

LA FUERZA DE LA MANICUERA: ACCIONES DE RESISTENCIA DE LAS
MUJERES UITOTO DE LA CHORRERA-AMAZONAS, DURANTE LA
EXPLOTACIÓN DEL CAUCHO - CASA ARANA.

Fany Kuiru Castro- *Jitoma Monaiyanhō*

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Maestría en Estudios Políticos e Internacionales

Directora de Tesis: Ángela del Pilar Santamaría Chavarro

Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Maestría en Estudios Políticos e Internacionales

2019

Bogotá, Colombia

Resumen

Durante las primeras tres décadas del siglo XX, la región de la Amazonía Brasileira, Peruana y Colombiana fue el epicentro de la explotación del caucho, goma o siringa (*Hevea brasilienses*). La mano de obra utilizada fue indígena, lo que desembocó en un genocidio en contra de los pueblos Uitoto, Okaina, Muinane y Bora de La Chorrera, en el Amazonas. Fue allí, en la cuenca del río Igara Paraná (*kotue*), donde se estableció la Compañía Cauchera “Arana Hermanos”, conocida como la “Casa Arana”, la cual posteriormente se constituiría como la empresa Anglo Peruana “The Peruvian Amazon Rubber Company” registrada en Londres.

Aunque toda la población indígena, indiferentemente hombres, mujeres, niños fue brutalmente esclavizada, vejada, torturada y masacrada; como manifestación de dominancia, discriminación y odio étnico racial, las mujeres fueron violadas y utilizadas como objetos sexuales. Como respuesta a estos hechos de violencia, las mujeres acudieron a estrategias basadas en sus conocimientos y en prácticas tradicionales propias reconocidas en su cultura como “el poder de la manicuera”. La manicuera - *juiñoi*: es la bebida sagrada Uitoto, obtenida de la yuca dulce (*fareka*) que fue entregada por el creador “Moo” a la mujer como fuerza y poder en el desempeño de sus roles integrales como madre sabedora y protectora del territorio, la comunidad y la chagra¹ (*jakafai*). Es por esto que la manicuera en manos de la mujer concentra la capacidad de resistencia y de generación de estrategias (espiritualidad, chamanismo, medicina, control alimenticio, territorial y control de su cuerpo) para enfrentar culturalmente los retos que afrontan las comunidades. Esta investigación identifica e interpreta los hechos desde las narrativas recreadas desde la memoria del pueblo Uitoto, que en la actualidad, un siglo después del genocidio en el Amazonas, cimienta las bases para la configuración de las acciones políticas de las mujeres Indígenas de La Chorrera.

Palabras clave: Cauchería, Violencia, mujeres Uitoto, resistencias, Amazonía.

¹ . Sistema de producción tradicional de los indígenas de la Amazonia , contiene cientos de especies en un espacio, considerado el centro de poder de la mujer uitoto donde, se conserva, se reproduce las semillas y se cultiva la yuca dulce “manicuera”.

Abstract

During the first three decades of the twentieth century, the region of the Brazilian, Peruvian and Colombian Amazon was the most important producer of rubber or *syringa* (*Hevea brasilienses*). The main labour force used was indigenous, which resulted in the biggest genocide against the people of the Amazonas, affecting particularly the Uitoto, Okaina, Muinane and Bora nations in La Chorrera. It was in this place, located on the Igara Paraná river basin (kotue), where it was established the rubber company "Arana Hermanos" also known as "la Casa Arana", later known as the Peruvian Amazon Rubber Company, registered in London.

Although, the entire indigenous population (men, women, children) were brutally enslaved, harassed, tortured and massacred; women were raped and used as sexual objects, as a tool to enforce racial dominance, hatred and ethnic discrimination. In response to these acts of violence, women resorted to strategies based on their own traditional knowledge and practices, recognizing in their culture "the power of the manicuera". The *manicuera* - *juiñoi*: is a Uitoto sacred beverage obtained from the sweet yucca (*fareka*), which was given by the creator "Moo" to women as strength and power in the performance of their integral roles: as source of wisdom, and as protective mothers of the territory, the community and the chagra (*jakafai*). This investigation identifies and interprets the narratives from the memory of the Uitoto people, which today, a century after the genocide of the Amazon, are used by the indigenous women of La Chorrera as basis for political action.

Keywords: Rubber industry, Violence, Uitoto women, Resistance, Amazon.

Tabla de contenido

Resumen	2
Abstract	3
Agradecimientos y dedicatoria	7
Introducción	9
Marco Teórico	15
a. Las resistencias desde la cotidianidad	17
b. Las formas de resistencia ordinaria	19
Ruta metodológica	21
a. Estudios de casos	23
b. Entrevistas en profundidad y no directividad	23
c. Diálogos sostenidos, conversatorios y mingas de pensamiento	24
d. Experiencia personal	25
e. Reducción, categorización y triangulación	25
Capítulo I	28
Contexto del pueblo Indígena Uitoto	28
1.1 Las mujeres de tabaco, coca y yuca dulce antes de la cauchería	32
1.2 La Chorrera en la Amazonía, el espacio geográfico	35
1.3 Referente político y económico mundial al final del siglo XIX y principios del siglo XX, y su repercusión en la Amazonía	39
1.4 Casa Arana, la explotación cauchera y el capitalismo extractivista inglés	43
Capítulo II	52
Mujeres Uitoto de la Chorrera-Amazonas: violencia y resistencia durante la cauchería	52
2.1. La condición “Sacer” de las Uitoto durante la Cauchería: Violencia contra las Mujeres	57
a. <i>Violencias contra la feminidad y maternidad Uitoto</i>	61
b. <i>Violencia sexual, la destrucción del ser</i>	63
c. <i>Violencia Física, y la esencia de la mujer Uitoto</i>	71
d. <i>Violencia cultural, debilitamiento de las estrategias de resistencia</i>	73
e. <i>Violencia territorial, desprotección y desarmonía</i>	75
f. <i>Violencia contra la integridad familiar</i>	76
2.1 Formas de Resistencias	79
2.2.1. Resistencia de las mujeres de la Manicuera	81
a. <i>Resistencia desde la protección de las semillas para la soberanía alimentaria</i>	86
b. <i>Resistencia desde el Cuerpo y el Territorio</i>	89

<i>c. La huida como estrategia de defensa</i>	92
<i>d. Resistencia desde las prácticas culturales</i>	94
2.2.2. La rebelión de Yarokamena	99
2.3 De la resistencia pasiva a la acción no violenta, nuevos retos desde la palabra ancestral de la manicuera	102
Conclusiones	108
Bibliografía	115

Gráficos

	Página
Gráfico 1. Marco teórico.....	15
Gráfico 2. Componentes y ruta metodológica.....	22
Gráfico 3. Relación entre las clases de violencia contra las mujeres Uitoto y sus estrategias de resistencia.....	57
Gráfico 4. Relación entre tipos de violencia de género- étnica y resistencia ordinaria.....	86

Mapas

	Página
Mapa 1. La Chorrera en el territorio ancestral uitoto.....	36
Mapa 2. Campamentos o Secciones de las caucherías de la Casa Arana.....	47

Tablas

	Página
Tabla 1. Tipos de resistencia y sus manifestaciones.....	19
Tabla 2. Nombre de clanes de las participantes de la investigación.....	56
Tabla 3. Tipos de violencia	59
Tabla 4. Tipos de resistencia desde varios autores.....	80

Fotos	Página
Foto 1. Desplazamiento de la investigadora a La Chorrera.....	53
Foto 2. Candelaria Ordoñez, hija del cauchero Romualdo Ordoñez ...	53
Foto 3. Reunión con mujeres Uitoto de La Chorrera.	53
Foto 4. Diálogo con Otilia Sueche y Eulalia Jacombombaire.....	53
Foto 5. Abuela Leonor Manaideke, uitoto.....	53
Foto 6. Diálogo con mujeres Uitoto de La Chorrera y Araracuara.....	53
Foto 7. Viviana Kuyekudo y Angelina Paticua.....	54
Foto 8. Diálogo con Margarita Capajo en la maloca del clan Jitomagaro	54
Foto 9. Luz Mila Riecoche Nonobiaño descendiente directa víctima...	54
Foto 10. Sabedoras Uitoto Enma Eimequene y Ernestina Casiaño.....	54
Foto 11. El jefe del Clan Jitomagaro, señora e hijas.....	54
Foto 12. Las mujeres de la Manicuera del clan Jitomagaro...	54
Foto: 13. Grupo de mujeres Indígenas cargando a niños.....	62
Foto 14. El “harem” de O’Donell.....	67

Agradecimientos y dedicatoria

En memoria de mi abuela Giku y de todas las mujeres indígenas Uitoto, Okaina, Muinane y Bora que en nombre de un “Desarrollo” mal entendido vivieron y lloraron en silencio penas y sufrimientos causados por la Casa Arana.

Moo iere Figora- muchas gracias creador por permitirme expresar mediante este trabajo de investigación lo que siempre quise compartir con la humanidad. Esta investigación es un requisito para culminar la Maestría en Estudios Políticos e Internacionales, dirigida por una gran humanista, Ángela del Pilar Santamaría Chavarro. A ella le agradezco por su orientación técnica, pues como mi tutora, recorrió los fríos lugares y caminos de la Casa Arana, e hizo posible la terminación de este trabajo con su sensibilidad, cariño y fe en mí.

Este trabajo de investigación implicó grandes esfuerzos físicos, psicológicos y morales de muchas mujeres que narraron, cantaron y hasta lloraron el recuerdo de una tragedia que vivieron sus ancestros. Sin embargo, dicha experiencia las fortaleció para pervivir por mucho siglos más como cultura y como pueblo. Gracias abuelas y hermanas: Leonor Manaideque, Luz Mila Riecoche, Odilia Mayaritoma, Adriana Jimaído, Gregoria Kañube, Gloria Jifikomuy, Margarita Capoyo, Enma Eimekene, Eulalia Jacombombaire, Otilia Sueche, Rosaura Kuiru, Delia Gitoma y Elizabeth Fajardo. Todas ellas mujeres resistentes, sabias y guerreras. Gracias a la tía abuela Ana Kueconamuy, aunque no conté con su presencia, su espíritu y sus palabras sabias siempre permanecerán en mi memoria a través del tiempo.

Agradezco a mi madre Isabel Castro, *Ñekina Zafianhö-Flor de Chambira* y a mi padre Calixto Kuiru, *Egañoatiri – Rayo de Sol*, por darme la vida; a mi madre por su afecto y por ser un ejemplo de vida. A mi padre por compartir su palabra y compartir algunos conocimientos que solo están reservados a los sabios varones. Como autoridad y jefe del clan Jitomagaró (gente del sol), mi padre siempre estuvo ahí para complementar las narraciones de los hechos más fuertes que marcaron el periodo del caucho.

Mi reconocimiento y gratitud de corazón a mi familia: mis hijas Ana Milena y Sara Isabel por ser el motor de mi vida; a mi nieto Antonio por ser mi alegría e inspiración, y a mi

esposo Javier Andrés, por estar ahí siempre soportando mis largas ausencias, producto del ejercicio de mi liderazgo.

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

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

Agradezco a mis amigas Clara Henao, por animarme a decir las cosas por su nombre y por su valioso tiempo para dialogar y aportar ricas discusiones que nutrieron mi trabajo; a Ruth Consuelo Chaparro que me guió con sus sabios consejos y por animarme a avanzar en este trabajo.

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

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

Introducción

“No había vida para nadie, durante la cauchería no se podía descansar, las mujeres que tenían hijos, escondían a sus hijos en los barrancos a la orilla del río, todo el día los niños pasaban allí hasta la noche cuando los recogían para ir a cultivar la chagra, hacer el casabe, y los hombres a sembrar y hacer mambe, practicar el chamanismo, las curaciones y los cantos para no olvidar” (Margarita Capojó)².

Este documento presenta los resultados de mi investigación realizada entre el 2014 y el 2018 como requisito para mi tesis de maestría en Estudios políticos e Internacionales en la Universidad del Rosario, en Bogotá. No obstante, considero importante aclarar mi rol de investigadora y sujeto social indígena como mujer Uitoto de La Chorrera, descendiente directa de las mujeres que vivieron en carne propia la inimaginable violencia de la Casa Arana. Esta anotación se hace para dejar constancia que muchas de las informaciones y análisis expresados provienen de mi propia experiencia, la cual ha sido ampliada con las narrativas y revisión sistemática de otros autores. Así mismo, considero importante aclarar que a pesar de mi esfuerzo por ser objetiva como lo exige el conocimiento occidental, la ciencia y la academia; en algunas de mis apreciaciones, no puedo ser objetiva porque mi corazón aún llora en silencio la muerte de mis ancestros, inocentes, infelices, impotentes y oprimidos. No puedo olvidar que cuando niña, al igual que muchas otras pequeñas de mi comunidad, vivía con miedo, pendiente del momento que llegarían los peruanos a llevarnos, violarnos o simplemente a matarnos.

Aclarado esto, procedo a señalar que el propósito de la investigación es identificar las acciones y estrategias de resistencia no violentas de las mujeres Indígenas Uitoto de La Chorrera, durante el periodo violento de la explotación del caucho (*Hevea brasiliensis*), por parte de la compañía anglo-peruana *Peruvian Rubber Amazon Company*, más conocida como Casa Arana. Las voces de sus herederas y sus historias de vida se reviven en este documento a través de la reconstrucción de los hechos ocurridos entre los años 1900 y 1932, con el fin

² Entrevista: Margarita Capojó, Abuela Uitoto Nonuya de La Chorrera, octubre 2014.

de identificar cómo estas acciones de resistencia femenina se traducen en la actualidad en acciones políticas de las nuevas generaciones de las mujeres Indígenas de La Chorrera.

Se puede afirmar que, en los procesos de la conquista de América, desde la Colonia hasta las repúblicas contemporáneas, todas las mujeres Indígenas han tenido unos elementos en común que las unen simbólicamente: la etnicidad, la histórica invisibilización de su ciudadanía, y la impunidad ante la discriminación y los distintos tipos de violencias a las que se enfrentan (Paredes Piqué, 2005). En Colombia, en particular, no han sido suficientes las normas nacionales e internacionales como el Convenio 169 de la OIT (Ley 21 de 1991), la Declaración de las Naciones Unidas para los Derechos de los pueblos Indígenas de la ONU, el Auto 092 de 2008 y sus Autos de seguimiento, ni las políticas públicas de género, pues la situación de vulnerabilidad de las mujeres Indígenas sigue siendo crítica, especialmente en el contexto del conflicto armado y en el posconflicto.

En la siguiente investigación se presentan evidencias de la violencia contra las mujeres Indígenas Uitoto y las estrategias de resistencia para su sobrevivencia y empoderamiento, en el contexto de las prácticas de explotación capitalista de comienzos del siglo XX por parte de Perú e Inglaterra. Aquí se presenta también un profundo dolor colectivo que marcó el destino de los pueblos amazónicos, definiendo también las características y dificultades que enfrentan en la actualidad para su progreso y buen vivir.

En el gran conocimiento de una cultura definida como de “tabaco, coca y yuca dulce”³, las mujeres encontraron fuentes de resistencia que, trasladadas a sus actividades diarias y a su territorio, les supuso una vía de entereza y aguante frente a la crueldad. Acciones que, considero, se clasificarían dentro de lo denominado por J. Scott (2000) como “resistencia desde la cotidianidad”. Estas estrategias de resistencia tuvieron como propósito no sucumbir ante la máquina de muerte y exterminio humano que significó la empresa de explotación cauchera en el hoy denominado Resguardo Indígena Predio Putumayo. De acuerdo con el informe del embajador británico en Rio de Janeiro, Roger Casement (1912) se habían asesinado 40.000 nativos hasta 1910. Sin embargo, los registros tomados a partir de la información de la memoria colectiva en mi pueblo, se calcula que fueron más de 100.000 las personas asesinadas en el marco de las caucherías hasta 1932, esto sin contar

³ . El auto reconocimiento de los Uitoto, Okaina, Muinane y Bora de La Chorrera Amazonas. Autora.

otros indígenas que fueron desplazados hacia el Perú, Brasil y otros lugares de Colombia. En este sentido y de manera muy particular, las mujeres Uitoto del Resguardo Predio Putumayo, han construido un sujeto colectivo e individual al configurar estrategias de resistencias propias, que en su conjunto pueden ser catalogadas a partir de lo expresado por Cante (2007) como “acciones no violentas fundamentadas en los valores y principios.” Dichas estrategias surgieron a partir de la fortaleza de la cultura ancestral, enriquecida con el inmenso saber práctico y teórico de la selva amazónica, y de los aprendizajes como consecuencia de derivadas y continuadas intervenciones violentas al territorio y a sus cuerpos desde comienzos del siglo XX.

Esta estrategia de resistencia de mujeres con particularidades étnicas, representa una herramienta intangible para la resolución de conflictos futuros equiparables al desatado por la presencia de la Casa Arana en el territorio amazónico. Estas estrategias de resistencia también constituyen un pilar para que las nuevas generaciones puedan diseñar y planificar sus propias acciones de resistencia y empoderamiento. Por lo tanto, las narraciones de las sobrevivientes del genocidio amazónico a través de sus herederas, son experiencias que deben ser memorizadas, estudiadas, y presentadas para prevenir los riesgos de nuevas hecatombes provenientes de los modelos económicos extractivistas en estos territorios. Así mismo, en la actualidad, dichas vivencias constituyen un referente que puede ser aplicado a las situaciones cotidianas que viven las mujeres de origen étnico, que siguen sufriendo el despojo de sus tierras y la violación del derecho a la autodeterminación como consecuencia de las políticas que protegen solo los intereses de los poderosos.

A lo largo de este recorrido por los sucesos históricos de violencia contra las mujeres Uitoto desde la época de la cauchería, se evidencian otras intervenciones extractivistas como la minería ilegal, así como la acción asimiladora del Estado y de la Iglesia Capuchina Catalana. De la misma manera, se evidencian fenómenos transversales como la colonia penal de Araracuara (1938 - 1971), el narcotráfico, el conflicto armado, la minería y el actual modelo de despojo por conservación promovida por el mismo Estado en forma de áreas protegidas (parques) que involucra territorios indígenas. Todos estos sucesos se podrían entender como parte del fenómeno que, Beatriz Merino (2002), denomina “la conspiración del silencio” (Citada en Abad, 2012, p.5).

En esta conspiración se presentan hechos de discriminación contra la mujer indígena y la doble victimización debido a la indiferencia de la sociedad ante estos actos discriminatorios. Esto, de acuerdo con Merino (2002) viola totalmente el derecho constitucional de estas mujeres a su identidad cultural e integridad moral; y contribuyen a mantener, naturalizar y en ningún modo a erradicar la victimización (ibíd.).

La Chorrera es el territorio ancestral de los pueblos Uitoto, Okaina, Muinane y Bora, y está ubicada en una extensa área de la Amazonía Colombiana. En este lugar, estos pueblos fueron brutalmente invadidos, esclavizados, masacrados, mientras que sus mujeres fueron violadas, ultrajadas, cosificadas hasta el punto de exponerlas a la extinción física y cultural. Fue este uno de los episodios más oscuros en la Amazonía, durante el cual miles de Indígenas perdieron la vida, siendo las mujeres las más afectadas en su feminidad y en su integridad física, moral, espiritual y psicológica.

De igual forma, la selva, fuente de alimentación, vida, medicina, y cultura, fue también devastada y depredada. Por tanto, se presentó una situación en la que mujer y selva, de manera paralela fueron minimizadas. Sin embargo, hoy, un siglo después, ambas dan cuenta de los significados que atribuyen a la memoria de sus heridas aún sin cicatrizar, de los significados como expresión de su resistencia, y de su poder pacífico transformador que les han permitido el tránsito de víctimas a sobrevivientes victoriosas (Hernández, 2014).

En coherencia con las acciones de las mujeres de la época, este trabajo implicó un enfoque étnico-racial, teniendo en cuenta la categoría de mujeres bosquesinas propuesta por Gasché (2011), que caracteriza a los pobladores de la selva que usufructúan y manejan la diversidad de la selva desde sus prácticas tradicionales y sostenibles. Teniendo todo esto en cuenta, la pregunta que guía del trabajo de investigación es:

¿Cómo se configuró la resistencia de las mujeres Indígenas durante la explotación del Caucho de la Casa Arana en La Chorrera, Amazonas (1900 - 1932)?

Despejar este interrogante marcó los objetivos del presente estudio que, a nivel general, ha buscado explicar las formas de resistencias de las mujeres Uitoto durante la explotación del Caucho en ese periodo. Los objetivos específicos que definieron la ruta metodológica de la investigación han sido caracterizar el contexto socio político del territorio y la época que fue escenario de la explotación cauchera en la Amazonía Colombo Peruana; establecer las formas de violencia física, psicológica, sociocultural sobre las mujeres, que

generaron las estrategias de resistencia individual y colectiva en el contexto de opresión de la Casa Arana durante la explotación del caucho.

Para este fin, la investigación se realizó a partir del análisis de diferentes fuentes primarias y secundarias. Por un lado, se tuvieron en cuenta fuentes documentales como las investigaciones realizadas por Alberto Chirif, Manuel Cornejo y el grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas-IWGIA, reeditados en el marco del Proyecto Monumenta Amazónica como: El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos de Carlos A. Valcárcel (2004); La defensa de los Caucheros de Carlos Rey de Castro y otros (2005); El Libro Azul Británico, Informes de Roger Casement y otras cartas sobre atrocidades en el Putumayo, traducido e impreso en el año 2012 por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica CAAAP ; y el Diario de la Amazonia de Roger Casement publicado en el año 2011. Paralelo a estas fuentes, se reconstruyeron las historias orales de las mujeres Uitoto descendientes de las víctimas del caucho. También se realizó un ejercicio de interpretación desde el punto de vista de la investigadora, como descendiente directa de las mujeres víctimas de la Casa Arana y receptora vivencial de los hechos narrados por los ancestros sobre el periodo de la explotación del caucho en La Chorrera y sus alrededores.

Los resultados de la investigación se plasman en dos capítulos. En el primero, se hace referencia al contexto económico y político mundial, las nuevas rutas de comercio, la consolidación de las nuevas repúblicas y la extracción de los recursos naturales amazónicos como una opción económica para la nueva república del Perú, así como el papel de Inglaterra como parte fundamental de la explotación cauchera. Se abordó el tema de las relaciones internacionales desplegadas por Julio César Arana con los gobiernos y empresarios ingleses, peruanos y colombianos en torno a la compañía Anglo Peruana *The Peruvian Rubber Amazon Company* y el negocio del caucho. De manera complementaria, en este capítulo se realiza una aproximación a las características culturales, sociales, económicas y ambientales de la mujer Uitoto “hija de tabaco, coca y yuca dulce” de la Chorrera, antes de la llegada de los caucheros, como referente para explicar el impacto de las intervenciones de los actores extractivistas.

En el segundo capítulo, se recogen las narrativas que dan cuenta de los casos concretos de mujeres víctimas de la cauchería en La Chorrera, se realiza una tipificación de las violencias ejercidas desde los actores empresariales, sus propios paisanos y en general del

modelo capitalista. A partir de la identificación y descripción de estas violencias, se presentan las estrategias de resistencia que utilizaron las mujeres, explicadas en la investigación mediante la selección de categorías como: resistencia desde la protección de las semillas para la soberanía alimentaria, resistencia desde el cuerpo y el territorio, y resistencia desde las prácticas culturales.

Para terminar, se hace un análisis comparativo entre dos generaciones de mujeres: las víctimas del caucho a través de las voces de las mayores del pueblo Uitoto y la nueva generación ligada a un pasado histórico, pero a la vez con una nueva visión como actrices políticas en los procesos de reconstrucción social y político-organizativa, y su participación en las tomas de decisiones sobre el gobierno propio, que hoy tiene amparo legal⁴. Por ejemplo, se visibiliza su participación en la formulación e implementación del Plan de Vida de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera - AZICATCH⁵.

Los resultados de la presente investigación aportan una información y una reflexión fundamental para las comunidades Indígenas, la academia y la sociedad en general, a través del análisis histórico del rol político que han desempeñado las mujeres Indígenas amazónicas en contra de las políticas económicas, hegemónicas, esclavistas, extractivistas y de exterminio hacia los pueblos Indígenas. Es fundamental que las generaciones contemporáneas y la sociedad en general conozcan y, especialmente, se valgan de estas estrategias de resistencias diferenciales y étnicas, frente a las relaciones de dominación que aún hoy puede darse contra los pueblos nativos, incluso en el contexto de los negocios ambientales y de conservación de áreas protegidas que se presentan en la actualidad en la Amazonía.

Adicionalmente, el trabajo aporta métodos innovadores en la reconstrucción del conocimiento indígena y de sus formas de articulación intercultural para construir rutas que rescaten orientaciones propias y permitan construir o aportar de mejor manera para la creación de políticas públicas étnicas y diferenciales, a partir del concepto de feminidad y la maternidad que las mujeres Indígenas de La Chorrera aplicaron en su contexto de resistencia.

⁴ El amparo legal del gobierno propio se evidencia en el Decreto 1088 de 1993 y Decreto 1953 de 2014. Autora.

⁵ Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera- AZICATCH, es la organización en la que confluyen los pueblos Uitoto, Okaina, Muinane y Bora. Autora.

Por otro lado, sigue siendo pertinente en la actualidad la manera como ellas convirtieron sus cuerpos en herramientas de lucha y poder, tomando decisiones políticas que impactaron económica y socialmente, debilitando al sistema dominador y causante del etnocidio cauchero, lo que Scott (2004) denominaría “la conducta política de los grupos subordinados.”

Esta información no había sido visibilizada con suficiencia por las ciencias sociales y la ciencia política, por lo cual, la presente investigación supone una valiosa contribución a la academia, y en especial a la disciplina de las ciencias políticas, en varios aspectos. Por un lado, conduce a la focalización de los conflictos locales, las repercusiones de las acciones y omisiones de los Estados y sus gobiernos que traspasa las fronteras convirtiéndose en conflictos globales, como el de la extracción del caucho y el genocidio indígena en La Chorrera Amazonas. Por otro lado, propone una metodología de trabajo con pueblos étnicos y en especial con mujeres Indígenas, cuyas condiciones y cultura exigen formas de diálogo y obtención de información que requiere de un reconocimiento previo de la investigadora, ya que el discurso Uitoto es de alta complejidad y para su comprensión es necesario tener conocimientos específicos para su hermenéutica, por lo cual la experiencia personal y pertenencia a la cultura se convierten en una necesidad para el desarrollo de rutas de investigación. Por último, pero no menos importante, este proyecto contribuye a la memoria de las víctimas honrando su coraje y valor.

Marco Teórico

La investigación se orientó conceptualmente a partir de los aportes y las categorías construidas por Scott (2000) y Cante (2007). Del primero, se profundizó en su propuesta de las “resistencias desde la cotidianidad” y del segundo se rescataron los conceptos de “acciones no violentas y resistencias ordinarias”, que responden de manera análoga a las acciones de resistencia identificadas en el presente estudio entre las mujeres Uitoto.

Para la época del establecimiento de la Casa Arana en el territorio de La Chorrera (1903), para los comerciantes del caucho las mujeres Indígenas, ni siquiera alcanzaban la categoría humana. En esta época, a las mujeres Indígenas, se les asociaba en el imaginario colectivo de los cazadores de fortuna a seres sin almas, de manera que era una población que vivía condiciones particulares de dominación y negación. Por esta razón se encontró atractiva

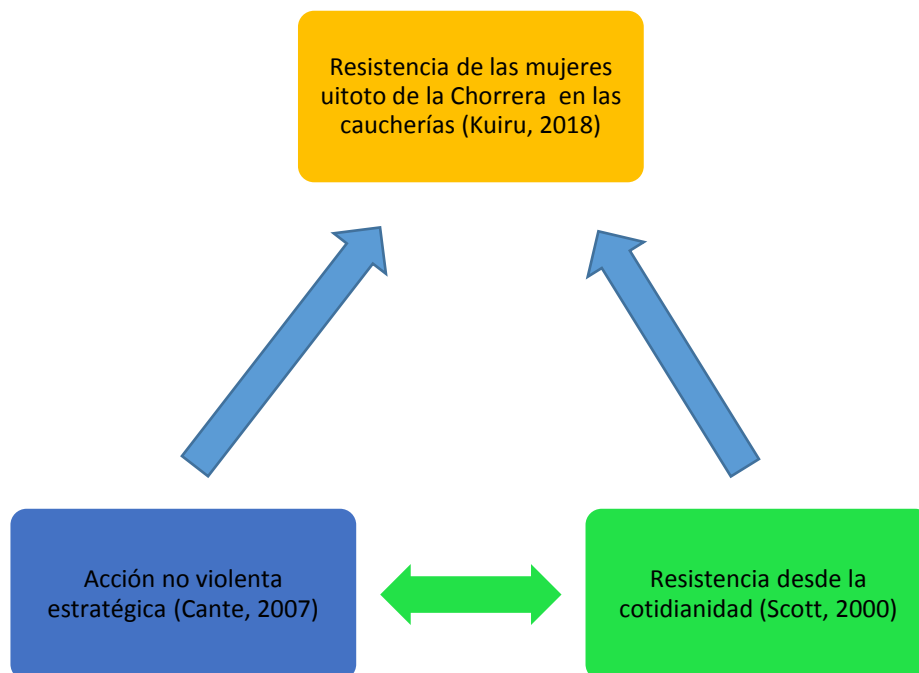
la propuesta de James Scott, manifestada en varias publicaciones, pero especialmente en su obra *Los dominados y el arte de la resistencia* (2000).

La resistencia desde la cotidianidad ejercida por las mujeres Uitoto no fue contra el gobierno directamente, porque para la época era imposible hablar de gobierno en el Amazonas, debido que aún no se había definido claramente las fronteras entre Perú y Colombia. Más bien, fueron actos para sobrevivir a la crueldad perpetrada por la Casa Arana y la complicidad de los gobiernos y autoridades de Perú e Inglaterra. Esta complicidad se manifiesta, por ejemplo, en que la compañía tenía entre su personal funcionarios como un comisario de policía y un juez de paz del Perú (ambos agentes de sección) y además, abastecía las tropas de su país en la región (Rey de Castro et al., 2005). Por su parte, Inglaterra tenía conocimiento pero no quería que los hechos de la Casa Arana fueran un escándalo para su país, ni quería comprometer sus propios intereses comerciales internacionales (Rey de Castro et al., 2005).

La complicidad de los Estados nacionales ante los actos de opresión y colonización de los pueblos Indígenas amazónicos se basaba en el hecho de que, para los funcionarios estatales, tanta crueldad no era importante. En un estado de negación y opresión máxima y sin ser considerados humanos, a las mujeres Uitoto no les quedó otro camino que realizar acciones basadas en su sabiduría y conocimientos tradicionales que les permitieron sobrevivir. Como dice la abuela Margarita Capajo: “(...) La condición humana no existía para las mujeres Uitotos ni para sus comunidades, si anohecían no sabían si al día siguiente estarían vivas (...)”. Las mujeres vivían en un estado de zozobra e incertidumbre porque su vida dependía del estado de ánimo del capataz. En esa situación no les quedaba más que disponer de lo que tuvieran a su alcance en la cotidianidad: los conocimientos ancestrales y tradicionales, su cultura, su cuerpo y el manejo del territorio para resistir y sobrevivir ante tanta crueldad.

A continuación, se abordará con mayor profundidad cada una de las conceptualizaciones teóricas que han sido tenidas en cuenta para el análisis de la información obtenida en el transcurso de la investigación y su relación con los datos empíricos encontrados en el trabajo de campo.

Gráfico 1. Marco teórico



Fuente: Elaboración de la autora. 2018.

a. Las resistencias desde la cotidianidad

Las relaciones entre dominador y dominados eran tensas y porosas, y se manifestaban en la cotidianidad. Como respuesta a las relaciones de dominación, la insubordinación individual, aunque no era premeditada, siempre fue latente a través del discurso oculto. Esta insubordinación se basaba en las prácticas propias de defensa y de resistencia que tenían las Uitoto en su condición de dominadas u oprimidas. Durante las caucherías, existió una alta subordinación individual de los Uitoto, especialmente por parte de las mujeres, ya que como lo afirmaría Scott, en estas situaciones se carece de derechos políticos y civiles, siendo excluidas de toda forma de movilidad social. Scott (2000) define la “infra política de los desvalidos” como las diferentes formas de insubordinación, que en el caso ideológico se expresan en mecanismos para ocultar sus esfuerzos por impedir la apropiación material de su trabajo, de su producción y de su propiedad: por ejemplo, las tácticas dilatorias en el trabajo, el hurto, los engaños, las fugas.

