

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD

CINDE-UNIVERSIDAD DE MANIZALES

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN: Jóvenes, Culturas y Poderes.

Datos de identificación de la ficha

Fecha de Elaboración: Marzo 20 de 2016.	Responsable de Elaboración: Ana María Alvarez Chica.	Tipo de documento Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud.
--	--	---

2. Información general

Título	Mujeres jóvenes y niñas indígenas en la explotación cauchera de la Amazonía (1904 – 1912): Despliegues epistémicos emergentes del Pensamiento Alternativo Latinoamericano.
Autora	Ana María Alvarez Chica.
Tutor	Ph. D. Ana Patricia Noguera de Echeverri.
Año de finalización / publicación.	2017
Temas abordados	<ul style="list-style-type: none"> • De lo Primordial a lo Infernal <ul style="list-style-type: none"> ○ El elogio a la vida. ○ Abrir el canasto tapado de la memoria. <ul style="list-style-type: none"> ▪ <i>Yoveca</i>: El Teatro del Horror. ▪ El holocausto de una trágica doncella. ▪ El principio del fin. • Acontecimientos contemporáneos relacionados.

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

	<ul style="list-style-type: none"> ○ Premio Nobel de Literatura adjudicado al escritor peruano Mario Vargas Llosa ○ Conmemoración <i>El grito de los hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce, 100 años después del etnocidio Cauchero.</i> ○ Carta de renovación de la Encíclica Papal <i>Lacrimabili Statu Indorum</i> ○ Publicación del <i>Libro Azul Británico</i> ○ Libro <i>El paraíso del diablo: Roger Casement y el Informe del Putumayo un siglo después.</i> ○ Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica: <i>Putumayo: La Vorágine de las Caucherías. Memoria y testimonio.</i> ○ Película <i>El Abrazo de la Serpiente.</i> ● Epistemes Sur emergentes del Pensamiento Latinoamericano. Nuevas comprensiones sobre la crueldad ejercida contra pueblos nativos. <ul style="list-style-type: none"> ○ El Grupo Modernidad/Colonialidad ○ La Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser ○ El Giro Decolonial ○ Pensamiento Poscolonial y su importancia ○ Colonialidad del Género ○ Colonialidad de la Naturaleza ○ El Giro Ambiental de las Ciencias Sociales ● La condición <i>Sacer</i>, una mirada desde Occidente al holocausto cauchero. <ul style="list-style-type: none"> ○ La condición <i>Sacer</i> ○ La Tierra <i>Sacer</i> ○ Otras poblaciones <i>Sacer</i> ● Alegorías sobre la “Madre Tierra: Madre naturaleza y Mujeres indígenas. <ul style="list-style-type: none"> ○ Endulzar la Palabra. Ritual Uitoto al espíritu femenino de la Madre Tierra. ○ La <i>Palabra Amanece</i> para brindar verdad, abundancia, esperanza y vida. ● ¿Una lección no aprendida?
<p>Palabras clave</p>	<p>Explotación del caucho, Amazonia, población indígena, mujeres jóvenes y niñas racializadas, infancia desfavorecida, discriminación étnica, discriminación de género, discriminación racial, infanticidio femenino, epistemes sur, colonialidad del ser, colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del género, colonialidad de la naturaleza, pensamiento ambiental, condición <i>sacer</i>.</p>

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

<p>Preguntas que guían el proceso de la investigación</p>	<ul style="list-style-type: none"> • ¿Qué paso con las mujeres jóvenes y niñas indígenas durante el etnocidio cauchero en la Amazonia colombiana? • ¿Qué corrientes de pensamiento alternativo latinoamericano nos permiten comprender hoy las causas que motivaron este etnocidio?
---	---

Identificación y definición de categorías (máximo 500 palabras por cada categoría) Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página

La presente investigación más que categorías, despliega Epistemes Emergentes Latinoamericanas que permiten una mirada amplia de la problemática social con las comunidades nativas, específicamente lo sucedido con mujeres jóvenes y niñas indígenas, durante el primer período de la explotación cauchera.

Para dar paso a la explicación de las causas del comportamiento de los caucheros, se abordan nuevas epistemes Latinoamericanas Sur, en el tercer capítulo. El abanico de esfuerzos académicos dan lugar a visibilizar múltiples atropellos que epistemologías coloniales universalizantes ignorarían de facto, y a su vez, abren la posibilidad de ver el futuro con ojos nuevos, desde una diversidad epistémica que aporta a la producción de conocimiento en ciencias sociales (Págs.83 – 124). Son consideradas las siguientes epistemes dentro del desarrollo teórico:

○ **Grupo Modernidad/Colonialidad**

El Grupo Modernidad/Colonialidad se erigió como una de las alternativas innovadoras y, si se quiere, epistemes sur emergentes del pensamiento en América Latina para este nuevo siglo. Se referencian estos intelectuales latinoamericanos por la importancia que le otorgan a nuevas epistemes del saber; la apreciación que hacen sobre las experiencias locales; su defensa a los saberes ancestrales; el respeto y valoración de los conocimientos nativos. De manera similar, sus críticas al proyecto moderno; a las profundas raíces de la colonialidad, al epistemicidio de las culturas indígenas; la discriminación a los pueblos nativos; y los costos que representó el proyecto homogeneizador y discriminador de la modernidad europea.(Pág.84)

○ **Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser**

La Colonialidad del Poder es invisible (Mignolo, 2000); es el dominio de un modelo de mundo, de un estilo cultural, de un tipo de raza, de un tipo de conocimiento, de un estilo de ser civilizado que se impuso sobre todos los demás (con la indolente invención de ser lo europeo superior y más civilizado). Esto, sin detenerse en contemplaciones de lo que se tenga que hacer para lograrlo, tal y como ocurrió con el exterminio aborigen. La colonialidad del poder se despliega en las relaciones de dominación y explotación ejercidas bajo la actitud de superioridad y de civilización. (Pág.91)

Para E. Lander (2000), la Colonialidad del Saber es una cosmovisión fundada sobre el edificio de los saberes modernos, coloniales y eurocéntricos en el seno de los cuales se constituyen las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales que potencian la eficacia naturalizadora del modelo liberal sobre la idea de modernidad y de progreso. Este modelo hegemónico de civilización se establece como la única forma de vida posible. (Pág.92)

En efecto, la Colonialidad del Saber está entonces relacionada con la descalificación de todos los otros saberes que estén por fuera de la racionalidad científica; o más bien, que no estén orientados por un afán civilizador y de dominio de la naturaleza. La Colonialidad del Saber operó en el descredito hacia los saberes que tenían las poblaciones indígenas; saberes fundados en la experiencia y en una comunicación íntima, y si se quiere, sagrada y espiritual con la naturaleza. (Pág.93)

La configuración de los Estados-naciones se instauró sobre prácticas propias de la modernidad orientadas hacia el control económico, político y social; “entre las cuales figuran la institucionalización de las ciencias sociales, la organización capitalista de la economía, la expansión colonial de Europa y, por encima de todo, la configuración jurídico- territorial de los estados- nacionales” (Castro-Gómez, 2000, pág.155).

La Colonialidad del Ser ha sido ejercida históricamente, especialmente sobre las poblaciones de indígenas y negros. Está relacionada con la negación de la humanidad de los otros/as por ser de diferente raza, color o cultura: “La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” (Maldonado - Torres, 2007, pág.150). (Pág.95)

○ **El Giro Decolonial**

El giro decolonial se propone como un giro epistémico con una fuerte crítica a la modernidad occidental, a la lógica de la colonialidad y a sus pretendidas estructuras de

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

larga duración. Propone un cambio en el conocimiento que abogue por una diversidad epistémica y un giro en la actitud de los sujetos para que rompan y liberen jerarquías coloniales impuestas, aún hoy, por la resignificación del capitalismo global. (Pág.96)

Si bien en los últimos años los intelectuales del Grupo Modernidad/Colonialidad han presentado divergencias teóricas y políticas que los ha llevado por diferentes rumbos, y conducido hacia la disolución del grupo, no es menos cierto que algunos de ellos han pasado de la teoría a la acción social y han apoyado movimientos indígenas y de negritudes en países de Latinoamérica como Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Perú, Venezuela; lo que hace resaltar aún más su importancia y compromiso cultural, social y político. (Pág.97)

○ **Pensamiento Poscolonial**

El término poscolonial revela un cambio radical en la producción teórica que, en efecto, ejerce una transformación intelectual en el universo académico que aborda la temática de la postmodernidad en su conjunto.(Pág.98)

○ **Colonialidad del Género**

En Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones, M. & Ochoa, K. (2013), la Colonialidad del Género tiene que ver con el control y el dominio sobre la vida de mujeres no blancas, que tienen una historia de racialización íntimamente ligada a una visión moderna de la humanidad. En nombre de la razón civilizadora y del dominio de la raza blanca europea, estas mujeres no fueron consideradas humanas, siendo abusadas sexualmente, explotadas y subordinadas de muchas maneras, equiparadas a los animales (que son también considerados por el eurocentrismo moderno sin alma y sin sentimientos). La Colonialidad del Género está entonces relacionada con la negación del valor y de la humanidad de mujeres no blancas, indígenas y afrodiaspóricas (pág.404). (Pág.107)

La Colonialidad del Género es una dolorosa realidad, evidenciada en el curso de la presente investigación, manifiesta en los tratos ejercidos contra las mujeres y niñas indígenas; que implican infamia, atrocidad y sufrimiento. (Pág.108)

○ **Colonialidad de la Naturaleza**

Según Escobar, la Colonialidad de la Naturaleza vista desde la racionalidad occidental moderna, tiene que ver, entre otras cosas, con la clasificación por jerarquías que dan el valor más bajo a lo que no llena los requisitos de la modernidad: la naturaleza, los pueblos primitivos, las colonias, los cuerpos femeninos, las pieles oscuras, y todo lo que esté por fuera del dominio del mundo masculino blanco euro-céntrico. Igualmente, hace parte de la

Colonialidad de la Naturaleza el verla como mercancía o como objeto de explotación y mercado. (Págs. 117-118)

○ **El Giro Ambiental de las Ciencias Sociales**

Otra episteme contemporánea Sur de la cual se consideran sus presupuestos básicos, es la derivada de lo denominado “Giro ambiental de las Ciencias Sociales”. Esta episteme compromete un grupo de pensadores/as e investigadores/as que, partiendo de una mirada crítica hacia la escisión del pensamiento occidental entre naturaleza y cultura; hacia la epistemología cartesiana y hacia los conceptos de desarrollo y progreso propuestos por la modernidad y el capitalismo, entre otros, proponen desde la filosofía un paradigma ecológico con una dimensión ambiental que, sin pretensiones de verdad universal, permita convertirnos en habitantes éticos y estéticos del planeta tierra. Según Noguera-de Echeverri el pensamiento ambiental propone ser respetuosos con la “trama de la vida” (Capra, 1999), con la diversidad humana, epistémica, ecosistémica y ambiental; hacia una vida armoniosa y respetuosa con la naturaleza y con su cuidado. (Pág.123)

La condición Sacer permite otra alternativa de comprensión de los graves sucesos que se ha querido incorporar, como analogía y esfuerzo epistémico audaz, de este concepto proveniente de la condición ejercida durante el exterminio judío en Europa (Págs.130 – 155).

La condición Sacer vista como una figura radical de negación, se relaciona con La Nuda Vida, que es la vida completamente desnuda, desprovista de toda calidad o cualidad, donde el ser humano vale menos que nada, y su vida puede ser aniquilada sin ninguna consecuencia. Según Agamben, el homo sacer es expulsado del derecho humano, y también del divino. Todo le es negado. (Pág.130)

Este avance teórico desplegó el encuentro con diversas condiciones Sacer:

○ **La Tierra Sacer**

El Pensamiento Ambiental reflexiona sobre como con la racionalidad moderna se inaugura una actitud devastadora para el planeta; o como lo expresa Noguera-de Echeverri (2004), una explotación inmisericorde de los bienes de la tierra. La cultura moderna saca al ser humano de la naturaleza, y separa la naturaleza de la cultura; considerando la naturaleza como un ente a dominar y a explotar al servicio del hombre y del desarrollo; desconociendo que el ser humano es parte de ella, y reduciéndola a la explotación de sus elementos en aras del progreso.

