en 1924. Es una novela, pero que de ficción tiene poco. Relata la tragedia que se perpetuó contra más de 40 mil indígenas durante la economía de la cauchería. Mientras el país enfrentaba momentos difíciles a finales del siglo XIX y comienzos del XX, empresarios peruanos se adentraron en el corazón de la Amazonia colombiana para explotar sus riquezas naturales, esclavizando a la población indígena local. Hoy, los descendientes de aquellas poblaciones indígenas agachamos la cabeza cuando se toca el tema en cualquier ambiente público y hasta privado. Los episodios ocurridos en la casa Arana (La Chorrera) jamás podrán ser olvidados, especialmente los asesinatos y la violación de los derechos humanos perpetuados por estos empresarios.

La Amazonia colombiana ha sido objeto de diversos proyectos económicos extractivos impulsados por diferentes sectores de la sociedad. La condición de frontera de esta región conlleva a construcciones simbólicas y diversos significados que se relativizan según los intereses de las poblaciones que históricamente han habitado la región. La extracción de recursos naturales – incluyendo la extracción petrolera, minería, pesca, caza comercial y explotación forestal – han impactado significativamente el territorio y la vida dentro de los

pueblos indígenas. Al igual que en la era de la cauchería, estas economías generan tensiones profundas y, al apropiarse del territorio, provocan el desplazamiento de pueblos indígenas.

Chirif y Cornejo Chaparro (2009) sostienen que occidente ha creado ideologías para justificar sus acciones sobre las poblaciones indígenas, caracterizándolas como no humanas, gentiles y salvajes. Estos conceptos no son sucesivos, sino acumulativos, aunque el último predomine sobre las demás (p. 23). También, afirman que la energía que una sociedad invierte en dominar a otra siempre va acompañada de un esfuerzo por denigrarla, ya que solo de esta manera se justifica el atropello, transformándolo en un acto “salvador” (p. 28).

En el ámbito social, la cultura se asemeja a una huella dactilar: es única y distintiva para cada población. Así como las huellas dactilares identifican a una persona, la cultura nos otorga una especie de “identidad social”. Aunque cada cultura es diferente, todas tienen igual importancia; a veces pueden parecerse, pero nunca son exactamente iguales. Esta diversidad cultural no debe ser esencializada, ya que sus matices y similitudes no le restan singularidad ni valor. La cultura, a diferencia de la huella dactilar, es más una dimensión o característica de cualquier práctica o relación social que una cosa en el mundo.

Los proyectos extractivistas han condensado los sentimientos contradictorios de modernidad y atraso, miseria y desarrollo. Promovidos bajo la retórica de la necesidad de “civilizar” territorios “salvajes”, estos proyectos han sido intrínsecamente ligados a la visión simbólica de la Amazonia como un espacio “vacío” y “bárbaro” (Uribe, S, 2022). Así, han normalizado la violencia física y simbólica asociada a los proyectos de desarrollo del capitalismo. Las fronteras culturales y sociales han sido utilizadas como herramientas de opresión, afectando especialmente a las comunidades étnicas. En la historia de la Amazonia, los empresarios del caucho emplearon estas diferencias como una estrategia para justificar la explotación y opresión de los pueblos indígenas. La extracción de caucho, a su vez, configuró parte de la región Amazónica como una frontera extractiva.

Con la construcción de una oposición simbólica entre “civilización” y “barbarie”, la frontera deja de ser una simple línea divisoria para convertirse en espacios de dominación e

interacción entre pueblos y culturas. Estas interacciones incluyen las misiones fronterizas (como instrumento de subordinación al Estado-nación), interacciones militares (el caso del conflicto colombo-peruano) e interacciones económicas (intercambio de bienes y trabajo o la introducción de sistemas económicos) (Langer, 2002). En este sentido, podemos afirmar que la frontera no es un territorio excluido del orden nacional, sino un espacio que resulta de la relación inclusión-exclusión<sup>13</sup> (Uribe, S, 2022). Esa relación, que en la Amazonia se originó en las prácticas discursivas y materiales de dominación y control colonial, es inseparable del mito fundacional del extractivismo. Dicho mito se sustenta en distintas oposiciones binarias, como “civilización” frente a “barbarie”, “centro” frente a “periferia”, y “naturaleza” frente a “cultura” (Uribe, S. 2022), las cuales, en lugar de ser un obstáculo, permiten la reproducción de proyectos extractivistas.

Arboleda (2022) menciona que el problema del extractivismo se originó en el contexto de las luchas por la extracción de materias primas en América Latina. Teóricamente, se identifican las condiciones de rentismo, monopolio e intervencionismo estatal que subyacen las operaciones extractivas de recursos naturales en la región. Así, el extractivismo, para bien o para mal, ha generado importantes ingresos económicos para muchos países, pero, también ha sido objeto de críticas por su impacto ambiental y social.

La extracción de recursos naturales no puede entenderse simplemente como una actividad económica aislada; debe analizarse en relación con otros procesos económicos y políticos, como la logística y la urbanización (Arboleda, 2022). Además, política y económicamente, el territorio se convierte en una de las herramientas más poderosas para demarcar el poder y facilitar el intercambio.

Los conflictos generados por las industrias extractivas y las invasiones territoriales son una de las principales causas de violencia contra las comunidades indígenas. La colonización<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Que algo se incluye a través de su exclusión, (Uribe, 2022, p.137).

<sup>14</sup> Este concepto tiende a asumir la homogeneización de que todas las comunidades experimentan de manera similar la colonización, y como lo demuestro aquí; las realidades locales son complejas y variadas, con diferentes grupos respondiendo de maneras distintas a los proyectos de nación o a procesos extractivos, a veces adaptándose o colaborando con ellos.

ha sido una constante en el dominio y control territorial en la Amazonia colombiana. A medida que han ido creciendo las economías extractivas, se han producido expulsiones y despojos de tierras y territorios. La violencia relacionada con la extracción de oro y madera es parte de una cotidianidad que suele pasar desapercibida, pero que ha obligado a muchas comunidades indígenas a abandonar sus lugares de origen. Además, el avance de estas economías extractivas agrava problemas como el cambio climático, provocando desplazamientos y migraciones forzadas debido a fenómenos ambientales como sequías, contaminación de los suelos y la aparición de enfermedades.

Desde la historia política y la teoría poscolonial, autores como James Scott, Ranajit Guha y Gayatri Spivak han conceptualizado y descrito diversas formas de resistencia frente a opresiones y violencias de distinto tipo. Estas prácticas de resistencia adoptan múltiples formas e involucran a grupos que no pertenecen a los centros de poder dominantes, pero que construyen su agencia como modos de acción capaces de imaginar y generar un cambio en el orden establecido. Estos autores nos invitan, en esta investigación, a pensar las diferentes formas de resistencia colectiva para entender cómo confrontan al poder hegemónico y cómo contribuyen a pensar, imaginar y construir colectivamente futuros compartidos en la Amazonia.

El territorio ha sido testigo de las economías extractivas, las cuales no solo han afectado gravemente el medio ambiente mediante la contaminación, la pérdida de biodiversidad y la degradación del suelo; sino que también han generado importantes consecuencias sociales, como el desplazamiento de comunidades locales y la eliminación de otros modelos productivos, así como la ruptura de territorios ancestralmente delimitados, (Gudynas, 2012). Además, otro efecto del extractivismo es el aumento de la pobreza. Es decir, una vez que los recursos se agotan, quienes se benefician de su explotación abandonan el lugar, dejando al territorio sin capacidad de producir o generar nuevos recursos. Las comunidades que permanecen en estas zonas se ven forzadas a adoptar nuevas economías, muchas veces poco rentables y, en ocasiones, insuficientes para garantizar su subsistencia. A largo plazo, esto lleva a que las personas se vean forzadas a abandonar sus lugares de origen.

Las comunidades indígenas han conservado el territorio mediante prácticas ancestrales. Esto ha fortalecido diversas visiones y prácticas culturales relacionadas con el uso y la gestión del territorio, así como la gobernanza, que busca coordinar funciones para garantizar la protección tanto de la cultura como del territorio. La llegada de poblaciones no indígenas ha ampliado la forma del manejo territorial en la región. En este contexto, se han desarrollado ideologías basadas en la raza, la etnicidad y el género para incluir dicho territorio al cuerpo político de la nación, tal y como lo demuestra el estudio de Rozo (2010).

La antropología ha demostrado cómo las sociedades humanas han desarrollado diferentes formas de conceptualizar y experimentar sus relaciones con la naturaleza. En el caso de este trabajo, los distintos modelos – prácticos o teóricos – para relacionarse con la naturaleza constituyen más un contexto que un problema de investigación.

Los conflictos territoriales que surgen del extractivismo son, en esencia, epistemológicos sobre qué son los ríos, los lugares sagrados, los árboles y cómo deben ser aprovechados o protegidos. Estos conflictos se intensifican cuando los recursos, como la madera, son extraídos de su contexto local. La idea de conservar el bosque perpetúa imaginarios sobre la Amazonia como un territorio virgen, sin comunidades, o donde, si existen comunidades, estas deben ser controladas. Esta noción de conservación ha distorsionado la perspectiva de los pueblos indígenas, quienes no buscan simplemente conservar, sino manejar el bosque porque viven en él. La Amazonia es, en realidad, una selva humanizada, producto de un proceso histórico de interacción entre humanos y no humanos, manejado ancestralmente por las comunidades indígenas.

Según Rozo (2010), el estado busca formas de establecer su presencia en territorios remotos a raves de sus entidades e instituciones, con el fin de ejercer autoridad y regular la vida cotidiana. Para integrar a las poblaciones al cuerpo político de la nación, se implementan procesos de formación estatal que no llegan de manera aislada, sino acompañados de ideologías raciales y de género (Rozo, 2010).

Antes, a las comunidades les pagaban por extraer caucho, pieles finas de animales, pescado y madera. Ahora lo paradójico es que se les paga por “no hacer nada”, por el carbono que no se ve, que nadie comprende del todo lo que es, pero que sin duda será el futuro extractivismo “verde”. Las preocupaciones políticas, económicas y de conflicto se han centrado en los problemas actuales del agua, el clima y la tierra, pero se analizan únicamente desde sus usos e intereses inmediatos. Esto deja de lado los espacios y relaciones que existen entre todos los organismos que participan en estos fenómenos y problemáticas. Además, la atención prestada a la relación entre las personas y el territorio ha sido insuficiente, pues se ha abordado como si fuera un proceso individual y externo a la vida misma.

Toda la discusión sobre la Amazonia revela una profunda interrelación entre colonización, violencia y dominación. A través de este análisis se evidencia cómo la llegada de no indígenas y las economías extractivas han perpetuado la opresión sobre las comunidades indígenas, despojándolas frecuentemente de sus territorios y recursos. Este fenómeno, enraizado en una narrativa de “civilización” versus “barbarie”, ha normalizado la violencia y justificado el despojo bajo una falsa premisa de progreso.

En este contexto, emergen dinámicas en las que las comunidades indígenas, a través de prácticas de manejo ancestral, buscan proteger sus territorios frente a la explotación. Sin embargo, las respuestas de las comunidades no se limitan a actos de “resistencia”; son mucho más complejas de lo que se suele creer. Reexaminar la relación entre las personas y el territorio, así como comprender la historia interconectada de la Amazonia, es vital para abordar los conflictos actuales y evidenciar las complejidades de las fronteras étnicas. El capítulo dos profundiza en esta complejidad, sumergiéndose en los procesos de vida y trayectorias desde una perspectiva de la antropología de las narrativas, así como de los relatos que emergen en la región.

Las dinámicas existentes, siendo complejas y poco atendidas en cuanto a la diversidad humana y la pregunta sobre el lugar del territorio, requiere un enfoque que contemple tanto las trayectorias como las relaciones entre las personas y su entorno habitado. Además, es fundamental una comprensión histórica y etnográfica que conecte los conflictos actuales con

los eventos del pasado. Las relaciones entre las comunidades indígenas, el extractivismo y el territorio son, sin duda, más que meros actos de “opresión” y “resistencia”. Son complejas.

### ***Contexto histórico de los auges extractivos***

Zárate Botía (2008) menciona que Tarapacá fue fundado en 1903<sup>15</sup> por pobladores peruanos, rememorando antiguas posiciones peruanas que perdieron en el conflicto con Chile. Según Rincón (2005) el nombre de Tarapacá tiene su origen en el conflicto entre Perú y Chile, durante el cual Perú perdió los territorios de Tarapacá y Arica. Posteriormente, cuando los peruanos ocuparon parte de la Amazonia colombiana, con el objetivo de reivindicar sus territorios perdidos, decidieron asignar a dos territorios colombianos los mismos nombres. Estos hechos precedieron y fueron parte del conflicto colombo-peruano. Tarapacá – como los peruanos bautizaron inicialmente a esta zona, es el resultado de dos conflictos internacionales – ahora es un pueblo colombiano.

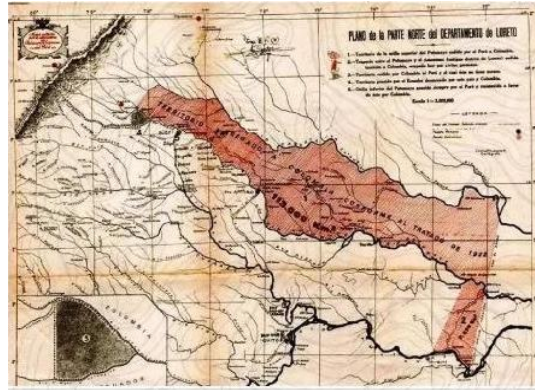
Ortiz Miranda (2018) y Zarate Botía y Gilberto (2019) destacan cómo la presencia militar ha influido en el ordenamiento espacial de la región, impulsando la creación de infraestructuras y caminos. Ya han transcurrido más de 90 años<sup>16</sup> desde el fin del conflicto territorial en la Amazonia. La batalla de Tarapacá, ocurrida el 14 de febrero de 1933, según los relatos de los habitantes de la zona, representó un momento histórico para el país. Hoy en día, este territorio está habitado tanto por indígenas como por no indígenas.

Mapa 5. Territorio fronterizo disputado entre Perú y Colombia.

---

<sup>15</sup> Zárate Botía, C. (2008). *Silvícolas, sirigueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonia.

<sup>16</sup> 14 de febrero de 1933 Batalla de Tarapacá.



Mapa del territorio disputados entre Colombia y Perú en la década de los 30  
Centro de Doctrina del Ejército Nacional de Colombia (CEDOE), 2022.

En cuanto a la historia del extractivismo en el siglo XX, la cauchería ha sido, y sigue siendo, un ejemplo del legado colonial compuesto de violencia y etnocidio que afectó de manera trágica a las comunidades indígenas de la Amazonia. El caucho, para muchos indígenas, simboliza la sangre derramada en este territorio. Esta resina de textura elástica fue ampliamente utilizada por la industria para fabricar productos como chaquetas y zapatos, y su demanda aumentó considerablemente con el crecimiento de la producción de automóviles, lo que incrementó su valor (Sierra, 2017).

El “holocausto del caucho” inició aproximadamente en 1879 y se mantuvo por más de 30 años (Díaz C., 2022). La violencia asociada a la industria del caucho causó un quiebre en los procesos culturales de varias comunidades indígenas, quienes fueron víctimas de uno de los genocidios más devastadores en la historia de Colombia, América Latina y el mundo. Este genocidio resultó en la muerte en miles de números de personas pertenecientes a pueblos indígenas. Fue un periodo de extrema violencia, no solo para los pueblos indígenas de la región (Bora, Cocama, Uitotos, entre otros), sino también para la historia misma de los derechos humanos.

Córdoba (2011) señala que, la explotación del caucho tuvo un profundo impacto en las poblaciones indígenas de la región, generando afectaciones que aún no han sido completamente superadas. En el área que actualmente abarca los departamentos del Putumayo y Caquetá, son zonas claves en la historia de la cauchería, ya que, en La Chorrera, actual resguardo Predio Putumayo, se encontraba en centro de acopio “La Casa Arana”,

propiedad de Julio Cesar Arana, empresario peruano, explotador del caucho y de mano de obra indígena.<sup>17</sup>

Mapa 6. Exportación del caucho desde la Amazonia hasta Inglaterra.



Mapa recuperado de la página web de BBC News Mundo (2022)<sup>18</sup>. En esta imagen se señala la ruta del caucho y su trayectoria de exportación hacia Europa.

Asimismo, podemos abordar el auge económico relacionado con las pieles finas. Este auge se dio principalmente entre la década de 1950 y terminó aproximadamente en 1974, cuando la comercialización de pieles de animales silvestre fue prohibida a nivel nacional (Rodríguez y Van der Hammen, 2023). Entre las especies más buscadas se encontraban jaguares, tigrillos, nutrias y nutrias gigantes. La caza de jaguares generó un conflicto significativo entre las comunidades indígenas, ya que este animal es considerado sagrado en sus tradiciones. Durante este fenómeno, el respeto espiritual hacia el jaguar fue reemplazado por su valor comercial, lo que condujo a una caza masiva de estos animales. Esta transformación de su valor espiritual a uno de mercado alteró profundamente la relación de las comunidades

---

<sup>17</sup> Hernández Delgado, E. (2014). Memoria, resistencia y poder pacífico transformador de pueblos indígenas de las Amazonas colombiana y peruana. *Papel político*, 19(2), 497-525.

Castro, F. K., & Chavarro, A. D. P. S. (2019). La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de la chorrera-amazonas, durante la explotación del caucho-casa Arana. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

<sup>18</sup> BBC News Mundo. (2022). El Paraíso del diablo: las atrocidades del "holocausto del caucho" en la Amazonía de Colombia. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-60922508#:~:text=Un%20periodo%20de%20m%C3%A1s%20de,cifras%20no%20son%20muy%20claras.>

indígenas con los seres vivos del territorio, afectando el equilibrio ecológico que los ancestros habían mantenido durante generaciones<sup>19</sup> (Rodríguez y Van der Hammen, 2023).