Como se observará más adelante, las mujeres Uitoto se basaron en este tipo de prácticas, con el fin de debilitar el modelo económico de los caucheros y conservar el legado cultural. Muchas de sus acciones de resistencia, se puede identificar como conductas asociadas al “discurso oculto”, que operaban fuera de escena, sin que los caucheros pudieran observar directamente lo que sucedía en su contra. Este discurso oculto es “secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público.” (Scott, 2000, p.28). En las mujeres Uitoto el uso de la lengua materna y sus variaciones dialectales como *Minika*, *Binika*, *Bue*, *Nipode* y *Mika* para comunicarse entre ellas y sus hijos, permitió mantener el diálogo y planear estrategias de fugas, no cumplir con las cuotas del caucho, cultivar de noche y practicar las curaciones orales eran en la cotidianidad. Todo esto puede ser entendido como “el discurso oculto de la indignación” que se configuró en respuesta a todo tipo de vejámenes por parte de los empleados de la Casa Arana.

El discurso oculto es específico de un espacio social determinado y de un conjunto particular de actores. A las mujeres Uitoto, en este caso, las unía el *yetarafue*⁶, la ancestralidad, el territorio, los saberes y prácticas culturales de la cotidianidad. Scott (2000) también señala que el discurso oculto no contiene sólo actos de lenguaje sino también una extensa gama de prácticas. Acorde a ello, en este trabajo se señala que las Uitoto de La Chorrera, en vez de rebelarse directamente en las caucherías –como lo hizo *yarokamena* de quien se hablará más adelante- o de protestar públicamente, lo hicieron mediante el discurso oculto. Entre los Uitotos, una manera de mantener un discurso oculto era por medio de la complacencia de realizar rituales y cantos para deleitar a los caucheros en público, pero debajo de ello existía para los Indígenas el interés latente por mantener vivos los cantos tradicionales y transmitir en lengua propia, y los sentimientos negativos que los unían en contra de los caucheros. Desafortunadamente, poco tiempo después los mismos caucheros aprendieron el idioma, disminuyendo el potencial del discurso oculto como forma de resistencia.

De acuerdo con Scott (2000), la resistencia está inmersa en la cotidianidad de las relaciones en la sociedad subordinada, y esta se mueve a través de redes de complicidad y solidaridad, desarrolladas de manera oculta. En este postulado se encuentra una relación con

⁶ . Yetarafue: Códigos de ética Uitoto, conocido también como la palabra de consejo. Autora.

el postulado de Michel Foucault (1992) sobre las relaciones de resistencia y poder: “[...] que no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales” (Citado por Henríquez y España, 2004, p. 8).

Adaptando la clasificación expuesta por Scott sobre los tipos de resistencias y sus manifestaciones, se describen algunas de las encontradas y tipificadas en el contexto de las mujeres Uitoto durante la cauchería en la siguiente tabla.

Tabla 1. Tipos de resistencias y sus manifestaciones

	Dominación material	Dominación de rango	Dominación ideológica
Prácticas de la dominación	Apropiación de caucho, alimentos, trabajo, sexual y laboral, apropiación de la tierra.	Negación del ser, humillaciones, insultos, ataques a la dignidad mediante formas de violencia y violencia sexual, asesinato de niños, muerte por inanición.	Utilización de su propia gente en contra de los suyos, la esclavitud, la servidumbre, usar a las mujeres y niñas como concubinas “esposas”.
Formas de resistencia pública declarada	Rebelión de Yarokamena.	Asesinatos a los jefes o capataces de los centros de acopio del caucho en cada sección.	Utilización del elemento sagrado del ambil (tabaco) para motivar la organización, invitar a los clanes vecinos y sublevarse contra los caucheros.
Formas de resistencia disfrazada, oculta, discreta, infrapolítica	Formas cotidianas de resistencia: fugas de mujeres con sus hijos, esconder los niños, cultivar y hacer prácticas rituales en la noche, control de la natalidad mediante el uso de la manicuera, las curaciones orales y la espiritualidad.	Discurso oculto, mantenimiento de la lengua materna, contar con el espacio de la chagra como un espacio holístico para la preservación cultural en el que crea y se recrea los discursos ocultos contra los caucheros.	Mantenimiento y transmisión de la lengua propia, los ritos, cantos, mitos, en general su ley de origen, practica del mambeo, la espiritualidad y la brujería.

Fuente: Adaptación de la autora con base en la propuesta de Scott (2001).

b. Las formas de resistencia ordinaria

Se revisaron los aportes de varios autores como Jorge A. Vargas Maturana (2012), y Marco Tobón (2015), cuyas posturas son muy cercanas a la teoría de resistencia desde la cotidianidad o resistencia ordinaria. Tobón (2015), por ejemplo, hace alusión al ejercicio de

la autonomía propia desde las prácticas culturales que realiza la gente de centro del medio Caquetá, en espacios propios e infranqueables para actores externos, como los mambeaderos, los fogones comunes, áreas transitadas del monte, sitios sagrados, chagras, casas y malocas. Este ejercicio de autonomía es un ejercicio real de resistencia desde las acciones y espacios propios milenarios que no están abiertos para todos, sino ocultos ante la dominación y opresión de los caucheros (infrapoítica). Para Scott (2000), son acciones silenciosas donde, las comunidades rurales especialmente, evaden situaciones con las que no estaban de acuerdo, hacen resistencia a los gobiernos totalitarios, y en este caso a la empresa cauchera y a la presencia de los Estados peruano e inglés a través de sus súbditos que eran capataces de las secciones de acopio de caucho en medio de la selva.

Cante (2007) retoma a Scott para decir que estas formas de resistencia, muchas veces, son la única opción de los campesinos. En este caso ese enunciado se puede trasladar a los clanes Indígenas de la época, dado que carecían de otras formas para incidir colectivamente. De acuerdo con Thaxton, Jr. (1997), desde hace mucho tiempo han existido formas ordinarias de resistencia, que algunos calificarían de “premodernas y agraristas” (citado por Cante 2007). Éstas se refieren a acciones disimuladas y de bajo perfil, emprendidas por las clases menos poderosas para sabotear o no cumplir los mandatos de la clase política. Esta reacción es sintomática del autoritarismo y del alto nivel de represión y demonización de la protesta por parte de algunos gobernantes, y para el caso de La Chorrera, de lo que vivieron los Indígenas con la empresa de la Casa Arana.

Diversas formas de resistencia ordinaria han sido emprendidas por las comunidades para defenderse de los intentos gubernamentales totalitarios y contra el centralismo estatal. Estas formas de resistencia han estado limitadas a lo ultra local, al micro universo de comunidades aldeanas, y sólo por contagio se han esparcido a ámbitos que trascienden lo local. En este punto cabe mencionar el conflicto entre las comunidades y el Estado. Las comunidades son, de acuerdo con C. Taylor (1988) “pequeñas agrupaciones humanas (no más de unas pocas centenas) que comparten un conjunto común de valores y creencias, tienen unos densos lazos sociales (polifacéticos, directos, personalizados), están reguladas por unas normas sociales (en especial reciprocidad), y poseen unas condiciones de igualdad un tanto burda en lo económico y en lo político” (Citado en Cante, 2007, p. 33).

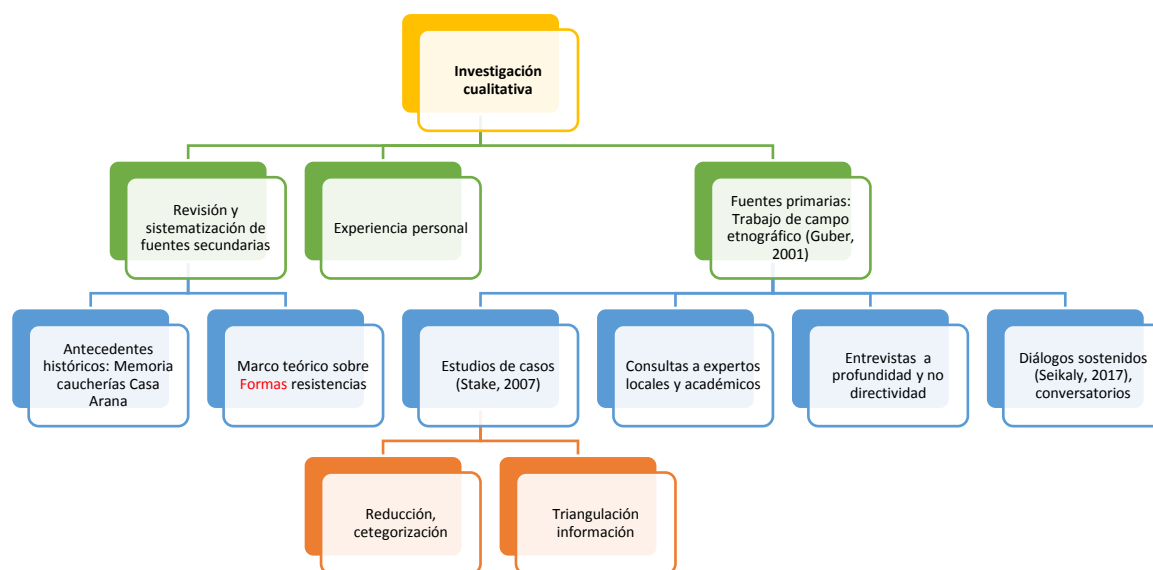
La solidaridad es entonces, un elemento fundamental que hace posible la resistencia de los dominados, ya que, sin una coordinación y comunicación explícita dentro del grupo, no es posible la expresión de la resistencia. Para que eso suceda, el grupo subordinado debe crearse espacios sociales que el control y la vigilancia de sus superiores no puedan penetrar. “Si queremos entender el proceso de desarrollo y codificación de la resistencia, resulta indispensable analizar la creación de esos espacios sociales marginales.”(Scott, 2000, p.147). Los espacios sociales relativamente autónomos no son sólo un terreno neutral donde pueden crecer negaciones prácticas y discursivas. Como ámbitos de poder que son por naturaleza, sirven tanto para disciplinar y para formular patrones de resistencia. Una subcultura de la resistencia o una contra la costumbre es forzosamente un producto de la solidaridad entre subordinados (Ibíd., p.148). En tanto que la lógica del mecanismo de dominación consiste en conseguir la completa atomización y vigilancia de los subordinados, esta encuentra la correspondiente resistencia desde abajo a través de la solidaridad.

Ruta Metodológica

Metodológicamente se utilizaron diversas herramientas de la investigación cualitativa. Iniciando por la revisión y sistematización de documentos históricos e investigaciones relacionadas, relatos de las/los herederas/os de las víctimas, siguiendo diálogos intergeneracionales con la población (mujeres jóvenes y mayores), y finalizando con consultas con expertos/as en la temática de la cauchería en el Amazonas⁷. Dichas herramientas permitieron configurar argumentativamente y comprensivamente el desarrollo de la problemática en cuestión.

⁷ Por ejemplo, un diálogo sostenido entre la investigadora y la doctora Mayo Seikaly de origen Palestino, del Departamento de Nuevos Estudios Africanos en Detroit, Michigan, experta en historias orales, 2016.

Gráfico 1. Componentes y ruta metodológica



Fuente: Elaboración de la autora. 2018

El Gráfico 1 muestra el proceso metodológico, el cual se realizó integrando diversas herramientas de la investigación cualitativa, (Parte superior del gráfico). De allí se desprenden tres instrumentos principales: la revisión y sistematización de las fuentes secundarias, la documentación y aplicación de la experiencia personal de la investigadora, y la recolección y análisis de las fuentes primarias, principalmente mediante el trabajo de campo etnográfico (Guber, 2001). Como soporte a la investigación, todas las fuentes cuentan con sus respectivas herramientas de recolección y sistematización de información.

La manera como se obtuvieron, se sistematizaron y analizaron las fuentes primarias, estuvo orientada principalmente por el trabajo de campo etnográfico de Gubber (2001), y el diseño metodológico de estudio de caso (Stake, 2007). Estas rutas se usaron para abordar la complejidad y particularidad de las hijas y nietas de las mujeres en resistencia en la explotación del caucho.

a. Estudios de casos

En el estudio de caso para las mujeres Indígenas Uitoto de La Chorrera Amazonas se utilizó la técnica de focalización. Esto quiere decir que la investigación se basó en un examen intenso de los acontecimientos que ocurrieron en La Chorrera en el marco temporal comprendido entre 1900 y 1932. El proceso de selección de participantes y procesos relevantes fue continuo a lo largo de toda la investigación. Se trató de un proceso secuencial, comenzado con la elección de fenómenos prioritarios que se fueron vinculando con fenómenos que emergieron a lo largo de la investigación. Para este estudio de caso, se realizó una identificación inicial de mujeres que fueran “informantes-clave”, por su conocimiento en profundidad del contexto de la cauchería.

El análisis fue de tipo inductivo en el caso de estudio, considerando la historia personal y colectiva de las integrantes, con la finalidad de mapear las relaciones de poder que ellas evidencian y frente a las cuales resisten (Pérez Serrano, 1994). El caso presentado es de tipo teórico e interpretativo ya que “pretende contribuir con descripciones que permitan contrastar categorías teóricas, dilucidar y teorizar sobre las resistencias que cuestionan el modelo de desarrollo hegemónico en clave de género” (Pérez, 2007).

b. Entrevistas en profundidad y no directividad

A su vez la entrevista en profundidad, de acuerdo con Taylor y Bogdan (1987), se llevó a cabo a partir de un grupo de preguntas abiertas respondidas con las propias palabras de las entrevistadas. En este proceso fue fundamental, una cuidadosa recolección de datos, desarrollando las entrevistas “cara a cara,” reconociendo que se trataba de una conversación entre iguales. Se pudo constatar lo que Valles (2000) señala sobre este tipo de entrevistas, ya que son de tipo holístico y permiten la obtención de gran riqueza informativa en las palabras y enfoques de la persona entrevistada. Las entrevistas se hermanaron con las historias orales, mediante diálogos intergeneracionales. Los diferentes diálogos se realizaron a través de entrevistas etnográficas bajo el arte de la no directividad (Guber, 2001). Así pues, en varias ocasiones las entrevistas terminaron siendo diálogos intergeneracionales, porque iban apareciendo más mujeres mayores y jóvenes que terminaban haciendo parte del conversatorio.

Al realizar las historias orales se tuvo en cuenta un diálogo sostenido de manera personal con la historiadora Mayo Seikaly (2016)⁸, quien recomendó que para la documentación de las historias orales: “Se debe tener carácter y creer en lo que se hace, sentir los problemas de los demás y tener la capacidad de interpelar para escribir las historias orales, lo que se obtiene de la investigación es de la gente no es del investigador, se debe respetar esta ética. Estamos hablando de la humanidad, no se puede entender lo que pasa en un lugar sin entender lo que pasa en otro lugar,” Seikaly continúa diciendo que “no hay historias localizadas, la globalización y el control de los poderes globalizantes deben entenderse así. Por eso la gente debe explicar sus pequeños problemas, pero a la vez hacer seguimiento a todos los problemas globales.” Siguiendo las orientaciones metodológicas de Seikaly, la investigación sobre las mujeres Uitoto y las acciones de resistencia al yugo cauchero en La Chorrera Amazonas, incluye el referente político y económico mundial de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

A partir de la entrevista en profundidad se logró con las mujeres una conversación en situaciones naturales de la vida cotidiana accediendo a los significados de sus vidas y haciendo referencia a momentos del pasado o presente de ellas y de terceros, generando así una interacción fluida. Esto facilitó un proceso de comunicación dinámico. Además, el acceso a la información fue más directo, personalizado, flexible y espontáneo.

c. Diálogos sostenidos, conversatorios y mingas de pensamiento⁹

El trabajo de campo contempló tres etapas. En la etapa inicial se revisaron antecedentes y se hizo la inducción al campo de estudio. En la segunda etapa se desplegó el trabajo etnográfico apoyado en las herramientas de la realización de entrevistas semiestructuradas y las historias orales. En el transcurso de la investigación se incorporaron

⁸ Mayo Seikaly, 2016, de origen Palestino, del Departamento de Nuevos Estudios Africanos en Detroit, Michigan.

⁹ . Mingas de pensamiento: Las mingas son una forma de acción comunitaria donde un grupo de personas une esfuerzos para trabajar, compartir y acompañarse en la realización de algunas tareas conducentes a alcanzar un logro de interés común. Con base en estas experiencias, se ha extendido el término para designar las jornadas de reflexión o discusión sobre temas importantes para las comunidades. En la Universidad Nacional de Colombia, los estudiantes Indígenas lo han utilizado para convocar a la discusión y análisis de temas que competen a su presencia en la Universidad, su compromiso con las comunidades y sus acciones dentro y fuera como jóvenes que transitan entre culturas y mundos diversos, dando el nombre de “mingas de pensamiento” a esas jornadas. Para profundizar se puede consultar: *Herramientas metodológicas para el trabajo en educación ambiental*. Universidad Nacional de Colombia. Boletín n°2. junio 2002. “Mingas de pensamiento” [En línea]. Recuperado de: <http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/idea/2007225/lecciones/capitulo2/09-herramientasmetodologicas9.htm> [Consultado en noviembre de 2018].

metodologías como la de los diálogos intergeneracionales, reuniones grupales, grabaciones de relatos y las mingas de pensamiento que son propias de las dinámicas Indígenas

La selección de las mujeres que fueron entrevistadas se basó en su vínculo como hijas, nietas, sobrinas, de las mujeres que sobrevivieron a las torturas de la cauchería y las que retornaron del Perú después del desplazamiento forzado hecha por los caucheros, quienes transmitieron de generación en generación los relatos de lo sucedido.

d. Experiencia personal

Fue indispensable la utilización de la experiencia personal como hablante de la lengua materna *minika* para hacer las entrevistas. También se revisaron textos históricos, imágenes y cantos en lengua Uitoto-*minika*, traducidos y transcritos al español para su incorporación en este documento por la investigadora.

Atendiendo los planteamientos de Aguilar (2000), durante la investigación no se trató de desarrollar un cuestionario estructurado con respuestas cerradas, sino que se incentivaron y documentaron diálogos íntimos y personales, a partir de los cuales se logró con las mujeres la reconstrucción de acciones pasadas, y los sucesos de violencia que vivieron a lo largo de su vida, así como las acciones emprendidas y desarrolladas como herramientas para el reconocimiento de sus derechos, y de todas las mujeres violentadas en el escenario de la cauchería.

e. Reducción, categorización y triangulación

La investigación fenomenológica, que se define como la descripción de los significados vividos y existenciales, estuvo intrínsecamente presente en el análisis de los resultados. Esto ayudó a explicar el sentido profundo de las situaciones que viven los actores, en este caso las mujeres de La Chorrera, en sus vidas cotidianas más allá de puros datos estadísticos. Para su aplicación, se encontró pertinente la orientación de Jelin (2002), quien afirma que una de las complejidades de la memoria es reconocer realmente lo ocurrido en las vidas cotidianas de los sujetos, por lo que “ha cobrado un lugar central el análisis de las transformaciones de la subjetividad, la preocupación por el sentido de la acción y por la perspectiva de los agentes sociales mismos.” (Jelin,2004; p.74)

Adicionalmente, y desde el enfoque de la investigación acción participativa (Fals Borda, 1986), la investigadora se involucró con familiares, amigas, compañeras de internado y mujeres de otras comunidades Indígenas de La Chorrera mediante la inmersión profunda en el campo. Esto permitió “sacar a flote” sucesos dolorosos de las generaciones pasadas que han dejado huella en la sociedad actual, que afectan a la estabilidad, la confianza y hasta la esperanza por el futuro. A manera de un proceso de sanación mediante la palabra, emergió del diálogo intergeneracional la reivindicación de las actuaciones valientes de las abuelas, y el llanto colectivo por el sufrimiento, que debe ser conjurado en las generaciones actuales y venideras.

Posterior a este trabajo, fue fundamental el procedimiento de triangulación de la información a partir de distintas fuentes (registro de las entrevistas, conversatorios, mingas de pensamiento y notas de campo). Para el contenido narrativo se usó el análisis de contenido temático. A través de esta metodología se revivieron los distintos periodos históricos y el contexto territorial en el que se analizó el proceso de resistencia de las mujeres. Mediante el método cualitativo se evaluó e interpretó el resultado de las entrevistas etnográficas y los diálogos interculturales con los sujetos de la investigación.

Una vez recolectada la información en campo, revisados y sistematizados los textos (información secundaria), se pasó a realizar el análisis sistemático del conjunto de elementos informativos, y a delimitar las partes que permitieran descubrir las relaciones entre las mismas y el todo. Mediante la reducción de datos, se limitó la abundante información recogida como un primer paso de simplificación para su tratamiento, mediante la categorización y codificación. Por último, y con el objetivo de recapitular la información y análisis desarrollados en la investigación, más allá de un ejercicio descriptivo de la memoria, y dilucidar las acciones políticas estratégicas, se tomó la orientación de Elizabeth Lira (2010), quien propone que la memoria es un proceso político en tres ámbitos y que aplica al análisis de las resistencias de las mujeres Uitoto en Casa Arana de la Chorrera:

- ✓ La Memoria Individual como la “evocación bajo diferentes formas (pensamientos, sensaciones, imágenes, emociones) que lo redefinen, transforman y resignifican y en eso es cambiante, pero al mismo tiempo, se enmarca en nuestra identidad y en la

visión que tenemos de lo que somos y pensamos. Lo que llamamos memoria es una síntesis, siempre personal”.

- ✓ La Memoria Colectiva se genera por desastres o experiencias en común que tienen las víctimas en un mismo espacio social, en el que se comparte las mismas experiencias, generando en los sujetos ayuda y solidaridad para así contribuir a modificar las percepciones de desamparo.
- ✓ La Memoria política es una estrategia de enfrentar las consecuencias de los conflictos políticos y establecer condiciones para recuperar la paz social (Lira, 2010, pag. 27)

Al hablar y escuchar a las mujeres en el marco de la investigación, se comprendió que las acciones de resistencia no solo fueron consideradas desde el punto de vista de las participantes, sino que surgieron explicaciones adicionales de lo que sucedió y sucede actualmente (subjetividad/objetividad). Así se analizó conjuntamente el por qué, aunque con diferente cara según el modelo económico imperante, existe una colonización permanente en cada época, y por qué la discriminación, la pobreza, la violencia contra las mujeres y los niños, no termina. Todo esto con el mismo lenguaje utilizado por las entrevistadas, es decir, con el lenguaje del sentido común que la gente usa para describir y explicar las acciones humanas y las situaciones sociales en su vida cotidiana. A través de este proceso, se ha logrado producir conocimiento y acciones útiles para un grupo de mujeres y, por otra parte, que las mujeres se empoderen y capaciten a través del proceso de construcción y utilización de su propio saber.

La revisión y sistematización de fuentes secundarias se dividió en dos componentes: por un lado, los antecedentes históricos sobre la memoria relacionada con las caucherías de la Casa Arana (complementando con el contexto cultural, biogeográfico y económico de comienzos del siglo XX), y por otra parte la construcción de un marco teórico sobre formas de resistencias étnicas y de las mujeres.

Capítulo I

Contexto del pueblo Indígena Uitoto

La racionalización del uso de la violencia ha sido una constante en la tradición del pensamiento occidental, los grupos diferentes al arquetipo del hombre blanco occidental y de clase media, fueron considerados menos que humanos, lo que fue suficiente para convertirlos en invisibles y justificar la violencia desatada contra ellos (Magallón, 2012). En esta lógica de pensamiento occidental, los indígenas son de los grupos diferentes, lo cual ha justificado que hayan vivido las peores formas de violencia. Por eso, en Colombia, antes de la Constitución de 1991, ser indígena, hablar la lengua materna era sinónimo de vergüenza.¹⁰ Durante las misiones evangelizadoras de la iglesia los Indígenas fueron considerados salvajes, incluso era ofensivo que hablaran en sus lenguas originarias.

En este capítulo se presentan las características generales del modo de vida de los pueblos Indígenas Uitoto en la Amazonía, quienes desde tiempos ancestrales han habitado el territorio comprendido entre lo que se conoce hoy como los departamentos de Caquetá, Putumayo y Amazonas. Esta realidad se vio contrastada con una dinámica política y económica internacional que, desde inicios del siglo XX, produjo algunos de los fenómenos más violentos y crueles que la Amazonía haya vivido.

Con el fin de comprender este fenómeno que afectó principalmente la integridad de las mujeres Uitoto, se abordaron de manera transversal los temas de la economía extractivista del modelo capitalista liderado por Europa y Estados Unidos, con importantes efectos en tierras inexploradas como la Amazonía. Estos sucesos se dieron por las demandas de recursos necesarios para la consolidación de las repúblicas y en el marco del interés eurocéntrico de poblar la Amazonía con raza blanca. Como argumenta Valcárcel (2004) “La ocupación de la Amazonía siguió dos estrategias en Perú. La primera en el tiempo, ya que se inició alrededor de 1850, fue promocionar la inmigración de europeos para poblarla. Con esto buscaba asentar

¹⁰ Algunas Familias Uitoto de La Chorrera siendo Indígenas no se reconocían como tales y no permitieron que sus hijos hablaran la lengua materna, siendo empleados de los curas o del corregimiento se sentían blancos, y porque ser “indio” era vergonzoso, pues era sinónimo de pobreza y de atraso. Autora.

gente que por definición, era considerada laboriosa e inteligente, ya que pertenecía a una raza superior.” (p.23).

A lo largo del capítulo se podrá identificar la condición de vulnerabilidad que se generó para el pueblo Uitoto por cinco razones principales. En primer lugar, los Uitotos no habían tenido contacto con el blanco y por eso no conocían su cultura y su interés por los recursos naturales como el caucho, que para los Indígenas tenía otro uso y significado. El sentimiento de los abuelos en momentos difíciles de la fase de la extracción del caucho (1900-1932), fue un mandato a sus nietos para endulzar esta angustia de miles de mártires de paz. Con su muerte los abuelos defendieron la armonía en la selva y por no conocer el lenguaje extranjero, pagaron con su sangre la defensa del *jagiyi*-aire de vida ¹¹. En segundo lugar, a pesar que entre los mismos Indígenas se habían dado luchas tribales, y los Uitoto eran reconocidos como grandes guerreros y defensores de su territorio,¹² los Uitotos no dimensionaron el poder hegemónico y violento que tenía la empresa cauchera, ni la asimetría en la correlación de poder.

En tercer lugar, a pesar de que las misiones evangelizadoras y civilizadoras que llegaron a la Amazonía, prepararon en cierto modo a los Indígenas para la colonización, enseñándoles la lengua castellana; no alcanzaron a incidir entre los Uitoto por su ubicación geográfica. En cuarto lugar, muchos de los Uitoto obraron de acuerdo a los valores prescritos en su ley de origen *komuiya uai*- ley de vida, como la solidaridad, lo que permitió que los caucheros entraran con facilidad y abusaran de su hospitalidad.¹³ En quinto lugar, se presentaba una ausencia del Estado y de los gobiernos, ya que ni el gobierno peruano ni el colombiano tenían claro los límites fronterizos de esos territorios. Adicionalmente, para el Estado colombiano los Indígenas eran considerados salvajes y objetos de evangelización (ley 89 de 1890).¹⁴

¹¹ Narrativa de Basilio Farekatde. 2.004 (Q.E.P.D.), insumos del Plan de Vida de los Hijos del tabaco, la Coca y la yuca dulce de La Chorrera.

¹² Por ejemplo: El clan Aimeni vs Jimuai y la expulsión de los Carijonas, narración que hace parte de la cotidianidad Uitoto. Autora.

¹³ Si la llegada de los españoles a América significó la conquista para la mayoría de los originarios habitantes de los Andes, para los originarios Amazónicos la conquista tardía se dio con la presencia de los caucheros y quíneros que se adentraron a la selva por la cabecera de los ríos kotue hoy Igaraparaná a finales del siglo XIX. Autora.

¹⁴ La Ley 89 de 1890 hasta hace poco, en su artículo 1, establecía la categoría de “salvajes” para designar a los nativos que no se sometían a la evangelización, al igual, que en el artículo 40 se les consideraban menores de edad e incapaces. Para la época en que se expidió la norma en cita, los nativos de la región de la Amazonia aún vivían en su estado natural, es decir, que no habían sido sometidos a procesos de asimilación ni exterminio como los andinos, y aunque ya habían tenido algunos contactos con “occidente”, no habían perdido su autonomía.

De acuerdo con los antecedentes expresados, se puede decir que hasta hace muy poco en Colombia, los pueblos originarios no eran considerados sujetos políticos, ni ciudadanos, ni siquiera seres humanos. En este orden de ideas, la mujer indígena tenía menor consideración que el propio hombre como era evidente en el trato cotidiano producto de la fusión entre la religión católica—impuesta en los internados indígenas— y la cultura indómita de los Uitoto . De ahí la importancia que han tenido las luchas y resistencias endógenas para lograr que hoy en día sea posible su existencia como individuos y sujetos colectivos.

Desde finales del siglo XVII los misioneros franciscanos hicieron contacto con los llamados Quiyoyos, habitantes de la parte meridional del Caquetá, que se mantuvieron alejados hasta finales del siglo XIX, cuando comenzó el auge extractivo de la quina y el caucho. Como resultado de las acciones de la Casa Arana y del conflicto colombo peruano, los Uitoto se dispersaron, refugiándose en puntos estratégicos de los departamentos del Caquetá, Putumayo y Amazonas. A partir de entonces iniciaron un proceso lento de recuperación sociocultural. En 1988 se reorganizó el territorio con la creación del Resguardo más grande del Colombia, el “Predio Putumayo”¹⁵ (Arango y Sánchez, 2004).

El pueblo Uitoto es afín con los grupos Okaina y Muinane (Ibíd.,). El Censo DANE 2005 reportó 6444 personas auto reconocidas como pertenecientes al pueblo Uitoto, de las cuales el 50,7% son hombres (3267 personas) y el 49,3% son mujeres (3177 personas), concentrados en el departamento del Amazonas, en donde habita el 57,8% de la población, siguiendo el Putumayo con el 21,2% (1363 personas) y Caquetá con el 10,8% (693 personas). Estos tres departamentos concentran el 89,7% poblacional de este pueblo. Los Uitoto representan el 0,5% de la población indígena de Colombia. La población Uitoto que habita en zonas urbanas corresponde al 25,6% (1.652 personas), cifra superior al promedio nacional de población indígena urbana que es del 21,43% (298.499 personas) (Ministerio de Cultura, 2010).

De acuerdo al Censo de 2005, el porcentaje de población Uitoto que no sabe leer ni escribir mayor de cinco años es del 12,5% (803 personas), del cual la mayoría son hombres: 50,2% (403 personas). En cuanto al estado de la lengua nativa del pueblo Uitoto, se reporta un 46,3% de hablantes (2982 personas) sobre el total poblacional, lo cual evidencia su alto

¹⁵ . El resguardo Predio Putumayo tiene una extensión de 5.819.505 Hectáreas. Acuerdo 105 de 2007, Incoder.

grado de riesgo de extinción (Ministerio de Cultura, 2010). Los Uitoto se organizan internamente en murui o “gente del occidente” y muina o “gente del oriente” (Castellvi, 1953).

De acuerdo al mito de origen Uitoto, todos los grupos étnicos se encontraban debajo de la tierra. Los Uitoto emergieron de un orificio ubicado en la región de La Chorrera llamado *Komimafo*.¹⁶ La deidad Uitoto *Mooma*, escogió este lugar por tratarse del canal por el cual la tierra respiraba. Jitoma es el principal personaje de su cosmovisión. Su lengua nativa pertenece a la familia lingüística Uitoto, aunque hablan diversos dialectos de acuerdo con la zona donde se encuentren asentados. Los cuatro dialectos diferentes se presentan así: el *Búe* se habla en el Cará-Paraná; el *Mika* y el *Minika* se habla en el Cará e Igará-Paraná y el *Nipode*, se habla al norte, en el río Caquetá. El grupo que habla *Búe*, se llama así mismo como Murui. El sector de los Uitoto que se conoce como Muina, diferente del grupo étnico del mismo nombre, hablan: *Nipode* y *Minika*.