Actores (Población, muestra, unidad de análisis, unidad de trabajo, comunidad objetivo)
(caracterizar cada una de ellas)

Los pueblos nativos afectados por la explotación del caucho, según las fuentes bibliográficas revisadas, fueron los *Uitoto, Bora, Andoque y Ocaina*, como tribus principales, y los *Nonuya, Muinane, Miraña, Yukuna, Matapí y Resígaro*, con menor representación. (Pág.49)

La delimitación del periodo de tiempo contemplado en este estudio es en el llamado primer período de la explotación cauchera, responde a sucesos de violencia ejercida contra las mujeres jóvenes y las niñas indígenas entre 1904, año en que se funda la Casa Arana Hermanos, posteriormente constituida como la *Peruvian Amazon Company* (CNMH, 2012), y 1912, año en que se divulga el informe Casement, en el que se incorporan graves denuncias sobre los tratos de los caucheros pertenecientes a dicha compañía, sobre la población nativa. (Pág.21)

Identificación y definición de los escenarios y contextos sociales en los que se desarrolla la investigación (máximo 200 palabras)

Se derivan del interés de consonar con los “*Requerimientos de los descendientes indígenas víctimas del etnocidio cauchero Casa Arana*” del Resguardo Indígena Predio Putumayo y la Asociación Zonal de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera Amazonas, AZICATCH, que en reunión realizada el 12 de octubre de 2012 en el corregimiento de La Chorrera, departamento del Amazonas, Colombia, y en nombre de las víctimas de los pueblos *Uitoto, Okaina, Bora, Andoke, Miraña*, entre otros, hacen una convocatoria nacional e internacional para reconstruir la memoria histórica de los graves sucesos ocurridos, y darlos a conocer a las generaciones contemporáneas.

Para Quijano y Wallerstein (1992) la conquista de América (1492) fue primordial para la configuración del *Moderno Sistema Mundo*. [Esta idea permite dimensionar] el origen y los alcances de los países denominados del “primer mundo” sobre el resto de los países del planeta; y la importancia de la esclavitud y la explotación de indios y negros en América, para la configuración y expansión del poder económico mundial de estos países. (Pág.90)

Identificación y definición de supuestos epistemológicos que respaldan la investigación (máximo

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

500 palabras) Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página

- La raza, palabra que viene de razón, jerarquiza a los humanos no sólo por el color de la piel, sino por su manera de pensar y habitar este planeta, desdeñando tradiciones mágico-religiosas de los pueblos nativos, y el íntimo vínculo espiritual entre las mujeres indígenas y la naturaleza. Vínculo ininteligible e invisible, muy lejano a la racionalidad occidental moderna que impone la escisión entre naturaleza y cultura.
- El Pensamiento Ambiental Sur, guía los despliegues de las relaciones entre naturaleza, mujeres y explotación de la tierra, para mostrar que así como se ha despreciado lo femenino en la cultura occidental, de igual manera se desprecia a la naturaleza y por supuesto, al lugar donde la naturaleza ha florecido: la tierra. Se contempla aquí la urgencia de pensar la vida en sus interrelaciones y conexiones; la crisis ambiental como crisis de la vida, vaciada de todo valor, reducida a mano de obra, a mercancía, a objeto, y la urgencia de mirar nuestra historia desde perspectivas diferentes a la occidental – moderna.
- Lo epistémico como lo que adquiere sentido para los actores sociales, con una dimensión cultural, desde espacios, relaciones y sentidos específicos (Castro-Gómez, S. Grosfoguel, R., 2007). Lo epistémico como reconocimiento a la diversidad e invitación al diálogo (Maldonado-Torres, 2007).
- El concepto “Sur”, en el sentido que bellamente precisa Boaventura de Sousa Santos: el “Sur” no es geográfico. El “Sur” es una metáfora del sufrimiento humano injusto. Se refiere a quienes han padecido las consecuencias del patriarcalismo, el capitalismo y el colonialismo. Epistemes Sur posmodernas, en especial, decoloniales, ambientales y relacionales, ayudan a comprender el cómo y el por qué se estructuraron en el pasado hegemonías que, atravesadas por relaciones de poder y de fuerza, atentaron contra la vida y dignidad de los y las indígenas y contra la diversidad étnica, epistémica, cultural y ecosistémica de las mismas.

Nota: Ver despliegue en el primer apartado sobre Epistemes Sur Latinoamericanas.

Identificación y definición del enfoque teórico (máximo 500 palabras) Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página, señalar principales autores consultados:

Esta recomposición destaca una pluralidad de aportes que han servido de insumo fundamental en la presente investigación:

El Informe Casement; textos de un destacado grupo de antropólogos, entre otros, Roberto Pineda Camacho (Colombia) y Alberto Chirif (Perú); de investigadores como Richard Evans Schultes, Wade Davis; de textos históricos como el *Libro Azul Británico*, el *Libro Rojo del Putumayo*; el

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

informe de la Comisión Nacional de Memoria Histórica de Colombia; un conjunto de obras literarias como: *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera; *Manaos*, de Alberto Vásquez Figueroa, *el Sueño del Celta*, de Mario Vargas Llosa; y obras pictóricas elaboradas por descendientes nativos del Amazonas como: Santiago y Rember Yahaurcani, Víctor Churay Roque y Brus Rubio. Otros: Agamben, G. (2004, 2009, 2010). Ángel Maya, A. (1993, 2000, 2002). AZICATCH. (2012). Candre A. (2013, 2014). Castro-Gómez, S. (2000, 2005, 2007). CAAAP IWGIA. (2011). Centro Nacional de Memoria Histórica. CNMH. (2014). Chirif, A. (2009, 2012, 2013). Curiel, R. I. (2007, 2009). Dussel, E. (1992, 200). Escobar, A. (1999, 2000, 2005, 2012). Farekatde Maribba, N. (2004). Gargallo, F. (2014). Guayasamín, O. (1963, 1965, 1973, 1988.). Ki-nerai, H. C. (1993). Kuetgajes, J. E. (2012). Lander, E. (2000). Lugones M. (2008). Maldonado-Torres, N. (2007). Mignolo, W. (1996, 2000, 2007, 2009). Noguera-de Echeverri, A. P. (1993, 1995, 1998, 2000, 2004, 2007, 2010, 2012). Pineda Camacho, R. (2000, 2003, 2012, 2013). Quijano A., (1992, 2000, 2007). Rivera, J. E. (1946). Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.) (2014). Teteye, R. (2012). Thomson, N. (1913). Vargas Llosa. (2010). Wade, D. (2007). Yahaurcani, R. (2004, 2012 2015).

Identificación y definición del diseño metodológico (máximo 500 palabras) Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página:

El trabajo se apoyó en un ciclo hermenéutico que inicia en un primer momento, descriptivo-fenomenológico, que permitió cribar acontecimientos acaecidos a la población en mención, explorando dentro de la múltiple información existente, estudios, investigaciones y demás relacionados entre 1904 -1912. En un segundo momento, interpretativo-hermenéutico, se colocaron en tensión las epistemes latinoamericanas seleccionadas, que permitieron trascender las primeras comprensiones de los acontecimientos narrados, y configurar una trama argumental consistente. En un tercer momento, de constitución de sentidos, emergió una red de significados y sentidos que permitieron avanzar en su configuración y comprensión desde la multiplicidad y multivocidad. Este proceso investigativo se configuró como un tejido complejo para comprender desde múltiples perspectivas la hondura de los acontecimientos que son urgentes de conmemorar.

En consecuencia, el proyecto emergió y se potenció también como mixtura, método, camino para la construcción de conocimiento en la *Método-estesis* aportada por el Pensamiento Ambiental complejo, derivada de una hermenéutica estética de los sin sentidos, de la multiplicidad, de la poesía, del arte, de la singularidad, la diferencia, las múltiples voces de los actores y de las diferentes manifestaciones-imágenes de naturaleza, y de la vida misma. Este proceso investigativo se configuró como un tejido complejo para comprender desde múltiples perspectivas la hondura de los acontecimientos que son urgentes de conmemorar. Recomponer la descripción de los hechos, desde ésta diversidad de miradas ha sido un trabajo dispendioso, sin embargo, el surgimiento de nuevas tendencias epistémicas latinoamericanas permiten recoger los hechos, replantearlos y repensarlos, para sugerir posturas que reescriban lo sucedido desde otras perspectivas. (Pág.27)

Identificación y definición de los principales hallazgos (empíricos y teóricos) (máximo 800 palabras). Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página:

¿Una lección no aprendida?: es una pregunta que se lanza tras un conjunto de reflexiones suscitadas, culminado el presente estudio; que nos reta como investigadores/as y como sociedad.(Págs.183 – 190).

Los Requerimientos de los y las descendientes de las víctimas de la Casa Arana llevaron a demostrar que no es fácil reparar y superar los graves daños causados. Las comunidades indígenas de la Amazonia se encuentran, aún un siglo después, en la elaboración de un duelo que puede ser posible a través de la recuperación y dignificación de la memoria de las víctimas y del no olvido de la injusticia a las que fueron sometidas. Aportaría a sanar sus heridas la dignificación, el respeto a sus territorios y a sus culturas, como un mínimo ético de reparación. Se pretende con la amplia difusión de estos acontecimientos, aportar a ello, para que no sientan que la muerte de sus ancestros ha sido inútil. (Págs. 182 – 183)

La explotación cauchera de la Amazonia, siglos después, siguió siendo parte del espíritu que acompañó la conquista de América, caracterizada por el epistemicidio y ecocidio de las culturas indígenas. De allí nace la enérgica crítica al proyecto homogeneizador, y por lo tanto, discriminador, impuesto por la modernidad. (Pág.184)

La vida de las mujeres racializadas (indigenizadas) fue totalmente despreciada por el capitalismo mercantil con una lógica de dominio de la raza blanca europea, civilizada. Sobre los conceptos de “incivilizado” y “salvaje”, el sistema capitalista esclavizó y llevó casi hasta la extinción a muchos pueblos nativos de nuestra América. Al asimilar a la población indígena como inferior, convirtió a mujeres jóvenes y niñas en mercancías y en objetos sexuales, haciendo invisible su condición de seres humanos valiosos, desde la óptica moral y cultural. Entre muchas de las vulneraciones se pueden citar:

-La obligación impuesta por los caucheros a los indígenas de reportar las mujeres e hijas para saber qué se hacía con ellas. (Rivera, 1946; Casement, citado por la Comisión Nacional de Memoria Histórica. CNMH 2014)

-La mercantilización de niñas indígenas para utilizarlas, día y noche, como esclavas y sirvientas. Siendo golpeadas, salvajemente tratadas y obligadas a la iniciación sexual, para satisfacer los hijos de las familias para las cuáles servían. (Vargas Llosa, 2010)

-La violación, amputación de los pechos, desventración de mujeres indígenas y tratos crueles imposibles de citar. (Barandiaran, citado por Sánchez, 2009)

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

-El encierro de mujeres jóvenes y niñas por meses, con sus débiles caderas deformadas, por causa de las violaciones constantes y colectivas. (Wade, 2007; Casement, citado por cnmh 2014, Rivera, 1946)

-La obligación de prostituirse. (Wade, 2007; cnmh, 2014; Vargas Llosa, 2010; Rivera, 1946, Casement, citado por CNMH 2014)

-El asesinato de los progenitores, para poder abusar de las jóvenes vírgenes. (Wade, 2007; Casement, citado por CNMH 2014)

-Graves torturas a las que eran sometidas cuando se negaban a acostarse con uno de los hombres: quemarlas vivas. (Wade, 2007)

-Empotrar sus cuerpos, para hacer disponible su violación a cualquiera. (Wade, 2007; Casement, citado por CNMH 2014)

-Transmitirles enfermedades venéreas, para luego quemarles sus genitales con leños ardientes como castigo. (Wade, 2007)

-Introducirlas ají molido o en cáscara en los genitales, para oírles gritar con el ardor. (Vargas Llosa, 2010). (Págs.108-109)

La crítica emergente en las texturas que esta investigación entretejió, son también las texturas de una realidad donde la colonización de la tierra, es la colonización de los cuerpos, de la vida y de todo cuanto ella crea. (Pág.186)

Sin embargo, pareciera que la crueldad de la explotación capitalista de nuestro frágil planeta terminó imponiendo su lógica mercantilista expresada en toda su magnitud con el etnocidio cauchero en el Amazonas, en los inicios del siglo XX en Colombia. Las promesas del proyecto moderno, todopoderoso, de civilización, de progreso, de bienestar para todos/as no se han cumplido aún. Femicidios, infanticidios, juvenicidios, desplazamientos, crisis ambiental, calentamiento global, extinción de especies, deforestación, violencia, corrupción, pobreza, hambre, guerra, discriminación, están a la orden del día en los inicios de este siglo XXI. Entonces podría preguntarse hoy, un siglo después de estos horrores: ¿Acaso es esta una lección no aprendida? (Pág.188)

El encuentro con la memoria de estas víctimas evoca también a las comunidades académicas y científicas, las opacidades históricas de las Ciencias Sociales con la niñez y la juventud de las comunidades indígenas, especialmente, con lo femenino indígena. A la vez que refuerza el pacto del quehacer de estas ciencias en superar la racialización, el machismo y la discriminación propios del imperativo universalizante de la ciencia moderna Este estudio aporta un grano de arena a la descolonización de las Ciencias

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

Sociales; a cambiar de lógica, de lugar epistémico de enunciación, de modo de pensar y de investigar. (Pág.187)

Observaciones hechas por los autores de la ficha (Esta casilla es fundamental para la configuración de las conclusiones del proceso de sistematización)

- El presente estudio recompone los hechos a través de diversas fuentes para visibilizar la violencia que se ejerció contra niñas y mujeres jóvenes indígenas, entre 1904 y 1912, dentro del primer período de la explotación cauchera de la Amazonia colombiana; y para acercarse al entendimiento sobre las razones que motivaron estos acontecimientos. El abordaje epistémico se realiza a partir de corrientes del pensamiento latinoamericano decolonial, relacional, ambiental y alternativo, las cuales reconocen y respetan la diversidad humana; la biodiversidad y la interculturalidad. Epistemes críticas de la modernidad occidental y de su espíritu colonizador, indolente y universalizantes. Todo ello desde una propuesta estética y ética de respeto por la memoria de las víctimas.
- Siguiendo una variante epistémica, este estudio se encauzó también en explorar corrientes de pensamiento relacionadas con lo femenino nativo, lo que facilitó construir material de memoria que permite dignificar la figura de las mujeres indígenas, su espiritualidad, sus saberes y sus luchas. Mujeres que en estos momentos de crisis de la cultura y del modelo civilizatorio, pueden convertirse en guías y traductoras de la naturaleza, portadoras del respeto por la diversidad humana y por el pluriverso de conocimientos y de mundos; y, en general, del respeto y el valor de las distintas formas de vida en nuestro frágil planeta. También buscando otras formas de comunicación por parte de las indígenas, como expresión de sus epistemes y de su comunicación espiritual con el territorio, resaltando especialmente lo femenino, por silenciado y subvalorado.
- El encuentro con la memoria de estas víctimas evoca también a las comunidades académicas y científicas, las opacidades históricas de las Ciencias Sociales con la niñez y la juventud de las comunidades indígenas, especialmente, con lo femenino indígena. A la vez que refuerza el pacto del quehacer de estas ciencias en superar la racialización, el machismo y la discriminación propios del imperativo universalizante de la ciencia moderna. Al igual, que aporta a la construcción de un proyecto de sociedad que valore la diversidad, la interculturalidad, la espiritualidad, lo femenino, la naturaleza y la vida en sus múltiples manifestaciones.