La comercialización de pieles finas emergió como una actividad económica importante en la región. Los habitantes de Tarapacá se adentraban en la selva durante periodos de más de 15 días, provistos de alimentos y municiones para cazar animales cuyas pieles luego vendían. Durante una de mis entrevistas, doña Martha recordó cómo su padre, del pueblo Nonuya, se dirigía al caño de Sucuruyú<sup>20</sup>, ubicado a tres horas de distancia de Tarapacá por el río Cotuhé, en busca de animales cuyas pieles pudieran ser comercializadas. Ella relata que su padre solía fabricar paneros de gran tamaño con las pieles obtenidas de estos animales y que una residente, la señora Nieve, caquetteña, se destacaba como una de las principales compradoras de pieles de animales en la zona.

Cuando llegaba la decadencia de estas economías y parecía que no había nada más que explotar, aparecía un nuevo mercado extractivo. El río Putumayo ha sido el principal medio de conexión entre Tarapacá, el departamento del Putumayo y el centro del país. Fue así que, en la década de 1970, luego del declive de la venta de pieles, la dinámica cocalera proveniente de Puerto Asís generó un auge en la siembra de coca y, por esa misma vía, llegaron los primeros “patrones” de la madera a Tarapacá (Diario de Campo, 2024)<sup>21</sup>. La explotación de madera y los cultivos de coca coexistieron desde la década de 1970 hasta los 2000, creando dinámicas económicas como el sistema del “endeude” y provocando cambios notorios en la infraestructura física (casas y calles) existentes (Rincón, 2005).

Mapa 8. Trayectoria del río putumayo que conecta el departamento del Putumayo con Tarapacá.

---

<sup>19</sup> Rodríguez, C., y van der Hammen, M. C. (2023). Pedir permiso, usar y agradecer: El relacionamiento con la naturaleza desde la visión indígena en la Amazonia colombiana. *Bioeconomía: Miradas múltiples, reflexiones y retos para un país complejo*, 314.

<sup>20</sup> Véase la imagen 4.

<sup>21</sup> Notas de campo del autor.



Mapa tomado del sistema de información geográfico indígena y editado por el autor. Este mapa señala la trayectoria del Río Putumayo que conecta el departamento del Putumayo con Tarapacá.

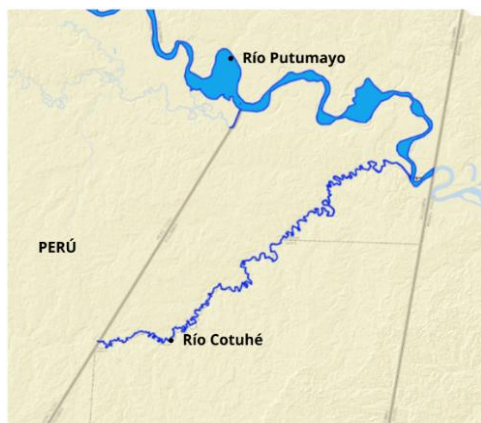
Aunque podría decirse que la producción ilícita de coca surgió unos años antes que la maderada, ambas economías tuvieron un auge hasta el año 2000. Actividades que generaban considerables ganancias. La coca se camuflaba dentro de los bloques de madera, lo que duplicaba las ganancias y facilitaba el transporte. Con el tiempo, la madera se volvió cada vez más escasa, por lo que los aserradores cruzaron la frontera y comenzaron a extraer madera del territorio peruano, una situación que duró aproximadamente hasta el año 2004. En estas actividades extractivas, que surgieron tras el auge cauchero, participaron los indígenas asentados en Tarapacá y en las riberas del río Cotuhé y Putumayo (Diario de campo, 2023)<sup>22</sup>.

A partir de la década de los 1970, el Cotuhé — que comparte su curso con el país vecino de Perú — fue el río que presencié la extracción de madera, destinada a ser exportada en grandes cantidades. La maderada, como la llaman los habitantes de Tarapacá, constituyó una bonanza económica que duró varias décadas y atrajo un flujo de personas no indígenas en busca de empleo en la industria maderera. Estos migrantes buscaban una mejor calidad de vida, atraídos por las promesas económicas y la ilusión de los recursos naturales explotables en la región.

Mapa 7. Río Cotuhé y el río Putumayo.

---

<sup>22</sup> Testimonio de Andrés (nombre anonimizado), diciembre de 2023.



Mapa tomado del sistema de información geográfica indígena. Este mapa señala el recorrido del río Putumayo y el río Cotuhé como medios de transporte y uso principal de Tarapacá y los resguardos.

Se estima que, en 1972, llegó el primer patrón de la maderada a Tarapacá, trayendo consigo a 10 hombres para trabajar en parejas: uno arriba y otro abajo, manejando el serrucho para cortar el palo y sacar la madera. El objetivo mínimo era extraer entre 30 y 40 piezas por día; si producían menos, se consideraba insuficiente, mientras que un rendimiento de entre 60 y 70 piezas, era considerado bueno, todo ello utilizando únicamente el serrucho. Con la llegada de la motosierra, la producción aumentó hasta alcanzar las 300 piezas diarias, según testimonios de los aserradores que trabajaron durante el auge maderero. Este trabajo podría implicar quedarse adentrados en la selva entre un mes hasta un año o más.

Inicialmente no existían prohibiciones para la extracción de madera. Las restricciones comenzaron con la declaración del Parque nacional Natural Amacayacu (PnNA) en 1975 y el establecimiento del resguardo Cotuhé Putumayo en 1992 (Plan de vida Resguardo UITIBOC, 2007). Sin embargo, los límites del PnNA no afectaron las áreas donde más se extraía la madera. Además, debido a problemas de corrupción de los funcionarios del parque, la prohibición no se hizo totalmente efectiva (Diario de campo, 2023)<sup>23</sup>. Para cuando se consolidó el resguardo, el cedro ya estaba prácticamente agotado. Se considera que, finalmente, en 2008 se terminó de manera parcial el corte de madera de cedro en la región (Diario de campo, 2023)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Notas de campo del autor.

<sup>24</sup> Notas de campo del autor.

Las personas de Tarapacá habían empezado a depender de la economía maderera y tras su decadencia, era incierta la implementación de un nuevo mercado para generar ingresos económicos. No obstante, a inicios del siglo XXI, la extracción de oro emergió como un sistema económico que ha sustituido, en cierta medida, las expectativas ganancias asociadas a la coca y la madera, esta última por el agotamiento de la materia prima (Diario de Campo, 2023). La extracción de oro se ha convertido en una fuente significativa de ingresos para quienes participan en su extracción y comercialización, generando grandes beneficios para sectores económicos de la zona, incluidos almacenes y residencias. Sin embargo, aunque las ganancias han sido significativas, esta actividad también ha suscitado preocupaciones por su impacto ambiental, planteando un dilema entre la economía y la preservación del medio ambiente.

Este territorio, que fue testigo de los efectos de la cauchería y de una economía basada en venta de pieles de animales, se convirtió, desde la década de 1970, en el epicentro de la extracción de madera, especialmente de madera roja, conocida como cedro. En términos capitalistas, la madera forma parte de un sistema industrial que transforma los árboles en muebles y adornos destinados a las metrópolis.

En lo que respecta el comercio de víveres en la región, ha estado históricamente influenciado por Brasil, siendo este país el principal proveedor de alimentos y productos consumidos en la zona. Los entrevistados destacan que, en la actualidad, la comunidad religiosa de los Israelitas llamada Puerto Ezequiel<sup>25</sup>, ubicada sobre el río Putumayo ha asumido un papel importante en el abastecimiento de productos agrícolas en Tarapacá. Esto indica un cambio en las actividades económicas tradicionales, ya que muchos jóvenes, debido a las múltiples actividades extractivas, han abandonado el cultivo propio de la chagra. Hoy en día, es evidente que las nuevas generaciones prefieren involucrarse en las economías extractivas de la zona.

---

<sup>25</sup> Puerto Ezequiel: Se trata de un solo terreno comunal donde habitan las 70 familias de la comunidad israelita, se extiende desde el Caño Paparo hasta el Caño Barranquilla sobre la ribera del río Putumayo. Vease: Herrera Vargas, M. C., Martín Brañas, M., Jarrett, C. C., Del Águila Villacorta, M., Reinoso Sabogal, R., Suárez Mojica, M., & García, H. (2021). Historia cultural y de poblamiento de la región del Bajo Putumayo-Yaguas-Cotuhé.

Si no fuera por esos señores que están allá, ¿quién traería plátano? A nosotros, nos están sirviendo son los blancos. Ahora nosotros estamos comprando. Los que nos están manteniendo son los señores de allá. Ahora, nosotros nos enfermamos. Pero, antes, cuando podía, hacía mi casabe. Pero, ahora, no podemos hacer nada. Los jóvenes en vez de estar tomando trago deberían estar haciendo chagra.

Aquí, si no fuera por Ventura, Puerto Huila, gente de otras comunidades, no compraba uno plátano, no compraba uno nada. Desde por allá traen hasta guama, hasta uva traen de por allá. Y quién de acá saca a vender caimo, uvas o guama. Entrevista, julio, 2023<sup>26</sup>

La presencia de diversas actividades extractivas — desde la cauchería en el siglo XIX y XX hasta la explotación de la madera, la coca y, más recientemente, el oro — ilustra un patrón de economías que surgen y decaen, dejando tras de sí transformaciones sociales y ambientales profundas. Cada bonanza ha traído consigo cambios en la demografía local, incluyendo la llegada de nuevos pobladores no indígenas y el desarraigo de las prácticas tradicionales de subsistencia de las comunidades indígenas. En particular, el “holocausto del caucho” dejó un legado de violencia y etnocidio que fracturó la continuidad cultural de las comunidades indígenas, marcando un hito trágico en la historia de la región. La explotación del caucho fue seguida por otros ciclos extractivos, como la comercialización de pieles finas y la extracción de madera, que a su vez también cedieron el lugar a nuevas bonanzas.

La extracción de madera en el río Cotuhé y la siembra de coca trajeron consigo un periodo de auge económico que, aunque provechoso para algunos sectores, implicó la pérdida de recursos naturales y la degradación ambiental. A lo largo de las décadas, la adaptación de la comunidad de Tarapacá a estos ciclos económicos ha estado marcada por la tensión entre el desarrollo y la sostenibilidad. La transición de la explotación maderera a la minería de oro en el siglo XXI evidencia cómo las economías extractivas han sustituido las actividades agrícolas tradicionales, modificando las formas de vida locales.

La coexistencia de comunidades indígenas y no indígenas en este territorio subraya la importancia de reconocer y respetar la diversidad cultural y los derechos territoriales, en un

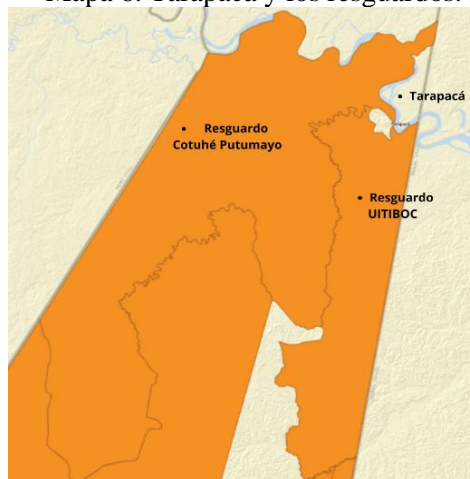
---

<sup>26</sup> Relatos de doña Martha (2023)

contexto donde la memoria de las violencias pasadas y los desafíos del presente continúan dando forma al futuro de la región. La necesidad de una gestión territorial que concilie desarrollo y conservación resulta esencial para asegurar un porvenir más justo y sostenible para Tarapacá y sus habitantes.

Según los datos demográficos, en el departamento del Amazonas el 60,2% de la población se autoreconoce como indígena, organizándose en torno a su cultura y prácticas ancestrales que mantienen una estrecha relación con el territorio del que forman parte, (DANE<sup>27</sup>, 2018). En Tarapacá, esta cifra asciende al 86,1% (DANE, 2005), lo que refleja una coexistencia entre poblaciones indígenas y no indígenas, con una mayoría indígena aún más fuerte que en el departamento. Tarapacá está conformada por un casco “urbano” rodeado por dos resguardos indígenas: el resguardo Cotuhé Putumayo y el resguardo UITIBOC<sup>28</sup> establecido en el año 2002; además, se encuentra el PnNA. En las jurisdicciones de estos resguardos, hay 10 pueblos indígenas desigualmente distribuidos entre: Tikuna, Uitoto, Bora, Cocama, Yagua, Macuna, Inga, Okaina, Nonuya, y Andoque, (De la Cruz, 2015).

Mapa 6. Tarapacá y los resguardos.



Mapa tomado del sistema de información geográfica indígena. Este mapa señala la delimitación del resguardo y el centro urbano\* de Tarapacá.

<sup>27</sup> Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

<sup>28</sup> Siglas que reúne los nombres de los pueblos pertenecientes al resguardo: Uitotos, Ticunas, Ingas, Boras y Cocamas.

## **Capítulo 2: Desmontando la historia colonial: Territorio y Memoria, perspectivas indígenas y no indígenas en la configuración de Tarapacá.**

El objetivo de este capítulo es comprender la relación entre los indígenas y no indígenas y la manera en que experimentan y expresan su vínculo con el territorio. A través de tres relatos individuales se busca comprender los encuentros y desencuentros que han surgido a lo largo de la historia de Tarapacá. Estos relatos personales son fundamentales para entender los procesos colectivos que dan forma a la región. Las historias, anécdotas, recuerdos y experiencias descritas entretienen personas, eventos y situaciones que han marcado su vida en el territorio.

Las narrativas singulares de las personas entrevistadas nos permiten entender las lógicas colectivas que han propiciado la construcción paulatina de una organización territorial. Las diversas formas en que cada persona narra su llegada a Tarapacá, así como sus vivencias posteriores, constituyen una valiosa entrada para evocar una serie de procesos históricos, incluido el extractivismo. A lo largo de este capítulo, se revelará cómo se entretienen los distintos relatos de quienes han llegado a lo que hoy se conoce como Tarapacá. Presentaré algunos de los procesos históricos, basándome en relatos que evocan las vidas de diversos actores involucrados en la configuración territorial.

### ***Los usos del pasado en las disputas contemporáneas***

Durante una conversación sobre el tema territorial en Tarapacá, don Fernando, un habitante de la región reconocido por haber sido corregidor en dos ocasiones, me habló sobre la controversia que rodea la cuestión del territorio en la zona.

Ahora, nuestros paisanos pelean, diciendo muchas veces que esto es tierra de indígenas. Pero nosotros somos colombianos y podemos vivir en cualquier parte. Además, en realidad, don Polania me contaba que los militares fueron los primeros

habitantes después del conflicto. Honestamente, es después que los otros fueron llegando. Entrevista, julio 2023.<sup>29</sup>

Su narrativa es interesante porque revela cómo las personas buscan elementos del pasado que permiten justificar o legitimar su posición en el presente. Don Fernando, se ubica del lado de los no indígenas y su versión de la historia enfatiza en los militares como los “primeros habitantes” de la región. En su relato, los indígenas, lejos de constituirse como los habitantes originales y legítimos, también se les considera como grupos de migrantes que se establecieron en busca de mejores oportunidades, compartiendo así varios rasgos con pobladores que llegaron a la región en distintos momentos.

Su versión hace referencia a que Tarapacá era una base militar peruana que fue recuperada por los colombianos durante el conflicto regional colombo-peruano. En su relato, se subraya implícitamente que no había población indígena presente en el momento de la victoria colombiana, lo que lleva a concluir que los primeros habitantes del lugar posiblemente sean los soldados colombianos. Además, menciona que, es posible que existieran asentamientos indígenas antes del conflicto, estos eran “indígenas peruanos” que se retiraron en el mismo momento que las tropas peruanas abandonaron el lugar (Entrevista, julio 2023)<sup>30,31</sup>

En contraposición a esta narrativa que resalta la presencia de indígenas como extranjeros, Rincón (2005) plantea la hipótesis de que los primeros habitantes de Tarapacá en el siglo XX fueron los indígenas Uitotos, quienes, al escapar de la Casa Arana, optaron por establecerse en este territorio. Este autor hace mención a las diferentes formas de vida de las diversas comunidades que habitan la región y enfatiza el caso singular de la comunidad de Pupuña que pertenece al pueblo Tikuna del resguardo Cotuhé-Putumayo y que, posiblemente, sea una de las primeras comunidades indígenas en habitar este territorio.

---

<sup>29</sup> Relatos de don Fernando (2023).

<sup>30</sup> Relatos de don Fernando (2023).

<sup>31</sup> En contra de esta narrativa que enfatiza la presencia de “indígenas extranjeros”, Rincón (2005) plantea la hipótesis de que los primeros habitantes de Tarapacá, en el siglo XX, fueron los indígenas Uitotos, quienes, al escapar de la Casa Arana, optaron por establecerse en este territorio.

A diferencia de otras comunidades presentes en Tarapacá, que estuvieron sometidas a los pueblos conocidos como reducciones, según Rincón (2005) los indígenas que no fueron reducidos por las órdenes religiosas optaron por desplazarse al margen del caño conocido como Pupuña. Esto les permitió desarrollar una vida autónoma, manteniendo sus costumbres y tradiciones de manera independiente, diferenciándose con la mayoría de las demás comunidades indígenas de la zona. Es allí que surgen los primeros habitantes de Pupuña, ubicados aproximadamente a cinco horas de Tarapacá por vía fluvial.