Los Uitoto están divididos en clanes y linajes patrilineales y exogámicos. Existen varias jerarquías entre los diferentes linajes, cada uno asociado a colores, plantas o animales. Tradicionalmente los propietarios de la maloca estaban jerarquizados según el orden de nacimiento y cumplían funciones rituales específicas. En lo político se encuentran representados por el jefe del clan hoy cacique y, a partir de 1991, tras requerimientos de la nueva constitución política de Colombia, se organizaron en cabildos conformados por un gobernador, un tesorero, un fiscal y la autoridad tradicional, este último es permanente y no se somete a elección popular. Por lo general los Uitoto pertenecen a una misma familia extensa por clan. La chagra, la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres, constituyen la base de la economía entre los Uitoto. Las principales plantas sembradas son la yuca amarga, la yuca dulce, el tabaco, el ñame, el ají, la coca, el chontaduro, el aguacate, el caimo, el umarí y el maíz. El plátano se da en diversas zonas, mientras el tabaco y el maní se cultivan aparte en una pequeña parcela abonada con cenizas. La coca es un elemento indispensable para el “mambeo”¹⁷ y las ceremonias rituales.

¹⁶ El lugar por donde salieron los Uitoto del centro de la tierra (hueco de la creación), de ahí su denominación gente de centro. Autora.

¹⁷ . Ritual de concentración en la maloca donde se consume la harina de coca (mambe). Autora.

De acuerdo a la narrativa de Odilia Mayaritoma¹⁸, antes de la cauchería las reuniones eran nocturnas. Allí se mambeaba para el diálogo, la memoria, la enseñanza, el aprendizaje, la renovación de la cultura a través de las narraciones de origen. Los niños desde los siete años eran elegidos por el maloquero de acuerdo a sus capacidades como narrador, cantor, médico tradicional, brujo, maloquero, autoridad, y se le enseñaba todos rituales que le correspondía a su linaje. En este espacio la mujer participaba desde su banco, mientras hacía sus quehaceres de la cotidianidad en la maloca, por ejemplo: rayando la yuca, preparando el casaramá¹⁹, haciendo el casabe²⁰, mermando la manicuera, o cuidando los niños. Ellas escuchaban y opinaban afirmando o negando las palabras del mambeador.²¹

En palabras de Odilia: “De lo que hablaban los hombres las mujeres aprendían y escuchaban, en ocasiones las abuelas intervenían, había abuelas que opinaban, las que tenían facilidad de opinar y opinaban desde su lugar, afirmando o negando lo que decían los hombres (...) consultaban y preguntaban en que quedó la situación que trataron, ella era la que daba la idea real de cómo hacer las cosas, realmente la mujer en las familias invisiblemente decidían. Visiblemente dicen que los hombres deciden, pero es mentira, en el fondo es la mujer la que dice cómo deben ser las cosas, el hombre simplemente cumple en el espacio público”. (entrevista/15/10/2014)

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

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

Esta investigación se realizó principalmente con mujeres del pueblo Uitoto, aunque las Bora, Okaina, Muinane, Nonuyai y Andokes también fueron víctimas de la Casa Arana. Cuando se le pregunta a una mujer tradicional Uitoto “¿quién es usted?”, responde: *Kue bie*

¹⁸ Mujer Uitoto del clan Jitomagaro de 46 años, docente del colegio Casa del Conocimiento de La Chorrera.

¹⁹ Casaramá o tucupí, se obtiene del jugo de la yuca brava se cocina con ají hasta que quede como salsa que acompaña las comidas de los Uitoto y otros pueblos Amazónicos.

²⁰ Casabe, torta que se hace con la harina de la yuca brava después de un proceso de maduración en agua. Autora

²¹ Mambeador: La persona que consume la harina de coca mezclada con yarumo, es uno de los elementos sagrados que utilizan los sabios para concentrarse y enseñar la palabra de consejo (yetara uai), sanear, mantener el equilibrio y la armonía en el territorio. Hoy es común el consumo por parte de aficionados. Autora.

jibina, diona, fareka naiedikue,²² las mujeres “de la palabra dulce”, es como se auto reconocen las mujeres Uitoto (muina), nativas de La Chorrera, departamento del Amazonas, sur de Colombia. Desde las narrativas de origen, la mujer Uitoto es: *Kai eiño, Komuiya Buinaño, Monifue rinhö*,²³ la madre, representación de “la deidad, la fecundidad, la belleza y la abundancia”. (dialogo personal 20/08/2016)

Las mujeres Uitoto cumplen diversas funciones: son productoras, reproductoras, dispersoras y domesticadoras de las semillas silvestres y cultivadas, pescadoras, tejedoras, consejeras, curanderas, parteras, conciliadoras y en la actualidad también maestras, profesionales, políticas y lideresas. Han sido las responsables de endulzar la palabra²⁴, como la madre del mito de *Monaiya Tiriza*, que explica la abundancia y la escasez de alimentos²⁵. La mujer “de la yuca dulce” no sólo ha tenido la tarea de endulzar la palabra de los hombres para evitar la violencia familiar y comunitaria, también ha tenido la tarea de endulzar su propia palabra cuando es “amarga”, porque las mujeres no han estado exentas de emociones, resentimientos, envidias, egoísmos y sentimientos negativos que afectan a la armonía individual y colectiva. Las mujeres tenían un lugar privilegiado dentro del grupo en la vida social, en la comunidad clanil²⁶, pues tenían el rol de consejeras y decidían sobre asuntos familiares y comunitarios.

Estas prácticas se daban en algunas malocas de los clanes Uitoto, así como en algunas comunidades, donde el hombre y la mujer se encontraban en el mismo espacio, cada quien desde su banco cumplía su rol, se complementaban. En la organización social Uitoto primaban los clanes, tenían una estratificación social jerarquizada muy fuerte, hasta el punto de considerar a los otros como *jiba kome* o *jiba komini*²⁷ para referirse a las personas del común o clanes que carecían de conocimientos y no tenían malocas para hacer ceremonias

²² Dialogo con Ana Kueconamauy, agosto de 2016 (Q.E.PD.), “ Yo soy la esencia de la coca, el tabaco y la yuca dulce”, elementos sagrados utilizados en la armonización comunitaria y personal en la cultura Uitoto. Autora

²³ Es la belleza, lo inmaculado que da vida y cuida la vida con la palabra sacra de origen. Autora.

²⁴ Endulzar la palabra es común en la cultura de la yuca dulce, porque mediante el uso del jugo de la yuca dulce la mujer armoniza y pacifica los espacios y a las personas violentas. Autora.

²⁵ Monaya Tirizai personaje de la mitología Uitoto, la madre de la abundancia. Autora.

²⁶ Entrevista a Calixto Kuiru, cacique del pueblo Uitoto, Clan Jitomagaro, Chorrera, Diciembre 15 de 2016. Bogotá

²⁷ Significa: Persona del común carente de conocimientos rituales y ceremoniales, eran considerados inferiores entre los mismos Indígenas, servían en las malocas como ayudantes, para hacer el mambe y no tenían asiento en el lugar ritual de mambeadero que es lugar donde los sabedores consume la harina de hoja de coca, para enseñar a los aprendices, concentrarse, y hacer curaciones. Autora.

rituales y tradicionales. Este aspecto evidenciaría que el trabajo y los conocimientos culturales pueden volverse símbolos de poder, pues una persona del común, no podía ejercer cargo de autoridad. En esta misma categoría se catalogaban a las mujeres *jiba rinhö*²⁸, lo que implicaba que los hijos del jefe del clan del sabedor, no podía emparentarse con ellas²⁹.

La fuerza de la mujer Uitoto, es decir el poder femenino, radicaba en la variedad de cultivos que pudiera tener en su chagra y en la manicuera,³⁰ en el conocimiento sobre el uso de las plantas medicinales para curar, y en el conocimiento sobre *yetarafue*³¹ femenino, para formar y educar a las niñas, jóvenes y adultas. Otra característica de la feminidad Uitoto era su llamativa estética: estar siempre vistosa y sobresaliente con sus accesorios y pinturas faciales naturales que se preparaban con plantas, semillas y barro. Se procuraba también tener la piel libre de vellos, incluso las cejas, se depilaba con siringa o el caucho, producto que después sería la causa del genocidio de su pueblo. Las pinturas femeninas no siempre fueron bien vistas. Si se producían enamoramientos no permitidos, y se generaban conflictos comunitarios, la culpabilidad siempre recaía en la mujer. Para recuperar la armonía comunitaria y familiar se hacía y se sigue realizando el ritual llamado *menizai*.³²

El significado de la mujer Uitoto en la tradición se magnifica con su identidad como madre de la abundancia, ya que en ella ha reposado históricamente el legado de la abundancia integral, el cual se materializa en la chagra (*ua monifue*³³). Esta identidad hizo a la mujer y la mantiene como la protagonista de la resistencia y pervivencia de la cultura Uitoto. De ahí que en una narración se afirme que a: *Monifue Buinaiño*,³⁴ se le entregó especialmente la yuca

²⁸ En Lengua Uitoto quiere decir mujer del común. Autora.

²⁹ Mujer común sin nombre tradicional. Autora.

³⁰ Es la base de la economía Uitoto y se trata de espacios abiertos en medio de la selva para cultivar variedad de yuca que se puede clasificar hasta en 50 especies de yuca que incluye la yuca dulce que solo la sabedora puede identificar, variedad de tubérculos, piña, plátano, uva caimaron, es el poder de la mujer indígena. En la chagra se pueden sembrar más de cien (100) especies de la biodiversidad. Autora.

³¹ Principios y reglas o códigos de ética para la convivencia entregadas desde el origen mismo para formar a la persona desde antes del nacimiento, durante su niñez, juventud y adultez. Se conoce coloquialmente entre los Uitotos como palabra de consejo y se imparte teniendo en cuenta la edad y el género. La mujer es la responsable de los consejos y formación de las niñas y jóvenes y adultas (nuera, cuñada, hermana). Autora.

³² Baile ritual en el que se enaltece a la tortuga colorida que habita los riachuelos, la tortuga con sus movimientos seductores y colores envolata al hombre y ese espíritu se ha apoderado de la mujer. Por eso mediante cantos y letanías se le pide a la naturaleza que se lleve el mal espíritu de la seducción que se apoderó de la mujer y retorne la armonía. Autora.

³³ La verdadera abundancia. Autora.

³⁴ Deidad femenina de la abundancia. Autora.

dulce para mantener la armonía entre lo espiritual y lo humano, para calmar la ira. Junto con el ají, el maní y la maraca estos son el poder principal de la mujer como madre tierra y madre de la abundancia. De esta manera, quedaron distribuidos los trabajos para la abundancia, con el complemento entre mujer y hombre.

A pesar de tener una filosofía maravillosa sobre lo que significa ser mujer en la cultura Uitoto, la mujer de la palabra dulce, la deidad madre de la abundancia en la sociedad clanil, también padeció violencias endógenas antes de la cauchería por parte del clan, al considerar que el nacimiento de una niña significaba el fin de su linaje. En estos casos, la mujer, era rechazada por algunos clanes y destinada desde muy niña a un varón escogido por el jefe o el padre de la niña. Tener marido significaba para ella el destierro, perdían sus derechos dentro de su clan de origen y pasaban a ser parte del clan del marido. La mujer de la palabra dulce también sufrió la violencia física por parte de la pareja por diversas razones, la violencia psicológica por la infidelidad del hombre, lo cual era muy común entre los jefes de clanes.

En pocas palabras, la mujer, que con el poder de la manicuera se ha equiparado como la madre tierra, el totumo que recibe el líquido vital, la palabra dulce, fuerza y equilibrio; fue objeto de violencia dentro de su cultura, violencia que se tornó más cruel durante la cauchería y luego con la presencia de la misión española en el territorio Uitoto.

1.1. La Chorrera en la Amazonía, el espacio geográfico

“Terminada la creación del mundo, el padre creador se preguntó, ¿dónde ubicaré esta criatura del tabaco, la coca y la yuca dulce?, él mismo se respondió: voy a dejarlo en el centro de la tierra, para que cuide la vida, la naturaleza, como el estantillo que cuida la puerta de la gran maloca que es el mundo”³⁵.

La Chorrera, nombre originario *Nofiko*³⁶, atravesada por el río Igará Paraná (afluente del Putumayo), es el territorio ancestral de los diferentes clanes del pueblo Uitoto, hace parte de una de las cinco (5) zonales del gran Resguardo Indígena Predio Putumayo que hoy comparte con los Bora, Okaina y Muinane como centro urbano indígena. La Chorrera tiene

³⁵ Fragmento del plan de vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce de La Chorrera. 2006.

³⁶ Traducción de Nofiko: Casa de piedra, desde la narrativa local, las piedras eran personas que estaban bailando en una maloca y mientras bailaban el Dios mitológico Juma bajó a bañarse al chorro, mientras se sumergió al agua le robaron la túnica y por eso maldijo a los que estaban bailando y los convirtió en piedras. Autora.

Gobierno (Resoluciones 030 de 1988, 057 de 1989 y 105 de 2007). Posteriormente con el Decreto 2274, que crea los departamentos, entre ellos el Amazonas, La Chorrera quedó reconocida como división departamental. Esta declaración fue objeto de demanda de inconstitucionalidad, en especial el artículo 21, resuelta en la Sentencia C-141 de 2001 de la Corte Constitucional. La Corte encontró un vicio de inconstitucionalidad, por cuanto el Decreto 2274 de 1991 no estableció ningún límite en el tiempo para el mantenimiento de los corregimientos departamentales, con lo cual la medida, en la práctica, se tornaba permanente.

Desde entonces la Chorrera y las otras 4 zonales del Resguardo Predio Putumayo se mantiene en un limbo jurídico y por fuera del sistema político administrativo del país. Al igual que todos los territorios que en el pasado fueron figuras corregimentales en la Amazonia, conocidos hoy como áreas no municipalizadas, tuvieron una medida paliativa con el presidente Juan Manuel Santos, quien firmó el Decreto 632 de 2018. Este decreto “establece las normas transitorias relativas a la puesta en funcionamiento de los territorios Indígenas ubicados al interior de los resguardos en áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Guainía y Vaupés”. Dicho decreto, sin embargo, no resolvió el asunto de fondo. La Chorrera, en la actualidad, no hace parte del orden político administrativo del país y al igual que un siglo atrás, continúa en el abandono.

En época de las caucherías este territorio no estaba controlado por los gobiernos de Colombia ni de Perú. En 1904, estos gobiernos iniciaron conversaciones para solucionar la disputa por el control de la zona del Putumayo, mientras que en los territorios objeto de diálogo ya se estaban perpetrando las peores masacres contra la población nativa, ante la indiferencia de los gobiernos. Con la fiebre del caucho, y ante el temor de no poseer reconocimiento en 1921, el gobierno peruano, expidió un título de propiedad a Julio C. Arana, sobre “un inmenso lote de terreno de montaña denominado Putumayo con una superficie de cinco millones setecientas setenta y cuatro hectáreas (5.000.774 hectáreas) cuadradas, ubicadas en ambas márgenes del río Putumayo” (Domínguez y Gómez, 1994, p. 184). Este territorio corresponde al actual Resguardo Indígena Predio Putumayo.

Según el Tratado Salomón-Lozano (1922) “la República del Perú, después de negociación entre este país y Colombia, reconoce en favor de la república de Colombia, la soberanía sobre parte de la región amazónica, que en buena extensión ocupa el “Predio

Putumayo.” Este reconocimiento está contenido en el Tratado Salomón-Lozano, de límites y libre navegación, suscrito el 24 de marzo de 1922 y ratificado en Colombia por medio de la Ley 55 de 1925” (Caja Agraria, 1988, p.34). La práctica legítima de posesión territorial que reconocía a Colombia este tratado, promovió el conflicto colombo-peruano desde el 1º de septiembre de 1932 con la a toma de Leticia por parte Perú, hasta el 25 de mayo de 1933 cuando se firma de tratado de paz en Ginebra.

El territorio conocido como Predio Putumayo en el pasado reciente estaba, en posesión de Arana (dueño de la empresa Casa Arana), fue vendido al Banco Agrícola Hipotecario de Colombia en 1939, en la misma época en que el gobierno decide construir en Araracuara, a orillas del Caquetá, la colonia penal de Araracuara, lo que generaría mayores conflictos en la zona. Para el año 1985, los nativos de La Chorrera no tenían conocimiento del estado legal del su territorio ancestral, hasta que llegaron unos funcionarios de la Caja Agraria,³⁷ para iniciar labores en lo que ellos llamaron “la finca de la Caja Agraria.” En este predio de aproximadamente 6.000.000 hectáreas, la Caja Agraria levantó una infraestructura para desarrollar “el proyecto La Chorrera” sobre las mismas ruinas del centro de tortura y genocidio conocido como la Casa Arana,. Los pueblos ancestrales que sobrevivieron a la cauchería, se dieron cuenta de que no habían sido reconocidos sus derechos territoriales, y que el gobierno planeaba instalar sin su conocimiento el “Centro de investigación para el desarrollo de la Amazonía colombiana.”

Esta situación, como nuevo escenario de despojo y ausencia de reconocimiento como sujetos de derecho en su territorio ancestral, motivó a las autoridades tradicionales de los cuatro pueblos (Uitoto, Bora, Okaina y Muinane) iniciar investigaciones propias y a formar alianzas con organizaciones nacionales como la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC, en cabeza de Trino Morales, y juristas como Adolfo Triana de la Fundación Colombiana de Juristas –FUCOL, con el fin de realizar gestiones en pro de la recuperación de la propiedad del territorio ancestral.

³⁷ En 1.985, El arquitecto Luis Ernesto Ramírez y su equipo de profesionales de la Caja Agraria, llegaron a la Chorrera para iniciar labores en lo que ellos llamaron “la finca de la caja agraria” de aproximadamente 6.000.000 hectáreas, donde proyectaban crear una infraestructura sobre las ruinas de la Casa Arana como un centro de Desarrollo para la Amazonia Colombiana. Autora.

El 30 de Abril de 1988, el gobierno del presidente Virgilio Barco, hizo la entrega de este territorio bajo la figura de resguardo a los pueblos Uitoto, Murui, Muinane, Bora, Okaina, Andoque, Carijona, Miraña, Yucuna, Cabiyaquí, Inga, Siona, Letuama y otros, ubicados en la jurisdicción de los corregimientos de Puerto Santander, Puerto Alegría, Arica y el Encanto en los municipios de Leticia y Puerto Leguízamo, Comisaría del Amazonas e intendencia del Putumayo (Resolución 030 de 1.988).

1.2. Referente político y económico mundial al final del siglo XIX y principios del siglo XX, y su repercusión en la Amazonía

El auge del caucho a finales del siglo XIX— que llevó a la empresa Casa Arana a protagonizar el genocidio de los pueblos Indígenas del actual Resguardo Predio Putumayo-, se presentó en un momento histórico de crecimiento de la economía mundial (1850 y 1914). Las causas de este auge económico fueron las innovaciones tecnológicas, el incremento de los niveles de consumo, y el stock de metales, entre otros (Stortini, 2001). La economía del caucho se relacionó con el desarrollo de la industria química, la invención del neumático y el rápido auge de la industria automovilística. En este sentido, Quesada (1985) considera que: “Gran Bretaña había alcanzado un punto en el crecimiento del comercio exterior y dependía simplemente de su dominio industrial y del éxito en haber profundizado sus relaciones con un mundo subdesarrollado que en buena parte había contribuido a forjar entre 1780 y 1815.”

Las condiciones generales de la economía a nivel mundial que determinaron el incremento significativo de los precios del caucho, su demanda en los mercados internacionales y el consecuente interés de los capitales extranjeros para entrar a la región Amazónica, repercutieron en la necesidad de los imperios con una tradición colonial por garantizar el control de las rutas comerciales del caucho en la Amazonía. Así, se establecieron intereses por controlar los ríos, garantizando la salida de materias primas como insumo a las crecientes economías capitalistas.

Gran Bretaña se constituyó como líder industrial y centro comercial financiero en el mundo. Desde finales del siglo XIX, inició la consolidación del capitalismo imperial, por lo tanto, el imperialismo comenzó a determinar el movimiento del capitalismo Británico. La función del capital extranjero correspondió con el interés de extraer excedentes en el exterior.

Es así como Gran Bretaña estableció casas comerciales en países de América Latina con el fin de comprar materias primas a precios bajos y vender productos industriales a precios elevados (Anaya, 1996). A finales del siglo XIX, coincidiendo con el crecimiento económico de los países latinoamericanos basado en el auge exportador de materias primas y la relativa estabilización creciente de los gobiernos nacionales, la presencia europea en el continente americano se amplió a otras potencias como España, Francia y Alemania, quienes compitieron por los mercados de América Latina, aumentando así de manera considerable la inversión extranjera.

En ese contexto, la Amazonía, dentro del imaginario colonialista, representaba la leyenda del Dorado (con una tradición que venía del siglo XVII) e incitaba al colonizador a extraer sus tesoros. De acuerdo con Holanda (1997): “El elusivo Dorado metálico de los conquistadores españoles fue renovado durante el siglo XIX con la bonanza de la quina y el caucho por un Dorado agrícola o, más bien, extractivo, de productos de origen vegetal. Antes, este imaginario dorado había sido retomado por los portugueses desde el siglo XVII reforzándolo en un nuevo sentido. No sólo un Dorado, el de las minas, sino también el del azúcar, el tabaco y, en el Amazonas, el de las numerosas especies y productos vegetales” (Citado por Palacios, 2006, p. 406).

Sobre la región se posaron todo tipo de imaginarios propios del mundo colonial, los cuales estuvieron asociados directamente con el carácter extractivo de los intereses que sobre la región amazónica existían y que persisten hoy en día. De acuerdo con Palacios: “Las élites latinoamericanas del siglo XIX repitieron, con pocas excepciones, los imaginarios que asociaban a la naturaleza amazónica como un Dorado y a su gente como salvajes atrasados. En el caso del Amazonas colombiano, desde los viajes de exploración de Rafael Reyes [presidente de Colombia] en la década de los setenta del siglo XIX, fue mirada esperanzadoramente para quienes buscaban enriquecerse con la naturaleza tropical, como un espacio donde era posible reencontrar un Dorado. Este retraimiento del imaginario romántico en relación con la naturaleza, y su sustitución por el imaginario capitalista sobre la naturaleza como un objeto fundamentalmente explotable puesto al servicio del hombre emprendedor, abarca también un viraje sobre la población nativa no civilizada” (Palacios, 2006, p. 146).

La región Amazónica fue protagonista en la oferta de materias primas, de ahí que múltiples exploraciones de la región se desarrollaron en busca de vías de penetración a la selva y de recursos demandados en los crecientes mercados internacionales. Augusto Ángel Maya (1995) en su relato de la historia desde una perspectiva ambiental, identifica este periodo como el dominio colonial, considerando dentro de los aspectos más relevantes de éste la expansión colonial europea, de tal modo que resulta imposible comprender el auge de la producción y el mercado a nivel mundial, sin considerar los procesos de saqueo a los que estos se vincularon.

En la Amazonía el control colonial se dio principalmente por parte de España y Portugal hasta los inicios del siglo XX. Sin embargo, en la economía del caucho es fundamental el protagonismo de Gran Bretaña, uno de los principales importadores de gomas y exportadores de productos vinculados, lo cual no sólo determinó el auge del caucho en la región de la Amazonia, sino también su caída en 1941 ante la proliferación de las plantaciones del caucho por parte de Gran Bretaña y Holanda en sus colonias. Para el año 1900, el caucho de la Amazonía representaba un 60% del total de la producción mundial, para 1914 ya solo representaba el 27% y para 1930 no llegaba al 2% (Molina, 2007).

Al auge del caucho que inició en Brasil, le antecedió al auge del azúcar, el “oro blanco”, que sirvió como motor del desarrollo del capitalismo europeo. De acuerdo con Fontaine (2006, p. 28), la Amazonia era vista como estratégica en la consolidación de las rutas de comercio para la extracción de materias primas hacia los principales mercados. Sin embargo, esta región aún hoy, es considerada como un escenario impenetrable por la falta de vías de comunicación. De ahí, la importancia de la navegación de sus ríos como es expresado en una carta dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores de Colombia por parte de un empresario, en agosto de 1904. Se destacaban los ríos de la Amazonía que desembocan en el río Negro y el río Amazonas para la navegación, pero el más destacado por los comerciantes y por los empresarios fue el río Putumayo, ya que no posee “chorros” ni raudales que impiden el paso durante las aguas bajas del verano.

En este sentido, Espriella (2014) relata que por el Putumayo podían entrar los buques de vapor, lo que hizo más atractivo el negocio del caucho en el territorio ancestral del pueblo uitoto, a empresas como la “Casa Arana” que llegaba desde Iquitos: “(...) el caucho es tan

abundante en esta región que puedo asegurar sin temor a equivocarme porque ya lo he visto, que en la explotación de tan preciosa goma pueden trabajar mil hombres durante su vida diariamente y dos generaciones más que le sucedieran” (Espriella, 2014, p.74).

Como se puede observar, con el desarrollo industrial a nivel europeo y la creciente demanda de materias primas de Suramérica, particularmente de la Amazonía, se incentivó también la construcción de numerosos puertos en las costas para el transporte entre continentes. Para el caso del contexto del caucho extraído de La Chorrera y sus alrededores, los puertos de Brasil fueron importantes a favor de la empresa y en contra de los Indígenas, quienes vieron abiertas sus fronteras para el comercio del caucho, lo que les causaría en gran medida su muerte. Era muy difícil para los originarios amazónicos comprender en su momento el problema de perder el control de un territorio que se permeabilizó y se vio desconfigurado por esta economía transnacional.

Zárate (2017) vincula los frentes extractivos en el Amazonas con los conflictos en torno a sus fronteras políticas, existentes desde la conquista, con el conflicto entre los imperios de España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. Estos países se disputaron el acceso al Amazonas, pasando por múltiples conflictos por territorios indefinidos entre la colonia portuguesa y española, hasta el auge de la extracción del caucho. En el marco de esta industria se dieron diferentes guerras fronterizas en las primeras décadas del siglo XX, por el control de las zonas de extracción y producción de gomas (Zárate, 2017, p. 117).

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

1.3. Casa Arana, la explotación cauchera y el capitalismo extractivista inglés

¿Cómo un árbol que llora,³⁸ fue el causante de la muerte de más de cien mil (100.000) Indígenas de los pueblos: Uitoto, Okaina, Muinane, Bora y Andoke?. La población indígena de lo que hoy se conoce como La Chorrera Amazonas, fue la más violentada durante la explotación del caucho (1900 -1932), periodo de sufrimiento que es recordado por estos pueblos como “*kai duere sefuiya rafue*.”³⁹

La región del Putumayo en el periodo comprendido entre la última década del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX vivió el boom cauchero. Este acontecimiento dejó como consecuencia uno de los mayores genocidios vividos en la región. En este subcapítulo se abordarán diferentes factores que determinaron las condiciones de la explotación cauchera vinculada a la violencia sin límites implementada por los comerciantes⁴⁰.

Ya en el siglo XVIII, describió Condamine el “castilloa” denominado *Jeve* en Ecuador por los Indígenas, era utilizado en Europa para fabricar pelotas, impermeabilizar telas, carenar embarcaciones, preparar vasijas y curar dolencias. El *Hevea brasiliensis*–*siringa*–, la especie que fue objeto de explotación en La Chorrera, fue reportado por Fresneau en 1747 y una vez conocidas sus propiedades, tuvo rápido desarrollo en la industria naciente de Europa. En 1823 se inventó con él la tela de hule, en 1840 el americano Goodyear descubrió su vulcanización y en 1846 el irlandés Dunlop patentó la primera llanta de la bicicleta. En 1845, Thompson diseñó el neumático y McIntosh fabricó las llantas macizas. Es por ello que después del café, el caucho amazónico fue un renglón importante en las economías de Brasil y Perú, de principios del siglo XX. Otras gomas amazónicas como el juanzoco, balata y el chicle también fueron explotadas en la misma época (Bermúdez, 1996).

El negocio de las gomas estuvo vinculado con el conflicto, derivado de la progresiva consolidación de las fronteras de las nacientes repúblicas en el territorio amazónico, lo que

³⁸ Cajue en lengua Uitoto: Es la siringa o caucho nombre coloquial y *Hevea brasiliensis* su nombre científico. Autora.

³⁹ Traducción al español: “La historia de nuestro sufrimiento”. Autora.

⁴⁰ Paradójicamente, la palabra caucho, proviene de la lengua de los Indígenas Marina, de la selva amazónica peruana, (caa- madera, árbol y ochu- chorrear, que llora), se obtiene el látex rayando su corteza.

se vio reflejado en el interés de las élites políticas por conseguir cualquier ventaja económica que ofreciera la región. Adicionalmente, las élites políticas nacionales se vincularon con el capital extranjero y las empresas caucheras, lo que posibilitó la expansión territorial que alcanzó el negocio.

Es así como la Amazonía se vinculó al comercio internacional y a un sistema de acumulación de excedentes que la empresa cauchera Anglo-peruana logró provecho gracias a los altos precios de las materias primas en el mercado internacional. Adicionalmente, la extracción de materias primas fue acompañada por una misión evangelizadora y civilizadora de la iglesia sobre las comunidades Indígenas, a partir de la cual se crearon múltiples justificaciones para la continuación de las prácticas esclavistas coloniales. Tal circunstancia supuso la conversión del sistema de acumulación de excedentes en un mecanismo de explotación violenta de la mano de obra en las comunidades Indígenas del Putumayo.

Por la manera como escurría su látex al cortar la corteza, los indígenas lo llamaban “el árbol que llora.” El pueblo Uitoto no sabía del gran valor económico que representaba el caucho para los ingleses, ni conocían sus aplicaciones en llantas y recubrimientos industriales. Los caucheros llegaron preguntado por el árbol que llora, pero para los Uitoto, el uso del caucho era tradicional. Con él se fabricaban los mazos del manguaré⁴¹, se elaboraban pelotas para el juego tradicional del *uikĩ*⁴² y para la depilación de las cejas y partes del cuerpo.⁴³ Por eso los abuelos y abuelas nunca comprendieron por qué los mataron.

Ciertamente, los hechos violentos ocurridos contra los Indígenas durante la explotación indiscriminada de los recursos naturales en la Amazonía brasilera, peruana y colombiana se han investigado y divulgado muy poco. Las investigaciones y debates que se han documentado sobre las atrocidades cometidas por la empresa *The Peruvian Amazon Company* (Casa Arana) contra los Indígenas de La Chorrera durante la explotación del caucho, ha quedado en el círculo académico, con expertos en el tema como Roberto Pineda Camacho en Colombia, y en Perú Alberto Chirif y Manuel Cornejo.

⁴¹ Instrumento de comunicación para enviar mensajes simbólicos a las comunidades vecinas. Autora.

⁴² Es balón elaborado con caucho o siringa para el fútbol tradicional de los Uitoto que se juega con la rodilla.. Autora.

⁴³ Los Uitoto tenían la creencia que sólo los animales tenían vellos.

De acuerdo con Palacios (2006), “los barones del caucho” y el Estado colombiano, coincidieron en las campañas civilizatorias de los nativos amazónicos. En este caso el Estado no intervino directamente, pues estaba en medio de las guerras entre liberales y conservadores, y era la Iglesia y la iniciativa privada (empresa cauchera) quienes se encargaban de la intervención directa en los territorios. Esto explica en parte, la ausencia de un mecanismo de regulación público que identificara y operara para controlar los abusos y genocidio presentado en el actual Predio Putumayo.

Una carta dirigida al ministro de relaciones exteriores de Colombia por un expedicionario de la firma Cano Cuello & Compañía, confirma dicha situación al mencionar que “debemos convencernos de que sólo el dólar y el movimiento comercial son hoy los medios aparentes y más eficaces para someter a esas hordas de sanguinarios caníbales de los que está poblado nuestro territorio” (Espriella, 2014). Bajo esta perspectiva en la región del Putumayo “si para unos civilizar era cristianizar con una nueva mentalidad modernizadora, para el ambicioso empresario peruano era comerciar y organizar la explotación del caucho” (Palacios, 2006, pág. 126).

¿Quién “organizó” la explotación del caucho en la región del Putumayo? el peruano Julio Cesar Arana. Uribe (2013) describe la configuración del emporio cauchero por parte de Julio César Arana, quién logró el control de toda la cadena productiva, dio sus primeros pasos proveyendo a los trabajadores de caucho en la selva tomando como pago el mismo caucho, y se convirtió progresivamente en el principal comerciante de la región. Desde Iquitos, Arana estableció la infraestructura comercial y logística para comerciar caucho y quina. Este personaje estaba asociado con firmas compradoras y casas comerciales radicadas en Iquitos, Manaos y con los Yurimaguas. Arana tenía acceso a la selva y estableció intermediarios que compraban el caucho a las cuadrillas que extraían el látex, el cual era almacenado en grandes centros de acopio, entre los cuales sobresalían La Chorrera y El Encanto.