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

Productos derivados de la tesis (artículos, libros, capítulos de libro, ponencias, cartillas)

- Ponencia: La condición Sacer de mujeres jóvenes y niñas indígenas, en la explotación cauchera de la Amazonía. (1904 – 1912). Despliegues desde nuevas epistemes emergentes del Pensamiento Alternativo Latinoamericano. 29 de mayo de 2014. VI Seminario Internacional sobre Pensamiento Ambiental. Manizales. Colombia.
- Ponencia: La condición Sacer de jóvenes y niñas indígenas, en la explotación cauchera de la Amazonía: (1904 – 1912). Presentada en la mesa No 16: Géneros y manifestaciones de violencia en niñas y mujeres jóvenes. 19 de noviembre de 2014. I Bienal Latinoamericana de Infancias y Juventudes. Democracias, Derechos Humanos y Ciudadanías. Manizales.
- Ponencia: Avances sobre La Condición Sacer de Mujeres Jóvenes y Niñas indígenas en la explotación cauchera de la Amazonía (1903-1912): Despliegue desde nuevas epistemes emergentes del Pensamiento Alternativo Latinoamericano. 28 de julio del 2015. III Cátedra Internacional sobre Pensamiento Ambiental. IX Seminario de investigación sobre Pensamiento Ambiental. Manizales.
- Conversatorio. La violencia contra las mujeres jóvenes y niñas indígenas en la explotación cauchera de la Amazonía. Introducción al tema realizada al iniciar el Ritual “Endulzar la Palabra” por los sabios Uitotos, de la Chorrera Amazonas. Jueves. 28 de enero de 2016. Corporación Cultural y Ecológica Mujer, Tejer y Saberes. MUTESA. Bogotá.

Artículos en Revistas científicas:

- Introducción a la Colonialidad de Género en mujeres jóvenes y niñas indígenas. Revista PLUMILLA EDUCATIVA. Edición 18. (En curso). Universidad de Manizales.
- Condición *Sacer* de mujeres jóvenes y niñas indígenas en la cauchería amazónica. En proceso de reevaluación. REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD. Centro de estudios avanzados en niñez y juventud. Universidad de Manizales – CINDE.
- Mujeres Jóvenes y niñas indígenas en la explotación cauchera: Despliegues epistémicos latinoamericanos. Revista VIRAJES. En proceso de preselección en la edición 2019. Facultad de Ciencias jurídicas y Sociales. Universidad de Caldas.



**CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS
EN NIÑEZ Y JUVENTUD
UNIVERSIDAD DE MANIZALES – CINDE**



**UNIVERSIDAD DE
MANIZALES**

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
NIÑEZ Y JUVENTUD**

Registro Calificado 05466 de abril de 2015

Acreditación de Alta Calidad Resolución 16199 de septiembre 30 de 2015

- La explotación cauchera en la Amazonia, una reflexión desde Pensamientos Críticos Sur. Para publicación en la edición 16 (Julio-diciembre de 2017), en la revista TEXTOS Y SENTIDOS. Facultad de Ciencias Humanas, Sociales y de la Educación. Universidad Católica de Pereira.

**MUJERES JÓVENES Y NIÑAS INDÍGENAS EN LA EXPLOTACIÓN
CAUCHERA DE LA AMAZONÍA (1904 – 1912): DESPLIEGUES EPISTÉMICOS
EMERGENTES DEL PENSAMIENTO ALTERNATIVO LATINOAMERICANO**

ANA MARÍA ALVAREZ CHICA

**UNIVERSIDAD DE MANIZALES
FUNDACIÓN CENTRO INTERNACIONAL DE EDUCACIÓN
Y DESARROLLO HUMANO - CINDE
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y JUVENTUD
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: JÓVENES, CULTURAS Y PODERES.**

MANIZALES

2017

**MUJERES JÓVENES Y NIÑAS INDÍGENAS EN LA EXPLOTACIÓN
CAUCHERA DE LA AMAZONÍA (1904 – 1912): DESPLIEGUES EPISTÉMICOS
EMERGENTES DEL PENSAMIENTO ALTERNATIVO LATINOAMERICANO**

ANA MARÍA ALVAREZ CHICA¹

Tutora:

Ph. D. ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI²

**UNIVERSIDAD DE MANIZALES
FUNDACIÓN CENTRO INTERNACIONAL DE EDUCACIÓN
Y DESARROLLO HUMANO - CINDE
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS EN NIÑEZ Y JUVENTUD
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: JÓVENES, CULTURAS Y PODERES**

MANIZALES

2017

¹ Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Cohorte 11. Magíster en Desarrollo Educativo y Social. Universidad Pedagógica Nacional - CINDE. Psicóloga. Universidad de Manizales. Enfermera. Universidad de Caldas. Correo electrónico: anyalvarez@hotmail.com.

² Actualmente Profesora Titular del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Sede Manizales. Posdoctorada en Estéticas Ambientales Urbanas. Doctora en Filosofía de la Educación, Universidad Estatal de Campinas, Brasil. Magíster en Filosofía. Licenciada en Filosofía y Humanidades. Correos electrónicos: apnoguera@unal.edu.co / panoguera@gmail.com

Dedicatoria

A la Santa colombiana Laura de Jesús Montoya
Upegui, por concederme inspiración, fortaleza
espiritual y moral para llevar adelante esta Misión.

Agradecimientos

A la Maestra Ana Patricia Noguera de Echeverri por su sabia dirección, paciencia y confianza, sin las cuales esto no hubiera sido posible.

A los/as descendientes indígenas de las víctimas del etnocidio cauchero Casa Arana, con todo respeto por el dolor de sus antepasados, quienes con sus *Requerimientos* motivaron esta investigación.

A los/as compañero/as Uitotos y Boras de La Chorrera, Amazonas, con los que mantuve contacto y estuvieron siempre dispuestos a brindarme apoyo y conocimiento: Abogada Fanny Kuiru, y Constanza Herrera, activistas indígenas, directoras de la Corporación Mujer, Tejer y Saber. MUTESA; José Enmanuel Kuetgaje Nevakes, director de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera AZICATCH; Raúl Teteye (q.e.p.d.) ex director de la Casa del Conocimiento, y el profesor de la misma Institución Fausto Guzmán.

A Germán Muñoz G., director de la Línea Jóvenes, Culturas y Poderes, del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, por el apoyo y confianza en mi trabajo.

A los antropólogos Juan Manuel Castellanos (Colombia) y Alberto Chirif (Perú) por sus orientaciones temáticas.

A René Unda L. y Daniel Llanos E., directivas del Centro de Investigaciones de la Niñez, Adolescencia y Juventud - CINAJ, de la Universidad Politécnica Salesiana de Quito, Ecuador; por los aportes y profundizaciones brindadas sobre los pueblos nativos de nuestros países andinos.

A las Directivas del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y de la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE; así como al personal administrativo por su permanente apoyo.

A mis compañeras/os de Cohorte y de Línea, por tantos momentos felizmente compartidos.

A Arturo Escobar V., y a William Ospina B., quienes siendo personajes de relevancia mundial, brindaron su precioso tiempo para orientarme.

Al Dr. Omar Felipe Giraldo Profesor-Investigador del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, del Colegio de la Frontera Sur, México; al Dr. Carlos Alberto Chacón R., de la Universidad del Quindío; y a la Dra. Sara Victoria Alvarado S., Directora del doctorado de CINDE - Universidad de Manizales, evaluadores/a del este Proyecto por sus sabias y generosas apreciaciones sobre el trabajo realizado.

A María Mulata, quien autorizó la inclusión de su maravillosa voz en el presente trabajo.

A la familia del pintor Oswaldo Guayasamín, en Quito, Ecuador, quienes autorizaron el acompañamiento de su valiosa y pertinente obra en esta investigación.

A los/as demás artistas que desde sus diferentes manifestaciones estéticas acompañaron este trabajo.

Al poeta Antonio María Cifuentes por su inspiración, orientación y apoyo con las obras literarias y novelas relacionadas.

A la abogada Sandra Isabel Castaño G., por su sensibilidad y sus inteligentes aportes en lo temático, en estilo y en corrección.

Y, a mis padres, Luis y Helia; a mis hermanos y hermanas; a sus esposos y esposas; a mi sobrina Sofía, a sus mascotas; a mi hijo Manuel, a su esposa Manuela, a su mascota Matías: a

todas/os, muchas gracias por su paciencia y amor para entender tantos momentos que dejé de
compartir en familia.

Ilustración 1 – Pintura *Lágrimas de Sangre* – Guayasamín, O.



Fuente: Pintor *Oswaldo Guayasamín* (1973) [Óleo sobre tela] Dimensiones: 220 x 110 cm.
Expuesta en la *Capilla del Hombre*. Colección *La Edad de la Ira*. Fundación Guayasamín. Quito, Ecuador.

*"¡Carajo, yo soy indio! me llamo Guayasamín
y quiero pintar en esta Capilla del Hombre
toda la tragedia que nosotros hemos tenido a través de nuestra vida
y a través de la historia
de nuestros países en América Latina!"*

Oswaldo Guayasamín

Tabla de Contenido

Dedicatoria	iii
Agradecimientos	iv
Tabla de Ilustraciones	x
Tabla de Reproducciones de Video	xi
Tabla de Registros Sonoros	xii
Tabla de Apéndices	xiii
Acrónimos y Siglas	xiv
Glosario	xv
Resumen	xix
1. De lo Primordial a lo Infernal	32
1.1. El Elogio a la vida	34
1.2. Abrir el Canasto tapado de la Memoria	44
1.2.1. <i>Yoveca</i> : El Teatro del Horror	46
1.2.2. El holocausto de una trágica doncellez	60
1.2.3. El Principio del Fin	72
2. Acontecimientos contemporáneos relacionados	75
2.1. Premio Nobel de Literatura adjudicado al escritor peruano Mario Vargas Llosa	75
2.2. Conmemoración <i>El grito de los hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce</i>, 100 años después del etnocidio Cauchero	76
2.3. Carta de renovación de la Encíclica Papal <i>Lacrimabili Statu Indorum</i>	77
2.4. Publicación <i>El Libro Azul Británico</i>	78
2.5. Libro <i>El paraíso del diablo: Roger Casement y el Informe del Putumayo un siglo después</i>	79
2.6. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica: <i>Putumayo: La Vorágine de las Caucherías. Memoria y Testimonio</i>	80
2.7. Película <i>El abrazo de la Serpiente</i>	81
3. Epistemes Sur emergentes del Pensamiento Latinoamericano. Nuevas comprensiones	82
sobre la crueldad ejercida contra pueblos nativos	82
3.1. El Grupo Modernidad/Colonialidad	83