Los primeros habitantes de Tarapacá incluyeron a militares que llegaron de diversas partes del país. Sin embargo, no fueron los únicos pobladores. Es importante destacar que Tarapacá se convirtió en un lugar de refugio para indígenas que huían de la Casa Arana. De hecho, Rincón (2005) presenta un fragmento de una entrevista realizada con don Polania, exmilitar (Q.E.P.D), en la que se resalta la predominancia de la presencia indígena: “Los primeros habitantes de Tarapacá fueron probablemente Indígenas Uitotos y Boras que huyeron de la casa Arana”. Cuando don Polania llegó al lugar que hoy es Tarapacá en los años 30, se encontró con un pequeño puerto de aproximadamente diez casas y tres malocas rodeadas de cultivos (Rincón, 2005).

En otra charla que tuve con otra persona, se revelaron las oposiciones de los habitantes frente al liderazgo del resguardo indígena en Tarapacá. Noa<sup>32</sup>, hijo de indígenas, que nació en Tarapacá y pertenece a una comunidad indígena, me comentó:

Los lideres indígenas se van a otro lado a hablar que los indígenas están trabajando. Pero hablan mierda porque acá no hay nada. Acá no hay nada. Yo les pongo cuidado. Cuando vienen los de afuera del ministerio del interior se ponen a hablar mentira. Yo, sabiendo la historia de esto, me da rabia. Entrevista, 2023<sup>33</sup>

Según el relato, los líderes actuales del resguardo manipulan la historia local al presentar – en distintos escenarios – únicamente lo indígena como auténtico y legítimo. Además, menciona que los líderes presentan lo indígena como la única realidad existente, lo cual no

---

<sup>32</sup> Se le cambió el nombre original para la protección de la persona.

<sup>33</sup> Relatos de Noa (Nombre anónimo).

refleja la situación local y contribuye a invisibilizar el hecho de que, desde hace tiempo, han vivido en la región<sup>34</sup> “gente mezclada, así como aquí”, (Entrevista, 2023)<sup>35</sup>.

A mí no me engaña nadie porque yo soy de aquí. Como una vez le dije a una señora, *mi ombligo está enterrado en esa loma*. Ahí está, para que se pongan a hablar mierda, francamente, se ponen a inventar cosas que no son así. O sea, nosotros si tenemos la sabiduría de nuestros ancestros y cuidamos la tierra. Ella nos da de comer y de ahí sacamos todos nuestros remedios. Pero ellos hablan más de la cuenta. Los paisanos que hablan allá en Bogotá piensan solo en ellos mismos. (Entrevista, 2023)<sup>36</sup>

Su desacuerdo, como persona indígena, con los representantes de las comunidades nos muestra que los conflictos son mucho más complejos al de la oposición indígenas y no indígenas. Podemos ver que, aunque se hace mención al cuidado de la tierra y a la sabiduría, también se cuestiona la idea de la especialización extrema de sus paisanos sobre el “ser indígena”. Es interesante observar, por ejemplo, cómo se recurre a argumentos históricos y al lugar de nacimiento, al mencionar su “ombligo” enterrado localmente, para exigir el uso compartido del territorio. Esta situación pone de manifiesto la importancia de analizar los usos complejos de la historia en el escenario de las disputas territoriales contemporáneas en Tarapacá.

En el contexto de un conflicto sobre los derechos al uso del territorio, los habitantes de Tarapacá recurren a diversos relatos históricos. Los pobladores indígenas enfatizan en su identidad como habitantes legítimos de la región. A pesar de ser descendientes de “desplazados” durante la violencia de la época cauchera, consideran que este lugar, donde sus antepasados han construido malocas y formaron comunidades en distintos asentamientos, les pertenece. Además, para validar su legitimidad se apoyan en los imaginarios que asocian de manera estrecha la Amazonia con las poblaciones indígenas.

---

<sup>34</sup>Ella menciona, en particular, el caso de Santa Clara, un caserío ubicado a dos horas por vía fluvial, donde convivieron posiblemente durante las primeras décadas del siglo XX.

<sup>35</sup> Relatos de Noa (Nombre anónimo).

<sup>36</sup> Relatos de Noa (Nombre anónimo).

Conviene subrayar que la historia no es solamente un asunto del pasado, sino también del presente, y siempre puede contarse desde múltiples perspectivas. Los conflictos territoriales actuales en Tarapacá influyen en la manera de narrar e interpretar los complejos eventos históricos que han marcado el pasado de la región.

En un artículo, Del Cairo (2003) menciona que los territorios de colonización suelen estar atravesados por dos tipos de fronteras. La frontera “étnica”, por un lado, abarca las costumbres, tradiciones e ideologías distintas, reflejando las diferencias socioculturales entre las poblaciones asentadas en un mismo territorio. La frontera “territorial”, por otro lado, se refiere a los límites físicos que dividen un lugar en diferentes territorios, los cuales pueden ser el resultado de procesos de colonización, expansión de la frontera o de la interacción de distintos grupos humanos con sus propias historias.

En los relatos de las personas, tanto indígenas como no indígenas, se observa una renuencia a aceptar ciertas representaciones o procesos que ocurren en Tarapacá. Esto nos lleva a una discusión de cómo se apela a la identidad étnica, la categorización del “otro”, la importancia del territorio, las relaciones de poder en la distribución territorial y la influencia de la historia particular en las relaciones interétnica. Según Del Cairo (2003), “la frontera es más bien un constructo conceptual particular que la gente imprime algunas veces en el mundo”, (p. 105).

El escaso registro documental sobre la población inicial de Tarapacá limita la posibilidad de hacer afirmaciones precisas o definitivas sobre sus primeros habitantes. Sin embargo, los relatos de quienes vivieron durante el surgimiento de una sociedad en la frontera amazónica sugieren que, desde sus inicios, el territorio de Tarapacá ha sido un lugar al que han llegado múltiples actores, cada uno con sus propias motivaciones. Lo que resulta evidente es que Tarapacá fue moldeada por un proceso de colonización y las disputas que hoy atraviesa la comunidad solamente se pueden entender en referencia a su historia.

***Raíces y transformaciones: Tarapacá a través de las voces de Martha, Yágenes, Silvia y Narváez.***

## Doña Silvia



Foto 1. Fotografía de doña Silvia.

Tomada por el autor en diciembre de 2023. Es en la casa de doña Silvia y don Narváez.

Doña Silvia nació en Tarapacá en 1935, es considerada la primera persona en haber nacido en este territorio. Sus padres – Juan Octaviano y María Inés – eran de origen brasilero, pero tenían un fuerte vínculo con el territorio colombiano. Con 89 años, es solo dos años menor que la conmemoración de la batalla de Tarapacá ocurrida en 1933. Su casa está ubicada en la cuadra los escamosos, una de las calles principales y centrales del pueblo.

Doña Silvia relata que, en la época del conflicto colombo-peruano, sus padres y su hermana, quien era aún una bebé, vivían en territorio brasilero, a orillas del río Putumayo. Un día, al observar que los buques colombianos lanzaban pólvora en señal de celebración, dedujeron que Colombia había retomado el control del territorio amazónico que se había disputado con Perú. Intrigado por la situación, su padre decidió tomar su canoa y, junto a su esposa y su hija de brazos, se dirigieron a confirmar su sospecha. Así, llegaron a Tarapacá, el lugar donde terminarían viviendo el resto de sus vidas.

A los pocos meses, la niña fue víctima de una brujería y falleció. María Inés, su madre, sufrió profundamente aquella pérdida. Como cuenta doña Silvia: “lloraba y lloraba todas las noches, adelgazó mucho, y fue entonces cuando quedó embarazada de mi”.

*Usted no se va de acá, usted no va a salir. Aquí no le va a faltar nada, aquí le vamos a dar todo*, fueron las palabras de un militar colombiano dirigidas a Juan Octaviano y su esposa cuando llegaron a Tarapacá. Juan respondió: “tengo todas mis cosas en Brasil. Mi ropa, todas

mis pertenencias están allá, ¿Cómo voy a dejar eso abandonado? Tengo que ir a recogerlas”. El militar insistió en que no era necesario. Si prometían quedarse en Tarapacá, los militares colombianos se encargarían de su bienestar. Y así fue. Doña Silvia menciona que les armaron una caseta, que parecía una casa, les dieron cama, cobija, remesa, etc. En este contexto, hace 91 años, llegó el primer civil a habitar este territorio luego del conflicto colombo-peruano.

Doña Silvia cuenta que, cuando nació, era tan pequeña y frágil que parecía un “miquito”, y que sus condiciones de salud eran precarias. Parecía que no sobreviviría. Sin embargo, su madre se preocupó incondicionalmente por ella y, finalmente se convirtió en la primera persona en nacer y crecer en Tarapacá. Hoy en día, los habitantes del pueblo se sorprenden al verla caminar por las calles, considerando su avanzada edad.

En ese tiempo, estaba de comandante Rojas Pinilla, teniente Rojas Pinilla, que luego fue presidente. Cuando mi mamá me tuvo, él fue a visitarme. ¡Ay, Dios mío! A los pocos días, él pidió ropa para mí. Me dio de todo: pañales de toda clase, zapatos, pura cobija [...] Porque yo era como un miquito. Él me cargaba en los brazos y decía: “La primera niña de Tarapacá”. Así hablaba de mí. Después, él se fue. Cuando yo era grande, él ya era presidente. A los pocos tiempos él murió. Murió Rojas Pinilla. Entrevista, diciembre de 2023<sup>37</sup>

Doña Silvia no tiene recuerdos de primera mano del expresidente y general Rojas Pinilla. Fue a través de los relatos de sus padres que se enteró de todo lo que había compartido con él cuando era apenas una bebé. A pesar de esto, conserva una profunda cercanía afectiva hacia él y lo recuerda, no solo como un buen presidente, sino como una figura paterna. “Hoy en día, pienso que, si él, Rojas Pinilla, siguiera vivo, le mandaría una carta en la situación en la que me encuentro. Pero él está muerto”.

Cuando su padre llegó a Tarapacá, se encontró con un lugar habitado exclusivamente por militares colombianos. Ella relata que no había ningún indígena en la zona. En los alrededores, solo había piña de monte<sup>38</sup>, lo que dificultaba caminar libremente por la selva. Su padre construyó su primera casa y empezó a limpiar el terreno para sembrar y hacer sus

---

<sup>37</sup> Relatos de doña Silvia (2023).

<sup>38</sup> Planta con espinas, idéntica a la piña.

chagras. Se dedicó a la agricultura, sembrando yuca, plátano, entre otros productos. En ese entonces, todo el trabajo se realizaba únicamente con machete y hacha. Así fue como su padre empezó a establecerse, derribando gran parte de la selva.

Doña Silvia recuerda que, a partir de entonces, más personas, como Mamerto Ríos y su tío José Antonio Silva, comenzaron a radicarse en Tarapacá: “los civiles fueron llegando y llegando”. Cuando ella tenía 8 años, se construyó en el caserío un espacio llamado 'guitarrita', en el cual los niños estudiaban. Desde allí, empezaría a surgir la escuela.

El relato de doña Silvia, se sitúa en el contexto del conflicto colombo-peruano y la posterior ocupación de Tarapacá. La experiencia familiar, como los primeros civiles en habitar la zona, refleja cómo los procesos históricos y geopolíticos moldean la vida de las personas. El arraigo de su familia en Tarapacá, estuvo alentado por las promesas de los militares que les ofrecían seguridad, estabilidad y bienestar. Su narrativa destaca la importancia de las memorias colectivas y familiares en la construcción de la identidad, especialmente cuando recuerda a Rojas Pinilla no solo como figura política, sino como una figura paterna. Además, su relato refleja la importancia de los procesos históricos en la construcción de la identidad local.

Estos hechos muestran la manera en que actores estatales y comunidades locales interactúan no solo en procesos de ocupación, sino en la consolidación del control territorial. Además, evidencian que los procesos de colonización y ocupación territorial, ya sea por agentes estatales, impactan de manera significativa en la formación de nuevas identidades en territorios en disputa. Por tanto, las memorias personales se entrelazan con eventos históricos de larga duración, como el de los conflictos transnacionales o figuras políticas, para construir o reforzar la identidad local, que mezcla entretanto lo personal con lo nacional.

## **Don Narváez**



Foto 2. Fotografía de don Narváez.

Tomada por el autor en diciembre de 2023. Es en la casa de doña Silvia y don Narváez.

En 1958, 23 años después del nacimiento de la primera Tarapaqueña, llegó a Tarapacá, don Narváez, oriundo de Chaparral (Tolima). No puedo negar que este hombre imponente, con voz de general, me intimidaba un poco y que hubiera preferido entrevistar únicamente a doña Silvia, su esposa. Sin embargo, comprendí que las historias de ambos estaban entrelazadas y que, para entender bien lo sucedido, era necesario hablar con los dos. Es interesante señalar que don Narváez conocía bastante la historia familiar de su esposa, ya que Juan, el padre de doña Silvia, solía conversar más con él que con su propia hija.

Una tarde, me atreví a hablarle, sin tener muchas expectativas. Al dirigirme a él con las primeras palabras, su respuesta fue una pregunta: “¿Usted es hijo de quién?” Doña Silvia soltó una carcajada y le dijo el nombre de mi padre, mientras yo mencionaba el de mi madre. Por un instante pensé que la entrevista sería difícil, no tanto por la pregunta, sino por la voz intimidante que caracterizaba a ese señor serio y poco conversador. Pero, don Narváez terminó siendo mi amigo, a quien visité muchas veces para conversar sobre la vida.

Don Narváez comenzó explicando que Juan Octaviano, su suegro, fue quien le había contado toda la historia: “El viejo era malgeniado y me decía: ‘Yerno, vamos a tomar tinto’. Ahí me contaba todo”, (Entrevista, diciembre de 2023)<sup>39</sup>. Le refirió, por ejemplo, sobre la

---

<sup>39</sup> Relatos de Narváez (2023).

conversación que había conducido a su decisión de radicarse en Tarapacá: *Compadre, vá espiar nossa terra. Se ganhou nosso colombiano, a gente vai para nossa terra*<sup>40</sup>. Le había contado también sobre las primeras ollas en la que la familia cocinaba cuando llegó a Tarapacá: eran “dos ollas que los peruanos habían dejado tirada. Estaban un poco machucadas así que las arregló y empezó a usarlas”. En estas mismas dos ollas, don Narvaez y doña Silvia cocinarían luego chontaduro.

Don Narváez había llegado a Tarapacá para prestar el servicio militar. Recuerda que un hombre llamado Carvajal, oriundo del Huila, era el vaquero de la base y estaba a punto de retirarse, sin que nadie lo reemplazara. En una formación, les pidieron a los soldados que levantaran la mano si entendían de ganado. Según él, fueron cinco los que levantaron la mano y él fue quien ganó el concurso. Así, pasó de prestar servicio militar a ser vaquero, manteniendo sus vínculos militares.

Cuando fue dado de baja, se trasladó a Leticia, donde estuvo dos años. Justo cuando estaba a punto de regresar a su lugar de origen, se encontró con el mayor González, un conocido que en ese entonces era comandante de la Naval del sur de Leguizamo. Se saludaron y el mayor le preguntó: “¿Usted que hace por acá?” Don Narváez respondió: “Mi mayor, me pasó esto, esto y esto. Un compañero me hizo quedar por acá”. El mayor le dijo: “Mañana me pasa los papeles para que vaya a Tarapacá como vaquero”. Dos días después, llegó la respuesta y lo trasladaron allí en calidad vaquero, ya en condición de civil. A partir de entonces, don Narváez no volvió a irse de Tarapacá.

Don Narváez recuerda que cuando llegó de militar, la población de Tarapacá era “más blanca que indígena”.

Había carpinteros, zapateros, de todo, cocineros, jefes... Y era pura gente del interior... Solo había un indígena que hacía ladrillos y otro que era enfermero. Del resto, era pura gente blanca, pura gente racional... (Entrevista, diciembre de 2023)<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> “Compadre vaya a mirar nuestra tierra. Si ganan nuestros colombianos, nos vamos a nuestra tierra”.

<sup>41</sup> Relatos de don Narvaéz (2023).

“¿Gente racional?!” le pregunté sorprendido. Él respondió: “Sí, gente de afuera, del interior. Sí, sí.”, (entrevista, junio 2023). Mi abuela, que me acompañaba en la visita, alcanzó a escuchar esta parte de la entrevista y reafirmó la idea diciendo: “civilizada”.

Respecto a estas narrativas que oponen a la “gente racional” o “civilizada” con la gente “indígena”, me gustaría mencionar dos puntos principales. El primero es mi reacción inmediata al escuchar los términos. Se trata de expresiones comunes en el pueblo para hacer referencia a las personas de las ciudades. Aunque eran términos que compartía, mi formación académica me había ofrecido ya un contexto diferente. Comprendía, entonces, que estas narrativas hacían referencia a los otros, poniéndose a ellos mismos o a sus paisanos como personas no “racionales” o poco “civilizadas”.

El segundo punto fue sobre la “objetividad” de los antropólogos: ese proceso etnográfico que incluye trabajo de campo y escritura. Más allá de ser homogéneo, es una actividad en la que los investigadores y los sujetos de estudio interactúan y construyen significados. Escuchar esos términos esta vez no solo como indígena sino también como antropólogo, me hizo recordar aquellos momentos en el colegio, donde los diálogos incluían esos conceptos, aunque entonces poco comprendía sus implicaciones como un proyecto civilizador que buscaba eliminar lo nativo.