Arana constituyó en 1903, con el respaldo de firmas comerciales, la sociedad J.C. Arana y Hermanos con múltiples conexiones en diferentes ciudades europeas. Así mismo contó con el respaldo de autoridades locales y militares. Este personaje, logró ser alcalde de la ciudad de Iquitos y posteriormente presidente de la Cámara de Comercio. Con ello Arana estableció el control sobre toda la cadena comercial del caucho y sobre todo el territorio en

el cual se explotó el látex, en Colombia principalmente a través del río Putumayo (Uribe, 2013).

“Ya en 1.905 Arana controlaba unas doce mil millas cuadradas (...). La Casa Arana alcanzó a tener cuarenta casas comerciales diseminadas por la región. En 1.905, con esa inmensa propiedad territorial, Arana viajó a Londres y en 1.907 convirtió la empresa en “The Peruvian Rubber Company” con el aporte de capital británico. Con el aporte británico no sólo conseguía capital sino garantizaba algo que ya conocían las elites latinoamericanas quienes durante el siglo XIX se aliaron con empresarios europeos o norteamericanos. La presencia de capital y propiedades pertenecientes a potencias extranjeras eran una especie de póliza de seguro contra posibles confiscaciones por parte de grupos o partidos insurrectos triunfantes” (Palacios, 2.006, p. 128).

Palacios (2006) identifica a Arana y asociados como verdaderos empresarios territoriales. Para este autor, el control territorial de los caucheros se encontraba vinculado a un aparato militar, lo que se puede catalogar como “crimen organizado” de acuerdo a la tipificación de las violencias. También explica las condiciones de la explotación del caucho, debido a que en la Amazonía no existían plantaciones y los árboles estaban diseminados por toda la selva:

“La expansión de la empresa fue enorme y, en el organigrama de la empresa, el territorio estaba distribuido en dos «negociaciones», *La Chorrera*, en la que se contaban 10 secciones y *El Encanto*, con 11 secciones. Al frente de cada una de las secciones se hallaba un jefe, máxima autoridad en la misma, al que estaban subordinados los Supervisores de los puestos caucheros, peruanos blancos o mestizos, bajo cuyas órdenes estaban los barbadenses. Inicialmente una treintena, aunque su número se incrementó hasta alcanzar alrededor de 500 individuos. Junto a éstos, que eran una verdadera fuerza represiva, actuaban los llamados “muchachos de confianza”, adolescentes Uitoto entrenados desde niños por la Compañía. Estos eran utilizados por la compañía para el control y la represión del resto de Indígenas recolectores del caucho.” (García, 2.001, p. 601)

Mapa de la región del Putumayo donde se han perpetrado los crímenes indicados.

Casi todos los lugares de la región del Putumayo, a que se hace referencia en esta obra, están indicados en este mapa, que ha sido hecho tomando como base el mapa oficial del Perú.

Las secciones a las que llegó la comisión judicial están señaladas con una cruz.

The map displays the Putumayo region, bordered by Ecuador to the west, Colombia to the north and east, and Brazil to the south. Major rivers shown include Río Caqueta, Río Putumayo, Río Aguarico, Río Coca, Río Napo, Río Curaray, Río Igarapara, and Río Amazonas. The city of Iquitos is marked at the bottom. A red dashed line indicates the border with Colombia. A red dashed line with crosses marks the sections visited by the judicial commission. The map includes a grid with latitude and longitude coordinates ranging from 78°W to 70°W and 1°N to 4°S.

Desde el punto de vista de los ríos, principal vía comercial en el Amazonas, los dos centros principales fueron: el Encanto y La Chorrera. Del primer río, el río Cara paraná dependía la extracción del caucho. La Chorrera, “a su vez, tenía jurisdicción sobre todos los barracones de los ríos Igara paraná y Cahuinari, y sus principales afluentes” (Pineda, 2013). Por lo tanto, el control territorial extenso sobre la Amazonía para la explotación del caucho fue determinado tanto por la influencia de las fuerzas económicas extranjeras, como por la capacidad de control territorial de los empresarios caucheros asociados a las élites nacionales. No obstante, “la obtención de una abundante mano de obra fue condición imprescindible para la expansión de la empresa cauchera, tanto en la producción y manipulación del látex, como en el transporte de la bola de goma de la unidad productiva, al puerto de embarque y posteriormente a la ciudad.” (García, 2001, p. 596)

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

“La indefinición de la frontera en el Amazonas y sus afluentes facilitó la realización de expediciones de captura de esclavos Indígenas por parte de los portugueses en el territorio ocupado por España y por parte de España en el territorio ocupado por Portugal. Tanto españoles como portugueses perseguían las etnias Indígenas que se mantenían independientes del yugo colonial contando para estas “correrías” con la ayuda de “indios amigos”. Las expediciones esclavistas fueron conceptualizadas por la sociedad colonial como “rescates”, donde los europeos entregaban herramientas de metal y otras mercancías en canje por prisioneros Indígenas capturados por otros Indígenas.” (Ludescher, 2000, p. 321)

Para el caso peruano y boliviano, aquellas comunidades Indígenas con una prolongada vinculación con los blancos resultan fundamentales en la caza de esclavos. Tal y como lo menciona Calavia (2003) “En la economía predatoria de la época del caucho, los nutridos grupos Indígenas de la cuenca del Ucayali, como Shipibo y Conibo, que contaban con una larga historia de convivencia con los misioneros y los mercaderes hispanos, hicieron de los pueblos del interior de la selva el blanco principal de sus expediciones de caza de esclavos, y el alimento de su papel de intermediarios comerciales.” (Calavia, 2003, p.76)

Estas prácticas coloniales fueron reproducidas en la explotación del caucho en el Putumayo. Por ejemplo, se identifican los *muchachos* Indígenas que desde pequeños fueron

usados para someter a sus propias comunidades, ya que ellos tenían una mayor capacidad en el conocimiento del territorio y su población. Por otra parte, el endeude o peonaje por deudas era la principal modalidad a través de la cual, desde el nivel más básico, el cauchero brindó herramientas y medios de supervivencia al siriguero, a cambio de descontar su valor de la compra del caucho. Este valor era muy elevado, lo que ataba al siriguero de por vida a esta modalidad. De igual modo sucedía entre los intermediarios y las casas comerciales, caracterizándose el Putumayo por el intercambio de niños por hachas (Uribe, 2013).

Vinculado al aumento y la explotación de la mano de obra, también se puede caracterizar la forma en que estaba organizada la producción. Zárate (2006), realiza un profundo análisis sobre la relación entre las especies de goma extraídas y la organización social de la producción. Dicho autor considera que no es posible suponer una relación directa entre las características botánicas, la distribución geográfica y la productividad de las especies con los arreglos laborales o el trato violento contra algunas comunidades Indígenas. Las dos principales especies de goma que se extraían de la Amazonía correspondían a una especie de género *a* y la otra de ellas *Hevea*. La primera requería el corte del árbol para la extracción de la goma, la segunda podía ser explotada de forma recurrente. Tales características definían fronteras extractivas diferentes, mientras que para la *Castilloa* se requería la expansión constante del proceso productivo en búsqueda de nuevos individuos, para la *Hevea* se estableció un sistema denominado *estradas* que consistía en caminos establecidos dentro de la selva que posibilitaba el acceso a diversos grupos de árboles.

Se podría afirmar que la explotación de la especie *Hevea* permitía “relaciones laborales supuestamente más estables, el mantenimiento de los núcleos sociales, en este caso la familia y las sociedades locales de los miembros Indígenas que habían sido involucrados” y por el contrario la especie *Castilloa* requería siempre una frontera extractiva móvil (Zarate, 2006).

Sin embargo, Zarate (2006) insiste en que dicha afirmación no logra explicar las modalidades de incorporación de la mano de obra en la Amazonía y, por lo tanto, la organización del trabajo iría más allá de las características de las especies explotadas. En el Putumayo fueron determinantes los cambios introducidos en 1904 por la Casa Arana, con la “contratación de nuevos jefes de sección blancos, a quienes se remuneraba por medio de

comisiones proporcionales al volumen de goma extraído por los Indígenas de cada sección. La contratación de 36 negros barbadenses y el entrenamiento de 400 muchachos Indígenas para supervisar y castigar a sus propios paisanos” (Zarate, 2006, p. 62). Uno de los factores que pudo determinar la violencia extrema desarrollada puede estar en relación con la alta presión sobre toda la jerarquía laboral a través del sistema de endeudamiento, la ambición por extraer altos rendimientos ante el alto precio de los recursos y la reducción en los rendimientos de la producción ante una posible disminución del látex disponible.

En este sentido, la extracción forzada de la mano de obra indígena puede comprenderse como una suma de varios factores a considerar. Por un lado, existía la consideración cultural en relación a los Indígenas y su condición “no humana.” Por otro, el hecho de que la compañía que lideraba la explotación, por tener capital extranjero, no se limitara en lo más mínimo a la hora de utilizar la fuerza. Adicionalmente, se presentaba el hecho de que no existía autoridad que pudiera restringir las prácticas esclavistas aplicadas, o que la asociación con capitales extranjeros garantizara una especie de salvaguarda frente a las autoridades nacionales.

La extracción del caucho puede considerarse como una economía de enclave o economía extractivista, que derivó en un contexto de conflicto por diferentes factores como: los altos precios internacionales que motivaron la extracción intensiva de una materia prima, la alta mano de obra disponible para la extracción del recurso, y la ausencia de una institucionalidad sólida que estableciera una regulación a las prácticas productivas.

Una economía extractiva se entiende como un “proceso caracterizado por la explotación intensiva del territorio y la mano de obra, por la producción cíclica de uno o varios productos determinados y el estrecho vínculo comercial con el mercado exterior más que con un mercado interno” (Molina, 2007). Por tanto lo que posibilitó una agresiva economía extractiva de estas características no fue solo la ausencia del Estado, sino que también fueron las prácticas e imaginarios coloniales vinculados a la alta capacidad tecnológica y de transporte de un capitalismo creciente,.

De esta manera la explotación del caucho natural se convirtió en una actividad depredadora en la región amazónica de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Esta actividad fue realizada por empresarios privados y fue basada en un modelo

de explotación de la mano de obra a través del sistema de endeude y de la eliminación de árboles de forma intensiva, que se había empleado antes en el Congo africano por Leopoldo II de Bélgica.⁴⁴ El boom cauchero finalizó cuando Malasia y las Indias holandesas desarrollaron plantaciones caucheras que reemplazaron la explotación de los árboles silvestres del Amazonas (Malamud, 2010).

Es de esta manera que varios investigadores han escrito sobre la importancia del caucho en la economía capitalista mundial. Sin embargo, poco se sabe de su impacto cruel y negativo en lo local, lo que vivieron los pueblos Indígenas y en especial las mujeres.

⁴⁴ Este periodo es el del reparto del África sobre el mapa en la Conferencia de Berlín (1885) entre las potencias europeas: Alemania, Francia, Inglaterra, Bélgica, Dinamarca, entre otros. Se crearon fronteras artificiales y se hicieron concesiones para la explotación de los recursos del África y la militarización.

Capítulo II.

Mujeres Uitoto de La Chorrera-Amazonas: violencia y resistencia durante la cauchería

En este capítulo se explicarán las formas de violencia contra las mujeres Indígenas del pueblo Uitoto, en una época en el que eran consideradas como “no humanas” y sus derechos estaban lejos de ser reconocidos. La penalización o sanción a la violencia contra las mujeres en Colombia es muy reciente. Por ejemplo, la "Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer" data del año 1994, y desde 1995 hace parte de la legislación colombiana mediante la Ley 248 del mismo año. En ella se establece que: “se entiende por violencia contra la mujer cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento sexual o psicológico, a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado, aun la que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica, o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer.”(artículos 1 y 2, Ley 248 de 1995)

La violencia contra las mujeres Indígenas, sin embargo, traspasó las fronteras de lo doméstico, ya que esta también tiene un carácter político y económico. En la Amazonia se vivió el despliegue de un odio o práctica de misoginia donde el dominador veía en las mujeres Uitoto una máquina sexual y máquina de producción del caucho. Mediante las herramientas de investigación cualitativa descritas al inicio del documento, se logró una comunicación importante con las mujeres y hombres a quienes sus abuelas, madres y familiares transmitieron las vivencias de las caucherías. Así se logró evidenciar las acciones de violencia y dominación emitidas por la empresa y sus colaboradores (subcapítulo 2.1), así como las estrategias de resistencia (subcapítulo 2.2).

Se tuvieron en cuenta los siguientes parámetros para la selección de las participantes: la experiencia vivida por sus progenitoras, abuelas y familiares, el grado de conocimiento, y el origen/clasificación geográfica local (situación). Las historias, diálogos y entrevistas en su mayoría en lengua materna (indígena) fueron grabadas, y los audios posteriormente transcritos e interpretados. Estos testimonios fueron sistematizados a través de categorías

temáticas que se relacionan con las prácticas y saberes propios de la cultura del tabaco, coca y yuca dulce (manicuera). De Igual manera, se hizo su interpretación, es decir, como expresión de la resistencia política, y las consecuencias como pueblo con identidad cultural y defensa territorial.

Fotos: Participantes en la investigación

	
Foto 1. Desplazamiento de la autora a La Chorrera Amazonas. Foto personal, febrero de 2018.	Foto 2. Candelaria Ordoñez, hija del cauchero Romualdo Ordoñez, foto. Tomada por la nieta: Elizabeth Fajardo, La Chorrera, Octubre de 2017.
	
Foto 3. Reunión con mujeres Uitoto de La Chorrera. Foto, Juan Gabriel Soler, La Chorrera, octubre de 2015.	Foto 4. Diálogo con Otilia Sueche y Eulalia Jacombombaire, descendientes cercanos de Yarokamena. Foto: Personal, La Chorrera 2017.
	
Foto 5. Abuela Leonor Manaideque mujer Uitoto Foto. Personal, Bogotá, noviembre de 2017.	Foto 6. Diálogo con mujeres Uitoto de La Chorrera y Araracuara. Foto. Personal, Bogotá, noviembre de 2017.



Foto 7. Viviana Kuyekudo y Angelina Patigua. Foto personal, La Chorrera, octubre de 2015



Foto 8. Diálogo con Margarita Capajo en la maloca del clan Jitomagaro. Enero de 2014.



Foto 9. Luz Mila Riecoche Nonobiaño, hija de Antonia Nonobiaño sobreviviente de la violencia de la cauchería, Foto. Personal. Noviembre de 2017.



Foto 10. Diálogo con las sabedoras Uitoto Enma Eimequene y Ernestina Casiaño, Foto: Personal, febrero de 2018.



Foto11. El jefe del Clan Jitomagaro, señora e hijas, preparación para la ceremonia yadiko. La Chorrera, enero de 2014



Foto 12. Las mujeres de la Manicura del clan Jitomagaro. Foto. Mauricio Granados, La Chorrera, enero de 2014.

En la tabla presentada a continuación se enuncian los clanes a las que pertenecen las mujeres que participaron en los diálogos y en las entrevistas.

Tabla 2. Nombre de clanes de las participantes de la investigación

Edades	Cantidad	Clan	Espacios geográficos/ Puntos de acopio del caucho
30- 50	5	(2) Jitomagaro, Aimeni, Muido, Jimeni	Chorrera, Atenas, Sur, Entrerrios.
51-70	12	Uiiai, Aimeni, Nonuya, Guara, kanime, ñekire, Kanie, jicofo, Jimuifiza, Jeiai	Atenas, Entrerrios, Sur, Chorrera, Occidente, Ultimo Retiro.
71-	10	Aimeni, Nonuyia, Uigu+ni, jitomagaro, ñekire.	Chorrera, occidente, occidente, Atenas

Fuente: Elaboración de la autora, 2018.

Este capítulo se divide en dos partes. La primera de ellas presenta la condición de las mujeres Uitoto, quienes fueron víctimas de diferentes formas de violencia y dominación individual, colectiva y territorial. Estos diferentes tipos de violencia se presentan en el marco de una clasificación propuesta por la investigadora a partir de varios autores. La información se triangula desde la experiencia personal, las historias de las mujeres Indígenas y la discusión teórica que se ha tejido en torno a los estudios de género y violencia, particularmente en los grupos Indígenas de Latinoamérica.

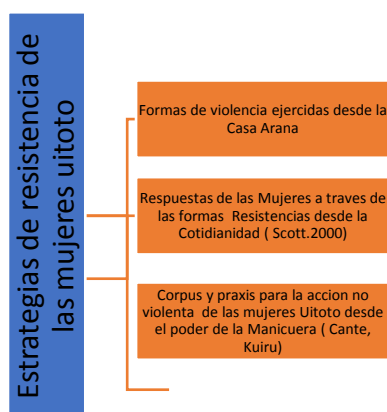
La segunda parte, está dedicada a la categorización de las formas de resistencia que surgieron entre las mujeres de esa época, la mayoría de ellas catalogadas dentro de las prácticas de la acción no violenta (Cante, 2007) y prácticas de resistencia pasiva (Scott, 2000). Se argumenta que a partir de estas prácticas las mujeres lograron la sobrevivencia de parte de su pueblo, la recuperación del territorio en el posconflicto colombo-peruano e hicieron revivir la palabra y las prácticas culturales integrales (productivas, medicinales, educativas, ambientales) con la “fuerza de la manicuera”, es decir, con las enseñanzas y espiritualidad que tienen su origen en la tradición ancestral.

Tanto las formas de violencia aplicadas a las mujeres, como sus respuestas expresadas en las estrategias de resistencia y sobrevivencia, representan algunas características del modelo de colonización impío que las potencias mundiales (en su momento Inglaterra)

desarrollaron en el Amazonas, con la complacencia y subordinación de Estados con ambiciones eurocéntricas. Esta experiencia de exterminio social y cultural, tan dolorosa para los pueblos amazónicos demuestra la ausencia de un marco efectivo de defensa de derechos humanos en el siglo XX que persiste en el siglo XXI, y la existencia de formas inhumanas de obtener riquezas a partir de la explotación de los nativos y los recursos naturales de sus territorios. Todo lo anterior, representa y ha sido la causa en la actualidad de muchos de los conflictos que aquejan al suroriente colombiano.

Adicionalmente, pueden tipificarse nuevas formas de intervención o neocolonialismo. Estas formas de intervención son utilizadas en la Amazonía por las empresas y gobiernos de países “ricos”. Entre estas técnicas se puede encontrar la fragmentación del tejido social, la cooptación de sus líderes y el reordenamiento del territorio de acuerdo a su conveniencia, lo que afecta los procesos de autodeterminación y sobre todo, al ordenamiento del territorio a partir del pensamiento en lengua propia que viene produciéndose desde los orígenes. Estas formas de violencia/resistencia no serán objeto de profundización en esta investigación, pues este trabajo se centra en el análisis de las formas alternativas de resistencia por parte de las mujeres Indígenas de La Chorrera. A continuación, se presenta un gráfico que muestra las principales categorías de análisis.

Gráfico 3. Relación entre las clases de violencia contra las mujeres Uitoto y sus estrategias de resistencia.



Fuente: Elaboración de la autora. 2018

2.1. La condición “Sacer” de las Uitoto durante la Cauchería:

Violencia contra las Mujeres

Las razones de la intensa violencia contra las mujeres en la época del caucho en La Chorrera radican en las configuraciones culturales de dos visiones del mundo que se encuentran en una situación de conflicto, entre dominador y dominado, en donde la mujer queda reducida a la máxima cosificación. Varios autores han abordado la violencia de género del mundo contemporáneo, el que deriva en variadas acciones políticas de resistencia y empoderamiento de la mujer en todas sus dimensiones. Este problema de violencia hacia la mujer, fue exacerbado en la época del caucho con el desprecio por parte de europeos y mestizos a los pueblos originarios de América, hizo aún más evidente la victimización de las Indígenas en La Chorrera por parte de los caucheros, gendarmes y empleados conocidos como los muchachos (Boys), *mullai*.⁴⁵ en lengua Uitoto.

Siempre ha sido una constante colocar a los Indígenas en condiciones de alta vulnerabilidad e indignidad, en el discurso de las sociedades dominantes, por ejemplo decir : “(...) que los Indígenas eran naturalmente feos, poco sanos, con escasa moral y malos hábitos higiénicos. Contra las mujeres Indígenas siempre se exageró la propaganda al referirse de su debilidad moral, su lascivia y perversión sexual, llegando a afirmar que violarlas no era propiamente un delito, sino una costumbre y no había por qué perseguir a los blancos que lo hacían si para los indios era ‘normal’ (...)” (Gargallo, 2015, p. 113)

Durante la cauchería, a las mujeres Uitoto se les desprovoyó de su derecho a participar, al negar su rol tradicional como sujetas con poder de decisión comunitario en el seno de las organizaciones claniles, casi fue cercenada su capacidad de dar vida y reproducir la cultura. De esta forma, la mujer pasa a ser un simple objeto sexual y como mano de obra esclavizada se le niega su humanidad al ser tratada peor que un animal. Es necesario aclarar que esta violencia no solamente fue experimentada por las mujeres Uitoto y su pueblo, sino también, por mujeres Okaina, Muinane y Bora de La Chorrera y por varios pueblos nativos del oriente colombiano.

⁴⁵ Mullai : Jóvenes Indígenas reclutados, al servicio de los capos del caucho entrenados para matar a su propia gente cuando no cumplían con las exigencias de las cuotas del caucho. Autora.

La violencia se puede definir como una agresividad alterada, principalmente por la acción de factores socioculturales que le quitan el carácter automático y la transforman en una conducta intencional y dañina (Sanmartín, 2011). Esta violencia abarca toda acción u omisión intencional que pueda causar un daño (Iborra, 2008).

Teniendo en cuenta que la violencia en mujeres Indígenas es un fenómeno complejo (Luithui y Tugendhat, 2013), la violencia de acuerdo con Sanmartín (2011) se puede clasificar según sea el tipo de acción, según el daño causado, según el escenario o contexto en el que ocurre, según el tipo de agresor y, según el tipo de víctima. En la siguiente tabla se clasifican algunas de las formas de violencias, de acuerdo a los patrones de comportamiento:

Tabla 3. Tipos de violencia

a. Maltrato físico	Toda acción voluntariamente realizada que provoque o pueda provocar daño o lesiones físicas.
b. Maltrato psicológico	Toda acción o actitud verbal, que provoque o pueda provocar daño psicológico a la persona.
c. Abuso económico	Consiste en la utilización ilegal o no autorizada de los recursos económicos o de las propiedades de una persona.
d. Violencia sexual	Cualquier contacto sexual no deseado en el que una persona es utilizada como medio para obtener estimulación o gratificación sexual.
e. Violencia familiar	En el contexto de las caucherías se aplicó lo que hoy se denomina violencia familiar, a la par que se ejercían otros tipos de violencia y formas de dominancia, se humillaba, maltrataba y dividía a los integrantes de la familia, destruyendo su unidad y la de la comunidad, por parte de los empleados en contra de las mujeres Uitoto.
f. Violencia de género	Según la definición de la ONU, la violencia, de género ⁴⁶ (VG) es “cualquier acto o intención que origina daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a las mujeres, incluyendo las amenazas de dichos actos, la coerción o privación arbitraria de libertad, ya sea en la vida pública o privada”. Se perpetra contra

46 Meertens (2017) define el género como una construcción cultural que se asocia a la condición de sexo y que determina el ser hombre o mujer, por lo tanto, es a partir de esta construcción que se determinan y asignan roles, funciones, oportunidades y formas de relacionamiento (2017: 38).

	alguien porque se considera que se ha separado del papel que tradicionalmente le corresponde. Las mujeres son un grupo de riesgo en todos los contextos. Muchos de estos abusos se presentan como maltrato psicológico, físico y sexual.
g. Violencia en la cultura	La violencia cultural es una violencia simbólica, que se expresa en infinidad de medios—religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia, medios de comunicación, educación—y cumple la función de legitimar la violencia directa y estructural, así como de inhibir o reprimir la respuesta de quienes la sufren.

Fuente: Adaptación, Autora. 2018.

Durante las caucherías las mujeres sufrieron todas las formas de violencias identificadas en la tabla anterior. Sin embargo, por tratarse de mujeres Indígenas con una cosmovisión integral de la vida, se pueden categorizar otras violencias étnicas y diferenciales como son: la cultural, espiritual, territorial, familiar, alimentaria, que junto con la violencia física y sexual causaron un maltrato y daño integral en su ser. Siendo la mujer Uitoto el pilar de la cultura, en su importancia integral como se presentó en el capítulo 1, todas las acciones ejercidas en contra de ella, directamente incidieron en su cuerpo, la familia, los hijos, los adultos mayores, la cultura, el territorio, las chagras, y los hombres.

Las violencias culturales se caracterizan por ofrecer justificaciones para que los seres humanos se destruyan mutuamente y hasta sean recompensados por hacerlo. La violencia estructural originada por todo un conjunto de esquemas, tanto físicos como organizativos, no permiten la satisfacción de las necesidades culturales. Ese tipo de violencia se puede considerar como la peor de las tres violencias, porque es el origen de todas, la que más mata y a más personas afecta, siendo además una manifestación de la política económica capitalista. Las causas que producen violencia estructural no son evidentes, haciendo más difícil enfrentarse a ella. La cultura, entendida como la estrategia mediante la cual los Uitotos habían logrado superar riesgos e incertidumbres milenariamente, fue focalizada como un objeto específico de destrucción, llegando a asesinar a los sabios y quemando malocas⁴⁷ enteras.

⁴⁷ Maloca: casas comunitarias tradicionales de algunos pueblos Amazónicos entre ellos los Uitoto, también el espacio donde se hace los rituales, se practica la espiritualidad, se mambea y se recrea la cultura, en la época de la caucheria era la vivienda colectiva de los clanes. Es el centro de la vida colectiva Uitoto Autora.

Según Galtung (2016), a menudo las causas de la violencia directa están relacionadas con situaciones de violencia estructural y son justificadas por la violencia cultural: muchas situaciones son consecuencia de un abuso de poder que recae sobre un grupo oprimido, o de una situación de injusticia social. De acuerdo con Cante (2017), la violencia estructural impone pérdidas indirectas (costos irre recuperables) parciales o totales a personas desconocidas y distantes (otros países, otras generaciones), mediante “efectos de mano invisible” o estructuras sociales injustas, daño o eliminación indirecta de personas que no necesariamente son rivales.

La violencia contra las mujeres ha sido tan persistente desde tiempos ancestrales que su naturalización en las diferentes culturas, a través de las tradiciones y costumbres, es la causa fundamental de la agresión sostenida contra el sexo femenino. Aprendí en la historia occidental que en la Edad Media y durante la inquisición las mujeres fueron perseguidas, violentadas, asesinadas, y quienes se atreviesen a enfrentar a la iglesia a través de sus prácticas medicinales, fueron acusadas de brujas. En épocas recientes a los indígenas se les prohibió sus prácticas tradicionales y el uso de la lengua materna en los internados bajo la tutela de las misiones religiosas. Durante Las Cruzadas(guerras religiosas) pero también de apropiación de territorio, las mujeres eran capturadas como botín de guerra, para ser violadas, convirtiéndose en un ejercicio sistemático que iba unido, en forma simbólica, a la posesión del territorio enemigo (Vigarello, 1998).

Pero el tipo de violencia individual que más afectó de manera colectiva a las mujeres Uitoto en las caucherías, según los relatos de la presente investigación, fue la violencia sexual y en particular el acceso carnal violento. La violación de una persona llevada a cabo por dos o más agresores se denomina violación múltiple y fue la más común por parte de los empleados de la casa Arana. Los actos de violencia sexual pueden ser muy variados y producirse en circunstancias y ámbitos muy distintos, entre ellos, cabe señalar la violación en el matrimonio, la violación por parte de desconocidos, la violación sistemática durante los conflictos armados, las insinuaciones o el acoso no deseados de carácter sexual, la exigencia de mantener relaciones sexuales a cambio de favores, el abuso sexual de personas física o mentalmente discapacitadas, el abuso sexual de menores, el matrimonio o la cohabitación forzados (incluido el matrimonio de menores), la denegación del derecho a hacer uso de la

anticoncepción o a adoptar otras medidas de protección contra las enfermedades de transmisión sexual, la prostitución forzada, y la trata de personas con fines de explotación sexual.

a. Violencia contra la feminidad y la maternidad Uitoto

Durante las caucherías se presentó de manera particular la violencia contra las mujeres Indígenas, como una expresión de violencia por su condición “no humana” y de género. Este concepto se entiende como un imaginario determinado a partir de doctrinas religiosas, educativas, políticas o científicas en el que se define lo que se espera de cada sexo, lo que constituye las instituciones y organizaciones sociales, así como los escenarios donde se materializan los pensamientos y percepciones propias de hombres y mujeres (Scott 1996).⁴⁸

La desigualdad a la que se vio expuesta la mujer generó un ambiente de violencia contra ella. La ley 1257 de 2008 en su artículo 2º, establece que la violencia contra la mujer es cualquier acción u omisión, que le cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico, económico o patrimonial por su condición de mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, bien sea que se presente en el ámbito público o privado. Todos estos elementos se dieron durante la violencia de la cauchería.

Por otro lado, la violencia de género se ejerce con el fin de intimidar, humillar, subordinar y decidir sobre su sexualidad y su integridad personal. “Generalmente se asocia con algún tipo de agresión dada a través de amenazas, ofensas, lesiones físicas, abusos y/o la obligación de realizar trabajos forzados” (OIM, 2012, p. 11). En el contexto de la cultura Uitoto, las formas de violencia contra la mujer traída por la Casa Arana, no era conocida en tales dimensiones de crueldad, puesto que las relaciones de género se daban de una manera mucho más equitativa, aunque complementaria, dentro de una cultura del cuidado. Con la esclavitud de las caucherías, no se tenía la oportunidad de proteger a la mujer en sus ciclos, ni responder a sus necesidades como madre. Como lo narra Odilia Mayaritoma:

⁴⁸ La desigualdad frente al género se desarrolla en términos de discriminación y reproducción de las construcciones patriarcales, dentro de las cuales se desencadena inconformidad frente a las diferencias construidas socialmente entre hombres y mujeres. Estas construcciones se manejan de forma jerárquica ya que el sujeto masculino denomina y define al otro reconociendo y legitimando la subordinación entre los mismos y otorgando un nivel inferior al sexo femenino.

“(…) Hombre y mujer funcionaban igual. Hombres y mujeres hacían el mismo trabajo sin importar edad, ni si estaban en embarazo. Las mujeres hacían chagras grandísimas y sembraban maíz para criar cerdos. Si las mujeres tenían hijos, al día siguiente tenían que trabajar, con los niños en la espalda. Mi mamá decía “...sí sufrimos.” (entrevista 09/25/ 2015).

Foto 13. Grupo de mujeres Indígenas cargando niños en presencia de los cónsules y de los otros miembros de la Comisión, entre los cuales están, en el segundo piso, Arana, Rey de Castro y Zumaeta.



Fuente: Álbum de fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes, Agosto a Octubre de 1912. Pag.155

A las mujeres no se les tuvo ninguna consideración en razón de su género, por el contrario, trabajaban igual que los hombres. Eran mano de obra esclava, padecieron los mismos castigos que recibían los hombres de manera que su trabajo implicaba: trabajo-igual, castigo-igual. Adicionalmente, no se respetaba la condición de maternidad ni su importancia en la cultura de la manicuera, para los Uitoto la maternidad es la etapa más delicada e importante para el cuidado de su cuerpo, (con las dietas especiales para el niño y la madre), por tanto la mujer no debe exponerse al mal ambiente, no puede ingerir alimentos nocivos que afecten al recién nacido.

En este contexto de violencia los niños servían de escudo para las mujeres, con el objeto de no ser violadas, lo que puede señalar una doble violencia, no solamente contra las mujeres Uitoto, sino también contra sus hijos, ya que corrían grandes riesgos de ser asesinados. Tal y como relata Eulalia Jacobombaire:

“(…) Las mujeres cargaban los niños para protegerse, porque si llegaba un peruano a violarlas los niños lloraban y las otras se daban cuenta. Pero no les importaba cogían a los niños, los arrebatan y los tiraban a un lado y los mataban (…)” (entrevista 02/18/2018)

b. Violencia sexual, la destrucción del ser

Pérez (2010) afirma que uno de los tipos de violencia que recae más fuertemente sobre las mujeres y genera mayores lesiones a su identidad, integridad y salud es la violencia sexual. Este tipo de violencia no es un delito enfocado hacia la búsqueda del placer sexual sino el medio para conseguir una humillación (Delgado *et al.*, 2014).