3.2. La Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser.....	87
3.3. El Giro Decolonial.....	95
3.4. Pensamiento Poscolonial y su importancia.....	98
3.5. Colonialidad del Género.....	104
3.5.1. La lucha de mujeres racializadas y el feminismo indígena	109
3.6. Colonialidad de la Naturaleza	116
3.7. El Giro Ambiental de las Ciencias Sociales	122
4. La condición <i>Sacer</i>, una mirada desde Occidente al holocausto cauchero.....	128
4.1. La condición <i>Sacer</i>	129
4.2. La Tierra <i>Sacer</i>	147
4.3. Otras poblaciones <i>Sacer</i>	153
5. Alegorías sobre la “Madre Tierra”	156
5.1. Madre naturaleza y Mujeres indígenas.....	157
5.2. “Endulzar la Palabra”. Ritual Uitoto de Perdón y Sanación al espíritu femenino de la Madre Tierra	166
5.3. La <i>Palabra Amanece</i> para brindar verdad, abundancia, esperanza y vida	175
6. ¿Una lección no aprendida?	180
Referencias	188
Bibliografía.....	204
<i>Curriculum vitae</i> de la investigadora.....	214
Material Acompañante.....	241

Tabla de Ilustraciones

Ilustración 1 - Pintura <i>Lágrimas de Sangre</i> – Guayasamín, O.	vii
Ilustración 2 - Pintura <i>El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce</i> . Yahuarcani SyR..	32
Ilustración 3 - Pintura <i>El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce</i> . – (Primera Parte)...	34
Ilustración 4 - Pintura <i>Cosmovisión con el Ayahuasca</i> – Churay, V.	43
Ilustración 5 - Pintura <i>El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce</i> . – (Segunda Parte).	46
Ilustración 6 - Pintura - <i>Masacre de los uitoto murui, por los barones del caucho</i> . Rubio, B.....	53
Ilustración 7 - Pintura - <i>La Explotación del caucho en Pucaurquillo</i> . Rubio, B.....	59
Ilustración 8 - Pintura - <i>Madre de la India</i> .- Guayasamín, O.	60
Ilustración 9 - Fotografía <i>Mujeres Uitoto</i>	71
Ilustración 10 - Pintura <i>Manos de la Protesta</i> – Guayasamín, O.	82
Ilustración 11 - Pintura <i>Mujeres llorando</i> - Guayasamín, O.	105
Ilustración 12 - Pintura <i>El Grito</i> - Guayasamín, O.	128
Ilustración 13 - Pintura <i>Las Aves y sus colores</i> - Yahuarcani, R.	156
Ilustración 14 - Pintura <i>Luna y su hermana</i> - Yahuarcani, R.....	165
Ilustración 15 - Pintura <i>Manos de la Oración</i> . - Guayasamín, O.	166
Ilustración 16 - Pintura <i>El Grito de los Hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce</i> – (Tercera Parte).	178

Tabla de Reproducciones de Video

Reproducción de Video 1- Lenguaje Creativo del <i>Pueblo Okaina</i>	37
Reproducción de Video 2 - Documental <i>La Casa Arana. Yacuruna</i>	52
Reproducción de Video 3 - Testimonio <i>Anciana Uitoto</i>	55
Reproducción de Video 4 - Sistema Mundo. <i>Wallerstein</i>	90
Reproducción de Video 5 - Entrevista <i>Esperanza Huanca</i>	114

Tabla de Registros Sonoros

Reproducción Sonora 1 - Mito <i>La mujer Jaguar y Jirayauma, el Cerbatanero</i>	40
Reproducción Sonora 2 - Canto <i>Arrullo tradicional Bora</i>	42
Reproducción Sonora 3 - Canto <i>Uitoto - María Mulata</i>	42

Tabla de Apéndices

Apéndice A - Encíclica ‘Lacrimabili Statu Indorum’ del 7 de junio de 1912	217
Apéndice B - Carta de Benedicto XVI a los indígenas colombianos.....	220
Apéndice C - Palabras de bienvenida del Presidente– AZICATCH en La Conmemoración del Primer Centenario del Etnocidio de los Pueblos por parte de la empresa cauchera <i>Peruvian Amazon Company</i> o La Casa Arana.....	222
Apéndice D - Requerimientos de los descendientes indígenas víctimas del etnocidio cauchero – Casa Arana.....	224
Apéndice E - Discurso de Raul Teteye Ugeche, Indígena Bora, Rector del Colegio Indígena Casa del Conocimiento, en la Conmemoración de los 100 años del etnocidio, Amazonas.....	228
Apéndice F - Mensaje del presidente Juan Manuel Santos con motivo de la celebración del 12 de octubre de 2012.....	232
Apéndice G - Carta del Ministro de Cultura de Perú dirigida a indígenas colombianos y peruanos con ocasión de La Conmemoración del 12 de octubre de 2012.....	234
Apéndice H - Carta del Presidente del Congreso de la República del Perú dirigida a AZICATCH e indígenas en el marco de La Conmemoración del 12 de octubre de 2012	236
Apéndice I - Mapa de las Principales Secciones Caucheras	238
Apéndice J - Mapa de Regiones habitadas por las Principales Tribus Indígenas	239
Apéndice K - El héroe de verdad. Roger Casement, ejecutado hace 100 años, dejó una historia épica al mundo.....	240

Acrónimos y Siglas

AZICATCH	Asociación Zonal de Cabildos y autoridades tradicionales de La Chorrera Amazonas.
CAAAP	Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
CINAJ	Centro de Investigaciones de la Niñez, Adolescencia y Juventud.
CINDE	Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano.
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
CNMH	Comisión Nacional de Memoria Histórica.
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca.
FUCAI	Fundación Caminos de Identidad.
IMANI	Instituto Amazónico de Investigaciones.
IWGIA	Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
MUTESA	Corporación Mujer, Tejer y Saber.
ONG	Organización no gubernamental.
ONIC	Organización Nacional de los Pueblos Indígenas.
OPIAC	Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana.
PAC	<i>Peruvian Amazon Company Limited.</i>
SAI	Sabiduría Ancestral Indígena.
SERVINDI	Servicios de Comunicación Intercultural.
SINCHI	Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.
UNESCO	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.</i>
UNICEF	<i>United Nations Children's Emergency Fund</i>

Glosario

Abisinia: Estación cauchera de la casa Arana.

Aguaje: Fruta de la selva amazónica de sabor agridulce, proveniente del llamado árbol de la vida.

Ambil (*yera*): Extracto espeso obtenido de la cocción del zumo de hojas de tabaco. Para consumirlo se mezcla con sal de monte.

Árboles de la siringa: Árbol de caucho originario de la Amazonia.

Atenas: Estación cauchera de la casa Arana.

Baile (*rafue*): Ritual Uitoto celebrado en la maloca que tiene una duración de dos noches. Los invitados al baile traen cacería y cantos, los cuales son pagados por los dueños de la maloca con comida, *ambil*, *mambe* y sal de monte. Los bailes tienen un carácter específico de acuerdo con carrera de baile del dueño de la maloca.

Bebida cahuana (*jai-gabi*): Bebida preparada con almidón de yuca y usualmente endulzada con jugo de frutas (principalmente *canangucho*, *milpeso*, *umarí* y piña).

Bebida manicuera: Bebida elaborada con una variedad de yuca venenosa con alto contenido de jugo y poco contenido de fibra, denominada también *yuca dulce*.

Cabildo indígena: Institución organizativa que trabaja por los intereses de las comunidades indígenas que lo conforman.

Canalete: Instrumento para remar en las canoas.

Cananguchal: Plantaciones de palmas altas (*Canangucha*) que crecen cerca de los ríos amazónicos.

Caney: Curva cerrada que se forma en un río.

Carrera de baile (*rafue*): Conjunto de bailes o rituales que son celebrados por un dueño de maloca de acuerdo con una tradición específica. Las principales carreras de baile entre los Uitoto se denominan *yuai*-, *zí-ki-i*, *menizai*- y *yadiko*.

Casabe (*tai-ngo*): Pan elaborado con la masa exprimida, pulverizada y cernida de la yuca brava, el cual es asado sobre un tiesto de barro. Tiene forma circular de hasta un metro de diámetro.

Caucherías: Acciones humanas emprendidas para la extracción y explotación y del caucho.

Cauchu: (*cahuchu*): Denominación dada por los aborígenes al árbol de caucho y significa “madera que llora”.

Cepo: Instrumento de tortura utilizado por los caucheros para castigar a los/as indígenas.

Civilizados: Como llamaban los caucheros a los indios amazónicos influidos por las misiones católicas.

Chagra: (*jakafai*-): Territorio sagrado y vital para las comunidades indígenas del Amazonas. Gran huerto. Se talan una o dos hectáreas de selva por año y se despeja y abona el terreno quemando las ramazones, para luego sembrar muchísimas plantas. La técnica tradicional impone manejar, como un conjunto armónico, hasta más de 50 especies y variedades florales; las hay desde las empleadas para fabricar ciertos utensilios hasta algunas de empleo estrictamente ritual, siendo la mayoría para uso alimentario. Es una selva ordenada a la manera del hombre. Luego de tres años de manejo continuo, el terreno se abandona para que la selva imponga de nuevo su orden natural.

Clan: Parentesco con un animal o planta de acuerdo a la ley del origen de la comunidad indígena que lleva su nombre.

Correrías: Asaltos programados a los territorios indígenas y tribus, por parte de los caucheros, para esclavizar y someterlos al servicio de la explotación del caucho. Salir a cazar indios.

Cuadril: Sinónimo de llevar en las espaldas, al anca. Llevar el hermanito sobre el cuadril.

Dueñas-de-animales: Son las personificaciones de la Fuerza Vital que se concreta y manifiesta en cada especie animal. Están encargadas de velar por los seres silvestres aunque, en ocasiones, se alimentan de ellos –igual que los dioses- para reponer la fuerza que gastan cuidando. También hay Dueñas y Dueños-de-árboles y de territorios. Estos seres míticos, de la región Amazónica, se oponen a la acción predatoria del hombre para, equilibrando la acción excesiva de la especie humana, evitar el exterminio de los seres salvajes. Si estos fueran aniquilados, el mundo se desequilibraría, sobrevendría el caos y todo el conjunto –los seres humanos y sus culturas, los seres silvestres y los propios Dueños-colapsaría.

El encanto: Estación cauchera de la casa Arana.

Empotrar: Poner al indígena en el potro de tortura. Sujetarlos al potro con las piernas abiertas. Empotrar a las mujeres jóvenes para tenerlas disponibles a la violación permanente.

Esposas: Nombre eufemístico como le decían los caucheros a las jóvenes mujeres indígenas cuando las confinaban como propiedad privada para someterlas a violación permanente.

Guarichas: Putas. El término fue utilizado por los caucheros para referirse a las mujeres que querían violar.

La Chorrera: Estación cauchera de la casa Arana. Actualmente corregimiento del Departamento del Amazonas.

Llanchana: Corteza del árbol de *ojé*, golpeada y lavada, hasta quedar algo gruesa y resistente como una tela. Sirve como lienzo para las obras de arte en pintura. También es insumo para la vestimenta de varias comunidades indígenas del Amazonas, entre ellas la Bora.

Maloca (*anáneko*): Casa comunitaria de forma circular u ovoide (las más grandes pueden alcanzar 20 metros de diámetro). Está sostenida sobre postes y cubierta con un techo elaborado de hojas entretejidas que llega casi hasta el suelo. Además de vivienda es utilizada para la celebración de rituales o bailes. La Maloca es la representación del Cosmos.

Macana: Garrote grueso de madera para cazar animales y pegarle a los indios/as.

Mambe (*jübie*): Polvo obtenido de tostar, pilar y cerner las hojas de coca con adición de ceniza de hojas de *yarumo*.

Mambeadero (*jübibibi-ri-*): Lugar donde se prepara y consume el *mambe* de coca. Allí los hombres se sientan en círculo sobre banquitos de poca altura. El mambeadero es el lugar privilegiado de la palabra. El estímulo cerebral que produce el mambe permite superar la modorra, agiliza el recuerdo “para que vengan las palabras de antigua que sirven para el buen vivir” y hace fluir el discurso. Pero el mambe también es el compañero inseparable de las duras tareas cotidianas. La provisión ha de alcanzar hasta la noche siguiente.

Mambear (*dute*). Acción de ingerir el *mambe* de coca. El *mambe* se humedece con la saliva y se coloca en los carrillos de la boca donde se va disolviendo lentamente.

Manguaré: Antiquísimos relatos orales de la Amazonia contados por los mayores a sus descendientes, describen al manguaré como un instrumento de comunicación sacralizado desde el momento en que el jefe decide su construcción. Está integrado por dos estructuras (macho y hembra) que con el golpeteo rítmico con un par de mazos, emiten diversos sonidos que pueden escucharse a varios kilómetros de distancia en lo espeso de la selva amazónica. Se construye del árbol de “*ekirai*” (*Caryocar glabrum*) y los mazos se elaboran de caucho natural o *siringa* (*Hevea sp.*). Cada una de las piezas que integran al manguaré representan el tórax del hombre y el tórax de la mujer; los mazos son las pantorrillas humanas.

Moiyigai: Taparrabo.

Muchachos o racionales: Jóvenes de servicios, bajo las ordenes de los caucheros, encargados de mantener el orden en las estaciones, y de realizar los asaltos a las tribus indígenas; muchos de ellos eran de las mismas comunidades.