A lo largo de mi formación, he escuchado de colegas que, para descolonizar la etnografía clásica, incorporan las dimensiones interculturales entre las que está darles voz a las personas en el texto. Esto nos lleva, como antropólogos, a replantear nuestros conceptos teóricos básicos como nuestros procesos metodológicos. También, es frecuente escuchar, entre compañeros y docentes, que una de las soluciones propuestas para descolonizar la antropología consiste en sustituir al antropólogo externo por un antropólogo originario, lo que implica eliminar, en cierta medida, la noción de alteridad entre el “etnógrafo” y el “etnografiado” (Dietz, 2011). Sin embargo, el surgimiento de “intelectuales nativos” no significa por sí solo que se esté desencadenando un proceso de descolonización. Por el contrario, puede generar nuevas élites indígenas que prolongue la noción colonial sobre sus propias comunidades “el antropólogo indio experto en lo indio” (Dietz, 2011).

Considero que la formación de antropólogos indígenas constituye un paso esencial para la renovación del que hacer antropológico. Sin embargo, esta renovación no exime la necesidad reflexionar sobre uno mismo y sobre la producción del conocimiento resultante de la interacción etnógrafo y etnografiado. Las exigencias de reflexividad están relacionadas tanto con las circunstancias específicas del trabajo de campo (los “encuentros empíricos” que tenemos), como con las perspectivas teóricas que guían nuestras preguntas.

Por ejemplo, he sentido la necesidad de analizar mi reacción cuando don Narváz y mi abuela mencionan los términos “racional” y “civilizado”. Lo primero fue poner en cuestión la voz de mi abuela, preguntándome si era necesario incluirla en mi análisis o simplemente ignorarla debido a los objetivos de mi investigación. Esta duda surgió nuevamente al transcribir la entrevista y en los mismos momentos de la redacción del texto. Sin embargo, no hay ejemplo más claro para abordar las relaciones de poder que se manifiestan por medio de estos términos, que son el resultado de amplias interacciones entre personas indígenas y no indígenas. Interacciones facilitadas por los movimientos de las personas.

El antropólogo indígena – como cualquier antropólogo – debe lidiar con una tensión permanente entre la cercanía y distancia emocional para poder observar e interpretar las interacciones locales, con las que se ha encontrado en el trabajo de campo. El verdadero trabajo antropológico siempre implica navegar entre “la experiencia distante” y “la experiencia próxima” (Clifford, G., 1992). De este modo, comprender una cultura no se limita a traducir signos y símbolos desde una perspectiva externa; implica sumergirse en el contexto cultural y comprender el significado dentro de su propio marco de referencia. Según Clifford, G., (1992) uno también interpreta un mensaje cifrado, no solo lo descifra, de lo contrario no hay una verdadera comprensión. Descifrar implica desentrañar los significados arraigados en el contexto local, mientras que interpretar implica comprender cómo esos significados se relacionan con otros aspectos de la vida cultural y social.

Respecto al uso de los términos “racional” y “civilizado”, el libro *Los Condenados de La Tierra*, de Fanon, (1963), muestra cómo las dinámicas coloniales están articuladas con

procesos culturales de inferioridad. Los colonizadores imponen una especie de “alienación cultural”, diseñada para vaciar el cerebro de los colonizados de toda forma o contenido propio. El colonialismo, nos dice Fanon, se acompaña de un intento sistemático de desvalorización de las historias y de las culturas de los colonizados, en este caso, de las comunidades indígenas. Esto lleva a convencer a los colonizados de la supuesta fuerza de “salvación” que la idea colonizadora pretende ofrecer.

Fanon propone que la descolonización no debe ser solamente una liberación política, sino que también debe ser intelectual. Descolonizar implica romper con una serie de operaciones mentales que sistemáticamente niegan la humanidad del colonizado y lo despojan de sus atributos esenciales. Según Fanon, para descolonizarse, las poblaciones étnicas deben dejar de ver a Europa y Estados Unidos como la única esperanza o referencia. Aunque el caso colombiano no se considera como parte de los procesos que denuncia Fanon — vinculados principalmente al imperialismo europeo del siglo XX en África y en Asia —, su análisis resulta relevante para comprender la situación de los pueblos indígenas en Colombia. En tanto, los diversos pueblos oprimidos en todo el mundo, deben avanzar en un sentido distinto al colonialismo y responder a sus propias necesidades.

Tres grupos sociales diferentes confluyeron en la creación de Tarapacá. Un primer grupo era conformado por personas vinculadas a la intervención militar, cuyo objetivo era consolidar la presencia y establecer la soberanía colombiana en esta zona de la Amazonia. Un segundo grupo lo constituían indígenas oriundos de la Chorrera, quienes buscaban refugio de la violencia cauchera. El tercer grupo, al que pertenecían los padres de doña Silvia, estaba compuesto por personas oriundas de distintas regiones, incluidas la Amazonia brasilera, que llegaron en busca de mejores condiciones de vida.

Las interacciones entre los diversos sectores han sido complejas, a menudo marcadas por formas de oposición, dominación y jerarquías; pero también, en ocasiones, por formas de colaboración y alianzas. Estas dinámicas reflejan precisamente las complejidades de los encuentros y desencuentros. Las formas de relacionamiento entre los diferentes grupos, así como los discursos que han elaborado para referirse unos a otros, han creado fronteras

simbólicas, marcando distancias sociales y culturales. Del Cairo (2003) señala que, en contextos como este, los discursos se convierten en herramientas para apelar al territorio y la memoria, y sirven como recursos para establecer diferencias culturales y crear fronteras simbólicas que separan metafóricamente a los grupos étnicos. En el caso de Tarapacá, estos discursos retoman diversas formas de categorización racial heredadas de la colonia, relacionadas con lo “indígena”, lo “mestizo”, lo “civilizado” y lo “salvaje”.

Don Narváez conoció a doña Silvia en 1962, cuando regresó a Tarapacá como vaquero.

“Mira, cuando yo ya me junté con ella, aquí había una tribu, acá [*apunta hacia el oriente*], Uitotos y todo, de todas partes. Todos trabajábamos legalmente, yo iba a las mingas de ellos, ellos venían a la mía y así nos ayudábamos unos a otros. Tranquilos vivíamos. Ahora, todos estos comenzaron a ver las cosas de que hay esto [*Hace un movimiento con las manos para hacer referencia al dinero*]”. Entrevista, diciembre de 2023<sup>42</sup>

“Yo también soy indígena, porque todos tenemos la raza, porque venimos del origen indígena, pero tanto allá, tampoco. Uno puede ser muy mestizo, pero ahí tenemos una gotica, pero la tenemos. Pero no es el hecho, lo que ellos hacen...” Entrevista, diciembre de 2023<sup>43</sup>

Él menciona su pertenencia al pueblo Pijao del Tolima y relata su experiencia en la comunidad Bora de Tarapacá, donde colaboró en la recolección de palmas<sup>44</sup> y llaripas<sup>45</sup> para la maloca, además de ayudar con otras tareas. Sin embargo, recuerda que, cuando llegaron herramientas de trabajo como hachas y machetes, no recibió ninguna: “no supe el color del hacha ni de los machetes”, (Entrevista, diciembre de 2023)<sup>46</sup>. Esta situación fue una de las razones que lo llevaron junto con su esposa a retirarse del proceso indígena en Tarapacá.

Los relatos de don Narváez, ofrecen una mirada sobre los procesos de migración, las relaciones interétnicas y la transformación social. Sus narrativas nos invitan a reflexionar sobre la importancia de la memoria, la identidad y la descolonización en la construcción de

---

<sup>42</sup> Relatos de don Narváez (2023).

<sup>43</sup> Relatos de don Narváez (2023).

<sup>44</sup> Hoja de las palmeras. Plantas.

<sup>45</sup> Término local para referirse a la corteza que se saca de una palma amazónica para los pisos de las casas.

<sup>46</sup> Relatos de don Narváez (2023).

un conocimiento académico. Las referencias sobre “gente racional” y “civilizada” frente a los indígenas revelan las persistentes jerarquías y prejuicios que afectan las relaciones interculturales, reflejando la influencia de discursos coloniales en la percepción de la identidad y la alteridad. Las discusiones sobre los términos “racional” y “civilizado” nos hace un llamado a los antropólogos a deconstruir las categorías coloniales y a promover una comprensión contextualizada de las identidades locales.

La llegada de diferentes grupos al Territorio Tarapaqueño que incluye a militares, indígenas y migrantes de diversas regiones, muestra un proceso de asentamiento que involucra tanto desplazamientos forzados como “voluntarios”. Estos movimientos generan una dinámica compleja de convivencia y transformación territorial. La interacción entre los distintos grupos, indígenas y no indígenas, ha creado un tejido social caracterizado tanto por la cooperación como por la tensión. El desarrollo social de Tarapacá, desde un asentamiento peruano y la presencia militar hasta convertirse en un pueblo con una estructura más compleja evidencia los procesos de transformación social y económica. Las tensiones entre las reivindicaciones indígenas y las percepciones de los migrantes, como señala don Narvárez, subrayan los desafíos contemporáneos en la integración de derechos y el reconocimiento cultural en un territorio marcado por la diversidad.

### **Doña Martha y don Yágenes**



Foto 3. Fotografía de don Yágenes. Recuperada del libro del plan de vida del resguardo de ASOAITAM. Fue el primer presidente de la Organización Indígena en Tarapacá.

Foto 4. Fotografía de doña Martha. Sentada en un parque. Tomada por su hija chacha.

Doña Martha nació en Tarapacá en 1945 y pertenece al pueblo Nonuya. Vive en el centro del pueblo, en la vía principal, sobre la calle los Escamosos. Sus padres llegaron a este territorio huyendo de la violencia asociada a la Casa Arana en la Chorrera. A lo largo de su vida, ha enfrentado muchas dificultades: “Tanta tragedia mía, como que se me está perdiendo...”, me dijo en uno de nuestros encuentros. A pesar de todo, conserva vívidos recuerdos de numerosos eventos familiares y tiene una extraordinaria habilidad para narrarlos con gran detalle. Habla poco con sus hijos sobre su propia historia, lo que a menudo la lleva a fricciones con su hija Chacha, quien la ha acompañado por muchos años y se molesta por su reticencia. También, evita mencionar a su esposo, con quien se casó cuando tenía 15 años y a quien admira profundamente. A sus 78 años, compara de manera crítica sus experiencias pasadas en el pueblo con lo que observa hoy.

Mi padre me contó que, cuando llegaron acá, solo se encontraban los peruanos. Los indígenas que salieron de la Casa Arana se quedaron aquí. Mi mamá y mi papá se casaron aquí cuando ellos se volaron de la casa Arana, que llegaron a Santa Clara y de Santa Clara pasaron para acá. Había un cementerio acá, [apunta hacia el sur] ahí donde vive doña Anuncia, la primera casa que usted mira. Ahí están enterrados muchos de los que se volaron de la Casa Arana. Llegaron y les cayó la peste del Sarampión, que en idioma se dice “Tutuco”, sarampión o viruela. Entrevista, julio de 2023<sup>47</sup>

Ella menciona que los primeros habitantes de Tarapacá eran peruanos. Sin embargo, considera que es un territorio que pertenece a Colombia y que Perú se había adueñado de él de manera ilegítima. Uno de los aspectos que más destaca del conflicto colombo-peruano es que el ejército asumió el control, lo que explica por qué, aún hoy, gran parte del territorio pertenece a los militares. Fueron los primeros en asentarse tras la salida de los peruanos. Doña Martha menciona que “¡No pueden sacarlos, es propiedad del Estado! Para el lado de acá sí es el pueblo civil”.

---

<sup>47</sup> Relatos de doña Martha (2023).

Me hubiera gustado poder obtener algunas fotos del cementerio que menciona, pero debido al paso del tiempo, el lugar que me indicó está ahora cubierto de árboles, lo que impide ver de manera clara su existencia. Es fundamental destacar la epidemia del *Tutuco* que afectó trágicamente a los refugiados de la explotación cauchera. El hecho de entrar en contacto con nuevos grupos humanos introdujo enfermedades desconocidas para los indígenas, lo que resultó en un aumento de la tasa de mortalidad. Doña Martha menciona dos casos de defunción: su padre y el padre de su difunta amiga Tomasa. Hablar de enfermedades en la población indígena implica referirse a factores geopolíticos, sociales y económicos que se remontan a la época colonial y que han marcado el desarrollo del país a lo largo de los siglos (Sotomayor, 1998).

En la región amazónica, los lentos procesos de integración facilitaron la propagación de enfermedades. La expedición de Rafael Reyes por los ríos Putumayo y Amazonas a finales del siglo XIX e inicios del XX fue afectada por una epidemia de *fiebre amarilla*. Los miembros de la expedición tuvieron contactos con indígenas que posteriormente acompañaron el viaje. En esta misma época, Iquitos y Manaus – dos puertos epicentros de la esclavización cauchera en el territorio amazónico – fueron también lugares desde los cuales la *fiebre amarilla* se extendió por toda la Amazonia (Sotomayor, 1998)

Para frenar las ambiciones de empresarios peruanos, Colombia decidió enviar en 1910 a 100 hombres de tropa a La Pedrera, quienes fueron derrotados por el *beriberi*<sup>48</sup>. De igual manera, se establecieron colonias militares en el Putumayo en 1910 y en el Caquetá en 1930, donde los soldados eran principalmente campesinos pobres oriundos de zonas cálidas, como el Tolima. Estos campesinos contribuyeron a la propagación de enfermedades como la *uncinariasis* y el *paludismo*. A raíz de la invasión de Perú y de la respuesta militar de Colombia, más campesinos pobres que venían de diversas regiones del país migraron a la Amazonia colombiana, donde fueron afectados por el *beriberi*. Finalmente, en 1935, el gobierno colombiano estableció una colonia penal sobre el río Caquetá, lo que contribuyó a la difusión de la *hepatitis B* en la región (Sotomayor, 1998).

---

<sup>48</sup> Enfermedad en la cual el cuerpo no tiene suficiente vitamina B1.

Entender los procesos de colonización implica analizar no sólo las formas directas de ejercicio del poder o de opresión y resistencia, sino también los impactos que se tienen sobre la salud y las formas de vida. La interacción entre indígenas y no indígenas implicó también cambios en los hábitos alimenticios. Doña Martha relata su transición de una dieta basada en alimentos tradicionales a una que incluye productos de origen no indígena. Esto demuestra que los indígenas de la Amazonia se vieron afectados por sus complejas interacciones con personas del exterior.

En esa época, yo no comía carne de res. Ahora me baño con eso. Yo sentía el olor a hierba. A mí me criaron con lo natural. Me alimentaron con caguana, con casabe, con pescado... Porque mi papá era pescador, buena comida comía yo. Pero eso así de blanco no comía”. Entrevista, julio de 2023<sup>49</sup>

Tarapacá ha sido un territorio marcado por diversos conflictos. Doña Martha menciona que, cuando los refugiados de la Casa Arana llegaron por primera vez a este territorio, continuaron trabajando en la explotación del caucho, pero de manera “voluntaria”. Al concluir el conflicto colombiano peruano, se estableció un cambio significativo en la dinámica social. Las personas no indígenas comenzaron a formar la Junta de Acción Comunal (JAC). Un proceso influenciado por la presencia militar colombiana y de la aduana, quienes habían establecido una base en la zona. El objetivo principal de la JAC era la organización del pueblo, lo que implicó obligar a los indígenas a realizar diversas actividades como la construcción de caminos y la limpieza de muchas áreas.

Ellos comenzaron a recolectar a todos los indígenas y ¿qué hacían? Los obligaban a trabajar aquí en la base. De allá, mi papá traía comida para nosotros. Ellos estuvieron esclavizados, así les tocó vivir. Limpiaban los caminos porque, como usted puede ver ahora, no era así; eran puras trochas llenas de maleza y obstáculos. Entrevista julio de 2023<sup>50</sup>

Este nuevo sistema de trabajo representaba una imposición para los indígenas quienes se vieron obligados a participar en actividades que no elegían, reviviendo de alguna manera las

---

<sup>49</sup> Relatos de doña Martha (2023).

<sup>50</sup> Relatos de doña Martha (2023).

condiciones a las que habían intentado escapar en el marco de la explotación cauchera. Desde el punto de vista de doña Martha, la JAC pretendía “desarrollar el pueblo” a costa de la explotación de mano de obra indígena, lo que considera como una forma de esclavitud.

En los relatos de doña Martha, emerge una figura muy importante en su vida y en los procesos de organización indígena: el señor Ismael Yágenes, quien llegó en 1958 a la base militar en calidad de obrero “peluquero”. Doña Martha menciona que él es indígena del Sibundoy Putumayo. Ella, que en ese entonces cursaba cuarto de primaria, lo conoció un 20 de julio, en la escuela, durante una presentación de baile de “Bambuco”. Ese día, don Yágenes había salido de la base militar para presenciar las festividades culturales del 20 de julio. Al verla, le dijo a un amigo que ella sería su esposa. Aunque su amigo expresó dudas sobre la posibilidad de que doña Martha quisiera casarse con un hombre de apariencia indígena, Yágenes respondió: “vas a ver”, y reiteró: “esa que va de último va a ser mi mujer”. Ella iba a cumplir 16 años de edad cuando se casaron.

Doña Martha comentó que don Yágenes trabajaba en la base militar<sup>51</sup>, lo que le hizo recordar el consumo de alimentos a los que no estaba acostumbrada. Algunos militares tenían interés en que don Yágenes se involucrara en la JAC; sin embargo, él rechazó la propuesta debido a su compromiso laboral en la base militar, lo que desagradó a estos militares. Como retaliación, don Yágenes fue encarcelado y enfrentó varias amenazas. Esta situación lo motivó a iniciar un proceso para intentar reducir la influencia de la JAC y de proteger los derechos y la autonomía de las comunidades indígenas asentadas en el territorio.