La violencia sexual no siempre es fácil de identificar, en algunos contextos es naturalizada por la sociedad, como ha sido el caso de las mujeres en Colombia, y aún con mayor frecuencia entre comunidades Indígenas. Durante el periodo del caucho en La Chorrera y sus alrededores, la violencia sexual en la categoría de acceso carnal violento y cruel era una práctica cotidiana de los capataces de la Casa Arana. Las mujeres no encontraban donde esconderse. Estos hechos victimizantes se daban en todos los lugares: en los barracones, o secciones de acopio de caucho,⁴⁹ en una extensión de más de 6 millones de hectáreas dominadas por Julio Cesar Arana. Las herederas de la oleada de violencia y resistencia, cada vez que narran los hechos encogen sus cuerpos, se tocan la cabeza como si fueran ellas las que estuvieran delante de sus verdugos. Por ello, sería de gran importancia contar con estudios psicológicos y psiquiátricos que demuestren hasta qué punto la violencia sexual y otras formas de violencia causan un trauma que se hereda por varias generaciones (Cabnal, 2018).

El genocidio y los hechos de todas las formas de violencia sexual perpetrados por trabajadores, capataces y líderes de la Casa Arana, no deberían entenderse de forma aislada como si se tratara de un “asunto de indios en una localidad.” Por el contrario, se trató de un asunto global de un capitalismo salvaje liderado por Perú e Inglaterra⁵⁰ que era socio e inyectaba capital a la empresa *The Peruviam Amazon Company*, entre tanto en Colombia el

⁴⁹ : Ultimo Retiro, Occidente, Atenas, Entrerrios, Chorrera, Sur, Matanzas, Pto. Peruano, Indostan, Santa Julia, Oriente, Occidente

⁵⁰ La intervención de Inglaterra se evidencia en los vestigios que quedaron en los restos de materiales de construcción y de envases de vidrios que se encuentran constantemente en la Casa Arana y sus alrededores, especialmente envases de bebidas alcohólicas. Autora.

gobierno ausente fue incapaz de asumir gobernabilidad en las fronteras. A pesar de que desde el siglo XIX ya se había abolido la esclavitud en Europa, los ingleses fueron cómplices de los peruanos en la aplicación de este crimen de lesa humanidad para con los Uitotos, Okaina, Muinane, Bora y Andoque en la Amazonía. A pesar de las evidencias de estos crímenes no se ha llevado a cabo un juicio histórico por estos crímenes contra la humanidad, de tal manera que pudiera establecerse una reparación por parte de los perpetradores británicos, peruanos y colombianos.

Estos hechos permiten evidenciar la necesidad de ampliar los estudios desde la ciencia política y las relaciones internacionales, desde un enfoque multi-situado (Gupta y Ferguson, 1997). Este enfoque permitiría reconocer los conflictos locales generados por la Casa Arana, y las violaciones masivas y exacerbadas de las mujeres Indígenas de La Chorrera como crímenes de lesa humanidad. De ahí la necesidad de pensar en articular análisis micro-locales con asuntos globales como la explotación del caucho, para que los Estados asuman responsabilidades por sus intervenciones u omisiones a nivel local.

Este tipo de estudios, permiten aportar elementos para que casos como el de las violencias sexuales crueles y extremas contra las mujeres Indígenas por parte de la Casa Arana, sean tratados como un asunto de importancia nacional que trascendió las fronteras. A través de las diversas denuncias recogidas por el cónsul Roger Casement durante su visita en la Chorrera en Octubre y Septiembre de 1910 y el informe entregado a su gobierno Británico se puede leer: “Algunos de los sujetos británicos que interrogué me declararon que sabían de mujeres indias que habían sido públicamente violadas por los “racionales” mientras estaban en ese estado de detención” (Casement, 1910, p. 103).

En todas las narrativas, las mujeres Uitoto entrevistadas presentaron de manera transversal el tema de violencia sexual, y el padecimiento de enfermedades venéreas tal y como se describe en uno de los testimonios recogidos por el cónsul Casement el día 6 de septiembre de 1910 en La Chorrera Amazonas, a uno de los empleados de la Casa Arana, F. Bishop. En este testimonio relata que “un jefe o capataz de nombre Martinegui descubrió que una india tenía una enfermedad venérea, y la mandó amarrar y flagelarla públicamente y luego obligó a uno los “muchachos indios” a que le insertase un atajo de fibras ardientes dentro del cuerpo” (Ibíd., p. 130) .

Las mujeres, además de ser objeto de violaciones sexuales, sufrieron enfermedades venéreas que se propagaron por parte de los peruanos y ciudadanos británicos que fungieron de capataces y jefes de las secciones. Antonia Tabares,⁵¹ una de las descendientes del flagelo del caucho, narra acontecimientos que dan muestra de cuan terribles consecuencias traía la violencia sexual, y aún más teniendo en cuenta que no existían prácticas de cuidado para la prevención y salud sexual:

“(…) Mi mamá contó, de una mujer que sufrió mucho porque no podía orinar, tenía gonorrea, lloraba y lloraba, mi mamá le preguntó: ¿qué tiene? ¿qué le pasa? ella respondió: ‘quiero orinar y no puedo porque mi vagina se tapó, se llenó de blanco y está tapada’. Mi mamá le ayudo. Cogió una espina de chambira y con eso le destapo la vagina, que estaba llena de pus y materia. Peligrosos eran los peruanos que violaron a la muchacha y por eso le pasó eso. Mi mamá miraba que iba el uno, el otro, el otro a violarla y por eso se le tapó la vagina de pus. Ella la lavó con agua tibia y la cuidó hasta que se sanó (...).” (entrevista 02/12/2018)

Estas expresiones de violencia sexual incrementaban la vulnerabilidad y humillación de las mujeres, al involucrarse también los mismos Indígenas de sus comunidades o los contratados como *mullai* para someterlas aún más. En otros casos, los hombres Indígenas no podían hacer nada frente a las violaciones, como relata Gregoria Kañube⁵²:

“(…) Los blancos abusaban de todas, de todas las formas, había corrupción, los mismos paisanos vendían a las muchachas por lo menos cuando no les hacían caso, ellos mismos las vendían. Cuenta mi marido, que el papá contaba que, en Atena, a un jefe indígena lo engañaron, le dijeron que todos tenían que ir a cargar agua, que ninguno podía quedarse, todo para aprovecharse de las niñas y el desgraciado (peruano) las estaba mirando desde un lado del camino a las dos niñas y abusó de ellas.” (entrevista 02/12/2018)

Antes de la cauchería, las mujeres y niños podían desplazarse con confianza por su territorio, siguiendo las normas tradicionales y los consejos de prevención para el manejo de la selva, la chagra, los rastrojos y el río, como parte de su *yetarafue* (consejo tradicional). El

⁵¹ Antonia Tabares, mujer Uitoto de 67 años, Clan Uiguini-mata blanca jeia, nombre tradicional Kuyeraí uñora buinaiño. Autora

⁵² Mujer Uitoto de 57 años, el padre es Bora pero ella es hablante de minika, clan iaizai. Autora

temor por los hábitos de tortura y asedio de los caucheros, confinaron a mujeres y niños, perdiendo su libertad de disfrute de su territorio y los condenaron a vivir con miedo, un miedo que se prolongó en el tiempo hasta la fecha.

La abuela y sabedora, Leonor Manaideke⁵³ narra cómo se llegó a humillar a la mujer que era a su vez violada, impidiendo a su marido cumplir con su función y mandato desde la cultura del tabaco, de defender a su familia, eliminando su rol de género como hombre, ante la amenaza de ser asesinado. Esta situación, que es ilustrada por el siguiente fragmento, es otra muestra de la violencia en el trabajo en su condición de esclava, víctima de fuerte abuso laboral acompañado siempre de la violencia sexual:

“(…) Algunas iban con los maridos por miedo a ser violadas, las mujeres que iban con sus maridos a extraer el caucho en el camino y delante de sus maridos las violaban, nadie podía reclamar porque si no ordenaban dispararle “(…)”. (entrevista: 02/12/2018)

Así mismo, la líder Uitoto Luz Mila Riecoche en su relato describe sobre las presiones de los caucheros, que terminaron obligando a las subordinadas mujeres a ser asesinas de su propia gente. La peor humillación era la violación delante de las familias y de sus esposos mientras estaban atados o amarrados en los árboles, inmovilizados o atados en el cepo. Los capataces en sus correrías por la selva vigilaban malocas donde hubiera mujeres para satisfacer su lujuria sin importar la edad, como le ocurrió a su madre Antonia Nonobiaño:

“(…) Ella era pequeña vivía en el último retiro. A ella y a los otros niños los escondían debajo de la maloca en un hueco, para que los peruanos no las violaran. Porque los peruanos no perdonaban a las niñas, y si las mamás las mezquinaban las mataban delante de ellas, eso es muy doloroso contar esa historia, me decía que para salir a orinar tenía que cubrirse para que no la vieran los peruanos.” (entrevista 11/27/2017)

En estas formas de violencia y castigo contra las mujeres Indígenas, se encontró en esta investigación que la más frecuente y destructiva para la integridad de la mujer indígena fue la violencia sexual. Esto incidió en que, cuando eran entrevistadas o se realizaban los

⁵³ Mujer Uitoto de 72 años, tradicional con asiento en la maloca, su nombre tradicional es efa toiranhô (la que cría guacamayas).

conversatorios, las participantes se sintieran intimidadas para relatar los hechos de la violencia sexual, los cuales culturalmente causan pudor y vergüenza con sólo pensarlos.⁵⁴

En la medida en que el acceso carnal violento era frecuente y sin posibilidad de control de natalidad, algunas de las mujeres tuvieron descendencia de peruanos, lo que las avergonzaba y generaba así otro tipo de violencia psicológica, rechazo y exclusión como consecuencia del rompimiento del tejido social que existía. Para estas mujeres, víctimas de violencia sexual y embarazos forzados como producto de estas violaciones, no era viable que se relacionaran con los hombres de los clanes elegidos tradicionalmente para preservar la estructura sociocultural y por esto se autoexcluían del núcleo clanil.

Como se explicó al inicio del subcapítulo, entre las violencias sexuales se incluye la imposición de matrimonios con niñas, ya que en las caucherías eran reclutadas desde los 6 años en adelante para convertirlas en esposas de los caucheros. Cada uno de ellos, tenía derecho a varias esposas y concubinas, entre 20 a 30 mujeres, según lo afirmado por (Casement) “*para propósitos “inmorales”*”. Incluso los obreros denominados “peones” tenían más de una mujer nativa.

Foto 14: El “haren” de O’Donell. Casement escribió: “Aquí hay una gran cantidad de mujeres. “Esposas indias y muchachas que acarrear agua como en Occidente: este sitio es más “respetable” que Último Retiro, aquello era un auténtico barco pirata, sin ningún recato” (Casement 2011:144)



Fuente: Álbum de fotografía. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes, agosto a octubre de 1912. Pag.166.

Como se puede observar en la foto anterior las mujeres y niñas eran obligadas a cambiar sus costumbres y sus vestimentas para parecer “civilizadas” y servir a los “blancos”

⁵⁴ El hecho de haber recibido educación católica de las hermanas Lauritas y misioneras capuchinas españolas, las mujeres Uitoto de las últimas generaciones, muestran un sentimiento de culpa más allá del pudor y la vergüenza cuando se habla del cuerpo y la sexualidad. Autora.

como esposas o concubinas, realizar todos sus oficios y procrear, pero sobre todo satisfacer sus necesidades sexuales.

“(…). Las niñas no se escapaban de la voracidad inmoral de los “racionales” de la Casa Arana; por ejemplo, Aurelio Rodríguez violó dos niñas Bora de seis y siete años, las que mueren con los órganos genitales podridos a consecuencias de esas violaciones (...) (Valcárcel, 2004).

Sobre la situación de las mujeres Indígenas en La Chorrera, como “esposas de los empleados de la compañía”, Casement comentaba en sus escritos:

“Todos estos hombres van descalzos y vestidos como vagabundos. Todos tienen “esposas” y algunas de estas pobres mujeres han tenido hijos suyos...muchas de estas mujeres son maltratadas por sus “dueños”, que cometían con ellas todo tipo de abusos” (Casement, 2011).

La crueldad iba más allá, las mujeres eran sometidas generalmente a presenciar la muerte y tortura de sus padres o parientes cuando no se sometían a la dominación sexual, a manera de represalia. Este tipo de violencia sexual contra las mujeres Indígenas de La Chorrera trasciende otras formas de violencia: moral, espiritual y psicológica. Así, se destruyó lo más importante dentro de la unidad y colectividad del pueblo. Por un lado, se privó a las familias y los clanes de sus mujeres jóvenes y por otro lado, se generó un sufrimiento colectivo ante la impotencia de defenderlas y defenderse a sí mismos. Las violaciones fueron realizadas delante de los padres, hermanos y esposos, mientras que estos se encontraban inmovilizados atados al cepo o, amarrados en los árboles.

Todos los relatos y narrativas que se refieren al acceso carnal violento demuestran que para los Uitoto ello constituye una violación a lo más sagrado, al espíritu y al cuerpo de las mujeres. Desde una aproximación lingüística, el impacto comunitario, físico y psicológico de la violación se hace evidente. El acceso carnal violento en lengua Uitoto se dice *Kuadaika* y esto se traduce como romper o destruir,⁵⁵ ello porque cuando se accede al cuerpo de la

⁵⁵ Según la Real Academia de la lengua romper viene del *Latin rumpere*, separar con más o menos violencia las partes de un todo, deshaciendo su unión.

mujer de forma violenta no sólo se trata de daño físico, sino espiritual, es la destrucción integral de su ser como mujer, de su feminidad y su humanidad.

Hasta la fecha no se ha realizado una investigación que dé cuenta de las secuelas de la violencia contra las mujeres Indígenas o la consciencia de estas sobre el daño psicológico heredado de sus antepasadas por todo lo que vivieron durante la Casa Arana. Sin embargo, son bastante notorios los gestos, el quiebre de la voz y la impotencia expresado por las mujeres entrevistadas en esta investigación. Lo mismo puede decirse de los gestos de dolor y el miedo que sienten las mujeres mayores cuando se habla de los castigos implantados por la cauchería. Se puede afirmar que el dolor y el sufrimiento de las mujeres Uitoto es colectivo y compartido generacionalmente.

Ese estado de zozobra por el miedo a ser raptadas en cualquier momento para vejearlas debió haber sido muy fuerte. Por ello, las mujeres siempre estaban en alerta porque en cualquier momento las apresaban como animales por cualquier cosa que hicieran bien o mal. En dicho contexto, el cauchero disponía de su vida y de su cuerpo, dejando expreso el interrogante de por qué el odio y el desprecio a la mujer, a la niña, por qué tantos feminicidios en manos del grupo dominante. Les estaban quitando su libertad, su organización sociocultural, sus autoridades, su autonomía alimentaria, sus recursos, y se estaban apropiando de los productos del trabajo (el caucho y los alimentos) sin ningún tipo de retribución ni condiciones de distribución. Todas estas violencias directas, en su conjunto, se configuraron en una especie de violencia estructural, que hasta la fecha se sigue sintiendo en las nuevas generaciones, como lo detalla Margarita Sánchez⁵⁶:

“Se vivía con miedo, miedo para salir de la maloca a traer el agua del pozo, ahí estaba el cauchero entre el monte esperando a las niñas para violarlas y cortarle la cabeza y tirarlas al pozo o simplemente las robaban para llevarlas como su mujer, no importaba si tenía seno o no simplemente porque era mujer las llevaban para ello.”(memorias, autora)

Luz Mila Riecoche narró los hechos vividos por su progenitora que hoy tiene 131 años y sufrió en carne propia la cacería desatada por un capataz peruano:

⁵⁶ Mujer okaina de 85 años, se emparentó con Uitoto y es hablante de la lengua Uitoto minika. Memorias de la autora.

“(…) A los niños les enseñaron a mantenerse callados, sin moverse por el miedo a los peruanos. Un día mi mamá salió de la maloca a orinar y el capataz peruano la vio y mi mamá corrió, corrió, pero se tropezó y se cayó y se clavó un pedazo de palo en el ojo, cuando estaba en el suelo el peruano lo que hizo fue golpearla, pero ella se hizo la muerta para que no la violara, tenía 12 años. Así permaneció como muerta, le sangraba el ojo y las hormigas y moscas la rodearon y ella siguió inmóvil así duró casi medio día, cuando el peruano se cansó y se fue se levantó y regreso a la maloca. Mi mamá sufrió mucho, ella tiene el ojo lastimado, perdió un ojo”. (entrevista: 11/27/2017)

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

“(…)Mi mamá contaba que el capataz le pegó con su carga de yuca por no llegar temprano y no les daban de comer, mataron a toda mi familia, mi mamá sobrevivió porque se escapó de ahí y nos reprodujeron (..).” (dialogo personal: 09/14/2015)

Casement, en su diario de la Amazonía, relata cómo era frecuente que los amos tuvieran como esposas a las niñas y mujeres tomadas por la fuerza, y cómo ellas tenían que recoger y transportar el caucho. En general, a estas mujeres les tocaba atender a los hombres, criar sus hijos y trabajar como sirvientas. La salud reproductiva simplemente no existía, pues al naturalizarse las violaciones, los embarazos de las Indígenas eran frecuentes entre las mujeres que no lograban aplicar sus estrategias de control natal con la manicuera, en relato de Antonia Tabares:

“(…) Las mujeres que no se cuidaban quedaban embarazadas y tenían hijos crespos, por ejemplo, la mamá de Romualdo vivía con Rodoño (Ordóñez) la abuela, ella era hija de peruano, la tía Candelaria es crespa. Las violadas tenían hijos de peruanos (…)” (entrevista/02/12/2018)

En *El sueño del celta*, el escritor peruano Mario Vargas Llosa relata cómo Thomas Campbell, que había sido contratado como capataz por los Arana, afirmaba que a él no le habían explicado que debía realizar “correrías”, las cuales consistían en salir a cazar indios en sus aldeas para que fueran a recoger caucho en las tierras de la compañía. Cualquiera de los que había por la región, porque todos sin excepción “eran reacios a coger *jebe*, había que obligarlos” (Vargas Llosa, 2010, p. 161). Estas correrías exigían larguísimas jornadas y a veces, cuando llegaban a las aldeas, todos habían huido, estaban solas. “Si no, les caían a balazos para asustarlos y que no se defendieran, pero ellos lo hacían con cerbatanas y garrotes... luego había que amarrarlos atados del pescuezo, hombres y mujeres... viejos y recién nacidos eran abandonados para que no atrasaran la marcha... el señor Normand, si alguien no se portaba como él quería, ahogaba a los hijos en el río...” (Ibíd., p. 161).

c. Violencia Física, y la esencia de la mujer Uitoto

La violencia directa sobre los cuerpos de las mujeres, sobre sus hijos y su integridad como mujer de manicuera, tuvo alcances inimaginados para otros contextos y otras sociedades. El maltrato físico en lengua Uitoto se dice “*faga*” que se traduce y se interpreta como matar. La violencia física a la mujer indígena afecta el territorio fecundo y sacro que es su cuerpo, por lo tanto, el impacto no sólo es material sino espiritual, porque después de un maltrato físico, la mujer queda vacía sin espíritu y sin esperanzas, por los golpes el espíritu se sale del cuerpo- *kome jana nine jaibikaide*.

Durante la extracción del caucho no hubo prelación ni consideración hacia las mujeres, manifestando así una tradición de discriminación, ignorancia, ausencia de valores culturales en los representantes de la compañía cauchera y de los gobiernos que la financiaron. A través de la violencia física a las mujeres se expresó la violencia estructural que sobrepasa las fronteras de las naciones. Dicha violencia llevó la ideología y ambición de los dominantes a incidir en las masacres locales sobre los cuerpos de las mujeres y niños más indefensos de la Amazonía. La mentalidad colonizadora discriminó al máximo a los pueblos amazónicos hasta casi lograr su exterminio, con la justificación de no reconocerlos como seres humanos. El en diario de la Amazonia, Casement (2011), sostiene que la felicidad de los Indígenas murió en la selva cuando los mestizos les llevaron las balas, el látigo, el cepo,

las cadenas, la muerte por inanición, la muerte a golpes, y otras mil maneras de asesinato sistematizado, que implantaron los caucheros.

“Frecuentemente a los Indígenas se les azotaba hasta causarles la muerte. Hombres y mujeres morían con los latigazos. Las muertes ocurrían unos días después en el camino de regreso, y cuando sus heridas se hallaban en descomposición, a las víctimas les disparaba uno de los “racionales”, no se les atendían las heridas y con gusanos en la carne, eran abandonados dejados a su suerte para que muriera en la selva o era disparado. Había madres que eran azotadas por la falta de caucho de sus pequeños hijos, que eran considerados muy pequeños para ser castigados, por eso, mientras que el niño permanecía aterrorizado y llorando, su madre era azotada (Gómez et al., 1.995).

La violencia física era usual. Las formas de castigo eran inhumanas y despiadadas, por ejemplo, el uso de artefactos que degradaba la condición humana, como el cepo, elaborado por los mismos Indígenas, con dos bloques de madera, al cual se le abría un pequeño orificio en medio de dos tablones para prensar la cabeza, pies y manos, de manera que quedara inmovilizado el cuerpo. En lengua Uitoto se le denomina *iregui*, trampa mortal para cazar todo tipo de animales terrestres. Era una de las tantas formas de castigo cruel de la que no escapaban las mujeres porque las metían al cepo con sus hijos en la espalda y les daban látigo hasta su muerte.⁵⁷ En ocasiones, la persona era abandonada, al sol y sin agua ni comida hasta su muerte. Para agudizar la tortura, mientras se encontraban apresados, violaban a sus mujeres o hijas delante de ellos como escarmiento por su rebeldía (Casement, 2011).

La tortura en el cepo fue para dominar a los Indígenas y presionarlos para cumplir con las exigencias de la producción del caucho. Junto con los latigazos representaban las formas de violencia física que ya se había naturalizado entre los empleados y los esclavos. Como si esto no fuera suficiente, se maximizaba el dolor producido al mezclarlo con las humillaciones, la violación de sus mujeres en su presencia mientras estaba en el cepo, individualizando y minimizando la capacidad de resistencia comunitaria.

⁵⁷ La bisabuela Giku de la autora, le mataron un hijo que cargaba en la espalda, a los dos los metieron al cepo y les propinaron golpizas hasta que el niño falleció, y ella quedó con el rostro desfigurado. Memoria autora.

La abuela Viviana Kuyekudo del clan Kanie, relató que su mamá le contaba que en donde hoy está el pueblo de La Chorrera “juntaban a la gente y los quemaban vivos con gasolina”, y que a las mujeres las torturaban por no traer suficiente caucho, de tal forma que ellas preferían escaparse hasta llegar al río algodón en Perú.⁵⁸ Los asesinos y violadores tenían como práctica frecuente quemar a sus víctimas o ahogarlas, de esa manera el agua y el fuego se convirtieron en los medios más efectivos para asesinar y de paso borrar los rastros de sus crímenes.

Adicionalmente, la violencia por confinamiento impedía que las niñas y mujeres se desplazaran con libertad en su territorio. Permanentemente, *jonega*,⁵⁹ es decir, eran vigiladas o asechadas, por los caucheros, “para ver en qué momento salían de las malocas a orinar, recoger agua o leña, que son roles de las mujeres en la comunidad, para apresarla y violarlas. En el relato de Leonor Manaideke : “(...)”Les amarraban las manos y las garroteaban, ellas gritaban: *kue fañeno, kue fañeno*, no me peguen, no me peguen, pero igualmente las golpeaban y las mataban. Si salían corriendo las disparaban y les cortaban las cabezas para coleccionar, había esqueletos y cráneos no sabían para qué los coleccionaban “(...)” (entrevista11/27/2017)

De acuerdo con Casement: “(...) En nombre de la civilización, por medio de la fuerza, brutal y desatada, de caza y captura, de flagelaciones, de cadenas y de las largas temporadas de cautividad y hambre, se obliga a “trabajar” para la Compañía, y una vez que ha superado este proceso de sostenimiento y se le entrega esta auténtica basura por valor de 5 chelines, se le acosa y se le apresa, se le vigila, se le azota, se le roba la comida y se viola a las mujeres de su familia hasta que devuelven mercancía por 200 o quizá 300 veces el valor de los artículos que ha sido obligado a aceptar.” (Casement, 1910, p. 239)

d. Violencia cultural, debilitamiento de las estrategias de resistencia

La violencia directa, expresada en forma de violencia física y psicológica, mediante los castigos que ya se describieron con anterioridad como el cepo, los latigazos, el ahogamiento, el tiro al blanco, además de los entierros vivos, incineraciones grupales, etc.

⁵⁸ Diálogo con Viviana Kuyekudo, Uitoto, La Chorrera, septiembre de 2015.

⁵⁹ Significado: asechar o vigilar. Autora

iban más allá de la violencia individual. Estos actos violentos iban dirigidos contra el individuo, la comunidad y su territorio. Eran formas de violencia que acababan con sus jefes, brujos y sus sabios (*iyaima*⁶⁰, *nimairamas*⁶¹), dejaban sus malocas incendiadas, y por lo tanto, constituían una expresión de la violencia contra la cultura, una verdadera violencia estructural para la aniquilación colectiva del clan.

La expresión de violencia colectiva poseía el más alto impacto, ya que buscaba borrar toda expresión cultural, simbólica, de autoridad espiritual y de conocimiento, como símbolo de violencia política hacia los pueblos originarios. En el panorama internacional, la abolición de la esclavitud, así como la defensa de los derechos humanos, significaba una presión para las empresas vinculadas con este tipo de prácticas. Sin embargo, a pesar del rechazo de estas prácticas en el mundo europeo, estas mismas eran comunes en la realidad amazónica, un territorio de por sí deshumanizado, en el cual estaban ya arraigadas las prácticas que desde la colonia buscaban civilizar, esclavizar y desplazar a los Indígenas de la región. La incorporación de estas prácticas tenía una importante legitimación al incluir entre la misma élite gubernamental del Perú a dueños y socios de la compañía cauchera como Julio Cesar Arana, quien además de ser empresario, fue alcalde de Iquitos en 1902 y senador suplente por Loreto en 1910 (García, 2002). Esto implicaba que los personajes involucrados en tales crímenes no solamente tenían poder económico, sino también poder político. Por lo tanto, gobiernos y empresas actuaban en sinergia para explotar los recursos naturales, esclavizar y asesinar a los nativos de la extensa selva Amazónica.

La esclavitud en el trabajo y la fragmentación de clanes pretendía impedir que los Uitotos practicaran su lengua materna, realizaran las ceremonias rituales y chamanísticas para mantener el equilibrio social y ambiental, debilitando de esta manera todos los conocimientos tradicionales individuales y colectivos del clan. El impacto cultural de estos impedimentos se reflejó no solamente en el periodo de la cauchería, sino también con posterioridad durante la presencia de la misión capuchina.

El conjunto de acciones violentas ejecutadas por los caucheros llegó a la máxima expresión de maltrato físico. Tal y como se describe en el párrafo anterior, se buscaba

⁶⁰ Jefes de clanes. Autora.

⁶¹ Sabios. Autora.

denigrar el cuerpo hasta en su fragmentación para no permitir que se diera la sepultura y manejo funerario propio de la cultura. Sacaban a las personas de sus territorios tradicionales rompiendo el lazo vida-muerte-colectividad, de manera que la memoria fuera borrada en el espacio tiempo de los sobrevivientes. Esta imposibilidad de cuidar a sus muertos en su espacio tradicional, de recordar y reproducir sus enseñanzas, incidió en la aniquilación violenta no solo de sus cuerpos individuales sino de la corporalidad colectiva de los clanes.

e. Violencia territorial, desprotección y desarmonía

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

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

“...Las mujeres que se quedaban en la casa, las ponían a desyerbar, sembrar todo: café, cacao, caña, avena, ahí trabajaban todas las mujeres que se quedaban, sin ropa bajo el sol, sin descansar, con sol, lluvia tenía que trabajar sin ropa, si se cansaban y paraban un rato les pegaban y les pegaban, tienen que trabajar sin parar, por eso mi mamá cuando trabajaba y se cansaba nos decía yo no estoy bajo los Peruanos para no descansar...” (entrevista 02/12/2018)

Además de maltratarlas física y moralmente en este trabajo impuesto en la agricultura intensiva, las mujeres se vieron violentadas al negarles la siembra de sus semillas propias en

sus chagras, su modelo de soberanía alimentaria ancestral, lo que generaba hambre entre sus familias. Todo ello como consecuencia del incumplimiento de los mandatos culturales y el doble trabajo en el día y la noche sin descansar en ningún momento. Sin importar su estado de salud trabajaban las mujeres, había incapacidad de dar soluciones de salud ante enfermedades desconocidas para los Indígenas, que eran traídas y contagiadas por los caucheros, y que la empresa no prevenía ni atendía, como lo narra Elizabeth Fajardo:

“ (...)”Pues mi abuela cuenta que ellos vivían en total víctima de maltrato, en un tiempo había una enfermedad que se pelaba la piel, (varicela –sarampión) ellos se acostaban encima de la hoja de platanillo, ella fue víctima de eso.”(...)” (entrevista 12/14/2016)

f. Violencia contra la integridad familiar

El concepto de familia indígena Uitoto es extensa, incluye la memoria de los antepasados y a los niños en gestación. Una forma de humillar y de hacer sentir dolor a los Indígenas era obligándolos a matar a sus familiares. Incluso pedían pruebas haciéndoles llevar partes de su cuerpo como un dedo, oreja e incluso la cabeza de sus familiares. La desintegración del clan y de las familias debilitó y exterminó varios clanes Indígenas Uitoto de La Chorrera y sus alrededores. Los hijos eran arrebatados de la espalda de sus madres para estrellar sus cráneos contra los estantillos de las malocas, contra los árboles y ahogarlos porque eran un obstáculo para el trabajo de sus madres. Se ordenaba matar a sus padres o familiares, y a las mujeres las llevaban como concubinas a otros barracones o secciones, así se evidencia en la narración de Otilia Sueche:

“(...) A veces, cuando mandaban a matar a sus hermanos les cortaban un dedo y los llevaban (como prueba) para decir que los mataron, pero no los mataban, sino que les cortaban un dedo para decir que lo hicieron. Pero a veces si les tocaba disparar y traer la cabeza sino lo hacían también los mataban. Yo visitaba hasta los 12 años el hueco donde quemaron a la gente, ahora son helechos, hay una boa cuidando ese hueco y hace ruidos raros porque también eran brujos los que murieron allí.(...)” (entrevista/12/02/2018)

La violencia sobre la familia recayó principalmente sobre los niños, generándose un relictos de sociedad totalmente huérfana, como lo reconocen con tristeza los abuelos que

relatan sus sufrimientos en el holocausto cauchero. Aunque fueron muchos los niños y niñas torturados directamente, obligados a trabajar con mínimas condiciones, sin la alimentación y sin el cuidado en el marco de su cultura y su territorio ancestral. Otros asesinados mediante el ahogamiento, quemados, mutilados, pero la violencia más estructural fue dejar a todas estas pequeñas personas en un limbo total, atemorizados, sin ninguna seguridad, a la deriva de un destino incierto. Al finalizar las acciones de la Casa Arana, se había perdido la presencia de padres, tíos, abuelos, y se había roto el lazo con su territorio ancestral clanil, la tierra madre enseñada en su tradición como hijos de tabaco, coca y yuca dulce. Ese inmenso vacío, que hasta hoy sienten los descendientes de las caucherías, ha hecho que se autodenominen como huérfanos con gran tristeza.