Palma de Cumare: Palma nativa de la selva amazónica cuya fibra sirve para gran variedad de tejidos.

Pirañas: Peces carnívoros que habitan en los ríos amazónicos.

Potro: Instrumento de tortura utilizado por los caucheros para castigar a los/as indígenas.

Racionales: Como se autodenominaban los funcionarios, comerciantes y colonos relacionados con la explotación del caucho en el Amazonas.

Sal de monte (*i-áizai*): Precipitado de sales vegetales. Se obtiene filtrando agua a través de la ceniza de cogollos, cortezas y flores de diferentes especies vegetales ricas en sal. Esta solución se pone en ebullición hasta desecar las sales.

Siringal: Plantaciones de árboles del caucho amazónico (siringas).

Siringueros: Caucheros.

Uitoto: Algunos investigadores han propuesto utilizar la denominación *Murui-Muinane* para la lengua y el grupo étnico que se conoce en la literatura como “huitoto” o “witoto”. El término uitoto es un peyorativo (zancudo, mosquito), con el que grupos Caribe designaban a tribus enemigas y fue adoptado por caucheros y misioneros; de ahí el término pasó a ser utilizado extensamente en documentos científicos y oficiales. Los mismos indígenas “huitotos” han decidido conservar esa denominación, modificando su ortografía a “uitoto” (así se decidió en una reunión que tuvo lugar en Araracuara en julio de 1990).

Último retiro: Estación cauchera de la casa Arana.

Yoveca: Término utilizado por los indígenas del Amazonas, que significa “La voz del blanco” y era utilizado para mencionar al rifle.

Yuca dulce (*farékatofe*): Variedad de yuca venenosa con alto contenido de jugo y poco contenido de fibra. También es conocida como yuca de *manicuera* y no debe confundirse con la yuca comestible no venenosa utilizada en otras regiones tropicales de América. La yuca dulce es utilizada para preparar la bebida ritual *juiñoi*. Para prepararla se rayan los tubérculos maduros; la masa resultante se exprime en colador para separar el jugo de la fibra, éste se deja decantar para separar los almidones y finalmente se cocina para eliminar el veneno.

Resumen

El 12 de octubre de 2012, en el corregimiento de La Chorrera, departamento del Amazonas, Colombia, se conmemoró el centenario del Etnocidio Cauchero Casa Arana. Las razones y justificaciones que motivaron esta investigación emergen de los *Requerimientos* realizados por descendientes de las víctimas de las comunidades indígenas afectadas; y de abordajes académicos a partir del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, línea: Jóvenes, Culturas y Poderes. En este contexto, el presente estudio recompone los hechos a través de diversas fuentes para visibilizar la violencia que se ejerció contra niñas y mujeres jóvenes indígenas, entre 1904 y 1912, primer período de la explotación cauchera; y para acercar al entendimiento sobre las razones que motivaron estos acontecimientos. El abordaje epistémico se realiza a partir de corrientes del pensamiento latinoamericano decolonial, relacional, ambiental y alternativo, las cuales reconocen y respetan la diversidad humana; la biodiversidad y la interculturalidad. Epistemes críticas de la modernidad occidental y de su espíritu colonizador, indolente y universalizantes. Todo ello desde una propuesta estética y ética de respeto por la memoria de las víctimas.

Palabras clave

Explotación del caucho, Amazonia, población indígena, mujeres jóvenes y niñas racializadas, infancia desfavorecida, discriminación étnica, discriminación de género, discriminación racial, infanticidio femenino, epistemes sur, colonialidad del ser, colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del género, colonialidad de la naturaleza, pensamiento ambiental, condición *sacer*.

Abstract

The commemoration of the centennial of the Casa Arana Rubber Genocide took place at La Chorrera District, Department of Amazonas, Colombia, on October 12, 2012. The reasons and justifications that substantiated this investigation emerge from the *Requirements* carried out by the victims' descendants at the affected indigenous communities, and from academic approaches from the Doctorate Program in Social Sciences, Childhood and Youth, in its research line: Youths, Cultures and Powers. In this context, this study reconstructs the facts through various sources in order to visualize the violence that was exerted against the indigenous girls and young women between 1904 and 1912, the first period of rubber exploitation, and to promote the understanding about the reasons that prompted these events. The epistemological approach is done on the basis of Latin American de-colonial, relational, environmental and alternative currents of thought, which recognize and respect human diversity, biodiversity and interculturality. They are all critical epistemes of Western modernity and of its colonizing, indolent and universalizing spirit. All from an aesthetic and ethical proposal to honor the memory of the victims.

Keywords: rubber exploitation, the Amazon, indigenous population, racialized young women and girls, unprivileged children, ethnic discrimination, gender discrimination, racial discrimination, female infanticide, South epistemes, coloniality of being, coloniality of power, coloniality of knowledge, coloniality of gender, coloniality of nature, environmental thinking, *sacer* condition.

***Una deuda de respeto y de dignidad con los pueblos nativos
quedó pendiente mucho tiempo en Colombia,
y sigue siendo uno de los desafíos
de nuestra incorporación a la modernidad.***

William Ospina

Pa que se acabe la vaina, 2013, p. 22

Introducción

Este estudio aborda hechos acaecidos con ocasión del primer período de la explotación cauchera en la Amazonia colombiana y se ha construido a partir de un amplio abanico de investigaciones históricas, estudios académicos, obras literarias, piezas pictóricas; pero en especial, se ha emprendido el estudio con el fin de brindar un acercamiento sobre las causas de los terribles tratos infringidos a los nativos en general, y a mujeres jóvenes y niñas, en particular.

La delimitación del periodo de tiempo contemplado es en el llamado primer período de la explotación cauchera, responde a sucesos entre 1904, año en que se funda La Casa Arana Hermanos, posteriormente constituida como la *Peruvian Amazon Company* (CNMH, 2012), y 1912, año en que se divulga el informe Casement, en el que se incorporan graves denuncias sobre los tratos de los caucheros pertenecientes a dicha compañía, sobre la población nativa.

A propósito de este contexto histórico, el 12 de octubre de 2012, los y las descendientes indígenas de las víctimas de la explotación cauchera de La Casa Arana³, convocaron *a abrir el canasto tapado de la memoria*; pedir perdón a las víctimas; no olvidar la violencia cometida contra sus comunidades y reconocer las causas que la motivaron, para que el país y el mundo conozcan lo que no debe volver a suceder. (AZICATCH, 2012)

³ En reunión realizada en el corregimiento de La Chorrera, departamento del Amazonas, Colombia, convocados por el Resguardo Indígena Predio Putumayo y La Asociación Zonal de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera – AZICATCH, de los 22 Cabildos Indígenas que integra a los pueblos UITOTO, OKAINA, MUINANE, BORA, MURUI, ANDOKE, NONUYA y MATAPIS.

El conjunto de razones que motivaron este proyecto emergen de estos *Requerimientos* contemporáneos de las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana. Sin embargo, además de lo requerido, se quiso explorar, visibilizar y dar a conocer a las generaciones contemporáneas, de manera específica, la violencia que se cometió contra niñas y mujeres jóvenes indígenas durante éste primer período de explotación cauchera.

El Proyecto investigativo se configuró a partir de las siguientes preguntas:

¿Qué paso con las mujeres jóvenes y niñas indígenas durante el etnocidio cauchero en la Amazonia colombiana?

¿Qué corrientes de pensamiento alternativo latinoamericano nos permiten comprender hoy las causas que motivaron este etnocidio?

Despejar estas inquietudes marcó los objetivos del presente estudio. Para tal fin, la temática fue abordada desde varios campos disciplinares: antropológico, filosófico, político, sociológico, artístico, histórico, lo que representó mayor nivel de complejidad, pero a la vez, fue una oportunidad para entrar en diálogo desde una diversidad amplia de miradas, para recomponer hechos y profundizar en la comprensión de acontecimientos acaecidos a niñas y jóvenes mujeres indígenas de la época.

La exploración epistemológica se hizo a partir de corrientes de pensamiento alternativo latinoamericano. Epistemes Sur posmodernas, en especial, decoloniales, ambientales y relacionales, que nos ayuden a comprender el cómo y el por qué se estructuraron en el pasado hegemonías que, atravesadas por relaciones de poder y de fuerza, atentaron contra la vida y

dignidad de los y las indígenas y contra la diversidad étnica, epistémica, cultural y ecosistémica de las mismas.

Adicionalmente, se consideró pertinente incluir un capítulo sobre cómo se configuró una condiciones *Sacer* suscitada como consecuencia de la explotación del caucho y de las condiciones sociopolíticas del Estado-nación colombiano.

En este orden de ideas, se acudió a lo escrito, lo divulgado y no divulgado; o lo que por razones de moral o descuido se encontraba oculto o mal referenciado. Se exploraron testimonios de herederas de las víctimas, de manera tal que esto permitió, a través de un estudio serio y concienzudo, hacer un aporte al país y las Ciencias Sociales, en el abordaje de una de las muestras más latentes de la Colonialidad del Poder, del Saber, del Ser, del Género y de la Naturaleza; y uno de los atropellos más evidentes a la especie humana y a la naturaleza, para satisfacer demandas de países europeos en vías de industrialización, dinamizados por el imperativo moderno de desarrollo y progreso.

Su novedad está en la exploración de lo sucedido a niñas y mujeres jóvenes de estas comunidades víctimas de las cuales se ha tenido un hiato de más de un siglo de silencio. Este estudio les brinda una voz, reconocimiento y aliento a las silenciadas, y hará visible lo que se había vuelto casi imperceptible y olvidado.

Los resultados y transformaciones esperados con el presente proyecto estuvieron orientados a configurar nuevos desarrollos en el campo del conocimiento, en el campo de lo social y en el

enriquecimiento de escenarios de docencia e investigación. El espectro de inclusión propone artículos en revistas indexadas que divulguen avances de la investigación, profundización de líneas de investigación relacionadas, conferencias, divulgación de resultados a través de medios de comunicación y webs; y actos de perdón y reconocimiento a las víctimas.

La implementación de la metodología, acudió, inicialmente, al método cualitativo histórico-hermenéutico, con el fin de obtener mayor comprensión y constitución de sentido sobre los acontecimientos. El cómo metodológico se apoyó, entonces, en un ciclo hermenéutico para articular las singularidades del fenómeno de investigación y configurar procesos de constitución de sentido:

[...] lo que subraya el nombre histórico-hermenéutico es el carácter específico de las acciones humanas o sea su dotación de sentido social en el curso de un proceso de elaboración colectiva. Dicha significación y su camino de construcción, la mayoría de las veces escapa a la conciencia de sus protagonistas, haciendo una necesaria labor de desentrañamiento sistemático para cuyo efecto la historia y la hermenéutica en sus versiones contemporáneas ofrecen las herramientas metodológicas pertinentes. (Alvarado *et al.*, 1990, pág.69)

El ciclo es, en un primer momento, descriptivo-fenomenológico, para convocar a una actitud de suspensión de todo juicio, para permitir que emergiera la voz del otro/a y de lo otro. El acontecimiento narró, describió, relató. El mundo de la vida fue correlato, coligación. La lectura fenomenológica de los acontecimientos exigió suspender *a priori*, teorías, pre-juicios, para permitir lecturas comprensivas de los documentos históricos, relatos de herederos de las víctimas, y escrudiñar entre los diferentes textos históricos lo relacionado con niñas y jóvenes de la época. Con ello se intentó una primera construcción argumental que sirvió de punto de confrontación entre los hallazgos realizados y los interrogantes iniciales de estudio.

Este primer acercamiento a los textos históricos permitió cribar acontecimientos acaecidos a la población en mención, explorando dentro de la múltiple información, estudios, investigaciones y demás relacionados con la problemática. Una vez cribados y seleccionados se facilitó que estos sucesos del pasado emergieran tal como fueron narrados por historiadores, literatos y herederos.

El segundo momento, interpretativo-hermenéutico, se configuró luego de que hubieran emergido esas voces. Para su interpretación se colocaron en tensión los saberes: epistemes postmodernas, alternativas y relacionales que permitieron trascender las primeras comprensiones de los acontecimientos narrados, y configurar una trama argumental comprensiva y consistente del fenómeno.

Esta interpretación implicó coligar, relacionar y asociar conocimientos dispersos producidos en torno al contexto social y cultural de la hegemonía cauchera y establecer entre ellos nexos y relaciones con la problemática. Este diálogo facilitó la comprensión de esa red compleja de proposiciones que se encuentran subyacentes al fenómeno de estudio: lo disperso, lo fragmentado, lo oculto.

Finalmente, en un tercer momento de configuración de sentidos se pudo hablar de un avance del conocimiento hacia nuevas y más complejas relaciones constitutivas del fenómeno de estudio. Igualmente, se estableció una red de sentidos que permitieron avanzar en la configuración y comprensión desde su multiplicidad y multivocidad.