Como respuesta a los conflictos con los no indígenas, don Yágenes inició un proceso para la conformación de un resguardo que reuniera a los pueblos indígenas de la zona en un solo territorio colectivo legalizado. Hasta ese momento, los diferentes pueblos que habían llegado desde distintos lugares, generalmente de la Casa Arana y del río Amazonas, se habían asentado en lugares separados y carecían de una unidad organizativa. Doña Martha menciona que, fue “él quien organizó esto y yo fui su secretaria”.

---

<sup>51</sup> En este momento de la entrevista, ella resaltaba, una vez más, en que allá se comía carne de vaca, un alimento al que poco estaba acostumbrada a consumir.

Con el fin de recibir orientación sobre los procesos indígenas, ambos realizaron un viaje a Sibundoy. “Así jóvenes, como usted, nos volamos”, (Entrevista, julio de 2023)<sup>52</sup>. Primero llegaron a Leguizamo antes de continuar hacía su destino final, el Valle de Sibundoy, la tierra donde había nacido don Yágenes<sup>53</sup>. Aunque él ya había sido parte del resguardo Agua Negra en el putumayo y tenía conocimiento sobre el tema, el proceso para conformar un resguardo en Tarapacá suscitaba muchas oposiciones. Mientras doña Martha y don Yágenes se encontraban en Leguizamo, funcionarios de asuntos indígenas llegaron a Tarapacá y varias personas del lugar expresaron su oposición a la solicitud: “Tarapacá nunca será resguardo... Preferimos morirnos a que sea resguardo” (Entrevista, julio de 2023)<sup>54</sup>, les dijeron a los funcionarios.

Cuando don Yágenes inició el proceso de construcción del resguardo, ya existían caseríos a lo largo del río Putumayo y Cotuhé. Doña Martha recuerda que don Yágenes realizaba todo el trabajo a remo<sup>55</sup> y que las condiciones podían ser muy complejas. Por ejemplo, una vez llegaron a la comunidad de Puerto Huila completamente empapados de agua, porque les había sorprendido un vendaval. Ellos realizaban reuniones periódicas con los miembros de las comunidades para así poder conseguir algo de dinero y poder comprar comida. Cuando llegaban a las comunidades, don Yágenes nombraba al curaca o gobernador, quien debía bajar para posesionarse en el corregimiento en Tarapacá.

Nosotros sufrimos... sufrimos para conformar este resguardo. Esta es una cosa muy triste que te cuento. Él se levantaba a las tres de la mañana: ‘Mija, hágame mi desayuno’. Ya no me llevaba porque tenía muchachitos. Decía: ‘Me voy para Santa Lucia’. Mira, él se echó no sé cuántos días a Pupuña, solito él. Lo acompañó un hijo, Ansenio se fue acompañándolo. ‘Yo no puedo ir, vayan ustedes y hacen el censo allá

---

<sup>52</sup> Relatos de doña Martha (2023).

<sup>53</sup> La única ruta de transporte existente en esa época eran los remolcadores (Barcos con capacidad de cargar toneladas de carga).

<sup>54</sup> Relatos de doña Martha (2023).

<sup>55</sup> Término local que hace referencia a un movimiento que se basa en el uso de un instrumento que sirve para mover las canoas/embarcaciones pequeñas haciendo palanca e impulsándose en el agua.

y anotan a toda esa gente’, les dije. Así es que les quitó la acción comunal. Entrevista julio de 2023<sup>56</sup>

Apenas me cuenta lo de la posesión, le pregunto: ‘¿Entonces, desde cuando estaba el corregimiento?’ Su respuesta refleja las confusiones y las divisiones que existen en relación con la historia de los procesos organizativos locales: “Oiga, eso sí ya no me acuerdo. Porque eso es parte del blanco. Mucha tragedia en mí, yo no alcanzo a recordar muchas cosas”, (Entrevista, julio de 2023)<sup>57</sup>.

El compromiso de doña Martha era tan profundo que, para apoyar la organización indígena, decidió vender 20 de las 30 hectáreas de tierra que había heredado de su difunta madre<sup>58</sup>. Hasta el día de hoy, recuerda con nostalgia a los jóvenes que censó en su juventud. Me dice que ya están viejos los muchachos pero que todavía sabe quiénes son.

Estos relatos ejemplifican la complejidad del surgimiento de una sociedad de fronteras. Nos insta a explorar – más allá de los conflictos armados y de los enfrentamientos directos – las tensiones entre distintos grupos sociales o culturales que se reflejan en complejas dinámicas organizativas. Desde la época de la explotación del caucho y el conflicto colombo-peruano hasta la actualidad, Tarapacá ha sido un escenario de disputas, resistencias y contradicciones, que se evidencian en los discursos que circulan localmente. Las relaciones entre indígenas y no indígenas han estado marcadas por tensiones históricas debido a la discriminación, la marginalización y la imposición de modelos culturales dominantes por parte de la población no indígena sobre las poblaciones indígenas (Alisa, 2024)<sup>59</sup>.

Además, esta relación ha estado influenciada por visiones jerárquicas – basadas en ideas de raza, de clima o de geografía – que han marcado la historia del país. Desde los escritos de los grandes intelectuales de la Ilustración (como Caldas o Tadeo Lozano), los imaginarios de la

---

<sup>56</sup> Relatos de doña Martha (2023).

<sup>57</sup> Relatos de doña Martha (2023).

<sup>58</sup> Es de resaltar que, en la actualidad, doña Marta enfrenta dificultades para mantener el resto de su tierra en producción, ya que sus árboles frutales, han quedado abandonados bajo la maleza.

<sup>59</sup> Escobar, A. (2024). 3. Desarrollo, críticas al. *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era. Edición ampliada latinoamericana*, 92.

clase dominante se han sustentado en la construcción y naturalización de divisiones territoriales y culturales, perpetuando la desigualdad y la exclusión de los pueblos indígenas. Según Escobar (2014) la lucha de las comunidades étnicas en Colombia por la titulación de sus territorios colectivos ha estado marcada por obstáculos como la presencia de población armada, economías extractivas y manipulación por parte de las élites locales.

Los relatos de doña Martha dan cuenta de cómo, desde la colonización amazónica, lo que es hoy Tarapacá ha sido escenario de disputas y conflictos territoriales. Serje (2011) menciona que en nombre de la civilización se ha perpetuado y justificado la dominación y la violencia, al mismo tiempo que se han desarrollado formas sofisticadas de legitimarlas y ocultarlas. “La puesta en marcha y el mantenimiento de la civilización ha implicado de manera paradójica, hacer cada vez más eficaces y complejas las formas de violencias” (Serje M. 2011, p. 185). Por lo tanto, las luchas por la conformación del territorio indígena y las dinámicas de organización, están ligadas a aquellas “complejas formas de violencias” que mantienen las nociones de civilización.

Simón Uribe (2022) muestra cómo los proyectos de desarrollo se caracterizan a menudo por dinámicas de inclusión excluyente. En esta lógica, la “frontera” es imaginada como una línea a través de la cual los ideales “civilizadores” se imponen paulatinamente sobre lo “salvaje”. Así, el caso de Tarapacá puede interpretarse como un proyecto de colonización sustentado en el objetivo de “civilizar territorios y poblaciones salvajes”. Bajo esta lógica, el surgimiento de Tarapacá no se puede entender sin hacer referencia a relaciones de poder y a sistemas de violencia que han contribuido a la creación de fronteras internas. El asentamiento militar en Tarapacá estableció fronteras en las que se asignaron límites territoriales entre los militares y la población civil. En todo caso, Tarapacá no puede entenderse como un espacio aislado de procesos externos, por el contrario, se ha construido a través de un orden estructural más amplio.

La huida de los padres de doña Martha hacia el territorio de Tarapacá refleja la resistencia de las comunidades indígenas frente a la colonización y explotación. No obstante, la llegada a un nuevo territorio no significó el fin de las dificultades, ya que enfrentaron nuevas formas

de dominación y violencia, esta vez bajo las dinámicas de la JAC. Los esfuerzos de don Yágenes por la creación de un resguardo indígena es un ejemplo de la organización comunitaria frente a las imposiciones externas. A pesar de las amenazas y la oposición, don Yágenes, con el apoyo de doña Martha, trabajó para proteger los derechos y la autonomía de las comunidades indígenas, un proceso que requirió sacrificios personales significativos, como la venta de tierras.

En la interacción entre indígenas y no indígenas, las enfermedades no solo causaron una alta mortalidad entre los pueblos indígenas, sino que también fueron una consecuencia de los procesos de colonización y la interacción con nuevos grupos humanos. Un ejemplo de esto fue la epidemia del tutuco, que afectó a los refugiados de la explotación cauchera, ilustrando el trágico impacto de estas enfermedades en la población indígena. Además, la interacción con los no indígenas generó nuevas dinámicas en la vida de las comunidades originarias, incluyendo cambios significativos en su dieta y costumbres alimenticias. Pasaron de una alimentación basada en productos tradicionales a incluir alimentos ajenos a su cultura. Estos relatos reflejan las transformaciones culturales que acompañan los procesos de colonización y la adaptación a nuevas realidades.

La creación de la JAC y su imposición de trabajos forzados a los indígenas es un ejemplo de cómo las estructuras de poder locales pueden replicar y perpetuar sistemas de explotación. La respuesta de algunos indígenas a estas imposiciones muestra la autodeterminación y el control sobre sus propias vidas y tierras. Estos relatos no solo ofrecen una visión personal y emotiva de la historia de las comunidades, sino que también permiten un análisis profundo de las dinámicas de poder y transformación cultural en la Amazonia colombiana. Además, nos permiten identificar y comprender la interacción entre los indígenas y no indígenas, así como las complejas dinámicas de poder que han moldeado la organización social y territorial.

### **Capítulo 3: La genealogía de la maderada, el legado de un territorio en agonía**

Es cierto que, como indígenas, hemos perdido diversas prácticas propias. El conocimiento propio de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana ha sido históricamente estigmatizado. Las creencias y rituales de nuestros pueblos fueron atacados por los sistemas religiosos occidentales. Prácticas curativas, propias de las cosmovisiones indígenas, han sido calificadas como inaceptables. Influenciados con las mismas ideas, los no indígenas que llegaron a Tarapacá, particularmente durante la extracción de madera, no fueron la excepción al rechazar el conocimiento de las comunidades y promover las creencias religiosas occidentales.

Con el propósito de describir una historia de la extracción y explotación de recursos naturales en la Amazonia colombiana, este capítulo examina la genealogía colonial durante los años en que la extracción se consolidó como un componente clave en la construcción territorial de Tarapacá. Mi objetivo es explorar la relación entre la extracción de madera y la organización territorial en la región. Las imágenes o los discursos sobre la época de la madereada nutren la visión de las economías extractivas como medios e instrumentos por los cuales se “civilizan” poblaciones “salvajes”.

En este apartado me enfocaré en las relaciones de poder entre los roles de las personas indígenas y no indígenas durante las décadas de 1970, 1980 y 1990 cuando se vivió un auge en la extracción de madera. Se trata de una historia de encuentro y desencuentro que se diversifica por el involucramiento de actores indígenas y no indígenas que están directa o indirectamente vinculados a la extracción de madera.

Este capítulo sigue los procesos de ocupación territorial y el asentamiento de distintas poblaciones en Tarapacá, así como el surgimiento de un pueblo de fronteras. Busco situar diferentes personajes, conflictos y eventos dentro de un proceso de larga duración en la organización territorial y la extracción de madera. Profundizo en las relaciones de poder a partir de una narración sobre la forma de trabajo y la posición social de las personas no indígenas e indígenas, durante la extracción de madera y los roles de acuerdo a su etnicidad.

Como vimos en el capítulo anterior, Tarapacá ha sido un territorio receptor de diversas personas y poblaciones con trayectorias de vida, relatos y experiencias únicas, así como con conocimientos, saberes y políticas distintas en relación con las economías extractivas y la construcción territorial. Por ello, describo la relación: Sujeto-Extracción, Extracción-Territorio, Territorio-Sujeto a partir de relatos individuales y eventos que me permiten detallar la conexión que personas vinculadas en la extracción de madera tienen con la noción de territorio. Presento cuatro relatos de personas que comparten características con las mencionadas en el capítulo anterior: movimiento, asentamiento y extracción, pero con la particularidad de un vínculo directo con la madereada.

Entre los relatos está el de Omar Calderón quien nació en 1951, hijo de un colono huilense y una caqueteña que se asentaron en Florencia-Caquetá a mediados del siglo XX. Omar se identifica como mestizo y menciona que, a los 16 años empezó a trabajar con madera en San Miguel-Putumayo, en una época que describe como muy favorable para la extracción de cedro. Cuando tenía 21 años, el 20 de mayo de 1976 emprendió su viaje a Tarapacá como aserrador. Relacionado a él, están los relatos de Rosalbina Becerra, quien nació en el Tambor-Cauca y pertenece al pueblo Inga. Es esposa de Omar y juntos llegaron a Tarapacá, donde trabajaron en la extracción de madera.

También presento los relatos de Jacinto Tapuyima, quien nació en 1964 en Tarapacá, hijo de indígenas amazónicos que abandonaron su territorio en la Chorrera durante la época de la explotación cauchera y se asentaron en Tarapacá a mediados del siglo XX. A los 15 años empieza a trabajar como garitero<sup>60</sup>. Doña Marleny, quien es amiga de doña Rosalbina, me relató sus experiencias durante el auge maderero. Doña Marleny es de la Hormiga-Putumayo, llegó con su esposo en 1983 durante el apogeo de la actividad maderera. A diferencia del capítulo anterior, aquí los relatos se entremezclan (no están separados) para narrar la época de la madereada.

---

<sup>60</sup> Persona encargada de llevar la comida y hacer los mandados desde el campamento hasta donde se ubican los aserríos.

Nuestros pueblos indígenas del sur de la Amazonia colombiana han presenciado el auge de economías extractivas y también han vivido los efectos de aquellos sistemas económicos. En el primer título describo aquellas dinámicas de trabajo durante el auge de la maderada, abordando aspectos como los precios, las formas de pago y los ciclos extractivos. A través de fragmentos de los relatos, presento las experiencias de cada uno de los entrevistados cuando trabajaban en esta actividad. En el segundo y último título, hago énfasis en los roles durante la extracción de madera de acuerdo a la etnicidad y al género, y la manera en que esos roles son necesarios para controlar el acceso y el negocio, así como para la reproducción del extractivismo.

### ***Testimonios del desmonte: el desorden extractivista y el orden indígena***

El extractivismo se caracteriza por la manera de controlar y transformar la naturaleza, así como por sus efectos socioambientales. Las comunidades locales son las más afectadas por las consecuencias de estas prácticas. Los indígenas de Tarapacá, mientras construían el plan de vida del resguardo UITIBOC en 2005-2006, ya eran testigos de los cambios territoriales por la convivencia con personas no indígenas. Sabían que no estaban solos en el territorio, conocían, que a lo largo de los últimos siglos, habían coexistido con actores no indígenas. Por lo tanto, debían imaginarse sus sociedades indígenas en conjunto con estos actores.

Para las comunidades indígenas, todo el entorno natural es un medio ordenado. Un orden que se vio alterado con la llegada de los no indígenas. Este orden territorial se explica a través de los relatos sobre sus dioses y actividades ancestrales. El desorden, en el contexto de esta investigación, se manifiesta a través de la actividad extractiva.

El periodo de la maderada se caracterizó por la llegada de varios aserradores de distintas regiones, especialmente del Putumayo, quienes contribuyeron al desarrollo de esta industria en la región. Entre los nombres mencionados por mis interlocutores como algunos de los primeros en participar activamente en la extracción y el negocio de la madera en Tarapacá se encuentran Rosales, Arístides y la Paisita. Otro de los primeros patrones de la madera fue Calderón (Omar).

Para continuar hablando de extractivismo maderero, llegamos a finales del siglo XX, específicamente en la década de 1970, a través del relato de Omar que llegó a Tarapacá el 5 de junio de 1976 a las 9 de la mañana. Él menciona que para esa época ya había personas dedicadas a la extracción de madera, y según sus recuerdos, la explotación de madera había comenzado en 1975. Omar recuerda que en Tarapacá ya había comunidades indígenas y uno que otro colono. Alrededor de lo que es hoy el casco urbano de Tarapacá, estaban estas comunidades, las mismas que aún permanecen. También menciona que en el casco urbano había malocas.

Con 16 o 17 años empecé a trabajar con madera. En San Miguel-Putumayo, el trabajo de la madera, para esa época era bien remunerado. El cedro era el palo que trabajábamos. Si vamos a hablar del 75, había mucha madera en ese entonces. Yo vivía en la Hormiga, pero trabajaba en San Miguel.

Unos amigos que eran de Puerto Asís me dijeron *vámonos para el Amazonas, en el Amazonas hay mucho cedro. Vamos a trabajar allá*. El patrón de mi amigo necesitaba gente para trabajar acá en el Amazonas. Nos fuimos con el objetivo de no demorar. Resulta que nos quedamos por acá. Solo íbamos por cuatro meses y esos meses se volvieron cuarenta y pico de años. Conocí a mi esposa cuando me hospedaba en una residencia en Puerto Asís. Yo me la llevé. Ella estaba trabajando en la residencia y se fue conmigo para el Amazonas. En Puerto Asís estuve 20 días, me conocí con ella en el transcurso de unos 10 días. A los 10 días ella tomó la decisión, estaba aburrida de trabajar y se fue conmigo. Ella también era muchacha.