De la mano de la muerte colectiva se desconfiguraron relaciones ancestrales, en un estado de inmensa orfandad aun pesa en la memoria de los pocos individuos que sobrevivieron. Sólo hoy en día comienza a darse el reencuentro de los que se fueron lejos y reiniciaron la construcción de comunidades Uitoto en otros lugares como Ampiyacu-Perú y otros retornaron a La Chorrera por distintos medios inimaginables como las largas travesías por la selva Amazónica. En este trayecto muchas vidas se perdieron por el hambre, enfermedades y ataques de fieras. Para Carlos Dávila, esto ha sido parte de su experiencia de vida:

“(…) Mis abuelos fueron desplazados para el Algodón Perú, y yo nací allá, luego fuimos al Brasil y llegué en el 1954 y llegué grande a estudiar, a los 15 años conocí a la finada la (esposa). No conocí a mi mamá. En el centenario⁶² vinieron cuatro primos, son de acá, ellos no sabían dónde estábamos porque nosotros escapamos de noche, luego el patrón nos llevó otra vez al Brasil. En esta memoria están buscando quien conoce a Atenas, mataron a todos, solo quedamos cuatro personas de mi clan, solo queda una mujer Adriana Jimaido, clan Jimuifiza. Mi abuelo lo trajeron de Atena con todo su maguaré, y los que llevaron no se sabe quiénes son, están en Pebas - Perú.” (entrevista:09/12/2015)

⁶² . El 12 de Octubre del año 2012, los descendientes de los sobrevivientes de la caucheria Uitoto, Okaina, Muinane, Bora conmemoraron el centenario de los hechos de la Casa Arana en la Chorrera- Amazonas con la presencia del gobierno nacional, la iglesia y los descendientes de las víctimas desplazadas hacia el Perú, tomando con referente la fecha del informe del cónsul Roger Casement al gobierno Británico en 1912. La autora.

La costumbre de ver asesinar a sus esposos implicó para las mujeres, además de otros tipos de violencia, la carga de tener que asumir las tareas familiares solas y no contar con el conocimiento y el apoyo espiritual del hombre, ya que en los roles masculinos con el tabaco y la coca se cuida la familia y el territorio. Este fue uno de los sufrimientos que experimentaron las mujeres Uitoto y que definió su vulnerabilidad en generaciones venideras, como lo narra Leonor Manaideke:

“Voy a contar nuestro sufrimiento de nosotras las mujeres, después que matan a los maridos. Un peruano llamado Remigio le gustaba de mi abuela que era joven, servía la mesa (empleada), cuando encontró otra joven vendió a mi abuela a mi abuelo, ese hombre recogía jovencitas. Mi abuela traía *jizie* (siringa) y como traía poco le pegaban y no le pagaban, a los hombres le pegaban y lo mataban y nunca regresaban y las mujeres sufrían. Así los peruanos nos exterminaron y mandaban a nuestra propia gente a matarlos, a las mujeres solo las violaban, a las niñas con 10 años las violaban, y si no se dejaban mataban a los papás delante de ellas, así contaba mi abuela.” (entrevista:11/27/2017).

Indirectamente, la afectación por la separación de la familia fue una violencia que hasta la actualidad presenta sus consecuencias, pues son familias que aún no se han encontrado, las mujeres mayores son las que más se sienten afectadas porque no supieron cuál fue el destino de sus familiares. Algunos hijos tuvieron que crecer sin sus padres generándose, como ya se mencionó, una comunidad de huérfanos. Además de los impactos por la viudez, se produjo una situación de desamparo ante el rompimiento del tejido comunitario-su canasto social-, ya las mujeres no se sentían en libertad y disposición de vivir su rol de madre. La maternidad pasó de ser la experiencia vital de la mujer a convertirse en un riesgo indeseado. El relato de Margarita Capojó, indica que ese gran pilar de la familia que es el arte de la natalidad fue atacado, borrado, vulnerado:

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

para que los caucheros no los mataran o los esclavizara, eso me contaba mi abuela *Biyuku*. (...)”(entrevista:10/4/2014)

Tener hijos era un riesgo y se vivía con miedo, una forma de castigo era asesinar a sus hijos delante de ellas ya que eran considerados estorbo para el trabajo forzado que tenían que hacer para extraer el caucho y cultivar la comida de los caucheros. Tener hijos era un peligro porque los caucheros llegaban a las tres de la mañana y los levantaban a golpes a todos incluyendo niños para que se levantaran a trabajar. Por eso, las mujeres decidieron no tener más hijos y si los tenían, los escondían en los barrancos que se forman a la orilla del río Igará paraná. Para que las jóvenes no tuvieran que reproducir las semillas de sus violadores, las abuelas Chamanes curaban con plantas y curaciones orales a las mujeres de su clan. Otras en rebeldía simplemente decidieron no tener hijos.

Las mujeres que sufrían tantos tipos de violencia sobre sus cuerpos, su cultura, su familia, su territorio, solo tenían como opción huir, escapar, fugarse, como se verá en el subcapítulo siguiente, en el que se analizarán las diferentes formas de resistencia a las que acudieron para sobrevivir.

2.2. Formas de Resistencias

Al hacer un análisis etimológico del término “*resistencia*” revela que procede del latín *resistencia*, y este del verbo *resistere*. Su significado consiste en mantenerse firme, persistir, y oponerse reiteradamente sin perder el puesto que se ocupa. Un vocablo compuesto por el sufijo re- (que indica reiteración) y el verbo *sistere* cuyo significado se traduce como establecer, ocupar una posición o asegurar un sitio (Coromines, 1954). Fuerza y coraje para mantener firme fue la constante en las mujeres Uitoto, porque en su esencia se mantuvieron incólumes como la palma de seje, y se valieron de sus conocimientos tradicionales y el manejo de la selva para superar la crueldad de los peruanos.

Para continuar con el tema de formas de resistencias de las mujeres Uitoto, fue necesaria conocer las teorías planteadas por diferentes académicos sobre esta categoría:

Tabla 5. Tipos de resistencias

Tipos	Descripción
Resistencia desde la cotidianidad (Scott, 2000)	Las formas cotidianas de la resistencia pueden tener un efecto colectivo <i>a posteriori</i> o, en otras palabras, sus consecuencias pueden ser el resultado de la agregación de un sinnúmero de actos individuales de transgresión de la norma emitida por el poderoso. Se trata de actos cotidianos desde la individualidad y sin premeditación contra el dominador que impone trabajo, alimentos, impuestos, rentas e intereses, lo que se llama el <i>continuum</i> de la resistencia. Otro elemento fundamental en esas formas de resistencia es el lenguaje, el uso de dialectos y que constituyen un verdadero contra-discurso para el caso de la resistencia cotidiana. La acumulación de miles y miles de actos “insignificantes” de resistencia puede tener un efecto poderoso en la economía, política, producción como: los pequeños hurtos, la desertión masiva de campesinos reclutados, la evasión de impuestos, la acumulación de actos insignificantes logra, como los copos de nieve en la pendiente de una montaña (Scott, 2004, p.226). En la resistencia pasiva se recurre a la infra política como la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos... La imagería milenarista y las inversiones simbólicas de la religión popular son los equivalentes infra políticos del contra ideologías públicas, radicales: todas tienen como fin oponerse al simbolismo público de la dominación ideológica. De esta manera, la infra política es fundamentalmente la forma estratégica que debe tomar la resistencia de los oprimidos en situaciones de peligro extremo. Los lenguajes ocultos, los dialectos, constituyen un verdadero discurso que confronta constantemente al otro. Y por otro lado, también implica la capacidad del que resiste de crear un espacio propio oculto, aunque a la luz pública fuera de los ojos de las clases dominantes y que les hace ese espacio totalmente impenetrable por parte de los otros y a partir de lo cual se puede construir todo un discurso de resistencia y de confrontación posterior y que constituye uno de los elementos fundamentales a partir de lo cual se puede generar una conciencia de otredad, de diferencia y nosotros que permite al otro actuar en otros momentos y en otros tiempos en una forma mucho más activa y directa.
Resistencia política/ sociopolítica (Pérez Llody, 2016)	La Resistencia sociopolítica es la oposición manifiesta a través de conductas cívicas en cuya externalización se evidencia la no violencia (protesta pública, denuncia, desobediencia y mediación) promovidas, legítima y esencialmente, por el ámbito social de la ciudadanía y el sistema político (órganos, grupos, partidos). La resistencia política constituye un fenómeno central en la caracterización de la historia de la civilización. Sus diversas implicaciones están presentes de forma casi ininterrumpida en sus decursos históricos hasta nuestros días. Sin embargo, no ha sido suficiente la atención teórica que desde las ciencias de la política y el derecho ha merecido.
Resistencia pacífica indígena (McFarland, 2004, citado en Sandoval F. 2009).	La resistencia pacífica indígena se gesta como producto de un proceso de continuidad y cambio, de un pasado que se hace presente, en contextos que también son históricos en sus dimensiones estructurales y presentes en sus manifestaciones temporales. En la perspectiva de McFarland la resistencia es un proceso de cambio que sigue ciertas <i>secuencias estereotipadas</i> de comportamiento que son promulgadas por actores que manifiestan formas culturales (rituales) que guían la interacción. Este orden serial puede ser entendido como un “<i>drama social</i>” compuesto por las fases de ruptura y crisis en el ceremonial de deconstrucción, y reparación y reintegración en el

	ceremonial de reconstrucción (McFarland, 2004, p. 1249 citado en Sandoval F. 2009).
Resistencia civil (Randle, 1994, Hernández, 2006).	En términos generales, la resistencia civil ha sido comprendida como oposición o presión sin recurrir a la violencia (Randle, 1994). Desde la ciencia política tiene relación con el concepto de resistencia civil ha estado estrechamente relacionado con el ámbito de gestión, transformación y resolución de los conflictos. En su dimensión política, la resistencia civil puede ser entendida como, “método de lucha política colectiva, basado en la idea básica de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración, o por lo menos de la obediencia de la mayoría de la población y de la lealtad de los militares, la policía y de los servicios de seguridad civil” (Randle, 1994). Pueblos Indígenas, afrodescendientes, gitanos y raizales entre otros, materializan esta realidad (Hernández, 2006). Ellos representan raíces importantes en el pasado, sus culturas milenarias han dejado huella en otros pueblos y comunidades, y quienes han podido conocer algunos aspectos de sus cosmovisiones y procesos, consideran que tienen mucho que aportar y enseñar a este país (Hernández, 2006). Desde cosmovisiones y posturas ancestrales, opciones colectivas pragmáticas y estrategias propias e innovadoras, pueblos, comunidades y sectores poblacionales de Colombia han generado ejemplarizantes procesos de resistencia civil y le han otorgado significados específicos a su ejercicio de resistencia. A su vez, analistas de los mismos, los hemos recogido e interpretado desde los aportes de la investigación para la paz.
Resistencia pasiva (Tamayo, 2005).	Desde la crítica ejercida por la filosofía radical se condena la resistencia pasiva porque acepta las estructuras políticas existentes. Desde el punto de vista práctico, la eficacia de la desobediencia civil depende siempre de la aceptación por parte del Estado de algunas de las reivindicaciones de carácter moral reclamadas por los que la ejercen.

Fuente: Elaboración de la autora, 2018.

La resistencia es una temática fundamental en los estudios políticos y sociales. Algunos autores la han analizado observando la indignación popular hacia la injusticia, la solidaridad frente a los problemas colectivos, y los intentos cotidianos para mantener o adecuar las costumbres a la llegada de culturas foráneas, o a las decisiones de los grupos dominantes que manejan los hilos del poder económico y político-estatal (Maturana, 2012).

2.2.1. Resistencia de las Mujeres de la Manicuera

El pueblo Uitoto desde tiempos inconmensurables, había conocido y ordenado su territorio en correspondencia con los principios de la ley de vida de su cultura de tabaco, coca y yuca dulce, en donde la mujer se identificaba con los roles de “la manicuera” que otorgaba poder y plenitud. Todo su mundo se desconfiguró con la llegada de los caucheros, sus roles, sus espacios de poder (chagras, rastros, familia, malocas, quebradas), el ejercicio de su cuidado personal como la alimentación, las dietas, la maternidad, la relación de pareja, su

esplendor físico y espiritual en cumplimiento de *yetarafue* fue destruido. La mujer de la “manicuera” estaba capacitada para intervenir en su determinado momento para la prevención de conflictos, para educar sus hijos, controlar los malos pensamientos, orientar la comunidad desde su saber ancestral, para curar y endulzar la palabra con la manicuera.

Este legado cultural de las mujeres fue diezmado durante la cauchería, no obstante fueron varias las estrategias que realizaron estas mujeres para desafiar a la muerte que las esperaba día a día. Solo de esta manera lograron que sus clanes pervivieran en el tiempo, renacieran de la nada y permanecieran como pueblos con cultura, territorio y con una memoria colectiva de dolor en proceso de sanación.

Al focalizar la realidad de las mujeres Indígenas, en este trabajo se revisaron diferentes fuentes que permitieron identificar las diversas formas de abordar el concepto de resistencia desde un enfoque de género y étnico. Teniendo en cuenta que la resistencia desde la cotidianidad planteada por James Scott (2000), la información fue sistematizada, consolidando categorías de resistencias desde la cultura, lo espiritual, el conocimiento tradicional, la medicina y el conocimiento del manejo del cuerpo y del territorio, que garantizaron la pervivencia física y cultural de la nación Uitoto.

En periodos de violencia extrema como la que se vivió en La Chorrera, en su condición de excluidos, dominados, oprimidos, sometidos, débiles e indefensos; los clanes del tabaco, coca y yuca dulce no tenían otra opción que acudir sus propias formas de resistir a dichos sucesos. Así lo hicieron las mujeres de la manicuera de La Chorrera. Aunque fueron víctimas silenciosas y silenciadas, y puesto que el victimario se mostró cruel, las mujeres acudieron a estrategias y prácticas que estaban en su imaginario y conocimientos tradicionales, espirituales y colectivos, convirtiéndolos en armas de resistencia. Durante la cauchería las mujeres Uitoto fueron ultrajadas y destruidas mediante la violencia sexual y física. El territorio como espacio de vida fue devastado, la soberanía alimentaria debilitada, sus cuerpos objetos de múltiples actos inmorales y violentos. Por ello, y debido al horror, dolor y a la vergüenza que han sentido aquellos y aquellas que han intentado describirlos, estas vivencias han sido difíciles de expresar.

La resistencia indígena es un fenómeno relacionado con la historia de los Indígenas con el “descubrimiento”, la colonización, evangelización, y el aprendizaje de ello es

inherente a sus sistemas de organización social y tradicional. Aprendizaje que implica enormes desafíos frente a la autoridad nacional mono-étnica y a su funcionamiento institucional. El Estado, no reconocía, ni aceptaba, ni compartía hasta la constitución de 1991, otras formas culturales de organización política, en el marco de la alteridad social, cultural y de poder. Foucault (2002) explica como en contextos de la violencia producto de se crean sujetos que reconocen y aceptan el poder. Sin embargo, las mujeres Uitoto no siempre aceptaron ni reconocieron el poder de los caucheros, no sirvieron como *mullai*, y en cambio acudieron a lo que Scott (2000) denomina la infra política o el discurso oculto, el arma de los débiles, o mejor, de las personas en situación de indefensión.

Para James Scott, hay tres elementos que acompañan al fenómeno de la resistencia: poder, hegemonía y subordinación. Los tres conceptos se aglutinan en el concepto de dominación. Esta, según Scott se expresa como: "...la institucionalización de un sistema para apropiarse del trabajo, los bienes y los servicios de una población subordinada. En un nivel formal, los grupos subordinados en esos tipos de dominación carecen de derechos políticos y civiles." (Scott, 2000, pg:19). Para finales del siglo XIX y principios del siglo XX, aún en su condición, los Uitoto carecían de todo tipo de reconocimiento, y las mujeres estaban categorizadas y concebidas como inferiores, no-humanas, ateas y salvajes. Fue así como se acuñaron los gérmenes de la violencia que se materializarían más tarde en correrías, matanzas, rifas de muchachas y hasta asesinatos por diversión, como lo relatan los escritos de la época del caucho (Valcárcel, 2004).

De esta manera, las ideologías que justifican estas formas de dominación reproducen las posiciones de inferioridad y superioridad que, a su vez, se traducen en ritos o procedimientos que regulan los contactos públicos entre los distintos rangos (Scott, 2000).

Pasar de un contexto de autoridad y libertad, en un mundo donde no se conocía la religión occidental, ni la ambición por los recursos naturales, ni las aberraciones sexuales sin control, a una situación que día a día les robaba su ser, donde otros seres humanos impusieron su poder, su lógica, su estética, su violencia, sus creencias, hace pensar que es casi imposible que no se ejercieran acciones de resistencia activa y violenta en contra de los invasores. Más allá de la certeza de que los caucheros eran más fuertes, estaban armados, en número de personas superaba a los rebeldes, fuertes económicamente, es difícil aceptar que no tuviera

lugar una revolución por parte de los pueblos sometidos. Sin olvidar lo importante que fue la resistencia activa y violenta personificada por los *Bofaizai*, y los pueblos unidos en la rebelión de Yarokamena, al cual se hace referencia más adelante en este capítulo.

Como se pudo evidenciar en el sub capítulo 2.1, las caucherías en La Chorrera fueron escenario de todos los tipos de violencia descrita en tiempos contemporáneos, a través de una mezcla letal que representó la expresión más recalcitrante del odio profundo, del desprecio a lo natural, a lo ancestral y a lo femenino. El racismo, el clasismo, la misoginia y la homofobia, eran los ingredientes de la relación con los pueblos nativos.

La mujer Uitoto se transformó en las caucherías. Su metamorfosis, como una mariposa mágica, permitió que las incontables semillas heredadas de sus ancestros y entregadas con solemnidad, fueran conservadas, sembradas, cuidadas, intercambiadas y cosechadas con la complicidad de la luna cuando al sol se les obligaba a producir la comida de “blancos”. Esa sangre Uitota, esa raíz de una sociedad indómita que nunca fue dócil, reinventó la resistencia. Fue una resistencia de largo aliento para la Amazonía colombiana, la del eterno caminar, que a día de hoy se traduce en sus voces al hablar de plan de vida. Constituyó una propuesta de perennidad como lo aprendieron de los grandes árboles de la Amazonía, representado en el *Moniyamena*⁶³, que simboliza la vida en abundancia a largo plazo. La resistencia propuesta por la experiencia de las Uitotas impregna hoy a muchos pueblos con su mensaje, cuando se pronuncia la palabra “*yeta rafue*” en los auditorios y aulas de las ciudades colombianas y de otros países como pilar de la política pública indígena, cuando se habla de “*jagiyi*-aire de vida y cuando se pronuncia “*la palabra dulce*” todos los pueblos comprenden su significado de autodeterminación, alegría, optimismo y anticolonialismo.

Al analizar las formas complejas de violencia que se aplicó al pueblo Uitoto, pero particularmente a sus mujeres, se identificaron los tipos más recurrentes y se contrastaron con las evidencias de las estrategias que desde su infra política y el discurso oculto, que lograron concretar las representantes de la voz de la manicuera al unísono. Se identificaron similitudes entre los relatos sobre estas actuaciones que pueden ser catalogadas como

⁶³ Moniyamena: es el árbol mitológico que simboliza la abundancia de los Uitoto, y de los pueblos de la cultura del tabaco, coca y yuca dulce de la Amazonia Colombiana. Autora.

estrategias de resistencia, las cuales un siglo después constituyen las bases para la acción no violenta estratégica de las mujeres Uitoto.

Gráfico No. 4 Violencia de Genero Étnica/ Resistencia ordinaria



Fuente: Elaboración de la autora, 2018.

El cuadro anterior describe las diferentes estrategias de resistencia a partir de los relatos de las mujeres en el ámbito territorial local donde ocurrieron los hechos. La identificación de las estrategias de resistencia fue orientada por Scott (2000), abordando el análisis ideológico-discursivo de la resistencia en el sentido amplio de la semiótica, es decir, entendiendo que las prácticas culturales deben ser leídas como “textos” (*linguistic turn* o *cultural turn*) de los dominados y, para ello, el trabajo se apoyó en el concepto de *discurso oculto* (Héau Lambert, 2007).

El derecho de resistencia a la opresión, con sus múltiples manifestaciones y de acuerdo a su contenido esencial, se orienta al enfrentamiento legítimo del pueblo contra la tiranía, como expresión de gobierno contraria al bien común (*Pactum societatis*). Los pueblos oprimidos, como lo fue el Uitoto, mantuvieron la autonomía indígena en el territorio, pese a que esta se encontraba limitada, restringida y amenazada. De esta forma, se encontró y se encuentra en condiciones de responder a través de sus recursos culturales disponibles que se expresan en espacios propios (Tobón, 2015).

La mujer de la manicuera, en particular, al ver amenazada su integridad personal, la de sus hijos, la de su colectivo, su cultura y su territorio, con la llegada de los caucheros (peruanos, británicos y de los mismos Indígenas *mullaï*), utilizaron saberes y prácticas que les permitieron lograr la supervivencia de su pueblo. Entre estos saberes y practicas se

encuentra la producción de alimentos, la reproducción de la cultura a través de rituales y actividades cotidianas, la conservación de las semillas, la protección y cuidado de su cuerpo, y la transmisión de esos saberes. Se trataba de otras formas de continuar viviendo y no sucumbir ante el exterminio, la violencia y la confinación. Gracias a estas acciones de la mujer, junto con la labor de los hombres, de sus *uzutiai* -abuelos, de sus *nabaitiai* -compañero, de los *iyaima* - jefes de clan-, se logró sobrevivir como cultura de tabaco, coca y yuca dulce hasta la actualidad, y de la misma manera continúan enfrentando los modelos de colonización y explotación que siguieron presentándose en la Amazonía colombiana durante todo el siglo XX y XXI.

Para el presente estudio, se propone una tipología que visibiliza las acciones de resistencia de las mujeres Uitoto en las caucherías en tres conjuntos: la lucha por la soberanía alimentaria, la protección del cuerpo y el territorio, y las acciones por la reproducción cultural. En cada una de estas acciones se especifica el tipo de resistencia aplicada, de acuerdo a la tabla No. 4 que las describe.

a. Resistencia desde protección de las semillas para la soberanía alimentaria

Las mujeres de la manicuera en la cultura del tabaco, coca y yuca dulce son en su territorio ancestral las guardianas, protectoras y domesticadoras de las semillas que enriquecen las chagras. Una chagra diversa en la que no falte la yuca dulce, símbolo de poder de la mujer Uitoto. Puesto que las mujeres Indígenas tuvieron que trabajar como esclavas en los monocultivos de los caucheros, muchas de las semillas nativas se perdieron, debilitando su poder, tal como lo relata la abuela Eulalia Jacombombaire:

“(..) Hacia las tres de la mañana ya salían a trabajar el caucho por el monte mientras tanto las mujeres que se quedaban en la casa, las ponían a desyerbar, sembrar todo: café, cacao, avena. (...)” (entrevista 02/12/2018)

La cultura Uitoto es una cultura de grandes conocimientos sobre los usos de las plantas y animales de la selva: raíces, cogollos, frutos silvestres, insectos, peces, mamíferos, aves y reptiles. Estos conocimientos fueron una importante alternativa para las largas huidas de los espacios intervenidos por caucheros, alternativas de alimentación, refugio y medicina, que solo los nativos podían utilizar para desplazarse por la selva sin depender de los alimentos

cultivados. La alianza con el monte y el río, el saber y sincronización sobre sus cosechas y el comportamiento animal, fueron y son (gracias a las enseñanzas de las mujeres de manicuera) una estrategia de resistencia particular para la Amazonía. Aún hoy, cuando por desastres o conflicto no se pueda acceder a las chagras, las mujeres recuerdan las enseñanzas que de generación en generación se mantienen vivas: recolectar su *joki*⁶⁴, su *firaido* para hacer el cazabe y la fariña o buscar el *taife jakaiji* ñame de monte.

En el contexto del conflicto colombo-peruano en 1932, los caucheros de la Casa Arana, dispersaron y desplazaron a toda la población nativa de La Chorrera y sus alrededores. Durante el viaje, clanes enteros perecieron por enfermedades a causa del hacinamiento y las condiciones de las embarcaciones, mientras que otros murieron ahogados por naufragio. Uno de los actos incompresibles de los caucheros fue ordenar a la población indígena deshacerse de todas las semillas y cultivos fuente de provisión de alimentos, pero las mujeres mayores sabiamente cogieron sus canastos-*jebogai* los llenaron de semillas y los resguardaron. Por lo que al retornar al territorio nuevamente después del conflicto Colombo-peruano recogieron las semillas que las mujeres muy sabiamente habían dispersado en el monte y algunas que estaban perdidas en los rastros. Donde encontraban semilla hacían chagrita y su ranchito en un año ya producía. Así recuperaron la comida. (...) Mi abuelo decía que a la orilla del Putumayo había un gran cañonero con masa de yuca, y fariña "(...)". (entrevista: 02/12/2018).

Pero, sobre todo, las bravas abuelas Uitoto reflejan hasta hoy la herencia de las luchadoras de las caucherías, cuando hablan, viven y comparten su gran poder: su chagra-*jakafai*, cuyo significado va mucho más allá de la producción de alimentos variados, nativos, sanos y abundantes, ya que en conjunto constituyen una verdadera estrategia de soberanía alimentaria. Con la aplicación de complejas acciones y saberes, la chagra en todo su conjunto siempre acompañó a las mujeres a donde quiera que les haya correspondido huir.

Siempre con sus canastas llenas de semillas, su yuca- *maikaji*, su maní- *mazaka*, ají-*jifie*, batatas-*refiji*, ñame-*jakaiji*, guamo-*jizaiño*, achiras-*tubuji*, caña-*kononoginai*, entre otras plantas domesticadas y cultivares propios, que solo pueden trascender al tiempo y sobrevivir los nuevos modelos de agricultura, si se siembran adecuadamente, al menos cada 3 meses.

⁶⁴ Yoki en Uitoto: Es un tubérculo silvestre que servía de alimento durante la hambruna que dejó la cauchería. Autora.

Otro de los elementos que enriquece el canasto del saber de la mujer Uitoto y le da poder es la denominación en lengua materna de todo lo que ella cultiva, cosecha y cocina. Las abuelas Uitoto aún recuerdan con nostalgia cómo les fue arrebatado ese conocimiento durante la cauchería. Leonor Manaideke, cuando se le preguntó como mantuvieron las semillas propias, respondió con nostalgia;

“(…)” de noche trabajaban para cultivar y hacer la comida, hacer chagra, ya no vivían bien. Mi abuelo se llamaba *dioroki*, mi abuela Agustina Muinane, en la noche iban a la chagra por miedo, eran chagras viejas. Después cuando no tenían nada que comer porque no había chagra, quisieron cambiar caucho por comida, y nunca pudieron pagar (sistema de endeude), por eso las viudas se juntaron y hablaron entre ellas que ya que no querían trabajar y no les importaba si las mataban “(…)” (entrevista:11/27/2017)

Se trataba de una tarea casi imposible de llevar a cabo por la debilidad física que tenían las mujeres de esa época. Los rastros *-gakores* y *jofoi* de comienzos del siglo XX evidencian cómo las mujeres mantuvieron las siembras hasta en las peores condiciones, y cómo llegaban de selvas lejanas con su canasto siempre lleno y diverso para expandir su cultura de abundancia a donde llegaran. La chagra Uitoto es resistencia, es poder, es el mayor legado de una resistencia sin violencia, juiciosa, disciplinada y fiel a los mandatos de su ley de vida, la ley de la manicuera.

Ese saber y apropiación del monte en el territorio de sus ancestros, funcionó como una brújula para guiar los pasos del retorno, donde estaban cada una de los rastrojo- *jofoi*, chagras viejas-*meidoi* y piña silvestre *doroki* de las quebradas. Esa identificación de cada lugar, de cada zona, permitió recuperar muchas de las semillas de sus clanes, ya que cada clan ha tenido sus propias variedades de semilla que identifica cada política de grupo. Resistencia es haber recuperado su germoplasma tradicional sin sucumbir a la violencia impuesta para despojarlos de su territorio y su biodiversidad. Triunfaron, al renacer como cultura bosquesina y chagrera. Lo hicieron las mujeres, las que siguen vivas hoy en esas semillas, las que mientras tengan *fareka*- yuca dulce en sus chagras tendrán el poder del *juiñoi*- la manicuera.

Eso no quita que, cuando menos se espera, afloren los sentimientos de dolor y desesperanza como el que se refleja en el testimonio de Delia Jitoma, quien relata lo que su suegra le contó:

“(…) La comida era para los caucheros; sembraban, maíz, plátano, caña, yuca y piña para los caucheros, si no lo hacían, una forma de castigo era dejar morir de hambre a los Indígenas. (...)” (diálogo grupal: 09/20/2015)

b. Resistencia desde el Cuerpo y el Territorio

El cuerpo, la maternidad y la feminidad se convierten en un arma política y de poder para contrarrestar y resistir tanto abuso de los caucheros al cuerpo de las mujeres Uitoto, considerado el cuerpo y el territorio como los centros de vida y de la reproducción. Desde la cultura del tabaco, la coca y yuca dulce, el territorio es considerado como la madre, la mujer porque de ella brota la vida, y es la que cuida y brinda alimento a sus hijos.

De igual modo, la maloca de los Uitoto *minika*, como centro ceremonial y ritual está asociada con la mujer, ya que la forma como se construye la maloca personifica el cuerpo de la mujer abrazando, protegiendo y cuidando la comunidad. La maloca es la recreación del cuerpo de la mujer en una posición de protección, este cuerpo sacro y simbólico fue terriblemente mancillado por los caucheros.

El cuerpo, en la comunidad indígena, es una integralidad de lo espiritual y material. Este se cuidaba con plantas, curaciones orales y está en los consejos intergeneracionales del *yetara uai*. La protección y manejo del cuerpo, particularmente el cuidado de los órganos reproductores, eran muy estricto y de obligatorio cumplimiento: “(...) *rigno abi uiñoga*, el cuerpo de la mujer se cuida, es para reproducir vida, no hay que abusar, hay que cuidarlo a través de los baños, no hay que bañarse ni salir al monte con el periodo porque es riesgoso, los animales la pueden atacar. (...)”⁶⁵

En conjunto, las prácticas cotidianas y rituales para la integridad del cuerpo de la mujer Uitoto se daban de manera colectiva e individual. Requiere del cumplimiento de rituales, dietas y de la articulación de los calendarios naturales con el territorio. La

⁶⁵ . Es la ética del cuidado en el *yetara uai* de la mujer. Autora.

monogamia ha sido el modelo de organización familiar, así que las relaciones sexuales y la decisión sobre el nacimiento de los hijos se definían en pareja y en el contexto de la familia clanal. El cuerpo como territorio se asociaba con los tiempos y las prácticas de las chagras, el comportamiento del río, el clima y los animales, como forma de prevenir y controlar enfermedades. El cuidado de los hijos era extensivo, la mujer mediante la alimentación y la prevención, lograba mantener la salud de los pequeños, mientras que algunas enfermedades eran manejadas desde el mambeadero, a cargo de los hombres. Todo este legado fue expuesto a exterminio durante la caucheria pero en el corazón, mente y cuerpo de las mujeres se resguardaron estos secretos que aún pervive en las nuevas generaciones.

La edad promedio de inicio de las relaciones de pareja era entre los 12 y 15 años. Una mujer a los 20 años era considerada vieja, pero las niñas se encontraban al cuidado de su pareja, quien tenía la responsabilidad de la procreación y del manejo de su cuerpo. A la llegada de los caucheros, la nueva forma de organización social impactó inicialmente en las mujeres, ya que implicó un acceso a sus cuerpos de forma terriblemente violenta y cruel. Cada uno de los caucheros identificó las mujeres que eran de su agrado, para tomarlas como objeto sexual parte del harem (a quienes llamaban sus esposas) y como objetos de venganza. Estos secuestros dejaban a los clanes debilitados, pues sin las mujeres es imposible producir y reproducir los pueblos. Con la ausencia de la mujer se violenta el territorio, no hay quien cuide la chagra ni quien provea de alimento.

Adicionalmente, las mujeres Uitoto eran portadoras del saber ancestral para el manejo de las plantas medicinales y curación oral para el control de la natalidad (infra política). De este modo, las mujeres de la época de la Casa Arana, en un acto de inconformidad, tomaron la decisión de emprender una gestión alternativa sobre sus cuerpos, que era el único campo sobre el cual tenían la autonomía de decidir. Tomaron decisiones drásticas como las de “no procrear para la esclavitud”, de tal manera que su maternidad, su feminidad y su fuerza reproductiva fue una de sus armas políticas para afectar la producción de caucho, en efecto así lo describe Delia Gitoma⁶⁶:

⁶⁶ Diálogo con Delia Jitoma Uitoto, quien dijo que la abuela Mina utilizó la brujería para volverse invisible a los ojos de los capataces de la Casa Arana. Chorrera Amazonas.