El proceso de construcción teórica permitió que emergieran relaciones que no eran evidentes entre los diferentes elementos argumentativos. Abordar las evidencias que se hallaron dispersas, previamente recuperadas, someterlas a reflexión y confrontación permanente, permitió identificar hilos conductores que sostenían diferentes proposiciones teóricas y establecían niveles de relación cada vez más apropiados, hasta llegar a formular un argumento con sentido sobre la complejidad de la problemática. Se abrieron así posibilidades de construir nuevas lecturas y volver a los textos para confrontarlos. Se trabajó identificando acontecimientos y experiencias que ampliaron posibilidades de comprender sus relaciones y encontrar nuevos sentidos, lo que constituyó un proceso dinámico y fundamental en la construcción conceptual y metodológica del ciclo hermenéutico.

En coherencia con la perspectiva hermenéutica, y para cerrar, momentáneamente, el ciclo, se sometió a la crítica y a la confrontación los argumentos de sentido construidos, a través de comunicar y someter a confrontación de expertos, y de personas de comunidades indígenas que plantearon los *Requerimientos* que dieron origen al proceso investigativo. En esta fase se concluyó -transitoriamente- el ciclo hermenéutico. Se pretendió llegar a la producción de un argumento de sentido que exprese una comprensión -provisional- de las finalidades, propósitos e interacciones que animaron las relaciones hegemónicas de poder en la explotación cauchera y cómo se configuran las condiciones de violencia contra niñas y jóvenes.

La interpretación de textos permitió la confrontación de los acontecimientos. El acercamiento crítico y reflexivo a los textos históricos facilitó una lectura integral para el develamiento de formas simbólicas, históricamente encarnadas en realidades del pasado, que se reconstruyeron

vivencial y discursivamente en búsqueda de una memoria que respondiera a los *Requerimientos* y exigencias de las comunidades afectadas.

Este proceso investigativo se configuró como un tejido complejo para comprender desde múltiples perspectivas la hondura de los acontecimientos que son urgentes de conmemorar. En consecuencia, el proyecto emergió y se potenció también como mixtura, método, camino para la construcción de conocimiento en la *Método-estesis* aportada por el Pensamiento Ambiental; derivada de una hermenéutica estética de los sin sentidos, de la multiplicidad, de la poesía, de la singularidad, la diferencia, la multivocidad de los actores y de las diferentes manifestaciones- imágenes de naturaleza, y de la vida misma.

El interés de este estudio fue de tipo ético-estético: dirigido a la concepción del mundo biótico-simbólico como posibilidad de ampliar la comprensión de significaciones, sentidos y sentires que constituyen las acciones humanas, dentro del complejo tejido de la cultura-vida-naturaleza.

Recomponer la descripción de los hechos, desde ésta diversidad de miradas ha sido un trabajo dispendioso, sin embargo, el surgimiento de nuevas tendencias epistémicas latinoamericanas permiten recoger los hechos, replantearlos y repensarlos, para sugerir posturas que reescriban lo sucedido desde otras perspectivas.

En ese contexto, recomponer y acercarse a la comprensión de los sucesos ocurridos con ocasión de la explotación cauchera, obligó a auscultar las voces y maneras de habitar de las

comunidades nativas, en sus diversas dimensiones. Con este fin se acude, también, a relatos novelados en los que la literatura sitúa acentos, marcando emociones y complementando escenas. Se ha brindado un particular espacio a las pinturas. Ellas, abren la ventana a un universo fascinante; despliegan testimonio, acompañan pasajes y expresan el Pensar, el Sentir y el Ser; a través de la textura y el color. Los mitos, cantos y poemas referenciados acercan a la intimidad y cotidianidad de estos pueblos milenarios; al *ethos*, para aliviar un relato sobrecargado de dolor, espanto y asombro, y, contrastan, a la vez, con las paradojas de los imaginarios de occidente. En este punto, se asoma la voz de mujeres jóvenes y niñas, inmersas en el holocausto cauchero, sobre quienes se revelará en detalle su dolor.

Oswaldo Guayasamín es un invitado de honor en la investigación. Gran parte de las pinturas incorporadas pertenecen a su colección “La edad de la ira”. En ellas, las manos son protagónicas, como trasmisoras de dolor, rabia y súplica. Esas manos que gritan también al compás de la voz. Sus cuerpos famélicos y desgarrados le otorgan identidad universal al sentimiento humano y transmiten la impotencia de las víctimas. “Mi pintura es para herir, para arañar y golpear en el corazón de la gente. Para mostrar lo que el Hombre hace en contra del Hombre” (Guayasamín, O.).

El desarrollo de este estudio emerge en su totalidad en seis capítulos, que inician con una cauta presentación de la cultura de los nativos en el momento en que surge la explotación cauchera. *De lo primordial a lo infernal*, relata el tránsito que debieron cursar las comunidades indígenas en el rigor de esta explotación; la apertura del *Canasto tapado de la Memoria*, y la tortuosa vivencia de jóvenes mujeres y niñas indígenas. El capítulo se cierra con lo acontecido

una vez Sir Roger Casement entrega su informe y revela la crueldad sufrida por los indígenas del Amazonas. La revelación de los hechos, da inicio al Fin.

El segundo capítulo recompone una serie de acontecimientos surgidos este siglo, 100 años después del etnocidio, en los que se hacen diversas conmemoraciones y se sitúan diversos ángulos para ver y recordar los hechos.

Para dar paso a la explicación de las causas del comportamiento de los caucheros, se abordan nuevas epistemes Latinoamericanas Sur, en el tercer capítulo. El abanico de esfuerzos académicos dan lugar a visibilizar múltiples atropellos que epistemologías coloniales universalizantes ignorarían de facto, y a su vez, abren la posibilidad de ver el futuro con ojos nuevos, desde una diversidad epistémica que aporta a la producción de conocimiento en ciencias sociales.

En el cuarto segmento, la condición *Sacer* permite otra alternativa de comprensión de los graves sucesos que se ha querido incorporar, como analogía y esfuerzo epistémico audaz, de este concepto proveniente de la condición ejercida durante el exterminio judío en Europa.

El quinto capítulo fue diseñado para habilitar la voz indígena, desde sus expresiones artísticas, espirituales y rituales. Con él, se integran las Madre Naturaleza y las Mujeres indígenas; se *Endulza la Palabra* a través del ritual *Uitoto*, invocando el perdón y la sanación y, se abraza la esperanza *Amaneciendo la Palabra*.

Finalmente, ¿Una lección no aprendida?: es una pregunta que se lanza tras un conjunto de reflexiones suscitadas, culminado el presente estudio; que nos reta como investigadores/as y como sociedad.

Los apéndices incluidos, son un aporte de complementación y aclaración sobre algunos temas que se han tratado a lo largo de la investigación y que se consideran relevantes.

El cuerpo del trabajo ha estado ampliamente acompañado de imágenes, videos y reproducciones sonoras. Licencia que la tecnología otorga y que ofrece alternativas de comprensión interesantes. Para escuchar los contenidos en audio y video, dar *control+click* frente al ícono o la imagen, con el fin de habilitar su reproducción.

Adicionalmente, se ha querido ofrecer una copiosa bibliografía sobre el tema, para quienes están interesados en indagar aún más sobre este asunto o desarrollar nuevos tópicos. Es también una manera de rescatar la memoria y de recopilar esfuerzos por contar esta *historia de la infamia*.

En la revisión desarrollada, se encontró que en casi todos los textos alusivos al primer periodo de la explotación cauchera en la Amazonia, se hacen algunas lánguidas referencias al trato dado a niñas y mujeres jóvenes de estos pueblos nativos, pero no se encontró una que trabajara directamente y en exclusiva esta temática, de aquí el interés de aportar a llenar este vacío y a dar voz a este silencio.

También se hizo pertinente esta investigación por su contribución académica y social a la memoria de las víctimas, a su perdón, a la no repetición, y a un nunca jamás a la violencia. Su despliegue fija una mirada esperanzadora para este siglo XXI, hacia una sociedad que valore y respete a las comunidades indígenas, sus maneras de Ser y Estar en el mundo, que aprenda de ellas; como imperativo moral y ético para la preservación de la especie humana, de las demás especies vivientes, del planeta tierra y la construcción de una paz duradera, en favor de la biodiversidad, en nuestro País.

1. De lo Primordial a lo Infernal

Ilustración 2 – Pintura *El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce*. – Yahuarcani SyR



Fuente: Pintores Santiago y Rember Yahuarcani (2012) [Mural] Técnica: Acrílico sobre pared.
Dimensiones: 10 x 40 m. *La Chorrera* (Amazonas – Colombia)

La manera como se conduce el recorrido de hechos que se desarrollan en este capítulo está inspirado en el mural elaborado por padre e hijo de las comunidades Uitoto: Santiago y Rember Yahuarcaní (Pintura *El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce*). Se realizó en conmemoración de los 100 años del etnocidio cauchero Casa Arana, y hereda el nombre del evento: *El grito de los hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce*. Su contenido, colmado de mitos, símbolos, colores y expresiones del Ser-Estar-Hacer, como comunidad, fue concertado con los líderes y ancianos nativos y describe tres momentos históricos: el antes, que evoca la tranquilidad y la abundancia; la explotación y devastación cauchera y, finalmente, una mirada

hacia el futuro: desde la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce. La pintura, se acompaña con la descripción temporal hecha por sus autores.

El presente estudio ha registrado las narraciones incorporadas en fuentes documentales; fuentes que han servido para mostrar en conjunto los trágicos hechos. Pocas de las distintas formas de violencia en Colombia, se encuentran tan ampliamente documentadas, como la llevada a cabo contra las comunidades nativas de la Amazonia. En un siglo de las más trascendentes denuncias, el tema ha sido abordado desde varios tópicos y por diferentes disciplinas: antropología, sociología, historia, lingüística, literatura, bellas artes, cine, televisión, periodismo, entre otras. Ha sido estudiada por diversos intelectuales y académicos del mundo y de los países que hacen parte de la *Panamazonía*⁴. Sin embargo, al realizar la recomposición de las fuentes, se destacan algunas voces de las comunidades afectadas, en pro de la vida, que contrasta con el enorme dolor sufrido en antaño.

Queda expuesto el reto de construir conocimiento a partir del diálogo entre las diversas éticas y estéticas. Entre la racional propuesta de la academia y la dulce expresión de hijos/as de la

⁴ Se ha llamado Panamazonía a la gran Amazonia de la que hacen parte nueve países. Los más afectados por la explotación del caucho fueron Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela y Brasil. Las fronteras estaban en litigio, como en el caso de Perú y Colombia; las ambiciones de los explotadores del caucho no respetaban fronteras y estas regiones, por ser lejanas e inhóspitas, habían sido abandonadas por sus diferentes estados y gobiernos. Iniciando el siglo XX, durante el “primer periodo de la explotación cauchera” los extensos territorios orientales amazónicos colombianos se administraban en el entonces departamento del Cauca. Fuente: CNMH, 2014.

La Región Amazónica colombiana está compuesta actualmente por los departamentos de: Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Putumayo y Vaupés; estos departamentos están completamente inmersos en la Región. Los departamentos de Vichada, Meta, Cauca y Nariño tienen fracciones de su superficie en la Región Amazónica. La Amazonia colombiana tiene fronteras con Venezuela, Brasil, Perú, Ecuador. “La superficie de esta región se calcula aproximadamente en 483.160 km². Su superficie equivale a 5,76% de la Gran Amazonia y a 41,31% del territorio continental e insular de Colombia”. Fuente: SINCHI. Fuente: <http://www.sinchi.org.co/index.php/reg-amz-col/reg-amaz-col>

tierra, de habitantes de la selva; quienes incorporan baile, canto, mito, pintura, como expresiones fundamentales para relacionarse con la existencia, con la madre naturaleza y con la Vida.

Finalmente, se establecen los mecanismos utilizados en la época para exponer y reconocer los hechos, esto aunado a las situaciones concomitantes, que ponen de manifiesto cómo se surtió el *Principio del Fin de la Devastación* cauchera.

1.1. El Elogio a la vida

Ilustración 3 – Pintura *El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce.* – Yahuarcani, SyR. (Primera parte)⁵



Fuente: Pintores Santiago y Rember Yahuarcani (2012) [Mural] Técnica: Acrílico sobre pared.
Dimensiones: 10 x 40 m. *La Chorrera* (Amazonas – Colombia).

Un primer momento del cuadro, expuesto de izquierda a derecha, sitúa la vida de las comunidades antes del etnocidio cauchero. Al respecto, los pintores lo describen:

⁵ La división de la obra es propia y se realiza a partir del relato de los autores.

Se llegó a la conclusión de que se haga la primera escena antes del caucho, cuando la gente vivía en su tranquilidad, cuando había mucha comida. O sea, la cultura era a plenitud. Por eso representamos ahí la maloca, la gente, había mucha gente, el humo que sale de ahí representa que adentro están cocinando, están ahumando, hay mucha comida adentro, ¿no?