Nos echamos 15 días bajando por el río, andábamos en una lancha grande. Cuando llegamos a Tarapacá, nos quedamos en la casa del patrón, don Oliverio Tejada se llamaba él. Mi amigo era de apellido Ballesteros. Cuando llegué solo existía la calle principal, también existía la iglesia y el internado que eran manejados por las monjas y el cura. Entrevista, enero de 2024<sup>61</sup>.

Don Omar menciona que los compañeros que llegaron con él no eran del Amazonas; algunos eran del Putumayo y otros de distintas regiones. De todos ellos, solo él se quedó en Tarapacá, mientras que los demás se establecieron en Leticia o regresaron a sus lugares de origen. También recuerda que, al llegar a Tarapacá, no existía la figura de los resguardos. “Había

---

<sup>61</sup> Relatos de don Omar (2024).

comunidades, pero sin títulos, asentamientos, pero sin títulos. Tarapacá era corregimiento, comisaría era Leticia que luego pasó a ser gobernación. Cuando llegué todavía era comisaria, no recuerdo en qué fecha lo subieron a departamento”, (Entrevista, enero de 2024)<sup>62</sup>.

En esa época, los deslizadores o botes de transporte eran poco comunes. Cuando don Omar llegó, los trabajadores de la comisaría estaban construyendo la carretera entre Tarapacá y Leticia, y había una trocha que llegaba hasta Sucuruyú, un caño en la zona. Tres días después de su llegada a Tarapacá, don Omar fue a trabajar a Sucuruyú. Allí se dedicó a la extracción de madera durante tres meses, hasta que se acabó la comida en el aserradero.

Los trabajadores del aserradero buscaron distintas formas de regresar a Tarapacá, cada uno se fue como pudo. Don Omar recuerda que unos usaron bombonas<sup>63</sup>, otros tomaron la trocha<sup>64</sup>, y él y Doña Rosa, al tener bastante ropa que cargar optaron por usar una canoa. El patrón solo les había dejado una canoa, que utilizaron para ir por el caño hasta salir al río Cotuhé y poder llegar a Tarapacá. Don Omar cuenta que no conocía nada del río Cotuhé; era su primera vez navegando en una canoa y lo hizo con el propósito de llegar al pueblo. Mientras los trabajadores buscaban cómo llegar a Tarapacá, el patrón se encontraba en Puerto Asís, y ellos no sabían en qué momento llegaría por la madera que habían dejado en Sucuruyú.

Imagen 4. Perspectiva satelital del caño conocido como Sucuruyú.

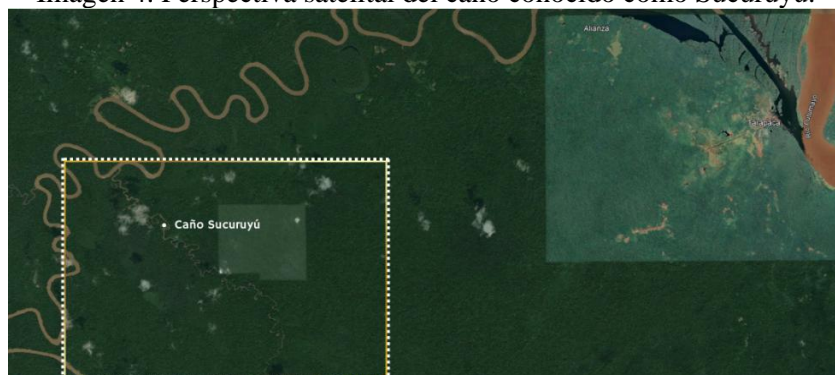


Imagen recuperada de Google Earth. Editada por el autor.

---

<sup>62</sup> Relatos de don Omar (2024).

<sup>63</sup> Palos de gran tamaño que flotan por el río.

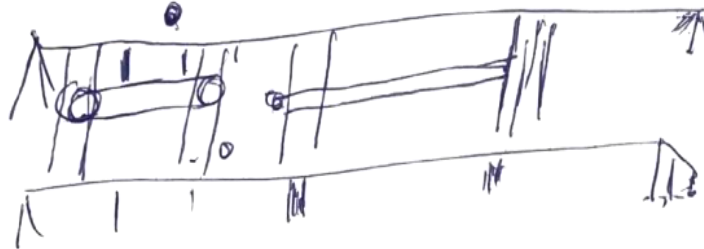
<sup>64</sup> Caminos angostos que se hacen en la selva para llegar a un lugar.

Durante los tres meses que estuvimos por Sucuruyú no sacamos mucha madera. Por ahí si acaso unas tres mil a cuatro mil piezas. Eso fue todo lo que alcanzamos a sacar. Luego fue que nos salimos porque no tuvimos que comer. La madera quedó en el monte. Éramos varios los que trabajamos en Sucuruyú, éramos como ocho compañeros. Entrevista, enero de 2024<sup>65</sup>

Cuatro meses después de que don Omar, doña Rosa y los demás trabajadores dejaron Sucuruyú, el patrón llegó para recoger la madera que habían dejado en el caño. Sin embargo, ellos ya se habían ido a trabajar con otros madereros que estaban por el río Putumayo.

Don Omar recuerda que, en esa época, el trabajo se realizaba utilizando solo serruchos, y su rol era el de aserrador, es decir, cortar madera. Ambos, como pareja, debían saber manejar el serrucho, turnándose para trabajar: uno arriba y luego el otro. Los días que se tumbaba el árbol, no se extraían las piezas. El mismo día que caía el árbol, lo trozaban y tenían que subirlo a la pasera (ver dibujo 1) para que quedara listo; al día siguiente se dedicaban exclusivamente a cortar los bloques. El segundo día era específicamente para sacar las piezas. Cuando se terminaba una troza, subían otra y continuaban sacando madera hasta que el palo se terminara.

Dibujo 1. Pasera donde se subían las trozas del árbol.



66

Dibujo de Jacinto Tapuyima.

La pieza de madera mide dos pulgadas de grueso, por cinco pulgadas de ancho. Diez pulgadas cúbicas es una pieza, no eran tablas sino bloques. En un día, dependiendo del palo, en una troza de 40 a 50 piezas se nos iba el día entero sacándolas. Había días en los que se sacaba más y otros días en los que se sacaba menos. Había días que sí

<sup>65</sup> Relatos de don Omar (2024).

<sup>66</sup> Los dos círculos que se encuentran solos hacen referencia a las personas. La pareja que trabajaba con el serrucho.

rendía y otros que no rendía nada. Eso se sacaba a puro serrucho. Las motosierras se empezaron a usar del 80 en adelante. Para aquella época llegaron las motosierras al Amazonas.

Mucha madera, mucha madera. La sacábamos por el río y se echaba al remolcador, había una empresa de remolcadores que se llamaba Nevenal, tenía una flota de remolcadores donde se echaba la madera para sacarla por Puerto Asís hasta el centro del país, hacia Cali y Bogotá. Esta empresa de remolcadores ya no existe hoy en día. Entrevista, enero de 2024<sup>67</sup>

Durante la época de la madereada, los remolcadores transportaban grandes cantidades de bloques de cedro, la madera más demandada y trabajada en la zona. La explotación fue tan intensa que, a pesar de la abundancia de recursos madereros que caracteriza la región, hoy en día es difícil encontrar madera disponible. Con el tiempo la economía de la madera decayó, y muchas de las personas que habían llegado durante su auge abandonaron el territorio. Los pocos que optaron por quedarse lo hicieron porque habían formado su hogar, al casarse, o porque habían comenzado procesos étnicos, como en el caso de Omar.

Don Omar y doña Rosa llegaron a Tarapacá atraídos por el negocio de la madera. En la actualidad, su casa también funciona como hospedaje, con 10 cuartos que arrienda a 20 mil pesos la noche. Sus clientes más frecuentes son personas dedicadas a economías extractivas. Según Zarate Botia et al. (2009), una parte significativa de los agentes que participan en la cadena fronteriza de madera provienen de familias de “tradicción extractiva”. Estas familias son originarias de otras regiones del país y llegaron a la región hace años para trabajar en la cauchería, la extracción y comercio de pieles y de madera. Sin embargo, poco se habla de la participación de los indígenas en estas economías. En relación a este aspecto don Omar menciona:

Como éramos pocos y se necesitaba manos para trabajar, convidábamos a los indígenas para que nos ayudaran a balsear y paletear, pues, cargar, echar al hombro la madera hasta la orilla de la quebrada. Ahí se amontonaba la madera hasta que lloviera y el caño creciera para sacar la madera al río grande donde se embarcaba a los remolcadores. Sacar la madera flotando por el río es balsear, hacer balsas. Como no conocíamos el territorio, las mismas comunidades, los mismos indígenas que

---

<sup>67</sup> Relatos de don Omar (2024).

conocían el cedro, ellos nos mostraban el palo. Ellos nos mostraban la madera y se les pagaba. Por ejemplo: si un palo daba 200 piezas se le pagaba lo de 200 piezas. Por eso, ellos todo el día se la mantenían buscando madera para entregarnos y nosotros poder cortarlas. A ellos se les pagaba por pieza la montería. Eso se llama montería “buscar la madera, encontrar el palo”. Ellos nos entregaban la madera parada, hacían trocha hacia la madera y decían: *acá hay un palo, allá hay otro*, entonces cuando se cortaba cada palo tocaba darle el valor de las piezas que se sacaba y se le sumaba. Se les pagaba cuando la madera se cortaba. Entonces cuando toda la madera estaba elaborada, se le pagaba al montero. Ellos conocían el territorio porque eran de la región y nosotros trabajábamos en la región de ellos mismos. En ese tiempo sí estaban las comunidades y los asentamientos, pero no era resguardo. De esa gente había un tal Clímaco, que todavía vive en Sucuruyú. Entrevista, enero de 2024<sup>68</sup>

Este relato revela un aspecto poco conocido sobre las condiciones y las acciones de las personas nativas, entendida aquí como aquellos descendientes de los pueblos originarios de la Amazonia que han habitado y transitado las zonas de explotación ya sea cauchera o maderera (Zárate Botía y Gilberto, 2019). “No se puede ignorar que por parte de los indígenas hubo antecedentes y muchos ejemplos de resistencia, tanto pasiva y activa, frente a las condiciones de trabajo y el sometimiento ejercido por los colonos y agentes estatales” (Zárate Botía y Gilberto. 2019, p. 156).

La explotación de los recursos naturales impactó en la consolidación y prácticas de las economías propias de estas comunidades, marginándolas. Esto explica por qué, tras la decadencia de la explotación de pieles, Tarapacá y sus comunidades, a pesar de los esfuerzos por desarrollar sus propias economías, no lograron consolidar un sistema económico propio a largo plazo. Fue con el surgimiento de la explotación del cedro que se visibilizó una nueva economía en la zona.

De la Cruz<sup>69</sup> analiza el intercambio de productos de la chagra y las formas que la economía indígena ha tomado en la actualidad. También, ha trabajado con la cuestión de la escasa

---

<sup>68</sup> Relatos de don Omar (2024).

<sup>69</sup> Al respecto véase, por ejemplo:

De la Cruz P., Bello Baltazar, E., García-Barrios, Baquero Vargas, Acosta y Estrada Lugo, E. (2020). *Juegos de mesa para la investigación participativa: una etnografía experimental sobre el comercio de productos de la chagra en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana*. Revista de Estudios Sociales, (72), 33-46.

participación de los indígenas en un comercio local permanente con productos de la chagra. Estos estudios están intrínsecamente relacionados con las tragedias resultantes de los auges extractivos en la economía local, el territorio, la naturaleza, Tarapacá y sus habitantes. Entre ellos, De la Cruz concluye en algunos de sus trabajos que una de las problemáticas es la ausencia de un espacio fijo que permita la construcción de un mercado indígena en Tarapacá.

Los indígenas relatan que, antes de la llegada de individuos “externos”, no necesitaban dinero. Recuerdan que, en aquel entonces, no tenían que preocuparse por cuestiones económicas, ya que mantenían buena relación con la naturaleza, donde cultivaban sus productos. Eran ellos mismos los médicos y el trabajo se realizaba de manera comunitaria y colectiva.

Las actividades extractivas también conllevaron diversos compromisos con la “necesidad” de una educación occidental, en respuesta a la idea de desarrollo promovida por occidente. Tras el contacto con personas no indígenas, surgieron nuevas enfermedades que, ellos recuerdan, superan la cantidad de enfermos en comparación a épocas anteriores. “Antes no había tantos enfermos, porque nuestros abuelos comían yuca, plátano y frutas que tienen mucha vitamina, ahora sufrimos muchas enfermedades debido a que dejamos nuestras propias costumbres y porque consumimos productos occidentales que contienen químicos; esto ha sido perjudicial para nosotros” Entrevista, enero de 2024)<sup>70</sup>.

Tras el surgimiento de la explotación del cedro se visibilizó una nueva economía en la zona en la que también hubo participación de los indígenas:

Yo empecé en el 76 y ya había gente trabajando. Antes de que llegáramos, las comunidades cortaban, pero poquito, digamos los minoritarios. Pero ya los empresarios empezamos en el 75 en adelante, cuando fue el corte fuerte, ya los duros,

---

De La Cruz, P., y Baltazar, E., (2015). *Ferias de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá*.

De La Cruz, P., Bello, E., Acosta, L. E., Estrada Lugo, E., & Montoya, G. (2016). La indigenización del mercado: el caso del intercambio de productos en las comunidades indígenas de Tarapacá en la Amazonía colombiana. *Polis. Revista Latinoamericana*, (45).

<sup>70</sup> Relatos de Jacinto (2024).

digamos, los que movían la plata, eso fue en el 75 en adelante. Josué Estrada fue el primer patrón duro que entró, él tenía una lancha grande con comida, ropa, de todo. Estrada fue el primer explotador de cedro. Para esa época, el cedro se encontraba cerquita del río, a cinco minutos, diez minutos. Sacamos una parte en Colombia y luego otra parte en Perú. En Colombia cortábamos por Correntilla, arriba de Caña Brava, y Sucuruyú. Fueron las dos partes de Colombia donde se cortó madera. Si vamos a hablar de esa época, todo era barato. Por ahí a los monteros se les pagaba a 100 o 150 pesos la pieza. A veces se le pagaba en plata o a veces en víveres o la mitad y mitad, lo que ellos querían. Cuando yo empecé en el 76 ya había gente trabajando, uy, y yo trabajé hasta el 2008, pero ya no era el apogeo y con otra madera distinta al cedro. Entrevista, enero de 2024<sup>71</sup>

La extracción de madera que comenzó en la década de 1970, significó un nuevo predominio económico para Tarapacá y la región. Activó de manera significativa el transporte, incluyó nuevas formas de trabajo, nuevos valores en el mercado y medios de pago. El reto para el sistema capitalista consistía en crear un orden económico en la Amazonia colombiana, sin importar que se pasara por encima de los conocimientos de las comunidades indígenas. Y, aunque existían comunidades indígenas asentadas en la década de 1970, aún no contaban con la figura de resguardos, hecho que facilitó la reproducción del extractivismo.

A pesar de que se sabía que Tarapacá y las zonas aledañas estaban habitadas por comunidades indígenas y que eran territorios ancestrales, la ausencia de una figura jurídica sobre la tierra permitía que se presentaran como territorios públicos o baldíos. En el caso de la madera en Tarapacá, los territorios fueron utilizados con fines extractivos, lo que creaba un escenario ideal para que los empresarios aprovecharan al máximo el palo de cedro que tiene un alto valor comercial.

Desafortunadamente, el surgimiento de la extracción de madera, se unía con la pobre economía local y el fácil acceso a los ríos facilitaban el transporte de la madera sin generar muchos gastos económicos. Además, la situación de las comunidades como asentamientos en lugar de resguardos y la madera extraída del río Cotuhé y Putumayo, formaba parte de un sistema de producción en áreas sin ordenación forestal, donde se explotaba la madera con

---

<sup>71</sup> Relatos de don Omar (2024).

fines comerciales sin las debidas autorizaciones de los gobiernos regionales o nacionales (Zarate Botia et al., 2009).

Durante la madereada, Tarapacá se convirtió en un actor económico clave, gracias a su ubicación estratégica de acceso a dos ríos: el río Putumayo, que lo conecta con el centro del país y, el río Amazonas, que facilitaba el comercio con los países de la región y con Europa. Esta situación se debe, en parte, a la amplia historia de la Amazonia colombiana en el comercio y transporte de materias primas. No es casualidad que el Amazonas estableciera primero conexiones con Europa antes que, con el centro del país, un fenómeno en el que las economías extractivas han jugado un papel fundamental.

La geografía de Tarapacá, caracterizada por ser una selva pantanosa con grandes árboles y una diversidad de caños y quebradas, limitaba el acceso a maquinaria pesada. No se empleó equipo de alto potencial productivo, más allá de la motosierra, lo que obligó al uso de mano de obra indígena local para la extracción de madera. El conocimiento de las comunidades sobre el territorio fue fundamental en la cadena productiva, permitiendo que a través de los indígenas se pudiera acceder a los palos de cedro. Los originarios, conocedores del territorio y que trabajaban de manera independiente, vendían los palos maderables a los grandes empresarios. En este contexto, muchos paisanos se convirtieron en actores clave y participantes activos en la cadena productiva durante la madereada.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que el extractivismo ha sido y continúa siendo un mecanismo para la expansión del capital y la reproducción de ciclos económicos que transforman y reconfiguran comunidades y territorios. El cedro, que en su momento abundaba en el territorio amazónico, fue explotado de manera descontrolada. Durante la madereada, el territorio se veía como un espacio de saqueo y explotación para la producción de insumos destinados a otros. Las metrópolis.