“(…) Las mujeres eran abusadas violadas como castigo, con ello se produjo miedo y desconfianza. Para que las mujeres no quedaran embarazadas, las abuelas acudieron al uso de sus saberes mágicos para curar (curaciones orales) y ellas mismas se autocuraban para no tener hijos de los capataces caucheros(..)” (diálogo grupal: 10/02/2015)

También se ingeniaron las formas de defensa, protección y prevención de esta serie de violaciones personales, colectivas y territoriales, las cuales se manifestaron en experiencias como la que narra Otilia Sueche:

“(…) Mi abuela decía que para cuidarse y no tener hijos una forma de cuidarse era tomar la manicuera o jugo de yuca dulce caliente durante el periodo o menstruación y masajear la matriz hacia adentro (...)” (Minga de pensamiento: 02/10/2018)

Las mujeres tomaron decisiones tan inhumanas como la de esconder los niños y niñas en los barrancones durante todo el día, como acto de protesta ante las constantes violencias física, sexual y psicológica, por la esclavitud y vejámenes constantes que recibían de los caucheros, y sobre todo por la acción de arrebatarles los niños para matarlos porque, según los caucheros, eran un estorbo en el trabajo que las mujeres realizaban. Esta práctica se prolongó por muchos años en las siguientes generaciones como respuesta a cualquier signo de violencia y presencia de foráneos. Así pues, aunque se encontraban en estado de subyugación, esclavitud y cosificación de su ser, su pueblo y su territorio, las mujeres también se ingeniaron acciones individuales de resistencia las cuales, sumadas, generaron un impacto colectivo que hicieron posible la prolongación de la cultura, ritos, ceremonias y lengua materna del pueblo Uitoto de la Amazonía colombiana.

Las decisiones sobre su cuerpo para no procrear afectaron en parte la producción del caucho, “porque la empresa se vio obligada a traer esclavos negros de Barbados para reemplazar la mano de obra indígena que escaseaba”⁶⁷, por la disminución de la población indígena, aunque para los historiadores era con otros fines.

⁶⁷ Diálogo con el rector del Colegio Casa del Conocimiento Raúl Teteye (Q.E.P.D), La Chorrera, Octubre de 2014.

c. La huida como estrategia de defensa

Cada narrativa se refiere al miedo, durante la época de las caucherías era parte de la cotidianidad de las comunidades. Si una mujer lograba llegar viva, no sabía si al día siguiente lo estaría, lo que hace que no solamente hablemos de miedo, sino también de incertidumbre. La maternidad impulsó a las mujeres a realizar acciones de resistencia en las que no se midieron las consecuencias. De este modo, y con el objetivo no ver cómo sus hijos eran sometidos a igual castigo que los adultos, madres e hijos aprovechaban la noche para escapar del yugo cauchero. Gloria Jifikomuy y Eulalia Jacombombaire narraron algunas de estas estrategias:

“(…) Durante la noche las mamás que tenían niños se escapaban por el río sin importar su destino, lo que buscaban era huir de los caucheros, utilizaban los riachuelos o quebradas pequeñas (*iyetue*) para no dejar rastros, para que los perros cazadores de los caucheros no olfatearan sus rastros, si huían por tierra dejaban olor y los perros las cazaban y las mataban. Porque los perros estaban entrenados para matar y comer carne humana y lo que buscaban las mamás era escapar lejos con sus hijos y salvarlos (…)” (Minga de pensamiento: 08/20/2015)

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

 (conversatorio: 02/14/2018

La conjugación del poder de la selva, de todos los animales, de todos los ríos, fue su bandera. Las mujeres escaparon como tigresas corriendo por los riachuelos con sus hijos a cuestas, para no dejar huella ni olor para los sabuesos de los caucheros. Como armadillos abrieron sus cuevas para esconder sus descendientes, y en casos extremos prefirieron volver a la tierra con una muerte digna y autónoma “mejor suicidada que sometida al enemigo” (interpretación autora). Porque la cercanía a un jefe peruano, a los jefes de secciones⁶⁸, significaba muerte y cuando menos lo imaginaban, el hambre, el cepo, las violaciones. como

⁶⁸ Las secciones eran los lugares estratégicos donde se explotaba y se recogía el caucho que luego era trasladado a La Chorrera, a la Casa Arana, el mayor centro de acopio de todo el caucho explotado en la región. Autora.

lo manifestó Margarita Capoyo, anciana de 76 años del pueblo Uitoto-Nonuya “La muerte con ellos estaban aseguradas.”

Estas estrategias de resistencias cotidianas de las mujeres Indígenas en su momento fueron acciones y resistencias invisibles ante los ojos de los caucheros, y se consideraba un secreto de las mujeres. Para James Scott (2000), en estas situaciones de opresión, en lugar de confrontar directamente al poder, las personas en subordinación tienden a huir. La desertión en masa, por ejemplo, es una forma de resistencia cotidiana, como los campesinos a veces votaban con sus pies, simplemente rehusaban combatir en el ejército y lo utilizaban como una estrategia de protección. En las Indígenas significaba huir del yugo cauchero sin importar las consecuencias.

La violencia sexual fue utilizada para humillar y “quebrar” a las comunidades. En las mujeres, esta violencia llegó a ser “rutinaria”, por las necesidades fisiológicas las mujeres salían fuera de las malocas, a orinar y bañarse en las quebradas, pero eran asechadas y presas para muchos fines, como por ejemplo para servir de concubina. La resistencia se expresó también mediante expresiones de solidaridad entre ellas, con las embarazadas, enfermas y ancianas, profundizando en los conocimientos tradicionales y transmitiéndolos para generar nuevas formas de resistencia (Hiner, 2015). En relato de Delia Gitoma:

“(…) La abuela Belarmina y la suegra Helena, contaban que la gente se escondía en los huecos bajo tierra y no salían porque si salían los mataban había de todas las tribus, hasta el hermano de mi suegro.(…)” (dialogo grupal: 09/20/2015)

En ese estado de incertidumbre, las mujeres Uitoto reconocidas como la fuente de vida, el *juyeko*⁶⁹ de los clanes, pasaron de responder a la lógica de la diversidad, al esplendor de la maternidad en la abundancia, en medio de una mayor cantidad y calidad de semillas, chagras, hijos, utensilios, canastos, conocimientos gastronómicos, medicinales, a afrontar la reducción de su poder de la manicuera. Así, orientaron sus estrategias para esconder su poder creador y no darle hijos a la esclavitud, desde una posición de mujer digna y mujer rebelde

⁶⁹ Juyeko en lengua Uitoto: es un recipiente para beber la caguana bebida ceremonial y la manicuera el poder de la mujer y se asocia con la mujer para manifestar que la mujer es el recipiente que recibe el líquido vital y genera vida. Autora.

ante las múltiples violencias: física, psicológica, espiritual, cultural, moral y sexual. Esta última se materializaba como la práctica común y cotidiana a la que se vieron expuestas y sometidas las mujeres de la palabra dulce.

d. Resistencia desde las prácticas culturales

Las mujeres Uitoto, como buenas Amazonas, son polifacéticas y guerreras en las prácticas culturales. Desde su propio *yetarafue* aportaban a la convivencia armónica de la comunidad, desde su conocimiento tradicional para preparar alimentos, y su presencia indirecta en espacio del mambeadero (desde su propio asiento). También con su participación en todos los procesos cotidianos necesarios para la vida colectiva como la pesca, cacería, chagra, elaboración de alimentos, transmisión de saberes, cuidado del territorio, curaciones orales, y brujería, todos estos fueron necesarios para la vida colectiva. Hubo un reconocimiento de los clanes de mayor jerarquía y una estructura entre jefes de clanes. Todo este trabajo estaba sincronizado y organizado mediante calendarios estrictos y dietas para el manejo sostenible, lo que constituía un conjunto de conocimientos y prácticas que no podían ser tergiversadas, pues las consecuencias se reflejarían en epidemias y otros males como el descontrol del clima y de la escasez en la oferta alimentaria natural. Todo el legado de conocimientos empíricos acumulados desde sus ancestros no se pudo poner en práctica durante la cauchería. Leonor Manaideke:

“(…) era tremendo, no se podía dormir, se trabajaba y practicaban la cultura de noche, trabajan todo el día, nuestra gente perdió la cultura, los cantos los bailes y fueron exterminados, las mujeres ya no trabajaban porque las mataban (...)”
(Entrevista:11/27/2017)

Todo este ordenamiento de la cultura de tabaco, coca y yuca dulce se vio afectado por numerosas razones. En primer lugar, la esclavitud reconfiguró su espacio-tiempo, obligando a los miembros de la comunidad a trabajar sólo para los fines de la Casa Arana, sin poder disponer libremente de su tiempo para la satisfacción de las necesidades básicas, como tomar agua, o hacer necesidades fisiológicas. Todas las actividades de su propia cultura quedaron relegadas a la noche. Después de laborar todo el día para los caucheros, las comunidades debían dedicar todo el tiempo de la noche, sin descanso, a sembrar y cosechar la chagra, los

hombres, por su parte, se centraban en mambear⁷⁰, a los ensayos de cantos y a la enseñanza de *jira*-curaciones orales, y a tejer canastos.

El uso de un idioma diferente al del opresor resultó ventajoso para los hablantes porque se comunicaban entre sí para desarrollar acciones y estrategias de sobrevivencia o de defensa. Sin embargo, cuando los caucheros aprendieron la lengua, los Uitoto se hicieron más vulnerables.

Antes de la invasión de los explotadores del caucho, las mujeres Uitoto de La Chorrera tenían un rol importante porque eran las consejeras de los clanes a través de la palabra. Por tanto, las mujeres tenían una incidencia política y una participación directa en la toma de decisiones comunitarias⁷¹. Es importante señalar, sin embargo, que esta posibilidad de participación era una condición privilegiada de la que gozaban las esposas de los jefes de clanes. Ellas eran respetadas por su carácter y habilidad para dar consejo, pero por esta capacidad de incidencia política fueron señaladas como peligrosas y fueron asesinadas en los primeros periodos de la ocupación. Eran decapitadas y se exponía públicamente su cabeza para que sirviera de escarmiento, con el objetivo de generar miedo y debilitar las estructuras sociales claniles en las que se movían los Indígenas antes del periodo del caucho. Las narrativas relacionadas con los hechos victimizantes del periodo del caucho fue transmitidas a las generaciones siguientes y se mantiene en la memoria colectiva:

“(…) Y así, nosotras, las de nuestra generación, crecimos recibiendo las historias orales de las abuelas, madres y tías, por eso éramos “los niños con miedo”. Los hombres no tocaban el tema, era vergüenza contar estas historias de humillación en su ser masculino encargado de proteger el clan y su familia. Solo en los mambeaderos y tarde en la noche cuando el visitante o una persona externa a la maloca tocaba el tema para recordar a los ancestros se hablaba del tema, sobre el famoso *kiriqui ana gaitaka*- canasto tapado de la memoria (...)” (Memoria de la autora)

⁷⁰ Mambear: ritual nocturno para la concentración, dialogo y enseñanza para los hombres. Autora.

⁷¹ Cuando la autoridad y gobierno indígena la ejercían los jefes de clanes, la mujer del jefe era la consejera y el hombre solo hacia público el consejo. Diálogo con la líder indígena Uitoto Odilia Mayaritoma de La Chorrera – Amazonas. Octubre de 2015.

Por donde se mire, la suerte de las mujeres era de extrema vulnerabilidad. El balance es que cualquier acción violenta estaba en desventaja debido a la condición de desigualdad estructural en la que estaban sometidas. Por eso, mediante actos cotidianos de protección basados en sus conocimientos tradicionales lograron resistir y neutralizar de alguna manera la desmedida voracidad de los caucheros, lo que James Scott (2000) denomina como el texto oculto o el discurso oculto de los dominados. Huir, escapar fue una de la estrategia de resistencia para aquellos que lograron su objetivo sin ser cazadas como animales. Las mujeres se valieron de su cuerpo como arma política para sobrevivir o para desafiar silenciosamente el poder y la ambición de los caucheros. Con frecuencia eran sonsacadas para servir de concubinas de los trabajadores no Indígenas de la Casa Arana o para el trabajo forzoso en las chagras y cultivos de los capataces y de la empresa.

Las atrocidades de la Casa Arana se prolongaron en el tiempo hasta 1965, con secuelas materiales y psicológicas. Había familias que seguían explotando el caucho ya no bajo el yugo de la esclavitud física de los Arana, sino bajo el yugo de la esclavitud del sistema del endeude. Un ejemplo de cómo funcionaba este sistema lo planteo desde mi experiencia personal: “para pagar una olla o una escopeta que había adquirido el abuelo *Monagaba* íbamos la familia entera por más de 3 meses, nos adentrábamos en la selva a extraer el caucho para luego entregárselo a unas lanchas peruanas que venían desde Iquitos. Los niños y niñas estábamos afectados psicológicamente, éramos niños con miedo, heredamos “genéticamente” el miedo que producía escuchar el ruido de un motor, por todo lo que contaban las abuelas sobre los caucheros que llegaban por el río para llevarnos al Perú o simplemente para matarnos. Por eso de niños cuando escuchábamos el ruido de un motor, salíamos corriendo selva adentro, sin importar nada. Las espinas y las culebras eran menos peligrosos que los peruanos.

Las historias orales transmitidas de generación en generación repiten que muchos clanes Indígenas fueron llevados por el río hacia el Perú. No todos llegaron a su destino porque la embarcación en que los llevaban sufría percances en el camino y así fue que se

ahogaron más de 200 Nonuyas en Oriente⁷², mientras los llevaban en planchones⁷³. Tragedia Nonuya de la cual hasta el son de hoy no se han recuperado, siendo el pueblo más minoritario del Predio Putumayo. Las memorias dan cuenta de los que no se ahogaban durante el desplazamiento forzado hacia el Perú morían por epidemias producto del hacinamiento y eran tirados al río como animales. Cualquier oportunidad y acción para resistir era necesaria por lo que se pusieron en marcha diversos tipos de recursos estratégicos para sobrellevar la violencia cotidiana de los caucheros.

Desde la narrativa local, a partir del conflicto colombo-peruano vivido entre 1932 – 1933, los Indígenas se liberaron de los peruanos, aunque después los peruanos continuaron manteniendo su hegemonía comercial local del trueque del caucho. Los Uitoto tenían claro que el acervo cultural heredado desde la ancestralidad era su fuerte y esperanza para recomponer el tejido socio organizativo, para surgir de las cenizas como el ave fénix, y aprovechar cada oportunidad para estar juntos y practicar la lengua materna y el legado cultural. Viviana Kuyuekudo:

“(…) Después que salieron los caucheros para no perder el idioma, varios vivían en una casa y practicaban la lengua, para transmitir los conocimientos y no olvidar las tradiciones, nuestras mamás nos levantaban a las tres de la mañana para darnos consejos. Nos llevaban para enseñarnos a trabajar, aconsejaban para no robar, la importancia del trabajo y nos llevaban a las seis de la mañana a la chagra, y en el trabajo nos enseñaban y regresábamos a las cuatro de la tarde, mi mamá nos enseñaban hacer casabe y se levantaban temprano para darnos consejo, también se enseñaba *yatarafue*, la mujer se baña temprano (...)”(minga de pensamiento: 09/20/2015)

Dichos conocimientos fueron transmitidos fielmente por sus progenitoras, tanto así, que aun después de los sucesos de la Casa Arana y de las misiones, las mujeres se resistieron a perder su idioma. La lengua y el conocimiento de su territorio, su historia, sus principios y toda expresión cultural van unidos. Al conservar su palabra de origen, y enseñarla a las

⁷² Oriente era uno de los puntos donde se recolectaba el caucho y queda sobre el Igará Paraná en el territorio del pueblo indígena Okaina-Chorrera Amazonas. Autora.

⁷³ Son las lanchas con planchones grandes para transportar el caucho desde La Chorrera hasta Iquitos-Perú. Autora.

nuevas generaciones, mantuvieron los mitos, los cantos, las curaciones orales y con plantas, las historias, los usos y manejo de la naturaleza, las artes de pesca, de trampas, de tejido, de construcción, de culinaria, de control biológico, infinidades de saberes que duermen entre las narraciones como el tejido de un canasto. Y entre esos saberes transmitidos, está sobre todo el daño causado por los caucheros peruanos, colombianos y los ingleses, la cultura occidental y el imperio capitalista.

Aunque los misioneros ayudaron a la reconstrucción del pueblo Uitoto en su territorio, y refugiaron a sus huérfanos en la misma Casa Arana para que no sufrieran más el terror y temor que habían padecido, los nativos fueron también objeto de violencia en esos contextos evangelizadores del orfanatorio. Incluso en los internados donde los descendientes de los sobrevivientes se educaron y convirtieron al catolicismo. Una de las actitudes más agresivas de las misioneras con las niñas era prohibirles hablar el idioma Uitoto, disfrutar de su comida tradicional y satanizar sus costumbres y creencias por considerarlas brujería y manifestación diabólica. Pero ante la Iglesia también hubo resistencia, ya que en el marco de un fuerte sincretismo se logró mantener identidad en todos los aspectos de la vida.

Estas acciones individuales y colectivas de resistencia política no-violenta de las mujeres Indígenas nunca fueron contadas por las herederas directas de las valientes Uitoto. Por eso, en esta ocasión las mujeres descendientes tienen la palabra para que a través de las narrativas orales cuenten sobre esas acciones estratégicas de defensa utilizadas por sus ancestros. Tanta violencia tuvo eco en acciones individuales y colectivas no violentas de resistencia en distinto grado y distintas formas (Cante 2007), en su mayoría basadas en el chamanismo, a lo que Scott (2000) denomina la *infra política*⁷⁴. Conocer la historia y poder narrarlas con propiedad y sobrellevarla es también resistencia.

Hubo otras manifestaciones menos espectaculares de inconformidad con los poderosos que transcurrían en espacios donde la mirada de estos no llega y donde solo los débiles se congregan.

⁷⁴ La *infra política* de las mujeres: El prefijo *infra* se justificaría por la invisibilidad de las prácticas políticas a los ojos del poder. El segundo concierne a “los cimientos culturales y estructurales de esa acción política visible”. Una va con la otra: no existe resistencia vociferante sin resistencia disfrazada donde se incubaba el proyecto contra hegemónico.

2.2.2. La rebelión de Yarokamena

La memoria oral de las mujeres Uitoto de La Chorrera, da cuenta de los métodos de exterminio utilizados por los agentes, capataces y jefes de las secciones de la empresa cauchera en los diferentes espacios donde se recolectaba el caucho. Asimismo, se cuenta que hubo intentos aislados de rebelión indígena contra el yugo cauchero pero fueron fallidos. El caso más conocido fue el del jefe Uitoto Yarokamena⁷⁵. En este trabajo de investigación se tuvo en cuenta que estos intentos de rebelión estuvieron acompañados siempre por acciones de resistencia de hombres y mujeres desde la cotidianidad.

Esta acción del pueblo Uitoto en contra de los caucheros constituyó una forma de resistencia que implicó actos de violencia que terminaron en su propio exterminio como clan. Representa la única estrategia de resistencia activa que se presentó de manera colectiva para enfrentar la dominancia de los caucheros, a diferencia de las otras tipologías de resistencia pasiva, ordinaria, cotidiana y estratégica que se describieron anteriormente. Para Cante (2007), esta resistencia puede ser interpretada como violencia directa, contra el dominador (caucheros), partiendo de “no negociar o no obedecer, e imponerle pérdidas directas (costos) irre recuperables al rival, con daño o eliminación directa del adversario” (p.8).

El historiador inglés Eric Hobsbawm (1987), señala que a la rebelión primitiva “se la podía calificar de prepolítica” en la medida en que no se piensan las operaciones a escala estatal o al nivel en que se toman las decisiones importantes del gobierno. Sin embargo, en la rebelión de Yarokamena, de acuerdo con las evidencias de la memoria oral, no sólo estaba estructurada a largo plazo, sino que aplicaba la experiencia y las estrategias de guerra propias de la cultura Uitoto para defender su territorio y su pueblo de otros pueblos invasores.

Actualmente los abuelos analizan en sus mambeaderos este acontecimiento y analizan las causas de su fracaso, para comprender cuáles son las mejores rutas de resistencia para las amenazas actuales. Este episodio épico en la nación Uitoto fue muy importante en la época reciente del conflicto armado con la guerrilla de las FARC y el Estado colombiano, ya que

⁷⁵ Yarokamena: era el jefe del clan bofaizai que tenía su maloca en la sección de Atenas unos de los centros de acopio del caucho, junto con otros jefes como Gurai, Zogaima y Toidimie se rebelaron contra los caucheros y por eso fue sitiada la maloca y, atacado e incendiado su maloca con cientos de hombres, mujeres y niños adentro. Autora.

en este contexto emergieron, de nuevo, decisiones en favor de la paz en vez de recurrir a la resistencia activa o violencia directa.

El papel de las mujeres en esta rebelión no se evidencia en los relatos: se habla de la unidad del pueblo *bofaizai*, por la que todos los individuos sin distinción se congregaron en torno al objetivo de convocar a otros clanes y atacar directamente al verdugo, como una resistencia activa colectiva. Para esta rebelión, los *bofaizai* realizaron una planificación desde la preparación del ambil o *roqua* para invitar formalmente a los jefes de otros clanes. El ambil representó el instrumento político para invitar y crear alianzas con otros jefes de diferentes clanes que se encontraban en las llamadas *secciones* o campamentos de los principales puntos de acopio del caucho. Los nativos rebeldes se distribuyeron y llegaron a todos los campamentos para que se sumara más población a la rebelión contra los caucheros peruanos.

Durante su recorrido por los diferentes centros de acopio, los Indígenas rebeldes desplegaron el odio que sentían por los caucheros. Al llegar a los diferentes lugares, si encontraban jefes blancos y empleadas blancas, mataban a los hombres y a las mujeres las sometían a rituales como ponerlas a “bailar” toda la noche hasta que desfallecieran del cansancio, mientras cantaban los cantos tradicionales. Monagaba, el bisabuelo de la investigadora fue uno de los invitados, pero no alcanzo a llegar por las distancias de una sección a otra. Cuando mataban un cauchero bailaban y cantaban. Por ejemplo, cuando dieron muerte a un cauchero de apellido Llave (Chávez), cantaron: “*ja ninhö ñede ja kai rofokii finode ana kai dotaga. reikidozi oganhö roziruiya kuidiriri, yairiri, kuidiriri.*”⁷⁶. Pero no mataban a las mujeres, sólo a los hombres. El error de los rebeldes fue haberse concentrado en una maloca en Atena.⁷⁷

El padre capuchino Gaspar de Pinell (1924) registró este acontecimiento en los siguientes términos: “En el año de 1917 hubo en el Igará-Paraná un levantamiento de indios, parte de los sometidos, parte de los indómitos, quienes atacaron la agencia principal de esa región. Durante varios días hubo un nutrido fuego entre rebeldes y blancos e indios fieles.

⁷⁶ . Traducción de la autora: “Ya no está el que nos maltrataba, ya lo derrumbamos. La mujer de fuego delgado ya tiene frío y tiritita”
kuidiriri, yairiri, kuidiriri.

⁷⁷ . Entrevista y diálogo con el jefe del clan Jitomagaro- Calixto Kuiru-egañoatiri- *Rayo de Sol*.

Los insurrectos se atrincheraron en una casa rodeada de una muralla de bultos de caucho, en la que no penetraban las balas. De Iquitos acudió una compañía de soldados con una ametralladora, pero ni aun así consiguieron desalojar de sus posiciones a los levantiscos; sólo lo consiguieron cuando lograron incendiar el techo de la casa donde se guarnecían, por medio de una pelota impregnada de petróleo, la cual prendieron y lanzaron sobre la casa. En esa ocasión los blancos del Igará-Paraná se salvaron por haber hecho traición algunos de los mismos indios, quienes le avisaron con tiempo lo que tramaban, y así pudieron prevenirse y repeler el ataque de los primeros momentos” (Citado por Pineda, s.f. p. 165).

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

“ (...) Los bofaizai se valieron de la brujería (infra política) para secar el río, como este caño el río Igaraparaná era más pequeño, para que la lancha peruana no entrara a La Chorrera con soldados, con sus habilidades mágicas hicieron que no lloviera durante un año y se secó el río. Después de un año entraron los peruanos con los auxiliares que eran los mismos paisanos... se fueron los soldados hasta Atenas y acorralaron a los *bofaizai* que vivían en una maloca con techo de paja y la pared lo blindaron con caucho, entonces ni una bala entraba. Los peruanos disparaban y pegaban en el caucho y no les pegaba y ellos (*bofaizai*) de adentro ellos disparaban. Los soldados estuvieron casi un año bregando como exterminar a los *bofaizai*. Hasta que un indígena les hizo disparar un trapo encendido con petróleo y el techo como era de paja se prendió y el fuego se expandió rápido. Las paredes de caucho empezaron a derretirse. Aunque habían hecho túnel, nadie podía salir, el que salía a buscar agua lo mataban, ya no tenían que comer y comían hasta mierda dicen, así se quemaron todos y quedaron calcinados todos. Así exterminaron a los *bofaizai*. Un clan muy valiente (...)”⁷⁸ (entrevista: 12/16/2016)

Aunque la rebelión de *Yarokamena* fue una acción de resistencia violenta que termino con la masacre y exterminio del clan de los *bofaizai*, es una forma de resistencia limitada a

⁷⁸. Narrativa de Calixto Kuiru “egañoatiri- Rayo de Sol” Cacique Uitoto- clan Jitomagaro.

lo ultra local, en la que no se calcularon las consecuencias sino que actuaron movidos por la rabia que sentían ante tanta opresión y crueldad de los caucheros.

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

Las prácticas de resistencia de las mujeres Uitoto, tanto las silenciosas como las más sonoras hacen parte de lo que Scott (2000) denominó infra política. Después de la salida de los caucheros por el conflicto colombo-peruano, los Uitoto junto con los Okaina, Muinane y Bora retomaron y reconstruyeron el orden social y organizativo de nuevo con la palabra del tabaco, la coca y la yuca dulce. El proceso de reconstrucción del tejido social y cultural fue muy lento, se iban sumando los desplazados que retornaban del Perú. Como relata la docente Uitoto Odilia Mayaritoma:

“Cuando se dio el conflicto ya no había mayores ni abuelos ni abuelas, los que quedaron fueron los huérfanos y con las mayores que regresaron (retornaron del Perú) aprendieron hacer casabe... Ellas quedaron con la memoria de lo que veían de como trabajaban y así aprendieron nuevamente con la ayuda de las adultas. Mi abuela decía de mi mamá no aprendió sino de mi tía, como vivían separadas”. (entrevista: 09/15/2015)

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

En 1932, concretada la salida de los Caucheros de La Chorrera, llegaron los misioneros capuchinos españoles con el beneplácito del gobierno colombiano, creando el orfanatorio de La Chorrera en las instalaciones de la Casa Arana, mediante Decreto No. 10 de noviembre 22/1933, con el propósito de educar y evangelizar a la población indígena

(Farekatde, 2004, pg.65). A la par llegaron las misioneras capuchinas de origen Español con una labor adicional de evangelización femenina. Esta tenía que ver con preparar a las niñas para ser buenas esposas que supieran cocinar, lavar, planchar, coser, bordar, hacer aseo y jardinería. El choque cultural fue fuerte, porque las misioneras capuchinas empezaron a implantar la disciplina occidental y la educación basada en el miedo y la intimidación por el pecado como lo relata Fidelina Gabba⁷⁹:

(...) Con el evangelio en la mano, ellos nos castigaban imponiendo la cultura europea, hasta el punto que nos obligaban a dirigirnos a ellos como "su reverencia." La educación era con miedo, nos castigaban si hablábamos nuestra lengua, yo vi cómo le atravesaron un palo en la boca a las Muinane Virginia Humire y Adelina Rodríguez por hablar en su idioma nativo." (dialogo: 02/18/2018)

La imposición de la religión católica monoteísta y patriarcal, que inculcó la creencia en un sólo Dios católico de los "blancos", deterioró la imagen ancestral de la mujer incorporando la idea manipuladora de una mujer llamada Eva, la pecadora y traicionera trasgresora del orden universal impuesto por ellos. Culpable de que el hombre representado por Adán traicionara la confianza de Dios al comerse la manzana prohibida, las mujeres Uitoto, como lo relata Rosaura Kuiru:

(..) Rezábamos todo el día, en la mañana íbamos a misa, para desayunar se rezaba otra vez, antes de comenzar la clase se rezaba, al medio día antes del almuerzo era la misa y por la noche otra misa y antes de dormir se rezaba el rosario, todo el tiempo se rezaba y se rezaba pero yo nada más repetía por el miedo a que el hombre musculoso que estaba en el cuadro, con cachos (el diablo) nos llevara al infierno si no rezábamos." (entrevista: 02/14/2018).

Este estado de miedo por el infierno y el diablo estaba acompañado por la prohibición de hablar la lengua materna que rotundamente fue instaurada a los inicios de la evangelización. Todo era considerado demoníaco. De manera similar ha sucedido en todo proceso civilizatorio impuesto por la cultura occidental, donde lo nativo era sinónimo de brujería. Esta práctica de la iglesia de origen español, refleja el más alto grado de asimilación,

⁷⁹ Dialogo con Fidelina Gaba, primera mujer Uitoto de La Chorrera, magister en Educación Administrativa de la Universidad del Sabana. Febrero de 2018.

de desconocimiento del “otro”, incluso con un profundo desprecio por las culturas amazónicas. En este orden de ideas, se puede apreciar que la violencia vivida en las caucheras se perpetuó con las prácticas y políticas de la Iglesia, reflejando la otra cara cruel de la colonización europea de la época.

La vulnerabilidad que ya estaba marcando a las nuevas generaciones de mujeres Uitotos por los sucesos de Casa Arana- como parte de una sociedad con profundos miedos-, se vio incrementado con los temores del panorama que pueden sufrir quienes no se dejan someter al poder occidental establecido por la trilogía Iglesia, Monarquía y Estado. Vale la pena contextualizar y señalar que, para esta época, en plena mitad del siglo XX, la República de Colombia se guiaba por un concordato⁸⁰. De otro lado, la desobediencia a las reglas establecidas por las religiosas se castigaba a través de golpes con rejos hechos de cuero de vaca, a palo, o a cinturón de cuero.

Hasta la década de 1970, las jóvenes huérfanas internadas, ya no por causa de las caucheras sino por la muerte de uno de sus padres, eran mantenidas internas hasta que las mismas religiosas les conseguían esposo, ya fuera indígena o no. Lo que buscaban era que se desposaran. Así, muchas se liberaron del internado a través del matrimonio forzado, unión en la que no mediaba el enamoramiento, ni la voluntad. Esto se constituía en otra expresión de la violencia. La reclusión en los internados hizo que muchas niñas intentaran fugarse hacia sus comunidades o a otras comunidades lejanas, lo que se puede interpretar como una forma de resistencia para escapar y evadir las reglas establecidas en los internados.

El orfanatorio luego se trasladó al otro lado del río, donde aún funciona como internado Santa Teresita del niño Jesús. Para esa época albergaba alrededor de 600 educandos entre niños y niñas. Hoy solo reporta 20 internas. El pueblo Uitoto es, actualmente, un pueblo en reconstrucción en el que la mezcla de la violencia de los caucheros y la violencia de la religión ahondó en el debilitamiento de la cultura Uitoto, alteró el trato a la mujer a través de los imaginarios impuestos, aunado a una hegemonía masculina que se fundamenta en algunos mitos y relatos propios de la cultura Uitoto fusionado con la religión.

⁸⁰ El Estado Colombiano firmó el concordato en 1.887, Rafael Núñez y León XIII, lo que le daba a la iglesia el poder absoluto de la educación, así como su proceso civilizatorio de los salvajes. (Ley 89 de 1890)

Con el tiempo fueron llegando religiosas de la madre Laura y religiosos colombianos con quienes la relación se tornó más amable. Hasta hoy estas misioneras continúan acompañando a las comunidades de La Chorrera en su proceso de autodeterminación y reivindicación cultural a través de la educación propia y el acompañamiento a los procesos políticos territoriales. Estos religiosos incluso sirvieron como escudos humanos durante la presencia de grupos armados en La Chorrera, cuando el gobierno de Pastrana (2003) abandonó a su suerte a los pueblos de La Chorrera, declarando este territorio como parte de la zona de distensión o zona roja. La presencia Estatal en La Chorrera era el ejército y un grupo practicantes de medicina que salieron huyendo por declaratoria de zona de distensión, las únicas que se quedaron acompañando a los Indígenas fueron las religiosas de la madre Laura (Lauritas) y un cura.

Entre tanto en las comunidades con linajes sobresalientes, las practicas machistas se camuflaban en los patrones culturales de formación tradicional en el que se limitaba hablar a las mujeres en público y otro tipo de prohibiciones marcadas entre hombres y mujeres, pero con más fuerza hacia las mujeres que pertenecían a las familias denominadas *jiba komini*, o sea, gente que tradicionalmente eran considerados del común, que no pertenecían a linajes de autoridades, y por ello tenían menos posibilidad de sobresalir. Una época en el que el relacionamiento se daba entre jefes de clanes sin ninguna intervención del Estado.