Entonces después de eso ahí está la yuca, está sosteniendo la maloca. Ahí está el manguaré, las piñas, y ellos están saliendo. Después están las flores que existen ahí, las hojas de colores. Eso significa que ellos tenían una vida muy rica. Yo lo comparo como un paraíso, es una vida muy bonita. Es por eso que están las flores, los frutos, el aguaje. (Una mirada al futuro desde la coca, el tabaco y la yuca dulce, Yahuarcaní, 2012)

La cotidianidad de los pueblos nativos, podría situarse en torno a la *maloca* y al trabajo en la *chagra*. La reflexión realizada por un habitante nativo *Bue*, de la familia *Uitoto* (Murui), brinda luces sobre sus costumbres:

[...]En la cultura de los murui la maloca es la representación del cosmos, alberga a todos los seres. Además, la maloca es casa comunal en la cual se delimitan las funciones, pues ella está dividida en varios lugares: uno para las ceremonias, otro donde las mujeres realizan sus labores ceremoniales y cotidianas; otro de los lugares dentro de la maloca sirve para viviendas del cacique y sus hijos. La parte principal de la maloca es el mambadero, lugar donde se procesa el mambe (coca), momento preciso para que el abuelo imparta sus enseñanzas. [...]La coca sólo puede ser consumida por los hombres. Ellos tienen la capacidad del manejo de su poder creador; las mujeres son consideradas incapaces de usarla. El ambil es compañero de la coca.

[...]Los conjuros y las curaciones siempre han sido realizados por personas adultas con conocimiento y experiencia en la medicina tradicional. En ocasiones en que no hay un curandero cercano y si el padre del niño enfermo sabe algo de cómo curar enfermedades, él mismo lo hace. Entre los murui las mujeres, y particularmente las jóvenes, no pueden realizar conjuros; en cambio, las mujeres de más edad, y sobre todo las abuelas, a veces realizan algunos conjuros como, por ejemplo, aquellos que sirven para el control de la natalidad. (Becerra Bigidima, 1998, pág.23)

Un hecho relevante dentro de la cotidianidad de estos pueblos es el lugar otorgado a “la palabra”. Mediante la palabra, los abuelos entregan el legado cultural y moral de la comunidad. En este sentido, los mitos son transmitidos de generación en generación, mediante el conjunto de palabras cuidadosamente pensadas, en consonancia con los imaginarios heredados, en un ambiente especial de ritualidad, familiaridad y respeto.

Maloca, *mambe*, tabaco y palabra, se concentran para otorgar la enseñanza. En torno a la palabra se aprenden los oficios: se tejen canastos; se aprende a quemar el *yarumo*, que produce la cal; se tuesta y cierne la coca; todas ellas tareas que se asignan acorde a la edad, género y nivel de aprendizaje. Esta palabra va renovándose y sus contenidos adaptándose, lo que conduce a senderos culturales ajenos a las lógicas de conocimiento occidentalizadas, en las que priman los cartesianos textos escritos, detenidos en el tiempo, sin la compañía de los gestos y los tonos propios de los relatos ancestrales.

El lenguaje creativo de los pueblos milenarios se ve reflejado en las tareas diarias, en los objetos utilizados para los quehaceres cotidianos o las alternativas artísticas, repletas de simbolismos, creadas para su uso en los bailes y los rituales. Siempre hay una metáfora llena de significados tras un sencillo utensilio elaborado por nuestros ancestros.

A continuación, un corto video que sumerge en ese espectro creativo: “que no describe una realidad, la crea y la recrea” (Duque, 2016); y que a pesar de ser actual, permite evidenciar la herencia feliz que atraviesa los múltiples y ensoñadores lenguajes de los pueblos amazónicos.

Reproducción de Video 1- *Lenguaje Creativo del Pueblo Okaina*



Fuente: SURA, (productor), Duque, C. (investigador). (2016) *Lenguaje Creativo de Etnias Indígenas de Colombia*. [Documental]. [mp4] Amazonas. Colombia.
<https://www.youtube.com/watch?v=96R37XJV16w>

A través de los ritos surgen las palabras sagradas. Los símbolos se cargan de contenido. Las figuras tienen una coherencia ritual. Toda la creatividad Okaina está guiada por este precepto y hay un conocimiento ancestral en todo lo que se hace [...]

Imprimen la creatividad en todos los órdenes de su vida cotidiana y religiosa. Por medio de ello entrelazan lo visual con el pensamiento, la sabiduría y los colores. (Duque, 2016)

Estudiar situaciones que han afectado comunidades nativas obliga a la atenta escucha de esa “palabra” convertida en tradición oral y en testimonio. En enseñanza, pero también en llanto, risa y advertencia. Da un lugar preferente a quienes ostentan el conocimiento y le brinda un lugar al silencio, protagonista adicional del encuentro, como componente que otorga un lugar y una tarea. Por consiguiente, esta palabra, es una palabra dulce, cauta, pletórica de simbolismos. La reflexión se cierra con ésta pertinente referencia de Ana Patricia Noguera-de Echeverri: “La palabra nos habita desesperada, infinitamente sola como obra, la palabra funda lugar y solo en tanto fundante, la palabra es poética. La cercanía entre filosofía y poesía, entre pensar y construir, se realiza en el habitar” (Pensamiento Ambiental Sur en tiempos de penuria, 2015, pág. 16).

Luego, se aprovecha la invitación del mito, para hacer parte de los entramados históricos, con su heredad y su poder inmanente.

Cabe resaltar que algunos procesos epistémicos de los pueblos originarios están enmarcados en el desarrollo de los mitos. Ellos, habilitan la memoria colectiva del clan en que se relatan y, son el principal fundamento pedagógico de los ancianos para enseñar a vivir. Su voz, también relata la imagen colectiva de lo femenino y la mujer, sobre lo cual se hace hincapié.

La siguiente cita es una invitación a entrar en esa cosmogonía femenina, como una *necesidad vital* de la lógica mítica:

Hablar de la mujer y su puesto en la mitología es casi tanto como hablar de la esencia del mito. Las cosmogonías son procesos eminentemente femeninos y los relatos de los avatares primordiales serán siempre los más venerables en todas las culturas. Se trata de los mitos modelo; sirven de paradigma a todos los otros. Hablar de cosmogonías obliga, por supuesto, a asomarnos a orígenes absolutos, aquellos ámbitos primordiales a los que llega la imaginación -nutrida de experiencias puntuales- en que los demiurgos de antes del tiempo desencadenaron su fuerza, plantando frente a ellos el Otro en el insondable vacío. Ese Otro generó inmediatamente un entorno, un espacio mensurable donde, en forma simultánea, se empezó a conformar la trama de los ayeres en que los efímeros urdiríamos nuestras vidas lastradas de recuerdos. (Urbina Rangel, *La mujer en el mito*, 1999, págs. 11-12)

A continuación un fragmento de *La Gran Historia*, narración que permite evidenciar en concreto el papel de la mujer en el mito nativo, en versión del abuelo Uitoto, Don Rafael Núñez (Urbina Rangel, 1999, pág. 25):

*La Madre existía cuando no existía nada,
Nada,
Sólo ella,
ella es aire, es agua, es conocimiento.
Ella es la madre del agua que burbujea.
allí está,
allí se encuentra.*

*Es el aire del agua que burbujea,
y ese vapor salido del agua
fue el que, en un momento dado,
ella engendró
y fue él quien llegó a ser el Padre Creador.*

*Esa Madre existe antes que nada existiera.
Fue ella quien calladamente dio el primer suspiro
para que de ese suspiro, como una burbuja,
naciera el Padre Creador,
el Padre Unámarai⁶ [yahé].*

*Y el Padre se sienta, como en una nube,
por encima de la Madre,
sustentado por ella,
porque es ella quien lo sostiene,
y es ella quien al unir sus manos
por encima de la cabeza de Unámarai,
para protegerlo,
forma la primera Maloca espiritual,
y así comienza la entrega de la Madre por todos
sus hijos.*

*Ella se sentó debajo de la punta del mundo,
Y Unámarai,
de su aliento, de su voluntad, de su pensamiento,
expiró algo como un hilo,
y por el subió y quedó arriba del mundo.
Eso es como el hilo de una araña.
Es la respiración del Padre.*

Y la Madre y el Padre engendraron a su hijo: Áñiraima.

⁶ En algunas palabras tomadas del uitoto y del muinane es utilizada la letra / i /; equivale a una vocal alta central o posterior no labilizada. En castellano, sonido entre / e / e / i /. Nota pie de página tomada del texto original.

En el siguiente audio, la historia mítica Muinane-Uitoto del Amazonas: *La Mujer Jaguar y el Cerbatero*, narrada por el filósofo Fernando Urbina, estudioso de los mitos de esta región, quien se autodenomina “discípulo de los sabedores indígenas”; quien a su vez, la escuchó *in situ* de *José Octavio García*, hijo del *abuelo José García*, de la nación *Muinane*. El mito avanza hacia relatos sobre la “dueña de los animales”, que los cuida y se alimenta de ellos; diosa que mantiene el orden sagrado de los seres de la selva y de la tierra⁷. Expone importantes contenidos éticos de la comunidad nativa; la cautela en la caza, los permisos que deben ser solicitados a la naturaleza; y otorga una muestra de la capacidad de observación de los indígenas, para reconocer a los “otros”, seres en general, dentro de su diversidad.

Reproducción Sonora 1- Mito *La mujer Jaguar y Jirayauma, el Cerbatanero*



Fuente: Urbina, F. (2013) Mito Uitoto-Muinane del Amazonas colombiano, *III Festival de la Palabra Caro y Cuervo*, [mp3]. Museo del Oro.
<https://www.youtube.com/watch?v=Bc123bAu-To>

Extraña circunstancia se despliega a partir de la exploración de los orígenes: “los uitotos tienen a la región de La Chorrera en el río *Igaraparaná*, afluente del Putumayo, como su ámbito originario”⁸ (Urbina Rangel, 2010, pág. 9). Justamente, el mismo lugar en el que se desencadenó el torrente de dolor para su pueblo: el etnocidio cauchero.

⁷ Aunque el relato corresponde a una grabación realizada en 2013, ha sido parte de la palabra ancestral. Una valiosa recopilación de estos mitos puede encontrarse en *Las palabras del origen: breve compendio de la mitología de los uitotos*, compilado por Fernando Urbina Rangel, que puede ubicarse en versión digital de la biblioteca Luis Ángel Arango: <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/89037/04-Las-palabras-del-origen-Breve-compendio-de-la-mitologia.pdf>

⁸ En la mitología fundacional de cada cultura se considera «lugar de origen» el territorio donde alguno de sus pensadores cobró plena conciencia de ser un pueblo diferenciado claramente de otros por su lenguaje, mitología, sistema de parentesco, atuendos, rituales y maneras propias de estructurar y manejar el mundo. (Urbina Rangel, *Las palabras del origen.*, 2010, pág. 9)

Convergen en el mismo lugar: origen y fin.

La pervivencia de los relatos orales hasta nuestros días, a pesar de la disminución de la población indígena víctima del etnocidio, es evidencia de veladas formas de resistencia que se incluyeron en su cultura. Los sabedores, guardas de las tradiciones orales, fueron ferozmente perseguidos, para despojar a las comunidades del sentido y el valor de éste conocimiento⁹.

La música, como despliegue creativo y manifestación cultural, permite evidenciar la perfecta simbiosis del hombre nativo con la naturaleza. Es frecuente la transformación del hombre en animal o planta, o en elementos como aire, agua o fuego; que le permitan conjurar el poder que estos seres pueden otorgarle. Estos se han visto aparecer protagónicamente en los mitos; en consonancia, los cantos también los aluden. Son evidencia del profundo conocimiento que tienen sobre ellos. A continuación, se presentan, para su reproducción, dos audios: el primero, un *Arrullo tradicional Bora*¹⁰, en el que los cascabeles acompañan acompasadamente la voz, y cubren con su potente fuerza protectora. Voz y cascabeles evocan los cantos sincrónicos y los ciclos perfectos, sin variaciones.

⁹ La abogada y líder indígena Fanny Kuiru de la comunidad Uitoto, de la Chorrera (Amazonas), adelanta investigaciones sobre las distintas formas de resistencia pacífica que las mujeres indígenas adoptaron durante la explotación cauchera.

¹⁰ *Ayalleebe - Ayalleebe / Meenitajki Ayalleebe / Ihdy Múúneke / Lliyaaityure o cáji tajkiityure / dibye miñor+uhjucunune / áanu nehnijau / Ocaj+mo mapaacoj+ / nehnijauuuúju / o, o, o, Ayalleebe - Ayalleebe / Meenitajki Ayalleebe / Ihdy Múúneke / Lliyaaityure o cáji tajkiityure / dibye miñor+uhjucunune / áanu nehnijau / Ocaj+mo mapaacoj+ / nehnijauuuúju / o, o, o.*

El menosprecia por pequeño la pata del cerrillo/ el menosprecia por pequeño la pata del venado/ solamente de la pata grande/ solamente de la pata de la danta / él se encuentra enroscado, esta feísima sangüijuela de danta/ feísimo o o o. (AZICATCH, Arrullo Tradicional Bora, 2014)

Reproducción Sonora 2- Canto *Arrullo tradicional Bora*



Fuente: AZICATCH, (2014) [mp3]. *La Chorrera. Amazonas*.
<https://www.youtube.com/watch?v=BTy6bh9c4ow>

En segundo lugar, un canto Uitoto, interpretado por María Mulata, con efectos sonoros modernos, pero conservando los componentes primigenios, entre ellos los cascabeles. Es posible evidenciar el compás imperturbable, la ritualidad y la dulzura de la palabra:

Reproducción Sonora 3 - Canto - *Canto Uitoto - María Mulata*.