Don Omar relata que, cuando se trabajó de forma exigente con la madera, las comunidades asentadas no mezquinaban, es decir no había restricciones. Al tratarse de territorios sin titulación se consideraba como si no fuera de nadie. Según él, ante este contexto, ninguno

tenía derecho ni a tierras ni a nada. Para la década de 1990, tras la consolidación del resguardo Cotuhé-Putumayo en 1992, ya no se permitía la entrada para cortar madera en los límites establecidos como resguardo indígena. A pesar del gran esfuerzo de las comunidades indígenas y la lucha del señor Ismael Yágenes, para conformar el resguardo, al momento de lograr la titulación del territorio, ya todo había sido deforestado.

Los indígenas no solo se dedicaron a la montería. Algunos de ellos aprendieron también a aserrar. La paleteada fue otro de los trabajos en los que se involucraron. Esta tarea consistía en “echar al hombro las trozas de madera y cargarla hasta la orilla del río o el caño más cercano”, (entrevista, enero de 2024)<sup>72</sup>. Dependiendo de la distancia del río Cotuhé, la madera se transportaba hasta el caño más cercano, donde el agua facilitaba su extracción. Una vez que la madera estaba cerca de la quebrada, debían esperar a que subiera el nivel del agua para poder trasladarla usando la corriente. A este proceso se le llama balsear. Sin embargo, como antes se sugirió, este ciclo estaba completamente sujeto a las temporadas de lluvia.

El proceso podría tardar entre tres meses y un año, pues dependían de las dinámicas de la naturaleza. Según don Omar: “cuando teníamos suerte, después de que teníamos la madera en la orilla de la quebrada, a la semana llovía duro y la quebrada se llenaba lo suficiente como para poder sacar la madera al río. Eso nos facilitaba mucho el trabajo. En la parte de palear y balsear los indígenas trabajaron con nosotros”.

Los pagos para los paleteros variaban según la cantidad de madera que cargaban y la distancia que se recorría. En el caso de los balseros, recibían contratos que dependían de la cantidad de madera a transportar y la distancia o el tiempo que tomaba moverla por la quebrada que desembocaba en el río y de allí hasta el lugar donde un remolcador se encargaba de recogerlo. El medio de pago más usado en la extracción de madera era el sistema del endeude. La mayoría de los patrones tenían su tienda, donde los trabajadores recibían sus pagos en víveres. A veces, se les pagaba la mitad en remesa y la mitad en efectivo, o en otras ocasiones, predominaba más el pago en remesas que en dinero.

---

<sup>72</sup> Relatos de don Omar (2024).

En las primeras dos décadas de la maderada era imposible pensarse que alguien podría tener un motor para transportarse por el río. Omar relata que los motores fuera de borda, llegaron del 90 en adelante, y para el año 2000 ya todo el mundo contaba con uno. Antes de eso, solo algunos patrones contaban con un motor, y se encargaban de llevar a los trabajadores al campamento o aserradero. Cada cierto tiempo, regresaban a buscarlos y a revisar sus instalaciones. El tiempo que pasaban en el monte dependía de las necesidades de los trabajadores y algunas circunstancias de fuerza mayor. “En el pueblo, a veces estábamos diez o quince días, dos semanas, y nos íbamos para el monte y a los cuatro meses salíamos otra vez. Los meses que permanecíamos trabajando dependían de varios factores. A veces demorábamos mucho, hasta un año o a veces teníamos que salir por algún repuesto, comida, insumos o por enfermedades, pero si no necesitábamos nada, nos demorábamos muchísimo (entrevista, enero de 2024)<sup>73</sup>.

Con el tiempo, una gran cantidad de indígenas se vincularon a la extracción de madera, lo que provocó que sus prácticas culturales y medios de subsistencia se vieran opacados y destruidos por la actividad extractiva. Según Omar, tanto indígenas como no indígenas, tuvieron que buscar nuevas formas para sobrevivir, y la maderada fue la salida para muchos. Sin embargo, tras su decadencia, la mayoría abandonó el territorio. Algunos que se dedicaban a la agricultura o a la economía propia, ya no tenían a quienes vender sus productos. Son pocos los colonos como Omar y los indígenas como doña Rosa, quienes se quedaron viviendo en el pueblo a establecer sus familias. Al final, fueron los indígenas quienes tuvieron que encontrar la manera de subsistir en el lugar.

Después de retirarse de la actividad maderera, Omar comenzó a vincularse en el proceso indígena. Recuerda que la disputa actual sobre convertir a Tarapacá en un Municipio o un Territorio Indígena, debía sí o sí resolverse con alguna figura territorial.

Es que la figura tiene que darse, tiene que ser entidad territorial. Para municipio no da. Es que la mayoría son indígenas, además la población no alcanza a dar el tope para ser municipio. Entonces por obligación tiene que quedar como entidad territorial. Al entrar como entidad territorial ya entra a manejarse de otra forma; los reglamentos,

---

<sup>73</sup> Relatos de don Omar (2024).

las normas dentro del resguardo. Ya no serán representantes sino consejeros y mayores. Usted mismo se da cuenta en Tarapacá, al contrario, mucha gente se va para Leticia, para otros lados, otros incluso se están yendo para el Brasil y Perú. No podemos seguir así sin entidad territorial. Entrevista, enero de 2024<sup>74</sup>

El extractivismo en Tarapacá nos revela los complejos procesos de transformación social, cultural, ambiental y la percepción del territorio. En esencia, las actividades extractivistas reflejan una relación asimétrica entre las comunidades locales y los actores externos que llegan a extraer los recursos del territorio. Como resultado se ha alterado el modo de vida de las comunidades indígenas, cuyos lazos con la naturaleza son fundamentales para su cosmovisión y prácticas culturales. Para Omar, el territorio es también una forma de trabajar. Según sus palabras, allí lo tenemos todo, está la medicina, está la selva, está la tierra, y podemos producir todo, lo tenemos todo a la mano; nadie aprecia al territorio.

El vínculo entre indígenas y no indígenas generado por la actividad maderera, refleja un proceso de colaboración y adaptación que, aunque ofrecía oportunidades económicas inmediatas, degradó las formas tradicionales de subsistencia. El territorio, antes percibido como un espacio ordenado y sagrado, se vio desarmonizado por prácticas extractivas que impusieron dinámicas económicas ajenas a la cosmovisión de los indígenas. El cambio que experimentó este territorio amazónico, testigo de la economía capitalista basada en la explotación de recursos naturales, contribuyó a la marginación de las economías indígenas. Además, reforzó su dependencia hacia actores externos y sistemas económicos que priorizan la acumulación de capital sobre la sostenibilidad cultural y ambiental.

Las economías extractivas revelan la compleja intersección multifacética sobre las fronteras étnicas, donde la interacción entre indígenas y no indígenas en el extractivismo no se limita a solo relatos de opresión y resistencia. La llegada del auge extractivo ha reconfigurado las relaciones interétnicas estableciendo una jerarquía que, aunque aparentemente económica, está imbuida de profundos significados culturales y políticos, a veces contradictorios.

---

<sup>74</sup> Relatos de don Omar (2024).

La experiencia de Omar como no indígena vinculado al proceso indígena, revela las complejas interacciones entre la actividad extractiva y la causa indígena. Las comunidades originarias que una vez disfrutaron de una relación armónica con su entorno, han visto sus sistemas de vida alterados y su conocimiento ancestral menospreciado. Sin embargo, a pesar de estas dinámicas de poder desiguales, los indígenas no solo son víctimas; han demostrado una notable capacidad de respuesta, en un contexto de coexistencia y negociación. La memoria colectiva de la resistencia no se manifiesta solo a través de la oposición, sino también en la adaptación estratégica y la reconfiguración de sus prácticas culturales y económicas.

El papel de los indígenas en el proceso extractivo no puede ser subestimado. Su conocimiento profundo del territorio ha sido crucial para los procesos extractivos, convirtiéndolos en actores indispensables de la cadena de producción, a pesar de que su participación suele estar marcada por relaciones de desigualdad y explotación. La forma en que los indígenas han interactuado con los no indígenas es testimonio de una complejidad social donde se entrelazan la colaboración y la resistencia, lo que permite una coexistencia tensa pero dinámica.

El tema sobre las economías locales ha creado un escenario de dependencia, donde las comunidades deben adaptarse a nuevas realidades que no siempre consideran sus intereses y valores. Entender las fronteras étnicas en el contexto de las economías extractivas implica reconocer la complejidad de las relaciones sociales que se desarrollan en esta intersección. Las dinámicas de poder, resistencia y adaptación revelan que el extractivismo es más que un simple conflicto; es un proceso que moldea identidades y relaciones en constante evolución. La historia de Tarapacá se convierte en un microcosmos de cómo las economías extractivas, lejos de ser un fenómeno homogéneo, son espacios de tensiones y negociaciones, donde las comunidades indígenas continúan buscando formas de reivindicar su lugar en un mundo que, a menudo, parece despojarles de su esencia.

## ***Los susurros detrás del extractivismo de madera: el rol oculto de las mujeres en las selvas de Tarapacá***

Como se ha mencionado, diversas personas participaron en las dinámicas extractivas en Tarapacá, incluidas las mujeres, participantes imprescindibles en la extracción de madera. Su papel fue fundamental para configurar el orden social y espacial en este proceso, y no han estado exentas de violencias inherentes a las normas tradicionales de género. El funcionamiento de los procesos extractivos depende, en muchas ocasiones, de las desigualdades entre hombres y mujeres (Diana Ojeda, 2021). Las dinámicas de poder en torno a la extracción de madera se agudizan más allá del aspecto étnico en términos de clase y sexo. Además, la noción de familia tuvo un impacto significativo en la región, transformando las dinámicas de poder en los roles.

La expansión de la madereada ha sido parte de una reconfiguración territorial que desequilibra las formas de reproducir la vida y crea dinámicas específicas para ocupar dichos espacios. El proceso de extracción de madera en Tarapacá no era ilegal, ni se produjo desplazamiento forzado; no era necesario. La tala de los árboles y el robo del monte ocurría en el mismo lugar. No había necesidad de sacar a las personas indígenas para despojarlas de recursos como el agua y el monte. Indígenas y no indígenas se conocían y empezaban a surgir nuevas familias y roles diferentes a los tradicionales en las comunidades indígenas. En este mismo territorio, empezaron a manifestarse nuevas violencias agudizadas por y con el extractivismo.

Generalmente el rol de las mujeres en las comunidades indígenas de la Amazonia era el mantenimiento de la chagra, que es la agricultura tradicional, junto a otras funciones como hacer casabe<sup>75</sup> y el cuidado de la maloca. El marido se dedicaba principalmente a la pesca, cacería y a buscar alimentos para el hogar. Cuando el hombre y la mujer dentro de la comunidad decidían unirse para formar su hogar, él debía saber escoger un sitio, una tierra productiva para hacer la chagra; también tenía que haber aprendido a socalar<sup>76</sup> y tumbar<sup>77</sup> el

---

<sup>75</sup> Alimento propio a base de yuca.

<sup>76</sup> Cortar los palos más pequeños del monte.

<sup>77</sup> Cortar los palos más grandes del monte.

monte. Por su parte, la mujer debía saber, tejer, quemar, sembrar y cosechar. Por tanto, era indispensable que conocieran los roles preestablecidos por la comunidad que, para ellos, era una manera en que le daban equilibrio a su existencia. Estos han sido algunos principios básicos en las familias indígenas.

Para las comunidades indígenas, la chagra es un medio de producción y el pilar fundamental de la economía alimentaria, lo que la convierte en un elemento crucial para el cuidado del entorno. Se trata de una economía propia que aprovecha al máximo los recursos que brinda la tierra, de manera que no deteriore el territorio. Las extensiones de las chagras no superaban las dos hectáreas y allí se sembraban todo tipo de alimentos. Sin embargo, este sistema económico fue remplazado por dinámicas diferentes, como el uso de remesas provenientes de otras regiones.

En la madereada, la mayor parte de las familias se establecieron a través de uniones libres. Las mujeres participaron de dos maneras en la madereada. En las familias con hijos en edad escolar, la madre se quedaba en el pueblo cuidándolos. Por el contrario, aquellas que no tenían hijos o cuyos hijos no habían comenzado la escuela acompañaban a sus maridos. Además, cuando los hijos alcanzaban la edad suficiente para asistir a un internado, las madres solían acompañar a los padres en los aserríos.

La compañía femenina tenía un único fin: ¡la de cocinar! Mientras los hombres se dedicaban a cortar madera, las mujeres se quedaban en el campamento, preparando la comida y lavando la ropa. Cuando algunos hombres no llevaban o no tenían pareja, la mujer que pudiera les cocinaba a los demás aserradores, quienes le pagaban por su trabajo. Sin embargo, cuando todos los hombres tenían a su mujer acompañándolos, cada uno hacía su rancho y la mujer únicamente atendía a su esposo.

La esposa se iba a cocinar. Prácticamente ella me cocinaba a mí y a mi compañero. A veces el compañero llevaba su mujer y ahí cada cual hacía su rancho aparte. Eran varios pero cada cual se abría para su parte. Era resto de madera, uno cortaba acá, otro

allá pero cada uno con su pareja. Con su pareja, su cocinera y su compañero de corte. Porque eso se trabajaba entre dos. Entrevista, enero de 2024<sup>78</sup>

Las relaciones familiares, que incluyen afecto, apoyo organizativo e insumo, no pueden ser entendidas sin un análisis del género y de las desigualdades que las moldean. La extracción de madera en Tarapacá transformó el modo de vida de las familias indígenas y esta transformación estuvo acompañada de violencia, tanto directa como indirecta. Durante la época de la madereada, las violencias dentro de las familias se convirtieron en algo cotidiano. Así, la familia como institución, terminó siendo central en la reproducción social de la extracción de madera.

Doña Marleny recuerda que ya existían algunos asentamientos indígenas en las riberas del río Cotuhé y menciona dos casas en la comunidad de Caña Brava y otras dos comunidades que estaban bastantes pobladas, que son: Santa Lucía y Buenos Aires. Al igual que Omar, comenta que los resguardos indígenas son bastantes nuevos, lo que significa que los aserradores no tenían ningún obstáculo más allá del monte a explotar. En esta actividad, algunos indígenas comenzaron a involucrarse, adoptando el sistema del endeude como medio para llevar alimento a sus hogares, lo que sustituyó la economía de la chagra.

Me gusta la organización de nuestros antepasados porque nos enseñaban a sembrar nuestros productos y vivíamos bien. Ahora no estamos igual como antes (Plan de vida Resguardo UITIBOC). “Antes éramos solidarios, y compartíamos con los demás. Para evitar dificultades, solíamos intercambiar lo que teníamos. Ahora si no vemos arroz o aceite es una gran preocupación” (Entrevista, enero de 2024)<sup>79</sup>.

Le pregunté a doña Marleny que *¿cuál era su rol o qué le tocaba hacer cuando iba con su marido al monte?* Ella me respondió: *Cocinar*. “A mí me tocaba cocinar y salía cuando mi marido necesitaba. A veces salíamos cada año, cada seis meses o cuando iba a parir un hijo. Las mujeres que no se iban al monte, el marido les dejaba comida”, (Entrevista, diciembre

---

<sup>78</sup> Relatos de don (Omar, 2024).

<sup>79</sup> Relatos de (Jacinto, 2024).

de 2024)<sup>80</sup>. De esta manera, el extractivismo empezó a manifestar los legados coloniales dentro de la región amazónica, legados capaces de transformar comunidades enteras y quedarse insertadas en el territorio.

Como lo he demostrado, el extractivismo es un asunto de clase, raza y género, que fomenta nuevas subjetividades. Las comunidades locales empiezan a participar en estas economías extractivas y, en consecuencia, a ser dominadas por sistemas con influencia poco beneficiosas para el territorio y su población. Además, empiezan a depender en gran medida del trabajo extractivo.

Se puede afirmar que el extractivismo crea dinámicas de violencia; lo cual no tiene duda, sin embargo, es importante no perder de vista cómo esas dinámicas igualmente reproducen procesos extractivos. En este contexto de género, las mujeres terminan siendo prácticamente esclavas del extractivismo. La madera se convirtió en la principal fuente de ingresos; era la plata, y quienes tenían el poder en el territorio eran los patrones, que fijaban los precios del trabajo, así como los precios de los productos de la canasta familiar e insumos necesarios. El sistema del trueque y las chagras que funcionaban en las economías indígenas se perdió, siendo reemplazado por el sistema del endeude. En este sistema, los trabajadores le solicitaban remesa a su patrón para dejarles a su familia que, luego debían pagar con trabajo. Lo mismo ocurría con insumos como toldillos, botas de caucho, linternas, machetes, cuyos precios los ponían los patrones, así como el costo del trabajo.

Las mujeres no recibían ni un peso. Ellas no veían la plata porque el que se encargaba de manejarla era el hombre, su marido, (entrevista, diciembre de 2024)<sup>81</sup>. En términos generales, era él quien realizaba los gastos del hogar y sabía cuánto ganaba, así como los tipos de negocios en el que se involucraba.

Un día llegó un señor a cobrarme una madera que le había dejado a mi marido. Yo no tenía ni idea del negocio de ellos porque mi marido no me decía nada. Le respondí al señor que esas deudas las hacían ustedes, no nosotras. Cuando ustedes hacían

---

<sup>80</sup> Relatos de doña Marleny (2024).