Medio siglo después de la tragedia, los Indígenas recuperaron el territorio como propiedad colectiva "Resguardo Indígena Predio Putumayo." Se conformaron nuevas formas de gobierno representativo para la defensa de los derechos Indígenas, el relacionamiento con el gobierno y la incidencia en la institucionalidad Estatal. Sin embargo, en las nuevas figuras de gobierno indígena hay poca participación de las mujeres, ya que la acción política colectiva orientada a la reivindicación de derechos ha sido liderada desde y con el pensamiento masculino. Siendo así, las mujeres Indígenas en su momento recurrieron a un espacio mínimo de participación dentro de las organizaciones para liderar procesos de mujer.

En el proceso de consolidación organizativo del sector de La Chorrera, se construyó el plan de vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, gente de centro ⁸¹ (Uitoto,

⁸¹ Experiencia vivida por la investigadora en el internado Santa Teresita del Niño Jesús de La Chorrera con misioneras y misioneros capuchinos de origen español y en las últimas dos décadas colombianas.

Okaina, Muinane y Bora). La participación de las mujeres se hace a través de la secretaria de mujeres dentro la organización y así los patrones culturales se van transformando y las mujeres de la palabra dulce salen al escenario público como docentes, profesionales y líderes.

Este es un paso muy grande para que las mujeres de la manicuera o yuca dulce puedan incursionar en el escenario de la relación Estado-Pueblos Indígenas, y accediendo a espacios que antes eran exclusivamente reservados para los hombres como es el mambeadero. De esta manera, los diálogos ya no se dan únicamente entre los sabios, sino que se escucha a los líderes hombres y mujeres. En el año 2004 la primera mujer indígena con voz en el espacio del mambeadero fue la autora, por su pertenencia a un linaje de autoridades al interior de su pueblo y como asesora de la organización en su condición de primera abogada Uitoto.

No obstante, a pesar de estos pequeños avances de participación en los escenarios de decisión comunitaria durante la década de 1980, en el interior del núcleo familiar las mujeres continuaron viviendo la violencia física. Adicionalmente, con la aparición del narcotráfico en pequeña escala se introdujo el alcoholismo y la prostitución, creándose nuevas formas de violencia contra las mujeres Uitoto.

En la década de 1990, con la presencia de diferentes grupos armados legales e ilegales nuevamente el pueblo Uitoto se vio sometido a la violencia y las mujeres jóvenes fueron gravemente afectadas porque fueron reclutadas forzosamente, o con la estrategia del enamoramiento fueron llevadas al monte. Otra forma de violencia contra las mujeres es la violencia sexual y el aumento de madres solteras con hijos de militares, guerrilla y paramilitares que incursionaron en el territorio. Todas estas vulneraciones, sumadas, se pueden catalogar como diferentes formas de violencias: económica, psicológica y moral.

La violencia se ha convertido en una constante para los pueblos marginales como los Indígenas, y las acciones no violentas estratégicas son cambiantes en las sociedades étnicas. En la actualidad, se presentan nuevos retos colectivos en los que participa la mujer, aunque de modo incipiente. El rol de las mujeres en la organización es un referente para la fortaleza y resiliencia, al compartir cómo, con la fuerza espiritual y el poder de la manicuera, pueden superar los diferentes conflictos de origen foráneo que llegan a la región. Mientras no falte el elemento sagrado que es la manicuera hay esperanzas para caminar en los escenarios locales, regionales y nacionales para continuar construyendo familias, comunidades, región

y país con la *palabra dulce* de la mujer Uitoto, la mujer de la manicuera. Con el poder de la palabra dulce de la manicuera, se viene realizando el proceso de reconstrucción de la memoria de los pueblos Uitoto, Okaina, Muinane y Bora sobre los hechos ocurridos durante la Casa Arana, donde la mujer es la fuerza orientadora del proceso, como lo relata Odilia Mayaritoma:

“(...) la mujer es la base de todo, pero igual son complemento, pero si la mujer está en su sitio, mantiene la moralidad, la familia funciona en armonía, porque los hombres son débiles, si los dos son débiles, quien ayuda a surgir a la familia, si no hay autoridad moral quien va a corregir, viene los hijos con dificultades, la mujer es la base con su papel de mujer (...)” (dialogo grupal: 02/122018)

Como estrategia para avanzar y no mirar hacia atrás de las cosas que producen dolor, la nueva generación sostiene de acuerdo a la entrevista a Luz Mila Riecoche: “(...) Que son historias viejas y no quieren saber de su pasado, y no les quieren contar a sus hijos. Los abuelos no quieren hablar de las caucherías porque les produce tristeza y les duele (...) (entrevista:11/27/2017). Sin embargo, las mujeres de la manicuera son optimistas de su futuro y consideran que vienen siendo tenidas en cuenta, en especial en proyectos y programas ambientales y de cambio climático que llegan a los territorios:

“(...) Por ejemplo ahora con el tema REDD, nosotras hemos ganado espacio en la toma de decisiones, anteriormente solo decidían hombres ya hay mujeres que opinan. Falta algo que se ve débil (...) (dialogo grupal: Elizabeth Fajardo, 12/14/2016)

Conclusiones

El análisis sobre las formas de violencia, de resistencia y las acciones políticas estratégicas que han vivido las mujeres Uitoto de La Chorrera durante el último siglo, evidencia en general, la ausencia de un Estado capaz de prevenir, defender y garantizar los derechos étnicos y territoriales de estas mujeres y sus pueblos. En todo el estudio, emerge la dura realidad de las mujeres Uitoto, un sector de la sociedad colombiana que desde comienzos del siglo XX ha sido blanco de las acciones no controladas, producto de la transnacionalización, de la explotación y de la colonización por parte de hombres europeos y de mestizos subordinados a los mandatos eurocéntricos.

La investigación arroja también una nueva lectura de la realidad en varios aspectos:

-Particularidades de la mujer Uitoto: En general, de acuerdo a la revisión de fuentes secundarias y de las narrativas, los pueblos Indígenas han sido sujetos de las más crueles formas de maltrato, despojo, racismo y sometimiento, por parte de la sociedad “Occidental”, los gobiernos, y de las multinacionales extractivistas como la *Peruviam Amazon Companay*. Queda claro qué en las regiones abandonadas por el Estado como la Amazonia y la Orinoquía, estas formas de discriminación se viven de manera silenciosa, con un impacto de grandes proporciones sobre los derechos colectivos e individuales de las guardianas de estos ecosistemas estratégicos para el país y para el mundo. Estos procesos destructivos están relacionados con el imaginario eurocéntrico donde la selva tropical, solo ha sido considerada útil para ser saqueada en pro de los modelos extractivistas agresivos.

A ello se le suma la propia condición de ser Indígenas de la selva, ser mujeres ya de por sí poco valoradas por la orientación de la estructura social patriarcal en Occidente. Al igual que la misma selva amazónica, la mujer Uitoto ha sufrido la incompreensión de su naturaleza, de su fuerza, de su capacidad, y mediante métodos violentos se le ha querido obligar a ser lo que no es, sólo para dar satisfacción a las personas, empresas, instituciones y gobiernos que, a través de la educación, la producción y la gestión han planificado su rol al servicio de ellos.

-Particularidades de los conocimientos, prácticas y espiritualidad de la mujer Uitoto: Como se evidenció a lo largo de la investigación, la mujer Uitoto logró superar las condiciones de extrema violencia en su ser, tuvo la gallardía para generar estrategias de resistencia, gracias a un gran cúmulo de conocimientos teóricos y prácticos, así como una fuerte espiritualidad basada en su cultura, orientada por “el poder de la manicuera.” Este poder, y sus principios rectores, fueron un motor de lucha, primero desde acciones individuales y después de forma colectiva sin programaciones aparentes pero guiadas por la luz de sus ancestros, quienes profunda y detalladamente les enseñaron a manejar la selva. Como resultado, este poder de la manicuera fue lo que garantizó sus vidas, la de sus hijos y las de las generaciones que vinieron después.

La manera en que continuaron practicando sus cultivos a escondidas, como dispersaron y escondieron sus semillas, como mantuvieron viva la lengua materna en todas las generaciones, como continuaron con su capacidad chamanística y de dietas, respetando los calendarios naturales a pesar de la imposición de los caucheros y luego de la Iglesia, les da a estas mujeres un lugar en la historia, como autoras de una cultura infinitamente adaptativa.

Como se analizó en el segundo capítulo, los retos para no sucumbir ante los embates “civilizatorios”, comenzando por la cauchería, siguiendo con la Iglesia y continuando con numerosas intervenciones del Estado y empresas, han dado a las mujeres Uitoto nuevos elementos actuales para resistir a través de acciones políticas estratégicas. Dichas acciones tienen el objetivo de que la cultura no muera por tanto, no verse sometidas a procesos asimilatorios que las hagan desaparecer como pueblo. Se identifica el plan de vida como escenario reivindicador y en este camino, la mujer Uitoto apenas comienza a empoderarse y a tomar las riendas de autoridad para el futuro.

-Resistencia en la cotidianidad, un camino integral: El análisis sobre las resistencias generadas en las caucherías, como arma no violenta para defenderse de los opresores- indica que las mismas resistencias pasivas, desde la cotidianidad, son las que en la actualidad priman en los planes esbozados en la

planificación del territorio y del buen vivir. A continuación se resume cada una de estas formas de resistencia para las comunidades Uitoto:

. Las semillas para garantizar la soberanía alimentaria Uitoto: Con sus propias especies, cultivos, gastronomía, manejo del monte y el río, y toda la diversa cultura material heredada de las técnicas ancestrales, reunida en el concepto del *monifue*⁸², es y será la verdadera herramienta de poder de la mujer Uitoto para luchar por sus derechos.

. Los cuerpos que sufrieron hasta la muerte por las violaciones y los abusos en las caucherías, resistieron mediante acciones de fuga, de control de natalidad, mantenimiento sus dietas y sus cultivos. La selva como prolongación del territorio/cuerpo que también estaba siendo fuertemente agredida, y que antes de los caucheros se trataba con mucho cuidado dentro de la norma tradicional, también generaba sufrimiento en la mujer por no poder garantizar su protección. La mujer Uitoto aprendió a luchar contra los foráneos para defender ese valor cuerpo/territorio, así mismo a hacer alianzas con otros actores afines y de ahí, que, en las acciones políticas en la actualidad, sea una de las representantes más importantes en los debates sobre planes de vida, territorio, políticas públicas de salud, educación, género y cambio climático. Ese saber se ha visto resaltado en su incursión en la academia, enfrentando las dificultades del aprendizaje, las barreras idiomáticas, para que emerja en el sector académico la profundidad y riqueza de su conocimiento tradicional. Podría decirse que este tipo de resistencia, va superando el poder del opresor, al ir cultivando espacios de poder como las universidades, el congreso, y las entidades en general.

-Reproducción cultural: En la cultura Uitoto, el hombre y la mujer van juntos, son complemento, coca, tabaco y manicuera, chagra y monte. La invasión de los caucheros apuntó estratégicamente a eliminar la cultura en todas sus expresiones, desarraigándolos de sus lugares de origen aislándolos de su tejido

⁸² Monifue: significa palabra de abundancia, es para explicar que en su Ley de origen los Uitotos no nacieron para vivir la escasez sino la abundancia. Ahora.

social, fragmentándolos y partiendo las familias, capturando las mujeres para su posesión, impidiendo que se practicara la siembra de la chagra y permeando sus rituales para folclorizarlos y ridiculizarlos. Aplicaron mecanismos de eliminación cultural mediante la matanza de los sabios y autoridades tradicionales y la quema de sus malocas, lo más sagrado para su reproducción cultural. El papel de la mujer Uitoto en la defensa de cultura fue y sigue siendo múltiple, negándose a dejar sus costumbres. Según lo cuentan las narraciones, las prácticas siguieron vivas aún a escondidas, se habló la lengua, aplicaron las dietas, sembraron sus chagras, cocinaron sus recetas, hasta tejer y elaborar sus utensilios. La misma práctica ancestral se usó para controlar la natalidad y no tener hijos de caucheros. Los caucheros pedían las celebraciones de los bailes para su entretenimiento y no para fines culturales, pero esa oportunidad de unirse en el ritual, aunque no fuera controlado autónomamente, garantizó que no se olvidaran los cantos, los mitos y las ceremonias. Actualmente sucede algo similar, los desplazamientos de Uitotos a las ciudades y otros territorios, aunque implica un alejamiento espacial de su territorio ancestral, no elimina su identidad fuerte y viva a donde quiera que vayan: una plaza, un auditorio, un salón de clases, o una maloca levantada sobre el cemento de una urbe o sobre el suelo de una finca. Allí revive permanentemente la convocatoria al *ambil-yera*, el *mambe-jibie* y la *manicuera-juiñoi* para que el *Moo* de los Uitoto, y la *eiño* que los cuida, se adelanten con sus cantos, *buiñua*, *eraí rua*, y danza colectiva atrapando nuevos seres de todas las culturas que abracen la cultura Uitoto.

Muchos líderes de pueblos Indígenas en resurgimiento de sus culturas, escuchan la palabra de los abuelos. Los otros pueblos que no lograron mantener viva la palabra de sus mayores, se refugian en la palabra - *rafue* de los Uitoto, como voz de resistencia y de optimismo, de consejo, y de luz a través del mambe, repitiendo frases como: *yetara uai*, *palabra dulce* y *aire de vida*, propios de la ley de origen de la gente de centro. Y la mujer, resurgida de tanta barbarie, recoge las semillas de valentía de sus abuelas, se pinta, se viste con sus cargueros y su *amegini*⁸³, *nukirai*⁸⁴,

⁸³ Amegini lengua Uitoto: brazalete elaborado a base de fibra de cumare o chambira. Autora

⁸⁴ Corona vistosa hecha de plumas. Autora

*jideriya*⁸⁵ orgullosa de manifestar que Colombia es indígena, que la Amazonía está viva y que ningún opresor es capaz de derrotar la política de la manicuera. Este trabajo ha permitido visibilizar que ni el cauchero, ni el diablo católico, ni las armas de los grupos legales o ilegales, ni las trampas de las empresas o las ONG extractivistas internacionales, ni la omisión permanente del gobierno colombiano pueden apagar el mandato de *buinaima* y de *buinaiño*: cuidar la vida y vivir en abundancia.

Los intereses económicos de países hegemónicos como Gran Bretaña y Perú sumandos al accionar violento de la Casa Arana, aunque es una historia poco conocida en Colombia, constituyó el mayor etnocidio y ecocidio ocurrido en la región de la Amazonía. Según informes oficiales de la época, la población de 50000 personas había disminuido a 8000 en menos de cinco años según “El cónsul peruano en Rio de Janeiro [quien] dio este dato en su informe oficial de 1906 a no más de 8000 en 1911” (Libro Azul Británico 2012, p. 298).

El reducto de la población indígena de La Chorrera pervive hoy culturalmente por las acciones estratégicas de resistencia adoptadas desde las acciones individuales no violentas de las mujeres Indígenas. Por lo tanto, se puede concluir que estas acciones tuvieron repercusiones colectivas para la perpetuidad del pueblo y su cultura.

La realidad actual de los Indígenas no está lejos de lo que ha sido su pasado. En ese sentido, la raza indígena aquí en Colombia ha sido odiada por todo el capitalismo y muy pocos sacerdotes o religiosos han hablado por ella (Lame, 1971). En este estudio se analizaron las estrategias de una sociedad con mujeres que se resisten a ser sacrificadas, exterminadas y utilizadas para los fines del opresor, al modelo patriarcal extractivista del caucho, que imperó en su territorio, de manera similar. Estas luchas en la actualidad se expresan en los ecofeminismos que promueven la eco dependencia y los lazos de solidaridad comunitarios (Svampa, 2014), contra el neo extractivismo, los cuales son procesos de resistencia a la racionalidad moderna que se manifiesta en la lógica de apropiación y dominio antropocéntrico/ androcéntrico de la naturaleza (Gudynas, 2009).

Las mujeres Uitoto, desde tiempos milenarios, en la época del caucho y en tiempos contemporáneos, han reproducido la cultura de tabaco, coca y yuca dulce,

⁸⁵ Pinturas naturales. Autora

cuidando la vida desde su cuerpo, la comunidad y los territorios. Con sus estrategias de resistencia, han dejado en evidencia las relaciones de dominación y poder político asociadas al capitalismo. Ellas han resistido a través de prácticas y saberes ancestrales, organización, educación y se han orientado a partir de principios que están en el *komuiya uai* palabra de vida o el *ñue kai iyena*- vivir bien, asociado a la protección de la vida, la salud y el medio ambiente. Estas resistencias se construyen principalmente en torno al cuidado, en un contexto marcado por las exclusiones de género que las pone en un doble lugar de discriminación sexual y étnica.

A partir de las diversas prácticas descritas en este trabajo se constituyen y articulan las estrategias de resistencia de estas mujeres, se vislumbran los nodos de poder en relación a otros y otras, para convertirlas en un eje de agenciamiento político. Como organización y hermanándose con las posturas de algunos ecofeminismos latinoamericanos, han iniciado la construcción de una ecología política feminista que articula políticamente la relación naturaleza y género, poniendo en valor la ética del cuidado como una categoría crítica para desnaturalizar la matriz patriarcal del extractivismo neoliberal (Bolados y Sánchez, 2017).

El uso de la violencia sexual es sin duda una práctica sistemática y generalizada que ha pasado a formar parte integral de los modelos extractivistas dominantes, así como del conflicto armado. Junto a esto, es clara la impunidad estructural propia de un país asentado en las bases de las lógicas patriarcales, con la que las mujeres colombianas se convierten en víctimas ocultas del conflicto. Son varios los factores que han generado la persistente ocultación y negación de este delito por parte del Estado colombiano; en sus agendas no se incluye la investigación, el enjuiciamiento ni el castigo a los responsables. Por otro lado, en el país predomina de manera generalizada la falta de acceso a recursos y de autonomía en las mujeres y esto no es más que el fiel reflejo de esa inequidad de género históricamente enraizada en la sociedad.

La autonomía indígena en el territorio, pese a encontrarse limitada, restringida y amenazada por la acción de empresas extractivas, por la misma acción estatal al eludir la consulta previa al impulsar sus proyectos económicos, y por la acción de grupos armados, también se encuentra en condiciones de responder a través de sus

recursos culturales. Esto no excluye que los pueblos Indígenas establezcan alianzas y acuerdos con otros actores, incluido el Estado, para reclamar sus derechos y defender su autonomía; pero ello corresponde a otra esfera de actuación política que muchas veces trasciende la vida inmediata y cotidiana en los territorios, lo que no necesariamente pone en entredicho la autonomía.

La Amazonía, ese vasto territorio en América del Sur, alberga sobre todo dos dicotomías, la abundancia y la violencia. Se debate permanentemente entre la vida y la muerte. Durante mucho tiempo la inmensa selva amazónica ha sido vista como una reserva de recursos naturales donde el capital hace “sus compras” a conveniencia y desconoce a sus guardianes. La misma complejidad de ese territorio hace necesarias nuevas perspectivas y varias propuestas de salida a su posible devastación. Ese territorio tiene vida propia y es generador de nuevos saberes, esos que el modelo occidental trata de callar; esto explica por qué se ha convertido en un territorio de resistencia (Acosta, 2015).

Por múltiples razones, no fue fácil adaptar los marcos teóricos de la resistencia desde la cotidianidad y el de la acción no violenta a este trabajo. Una de estas razones es que esas teorías son pensadas desde autores masculinos y aplicados a sociedades no Indígenas. Además, este trabajo se centra mayormente en las acciones individuales de las valientes Uitoto, quienes aún en su condición *sacer* ingeniaron acciones individuales con repercusiones colectivas de largo aliento. Acciones que hicieron posible que hoy el pueblo Uitoto esté en pie. Son las voces de las herederas de la violencia de la Casa Arana, quienes con este trabajo hacen presentes sus estrategias victoriosas para la pervivencia de su pueblo, como una nación digna.

BIBLIOGRAFÍA

Abad, Luisa. (2012). Mujeres Indígenas, juego político y tránsito: Entre cliché, la resistencia y los nuevos sociales. En: anuario hojas de Warny, No.17. España.

Acosta, A. (2015). Violencias, resistencias, propuestas en el Amazonas. *Revista Crítica de Ciencias Sociales*. 39-62.

Aguilar M. y Ander-Egg E. (2000). Diagnostico Social conceptos y metodologías. (2ª edición, revisada y ampliada). Grupo Editorial Lumen Hvmanitas. Buenos Aires – México.

Álvarez, Ana M. (2016). Mujeres, jóvenes y niñas Indígenas en la explotación Cauchería de la Amazonía (1904 – 1912): Despliegues epistémicos emergentes del pensamiento alternativo latinoamericano. Tesis de grado PhD. En ciencias sociales niñez y juventud. CINDE. Universidad de Manizales.

Ángel, A. (1995). La fragilidad ambiental de la cultura. Bogotá: Universidad Nacional: Instituto de Estudios Ambientales.

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

Arango, R. y Sánchez, E. (2004). *Los pueblos Indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

Bolados García, & P. Sánchez Cuevas (2017). Una ecología política feminista en construcción: El caso de las "Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia", Región de Valparaíso, Chile. *Psico perspectivas*, 16(2), 33-42. DOI 10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue2-fulltext-977

Casement, Roger. (2011). Diario de la Amazonia. Edición de Angus Mitchel. Traducción de Sonia Fernandez Ordás. Ediciones del viento.

Calavia, O. (2003). *Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa*. Florianópolis: Universidad Central de Santa Catarina.

Cante, Fredy. 2007. Acción política no violenta. Una guía para estudiosos y practicantes - Freddy Cante. - Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 42 p. (Documento de Investigación; 24). ISSN: 1692-8113.

Castellvi, Fr. Marcelino D. (1.953). La macro familia lingüística Uitoto y sus relaciones con la familia Saavedra y otras indoamericanas. En: Amazonia Colombiana Americanistas. Nos 17 – 19, Pasto, pág. 9-14.

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

Chirif, A. (Ed.). (2009). Imaginario sobre el indígena en la época del caucho. En: Chirif, A. y Cornejo, M. *Imágenes de la época del Caucho. Los sucesos del Putumayo*. Lima: Asociación Grafica Educativa. Centro Amazónico de Antropología y aplicación Práctica. CAAAP. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. IWGIA. Universidad Científica del Perú.

Chirif, A. & Cornejo Chaparro, M. (2012). *Reencuentro de familias separadas por la barbarie del caucho. Abriendo el canasto de la abundancia*. (Memorias). La Chorrera, Amazonas. Recuperado de <http://servindi.org/actualidad/75193>

Chirif, A. (2012) *El Libro Azul Británico de Roger Casement sobre el Putumayo*. En: La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf

Chirif, A. (2012). *Explotación del caucho y traslado de población indígena*. En: La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf

Chirif, A., & Cornejo Chaparro, M. (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica; Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas; Universidad Científica del Perú.

Chirif, A., Cornejo, M., De la Serna T., J. (2013). *Álbum de Fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Rio Putumayo y afluentes. Agosto a octubre de 1912*. Lima: Programa de Cooperación Hispano Peruano. Centro Amazónico de Antropología y aplicación Práctica. CAAAP. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. IWGIA. Agencia española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

DANE (1993). Censo 1993 -Proyección 2001.

DANE (2005). Censo Nacional de Población.

De Castro, F. et.al. (2015). *Gobernanza ambiental en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Delgado Mantilla, Karol, Noppe Castro, Katherine, Tiguaque Torres, Alejandra. (2014). *Mujeres víctimas de violencia sociopolítica y de género, resistencias, luchas y re victimización*. Universidad de la Salle. Bogotá Pg. 42.

Espriella, G. (2014). Informe acerca de expedición realizada hacia el Brasil. En *Putumayo: la vorágine de las caucherías*. Memoria y testimonio. Segunda parte (págs. 73-83). Bogotá: CNMH.

Falds Borda, O. 1.986. La investigación Acción Participativa: Política y Epistemología en Álvaro Camacho G. Ed., la Colombia de Hoy Bogotá, CEREC.1.986. pp. 21 a 38.

Farekatde, Norberto. (2004) *La Cultura de Tabaco y Coca: Análisis Crítico sobre Reconstrucción Socio-Cultural, después de explotación Cauchera*. Bogotá D.C.

Fontaine, G. (2006). La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (25), 25-36.

Gasché, Jorge Z. *Sociedad Bosquesina*. 2011

García Pérez, J. (2005). Conflictos territoriales y luchas fronterizas en América Latina durante los siglos XIX y XX. En: *Revista de Historia Norba*, Vol. 18. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2274196.pdf>

García, P. (2001). En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias*, 591-616. Universidad de Barcelona.

García. P. (2002). A PROPÓSITO DE REDES SOCIALES, ECONÓMICAS Y POLÍTICAS EN EL IQUITOS DE INICIOS DEL SIGLO XX. Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA). Universitat de Barcelona.

Galtun, Johan; (2016); *La violencia: cultural, estructural y directa*. Consultado. Recuperado de: <http://whatonline.org/direct-cultural-and-structural-violence/>

Gargallo, F. (2014). *Ideas Feministas desde Abya Ayala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.

- Gómez, Lesmes, Rocha, (1995). Caucherías y conflicto colombo peruano. COAMA
- Guber, R. (2001). *La Etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Gudynas, E. (2009). La dimensión ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista obets* 4 pag.52.
- Fontaine, Guillaume. (2006). La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 25, Quito, mayo 2006, pp. 25-36 © Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249
- Hernández Delgado, Esperanza. (2014). "Resistencias para la paz en Colombia. Experiencias Indígenas, afrodescendientes y campesinas"...
- Henríquez y España, Mercedes. (2004). Una aproximación teórica a James C. Scott. *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 31, mayo-agosto, p. 0 Escuela Nacional de Antropología e Historia Distrito Federal, México
- Hiner, Hillary. (2015). "Fue bonita la solidaridad entre mujeres": género, resistencia, y Prisión política en Chile durante la dictadura". *Estudios Feministas, Florianópolis*, 23(3): 867-892, setembro-dezembro/2015. Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
- Hobsbawm, E. (1987). *La era del imperio. 1875 – 1914*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Iborra, I. y Sanmartín, J. (2011), ¿"Como clasificar la violencia? La taxonomía según Sanmartín", pag.21-26 No. 1, Universidad Internacional valenciana, España.
- Ianni, O. (1981). *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*. México: Siglo veintiuno editores.
- Jelin, Elizabeth. (2002). Los trabajos de la Memoria. SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S.A.
- Jiménez S., C. (2010). *Acción Colectiva Y Movimientos Sociales. Nuevos Enfoques Teóricos Y Metodológicos*. Universidad de Chapingo. Departamento de Sociología Rural.
- Junquera, C. (1994). Fronteras étnicas y convencionales en el Amazonas peruano hacia 1880. *Espacio y Desarrollo* (6), 109-125.

Lambert, Catherine Héau. Resistencia y/o revolución. Cultura y representaciones sociales. Versión On-Line ISS.2007-8110

Lira, Elizabeth. (2010) Traumas, Duelo, Reparación y Memoria. Revista de Estudios Sociales No.36. Bogotá.

Ludescher, M. (2000/2001). Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente. *Indiana* 17/18, 313-359.

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

Magallón Portolés, Carmen. (2012). Representaciones, roles, y resistencias, de las mujeres en contextos de violencia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 96 | 2012, 09-30.

Malamud, C. (2010). *Historia de América*. Madrid: Alianza Editorial.

Meertens, Donny. (2017). Género y violencia, Representaciones y prácticas de investigación, pagina 38, en PROPUESTAS TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS SOBRE GÉNERO, Capítulo 1.Universidad Nacional.

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

Molina, N. (2007). Caucho y coca: una aproximación a la economía extractiva y su incidencia en los procesos sociales en la Amazonía colombiana. *Revista Facultad de Trabajo Social*, 23, 157-168.

Mouffe CH., Laclau E. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*.

OMS (2002). Informe mundial sobre la violencia y la salud. Washington, D.C: OPS.

Palacios, G. (2006). *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. Bogotá: ILSA.

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

Pérez, Gloria. S. (1.994). *Investigación Cualitativa: Retos, interrogantes y métodos*. La Muralla, España.

Pérez Llody. Luis Alberto. (2016). *La resistencia política como derecho fundamental*.

Reflexiones a propósito de los cien años de la Constitución mexicana. IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., vol. X, núm.38, julio, diciembre.pp.1 -35 Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C. Puebla, México.

Plan de vida y de abundancia de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce de La Chorrera. (2008). pag.14.

Pfeiffer, G. Pontoriero, & J. Stortini. (2003). *Los tiempos Modernos. Del capitalismo a la globalización siglo XVII al XXI*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Pineda Camacho, R. (2003). La casa Arana en el Putumayo. El Caucho y el Proceso Esclavista. En: *Revista Credencial. Colección Historia*. Edición 160. Bogotá.

Pineda Camacho. (1989) historia oral de una maloca sitiada en Amazonas. Aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana en 1917. Anu. colomb. histo. soc. cult., p. 163-182, 1989. ISSN electrónico 2256-5647. ISSN impreso 0120-2456.

Quesada, R. (1985). América central y Gran Bretaña: La composición del comercio exterior (1851 - 1915). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 77-92.

Ramírez, S. (2012). *La cooperación amazónica desafíos y oportunidad desde la cooperación amazónica a través de la OTCA.*: Bogotá.

Rey de Castro, Carlos. Larraburre y Correa. Carlos. Zumaeta, Pablo. Arana, Julio Cesar. (2005). *La defensa de los Caucheros. Monumenta Amazónica*. IWGIA. Editorial CETA. Iquitos. ISBN: 84892595052.

Rivadeneira, R. (2014). La transición del siglo XIX al XX en América Latina y en Colombia. Impacto de la presencia extranjera. *Revista Credencial Historia*. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/junio-2014/transicion-primer-guerra>

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

Stake, Robert E. (1999). Investigación con estudio de casos. Editorial Morata. Madrid.

Scott, J. (2000). *Los Dominados y el arte de la resistencia*. México: Txalaparta.

Stortini, J. (2001). Nuevas etapas de industrialización 1850-1918. En A. Lettieri, A. Uribe, T. (2013). *Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y explotación indígena en Amazonía. Memoria y Sociedad*, 34-38.

Strauss, Murray. Hotaling. (1979). The social causes of husband-wife violence. University of Minnesota Press.

Svampa, Maristella. (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Revista nueva sociedad* No. 256. Marzo – Abril, ISSN: 0513552.

Taylor S.J, R. Bogdan. (2000). Introducción a los métodos cualitativos de la investigación. Ediciones Paidós. Pg.12.

Tamayo, Sergio. (2005). Los límites de la desobediencia civil y la resistencia pacífica: experiencias distintas, discursos distintos.

Tobón, M. (2015). “La autonomía es como una planta que crece”. La cultura como continuación de la política por otros medios. Medio río Caquetá. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1), 181-206.

Valcárcel, Carlos A. (2004). El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos. Monumenta Amazónica. IWGIA. Editorial CETA. Iquitos – Perú. ISBN: 9972941094.

Vargas Maturana, Jorge A. (2012). "Propósito de la resistencia como propuesta teórica del estudio histórico" tiempo y espacio 28/2012. Universidad del bío-bío chillán - chile pp. 7-22

Vargas Llosa, Mario. (2010). El sueño del celta. Santillana Ediciones Generales, S. L. Torrelaguna, 60. 28043 Madrid. ISBN: 978-84-204-0682-4

Vázquez V., Velázquez G, M. (2009). *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México.

Vigarello, Georges (1998). Historia de la violación siglos XVI-XX. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Ediciones du Seuil. p. 50.

Villares, R. y Bahamonde, A. (2012). *El Mundo Contemporáneo. Siglos XIX y XX*. Editorial Taurus.

Villegas, J., & Botero, F. (1973). Putumayo, Indígenas, caucho y sangre. *Cuadernos colombianos*, 529-566.

Zárate, C. (2006). Frentes extractivos y fronteras políticas en la Amazonia de la época del caucho. *Gestión y Ambiente*, 9(3), 55-68.

Zárate, C. (2011). Amazonia: la historia desde la frontera. En *Amazonia Colombiana: Imaginarios Y Realidades*, 55-76. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zárate, C. (2017). Estado, conflictos ambientales y violencia en la frontera Amazónica de Brasil, Colombia y Perú. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(1), 113-136.