<sup>81</sup> Relatos de doña Marleny (2024).

negocios por allá – apunta hacia otro lugar para hacer referencia a que se corrían donde ella no pudiera escucharlos – se iban a conversar. Entrevista, diciembre de 2024<sup>82</sup>

Doña Rosalbina menciona que, en la época de la madereada, “la mujer no sabía nada. Era un cero a la izquierda”. Me atreví a preguntarle *¿Ustedes qué hacían entonces?* A lo que ella respondió: “pues cocinar. Cocinar para la gente... No nos pagaban a las cocineras. Los maridos nos explotaban en el tiempo de antes” (entrevista, diciembre de 2024)<sup>83</sup>. Si ellas cocinaban para su marido no recibían ningún pago por la labor, pero si ellas cocinaban a otro trabajador, tenía que reconocerle un pago monetario a ella.

En ese tiempo si era trabajar. Porque la cocinera o cualquiera de nosotras las mujeres, tenía que levantarse a las 3:00 de la mañana. Yo no tenía ni reloj, pero a las 3:00 de la mañana ya tenía que pararme a hacer mi café. A las 6:00 de la mañana ya tenía que tener el desayuno. Uno se levantaba a esa hora porque las chicharras empezaban a cantar en la madrugada, cuando está amaneciendo. Cuando el hombre se levantaba; desayunaba, alistaba su almuerzo en una porta y se iba para donde estuviera trabajando. Él se iba todo el día y a las 6:00 de la tarde ya estaba llegando. Entrevistas, diciembre de 2024<sup>84</sup>

Las mujeres desempeñaban el rol de estar en la casa y atender a su marido. El control, suscripción y reclusión de las mujeres al espacio doméstico se había convertido en lugar común de una nueva sociedad amazónica. Diana Ojeda (2021) señala que la restricción del espacio de las mujeres es parte de la reproducción del extractivismo. Además, enfatiza que la reducción de espacios según el género es fundamental para la reproducción del extractivismo y no solo una consecuencia. Los roles, estereotipos y espacios asignados han sido efectivos en disciplinar a las mujeres. En la madereada, si una mujer cocinaba para el marido, no se le pagaba a ella, porque las ganancias se destinaban al hogar y ese era su aporte.

---

<sup>82</sup> Relatos de doña Marleny (2024).

<sup>83</sup> Relatos de doña Rosalbina (2024).

<sup>84</sup> Relatos de doña Marleny y doña Rosalbina (2024).

El fruto de la labor de las mujeres debía verse en madera que luego se convertiría en dinero para comprar arroz e insumos necesarios para seguir trabajando, una posibilidad mediada por el género. La labor que ellas realizaban se consideraba un rol predeterminado a su sexo, limitado a cuidar el hogar, mientras que el ingreso económico viene del trabajo de los hombres. Estos eran contratados para tareas como paletear, aserrar y balsear, mientras que las mujeres actuaban como acompañantes de los trabajadores, y, por ende, no eran remuneradas por el patrón. Su pago dependía del de sus maridos. Un día de trabajo no les dejaba más que las labores de cuidado, que su marido no le pagaba, dado que su jornada contribuía al ingreso familiar. Las compras para el hogar se hacían con el dinero que ganaban sus maridos, invisibilizando el trabajo de las mujeres. Así, la labor de ellas terminaba subsidiando, en términos generales, la extracción de madera.

Doña Marleny menciona que las esposas de antes eran berracas. Además, afirma que no conoce lo que es sufrir por tener hijos: “Cuando estuve barrigona de mis hijas solo fui una vez a control. Eso les digo a ellas, *Ustedes se enferman más ahora*, antes yo ni sabía de que control, ni que control” (Entrevista, enero 2024)<sup>85</sup>. Doña Marleny recuerda que todos sus hijos los “parió” en la casa, y que cuando le faltaba un mes para coger cama, ella salía de la selva y llegaba a su casa para tener a sus hijas. Ella apenas tenía su hija, esperaba 15 días y se devolvía al monte. “No me daba más dieta mi esposo y me iba. Mis hijos en ese tiempo ni siquiera se enfermaban. Más bien se criaban allá” (entrevista, diciembre de 2024)<sup>86</sup>. Durante la madereada fueron muchos los que nacieron en la selva bajo estas condiciones.

Me resulta incomprensible la manera en que se excluye el papel de las mujeres dentro de los procesos extractivos y en la investigación sobre el extractivismo. La madereada en Tarapacá evidencia la interrelación entre clase, etnicidad y género, donde, aunque invisibilizadas, ellas son centrales para la reproducción social y económica del sistema extractivo. A través de sus labores, sostienen las estructuras de poder que las oprimen, mientras que su exclusión de los espacios de decisión y control económico perpetúa su subordinación en un contexto de violencia estructural. Por lo tanto, el presente análisis ha subrayado la necesidad de un

---

<sup>85</sup> Relatos de doña Marleny (2024).

<sup>86</sup> Relatos de doña Marleny (2024).

enfoque crítico que visibilice y valore las contribuciones de las mujeres en los procesos extractivos, y que cuestione las formas de violencia de género que estos reproducen.

La violencia de género ha sido un factor clave para los procesos extractivos de madera en Tarapacá. Esta violencia se ha manifestado de manera rutinaria, tanto de forma directa como estructural. Entre las diversas formas de violencia contra las mujeres, los acosos destacaron como un medio de poder y dominación en el que fueron sexualizadas. Las agresiones sexuales, por su parte, no eran una excepción, se trataba de un mecanismo eficaz para disciplinarlas y privarlas del espacio social. Las violencias familiares se convirtieron en el día a día de los hogares tarapaqueños. La población comenzó a experimentar una transformación asociada al extractivismo. Aunque los discursos mencionan que la madereada trajo consigo cambios económicos, ambientales y territoriales; también se reproducía con base a lógicas “machistas”.

Los relatos presentados revelan la intersección entre el extractivismo y la construcción del género en contextos extractivistas de la Amazonia. Nos ayudan a entender cómo las mujeres, aunque invisibilizadas y subvaloradas, desempeñan un papel esencial en las dinámicas extractivas de la madereada. Su rol, centrado en labores domésticas y de cuidado, reproducen las desigualdades de género, donde sus contribuciones no son reconocidas económicamente y están sujetas a violencias tanto directas como estructurales.

No es posible comprender las transformaciones sociales, culturales y territoriales en contextos extractivos sin considerar la perspectiva de género, que nos ayuda a entender cómo se establecen las relaciones familiares y los roles de género dentro de estas dinámicas. En la madereada, las mujeres fueron relegadas al espacio doméstico y se les asignaban labores no remuneradas como cocinar y cuidar, tareas que sostenían el extractivismo. Su rol no sólo perpetuaba una jerarquía de poder donde el hombre controlaba los recursos económicos y las decisiones, sino que también subsidiaba el sistema extractivo de madera.

La frase que mi compañera me dijo y que inició esta investigación, se materializó en cómo el extractivismo en Tarapacá reflejó un proceso de colonización, donde los indígenas y no

indígenas fueron absorbidos por un sistema capitalista, que reconfiguró sus relaciones y formas tradicionales de vida. Las mujeres que antes de la llegada del extractivismo desempeñaban un papel central en la economía indígena a través del manejo de la chagra, vieron su autonomía reducida bajo las nuevas lógicas. Esta transformación no solo modificó la economía y el territorio, sino que alteró profundamente las dinámicas sociales y familiares, acentuando la subordinación de las mujeres y creando nuevas formas de dependencia y violencia.

## **Conclusiones**

Principalmente se han explorado las complejas interacciones entre el colonialismo, el extractivismo, las relaciones entre indígenas y no indígenas y, el lugar que ocupa el territorio. A través de un recorrido por la historia de la colonización en la Amazonia colombiana y la explotación de recursos naturales, se ha desvelado cómo estos procesos han configurado tanto la organización territorial como las relaciones sociales y culturales de la región. El extractivismo, la violencia histórica y la interacción con el entorno, aborda la importancia de lo que es el conocimiento situado y la conexión íntima entre la identidad, el territorio y la historia extractivista.

Durante los auge, se experimentaba un flujo de recursos económicos donde las personas indígenas y no indígenas participaban, conllevando a que las economías propias de las comunidades originarias fueran insuficientes para la subsistencia que exigía la nueva sociedad en construcción. En la economía local de Tarapacá, se alternaron momentos de bonanza ligados a actividades extractivas. Tras el declive de la industria del caucho, la comercialización de pieles finas emergió como una actividad económica importante en la región. Posteriormente, la aparición de la extracción de madera fue un enclave para el surgimiento de una población diversa compuesta por indígenas y no indígenas.

Los relatos revelan cómo las memorias individuales y colectivas sirven como herramientas para justificar la ocupación territorial y para reafirmar sus identidades. Además, muestran la manera en que se construye la identidad local en un contexto marcado por complejos conflictos donde el lugar del territorio es fundamental para la vida de las personas. Además, el territorio, en medio de este entramado de relaciones, se ve sometido a una transformación continua como resultado de la acción social.

El estudio de los relatos proporciona un marco en el que las narrativas operan como herramienta para justificar prácticas de dominación y poder. A lo largo de la historia estas narrativas no solo han facilitado formas de explotación laboral y cultural, sino que han normalizado el despojo de territorios y recursos, moldeados por la percepción social de quienes merecen o no acceder al territorio, a su uso y a su propia autodeterminación.

En la genealogía de la explotación maderera, además de haber deteriorado los ecosistemas, también dejó una marca indeleble en la organización territorial y en las dinámicas de poder local. A través de los testimonios recogidos, se evidencian las tensiones entre el desorden impuesto por las economías extractivas y el “orden” que las comunidades indígenas intentan recuperar en sus territorios. El rol de las mujeres en estas dinámicas, a pesar de su constante participación, a menudo ha sido invisibilizado, no solo en la actividad extractiva sino también en la historia contada del extractivismo.

Este trabajo, no solo aporta una comprensión más profunda de los procesos históricos que han moldeado la Amazonia colombiana, sino que también reivindica las voces y saberes de las comunidades indígenas, que han vivido a lo largo del tiempo dentro de los proyectos coloniales y extractivos. Al dar cuenta de estas historias, se contribuye a un mayor reconocimiento y valorización de la diversidad cultural y territorial, con el fin de imaginar un futuro más justo y equitativo para la región.

La riqueza de la Amazonia es un espacio vital para la vida, no solo de las comunidades indígenas y no indígenas de allí, sino para la existencia de todos. El estado colombiano debe jugar un papel importante en dar respuesta ante los conflictos actuales de la región. La

Amazonia espera políticas gubernamentales que no patrocinen proyectos extractivos, sino que propongan el fortalecimiento de las economías locales, sin afectar el territorio ni reproducir el exterminio de los pueblos originarios. Es importante generar diálogos con las comunidades locales. La cooperación entre las instituciones, ayudaría a fortalecer la lucha contra el cambio climático y sobrellevar el daño que hay en la Amazonia.

Estas semanas mientras escribía parte del texto, los titulares han mencionado que: “Disminuye cauce del río Amazonas y envían comisión técnica de emergencia”, El Espectador; “En video: sequía extrema en el Amazonas redujo hasta un 90% el caudal del río”, RCN; “Unrgd envía comisión técnica de emergencia para el río Amazonas”, La Silla Vacía; “Aguaceros en el Sahara, sequía en el Amazonas, incendios en Colombia”, El Espectador (2024).

Hay otros titulares que se preguntan qué está pasando en el Amazonas. Y, me pregunto, *¿en serio se tiene que ver más y seguir ignorando todo para volver a cuestionarnos eso cada vez que hay un riesgo?*

## Referencias

- Alisa, G. D. (2024). *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era. Edición ampliada latinoamericana*. Universidad del Valle.
- Arboleda, M. (2022). *Circuitos de extracción: Sobre los recursos naturales y la circulación del capital*. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3596znx.11>
- Bonfil, G. (1991). *LA TEORIA DEL CONTROL CULTURAL*.
- Chirif, A., y Cornejo Chaparro, M. (Eds.). (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; IWGIA ; Universidad Científica del Perú.
- Díaz Gómez, F. (2004). Comunidad y comunalidad. <https://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- Córdoba, L. I. (2011). Chirif Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (eds), Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo. *Journal de la Société des américanistes*, 97-1, Article 97-1. <https://doi.org/10.4000/jsa.11790>
- Cruz, P. D. L., Vargas, M. P. B., Ibarra, A. M. A., García-Barrios, L. E., Lugo, E. I. J. E., Acosta, L. E., y Baltazar, E. B. (2023). Acuerdos comunitarios y manejos territoriales: Una etnografía experimental a través de un juego de mesa en la Amazonia colombiana. *Mundo Amazónico*, 14(2), Article 2. <https://doi.org/10.15446/ma.v14n2.104546>
- DANE. (2018). *DANE - Información económica y sociodemográfica desagregada a nivel municipal*. <https://www.dane.gov.co/index.php/actualidad-dane/5607-informacion-economica-y-sociodemografica-desagregada-a-nivel-municipal?highlight=WyJhbWF6b25cdTAWZWRhliwiYW1hem9uYXMiLCJhbWF6b25cdTAWZWRhliwiYXpzdTAWZjNuaWNhII0=>
- De la Cadena, M. de la. (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Duke University Press.
- De la Cadena, M., y Orin Starn, U. S. A. (2009). Indigeneidad: Problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, 10, 191-224.
- De la Cruz. (2015). *Ferias de Chagras en la Amazonia colombiana, contribuciones a los conocimientos tradicionales, y al intercambio de productos de las asociaciones indígenas y de mujeres de Tarapacá, 2015: Tarapacá (Amazonas, Colombia)*. <https://biblioteca.ecosur.mx/cgi-bin/koha/opac-authoritiesdetail.pl?authid=11953>
- Del Cairo, C. (2003). Construcciones culturales de la alteridad en una frontera de colonización amazónica. *Fronteras: territorios y metáforas*, 103-120.

Dietz, G. (2011). *Hacia una etnografía doblemente reflexiva: Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad*.

Diaz C. (2022, 26 de agosto) El paraíso del diablo. Las atrocidades del “holocausto del caucho” en la amazonia de Colombia. BBC NEWS MUNDO.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los «derechos al territorio». *Cuadernos de antropología social*, 41, 25-38.

Escobar, A. (2014). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Editorial Universidad del Cauca.

Espinosa de Rivero, O. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123-168.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*.

Geertz, C. (2012). Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. *Antropología y comparación cultural: métodos y teorías, 2012, ISBN 9788436265675, págs. 277-304, 277-304*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4992557>

Clifford, G. (1992). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de la cultura*, 19-40.

Geertz, Clifford. [1973] 1996. “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” y “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, pp. 19-40 y pp. 339-372. Barcelona: Gedisa.

Gudynas, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva sociedad*, 237, 128-146.

Diana Ojeda. Kioscos ambientales (director). (2021, junio 17). Aula abierta con la Dra. Diana Ojeda *Paisajes del despojo, un análisis desde la cotidianidad*. <https://www.youtube.com/watch?v=yvJbsxI8zS8>

Langer, E. D. (2002). La frontera oriental andina (Bolivia y Argentina) y las fronteras latinoamericanas: Contextos comparados (siglos XIX y XX). *The Americas*, 59(1), 33-63. <https://doi.org/10.1353/tam.2002.0077>

Lisboa, J. L. C. (2018). Investigación cualitativa: Fundamentos epistemológicos, teóricos y metodológicos. *Vivat Academia*, 69-76. <https://doi.org/10.15178/va.2018.144.69-76>

Llanos-Hernández, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7(3), 207-220.

- Narváez Remuy, L. (2019). “*Cullqui Supay*” *economía fantasma: Aproximación etnográfica a los cambios generados por la influencia del cultivo de coca en el territorio, el trabajo y las prácticas de consumo en el resguardo Kichwa La Apaya, Municipio de Leguízamo, Putumayo*. <https://bdigital.uexternado.edu.co/handle/001/2296>
- Navia, G. (2014). *Amazonas: Historia, cultura, sabiduría y estado*. Copigráficas Sierra.
- Ortiz Miranda, A. (2018). Asedio a Güepí: Fuerza Aérea Colombiana, mirada a una operación trascendental. *Ciencia y poder aéreo*, 13(2 (Julio-Diciembre)), 68-76.
- Pedraza, C. P. P., & Morán, C. Y. S. (2014). La minería ilegal arrasando las entrañas de la tierra. *Mundo Amazónico*, 5, 455-475.
- Rincón, H. (2005). *Tarapacá: Un asentamiento producto de la presencia peruana en la amazonía colombiana*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/24964>
- Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: Una técnica útil dentro del campo antropofísico. *Cuicuilco*, 18(52), 39-49.
- Romero, E. (s. f.). *Industria maderera y redes de poder regional en Loreto*.
- Rozo, E. (2010). Los archivos del Estado: Dominación y colonización en el noroeste amazónico, 1963-1979. *Revista Colombiana de Antropología*, 46(2), Article 2. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1070>
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.
- Shiva, V. (2004). La mirada del ecofeminismo (tres textos). *Polis. Revista Latinoamericana*, (9).
- Sierra, G. P. (2017). *La fiebre del caucho en Colombia | La Red Cultural del Banco de la República*. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-262/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>
- Sotomayor, H. A. (1998). Historia geopolítica de las enfermedades en Colombia. *Maguaré*, 13, 73-84.
- DANE. (2005) <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/amazonas/tarapaca.pdf>
- Uribe, S, U. (2022). *Carretera de frontera: Poder, historia y estado en la Amazonia colombiana*. Editorial Universidad del Rosario.
- Zárate Botía, C. (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/6956>

Zarate Botia, C. G. Z., Trujillo, Elizabeth, Dias, & Sanchez. (2009). *POLITICAS AMBIENTALES Y RECURSOS NATURALES EN LAS FRONTERAS NACIONALES AMAZÓNICAS*.

Zarate Botía, Z., & Gilberto, C. (2019). *Amazonia 1900-1940: El conflicto, la guerra y la invención de la frontera*. Grupo de Estudios Transfronterizos - GET. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/4691>