Fuente: María Mulata. (2013). *Canto Uitoto* [mp3], de la producción *De cantos y vuelos*.
<https://www.youtube.com/watch?v=nVQN-CW05rc>

Otra institución sobre la cual giraba la vida de los Uitoto era el baile. Sus festividades en general eran denominadas *bailes* (*Baile de la Serpiente Ancestral; Baile de las Frutas; Baile de la Tortuga*, entre otros) los cuáles eran preparados con antelación:

En 1914, Konrad Theodor Preuss¹¹ investiga entre los uitotos y constata algo crucial: es tal la importancia que se le da a los bailes que toda la vida de la comunidad transcurre en función de ellos. Se siembran los huertos preparando la fiesta en que la tribu será anfitriona; se caza, se pesca y se cosecha para asistir a los sucesivos bailes a los que esta es invitada. Es un vivir comunitario estructurado en grandes ciclos rituales. A su vez, cada baile es un torneo de conocimientos en que el «dueño del baile» ha de demostrar su saber con la correcta preparación y conducción de la ceremonia. Y será ese saber hecho obra el que ha de dar sustento a su poder y a su prestigio como

¹¹ Konrad Theodor Preuss, antropólogo alemán, quien se destacó como etnógrafo y estudioso de las religiones indígenas en América y en particular en Colombia. Dicho investigador no solamente fue un pionero de la etnografía de los *Uitotos* y *Kággaba* en Colombia, sino un teórico del método etnográfico contemporáneo. Realiza en esta fecha el estudio con un grupo *Uitoto*, que formaba parte de una sociedad mayor, de unas 25.000 a 30.000 personas, habitantes del interfluvio del Caquetá-Putumayo, cuyas ceremonias y danzas originarias o tradicionales aún se mantenían o conservaban. El grupo había huido de su territorio ancestral, probablemente para evitar los vejámenes de La Casa Arana. Fuente: (Pineda Camacho, 2013)

jefe. El baile reafirma la cultura y la armoniza con el universo: es la danza cósmica. «Se vive para bailar y se baila para vivir como verdadera gente». (Urbina Rangel, 2010, pág. 40)

Se cierra este breve pasaje alusivo a los orígenes, esencia y elogio a la vida de los pueblos amazónicos, con una pintura de Víctor Churay Roque. Su fondo, de azul intenso, evoca un especial pasaje de su historia. Él, como artista indígena, extraía tintes y lienzos de semillas, frutas, flores y lodo de la selva. Sin embargo, en su abanico cromático faltaba un color: *el azul*. Sucumbe ante la fascinación de los pintores por este color. En la búsqueda de la materia prima que le otorgara el azul del agua, del cielo y del aire, se interna con su padre en la selva¹². No lo encuentra, así que se vale del azul sintético para plasmar su mensaje.

Ilustración 4 – Pintura *Cosmovisión con el Ayahuasca* – Churay, V.



Fuente: Pintor Víctor Churay Roque. (2001) Expuesto en *Sala Luis Miró Quesada Garland*, Miraflores, Lima, Perú en 2013. El Milagro Verde. Historia de la pintura Amazónica.

¹² Esta historia se puede apreciar en el documental: *Buscando el azul*, de Fernando Valdibia. En el entretanto de la filmación, el joven artista, muere en circunstancias sujetas a investigación.

1.2. Abrir el Canasto tapado de la Memoria

*En el fondo de ese canasto cósmico reside
todo el poder virtual (como ilusión) de la creación.
De ese fondo «sacan» lo necesario los creadores
para interpolarlo luego
como ser concreto en el mundo de lo real.
Lo que hay en ese fondo es «aire» (jagiyi),
«ensueño» (nikai), es decir, «ilusión»,
cosa inasible, pura potencialidad de ser.
(Urbina Rangel, 2010, pág. 195)*

¿Qué significa abrir el canasto tapado de la memoria, por más de un siglo cerrado? ¿Qué contendría ese canasto que no ha querido ser, siquiera observado? ¿Por qué ha llegado la hora de abrirlo?

Todo hombre es en menor o mayor grado canasto, como receptor y curador de la tradición. Por otra parte, la realidad total tendría esa forma, cuyo tejido comienza por el fondo; de ahí la noción de «hilo» del comienzo, con el que se sujeta la nada primordial. Se alude así a un tipo de canasto que se construye con venas de hojas de palma de cumare que se van trenzando con la ayuda de un hilo también de cumare. En el fondo de ese canasto cósmico reside todo el poder virtual (como ilusión) de la creación. De ese fondo «sacan» lo necesario los creadores para interpolarlo luego como ser concreto en el mundo de lo real. Lo que hay en ese fondo es «aire» (jagiyi), «ensueño» (nikai), es decir, «ilusión», cosa inasible, pura potencialidad de ser.

Sellar el canasto es tapar una tradición, es contenerla.

Destaparlo es liberar las fuerzas y poderes en él guardados. Para no causar males, al estilo de una caja de Pandora, quien lo destapa ha de ser aquel que tenga el manejo del poder para lograr encauzarlo, y una vez usado, aplicado, proceder a guardarlo. La forma de encauzarlo es «haciendo obras» (ritos y trabajos), en las que termina por ser contenido el poder que se ha liberado. Solo así se impedirá que haga daño. (Urbina Rangel, 2010, pág. 195)

Al ver desencadenar el conjunto de males que sobrevinieron con la explotación cauchera, la comunidad en reacción consideró “cerrar el canasto de la memoria”: olvidar, resguardar las maldiciones que despertaron las iras divinas. Al cerrar el canasto, se contuvo su poder maléfico.

Si el narrar (mitos) y practicar las cosas relativas a ese «tiempo viejo» (brujería) trajo como consecuencia, según los abuelos, los males a que se vieron sometidas las tribus amazónicas a comienzos de siglo por obra de las caucherías, lo mejor es olvidar (dejar tapado) en lo posible todo eso. (Urbina Rangel, 2010, pág. 197)

El proceso de abrir el canasto, develará los horrores, pero abrirá el espacio para procesar los hechos a la luz de la esperanza, sin embargo, las maldiciones requieren la intervención de los sabios de la comunidad.

Esas maldiciones, que obligaron a los pueblos originarios a tapar el canasto, no cesan: sus tradiciones se ven menguadas, su lengua se calla, muchos de los nativos de la Amazonia se encuentran en diásporas enfrentando las ciudades, con sus habitantes y gobiernos indolentes. Tuvieron que pasar más de 100 años, para que se tomara la decisión de reunir los descendientes de las víctimas y abrir “el canasto tapado de la memoria”:

Solo hasta el año pasado, en una asamblea entre las veintidós comunidades que conforman La Chorrera, decidieron que había llegado el momento de hacer memoria. De abrir el canasto que lleva cien años enterrado. Los caciques se han dado cuenta de que el pueblo es cada vez más pequeño, que las tradiciones se están perdiendo, que la cultura occidental les está haciendo olvidar su lengua y mitología ancestral. Y que para evitar la extinción total de la cultura uitoto debían “amanecer la palabra”. Hablar sobre el horror. Pero antes, estaban obligados a prepararse espiritualmente. Su mayor temor, me lo dijo Manuel, es que el alma de los sabios que mataron en esa época se rebele y haga caer maldiciones sobre La Chorrera. (Builes Gil, 2012)

1.2.1. Yoveca: El Teatro del Horror

... “los indios, inteligentes todos,
como que poseen cerebros tan descansados,
tienen conceptos extraños.
A un rifle, por ejemplo, le dicen ‘yoveca’,
que significa ‘la voz del blanco’...”
Juez Paredes¹³

Ilustración 5- Pintura *El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce. Yahuarcani, SyR.*
(Segunda parte)¹⁴



Fuente: Pintores Santiago y Rember Yahuarcaní (2012). [mural] La Chorrera (Amazonas – Colombia)

¹³ En marzo de 1911, el juez Rómulo Paredes, en reemplazo del juez Valcárcel que había enfermado, “partió hacia el Putumayo para entrevistar a indígenas, capataces y gerentes, a víctimas, victimarios y testigos de las masacres cometidas en el Putumayo”. Con antelación, el juez C. Valcárcel “intervino en el proceso del Putumayo, con fotos impactantes (varias mostrando huesos calcinados de víctimas indígenas) destinadas a atestiguar los crímenes. (Chirif & Cornejo Chaparro, 2009, págs. 20, 40)

¹⁴ La división de la obra es propia y se realiza a partir del relato de los autores.

El mural, en su segundo momento, detalla el accionar de los caucheros. Se hace especial énfasis en las ropas “blancas” y la devastación del entorno natural y la tortura de los indígenas:

[E]ntonces al llegar a la hoja del tabaco ya entran a un proceso de esclavitud. Las personas que vienen ahí todavía con sus varas, ellos están saliendo de las danzas, de las fiestas. Entonces ellos al llegar terminan el manguaré y pisan ya la hoja, y al momento de hacer esto, del manguaré a la hoja, ellos empiezan a dejar tirando sus varas del baile. Entonces ellos ya están sin nada, están todos solos, y ya empiezan a entrar a la etapa de la esclavitud y empiezan a cargar los cauchos. Por eso es que ellos van subiendo ya. (Yahuarcaní, 2012)

Los nativos del Amazonas bautizaron el árbol del caucho como *cahuchu* o *cauchu*, que significa “madera que llora”, como si presagiaran la historia de llanto y terror que traería su vínculo con la extracción de látex proveniente del árbol milenario.

Es útil la precisión que hace Roberto Pineda Camacho sobre la manera como eran catalogados los habitantes que se encontraban en el territorio Amazónico, casi todos ellos indígenas marginados que no hacían parte de los proyectos estatales:

Un censo del año 1849 estimaba la población de "racionales" -como se designaba a los funcionarios, comerciantes y colonos- de esta región en 242 personas; los indios "civilizados", es decir aquellos en alguna forma influidos por las misiones católicas, localizados sobre todo en el alto Putumayo, se estimaban en 16.549; la mayor parte del territorio estaba habitado por gentes que los censos describían de forma etnocéntrica como "salvajes", "antropófagos" e "irracionales", grupos que vagaban por el bosque y cuyo número se desconocía. (La casa Arana en el Putumayo, 2003)

La explotación del caucho en el piedemonte amazónico comenzó en la década de 1880¹⁵, con una gran movilidad de los campamentos caucheros. Quienes explotaban el caucho, no se instalaban en estas tierras, por lo que no se podría afirmar que colonizaban la región de la Amazonia.

Su afán era sólo cortar y extraer el caucho de los árboles para fines netamente comerciales. Ello significó, en muchos casos, talar completamente el árbol aprovechando una sola vez el látex, lo que implicaba explorar continuamente nuevos terrenos y despojar la selva a su paso. Una vez logrados los fines comerciales, los caucheros regresaban a sus lugares de origen. Brasil, Colombia y Perú fueron por muchos años los centros principales de producción de caucho silvestre¹⁶.

La Región Amazónica colombiana¹⁷, territorio con vastos caudales de biodiversidad, que amparaba una población indígena de gran legado cultural, espiritual y sabiduría etnobotánica (Wade, 2007), fue convertida en un “Infierno verde” (Rivera, 1946); en un “Paraíso del diablo” (Hardenburg, 1912); en un lugar de muerte, vejación, y explotación ecosistémica y cultural, como consecuencia de la bonanza económica de los explotadores del caucho.

¹⁵ Período que se toma con base en los estudios realizados por Augusto Javier Gómez López, Profesor Titular de la Universidad Nacional de Colombia y que hacen parte del Informe de la CNMH.

¹⁶ Sobre los caucheros antecesores a La Casa Arana, se precisa: “El Libro Azul informa además que en 1903 la región estaba ocupada principalmente por caucheros colombianos, y que desde la primera invasión de los caucheros colombianos, a principios de 1880, hasta la llegada de los agentes de la Casa Arana, la explotación de los recursos caucheros de la región estaba en manos de colonos colombianos”. (Thomson, 1913, pág. 42)

¹⁷ Según el Consejo de Política Pública Indígena Amazónico de 2012, ésta región, que ocupa el 42% del territorio colombiano, está conformada por los departamentos colombianos de Amazonas, Caquetá, Guanía, Guaviare, Putumayo y Vaupés. (Ministero del Interior y de Justicia. República de Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonía. IMANI. OPIAC, 212)

Los pueblos nativos afectados por la explotación del caucho, según las fuentes bibliográficas revisadas, fueron los *Uitoto*, *Bora*, *Andoque* y *Ocaina*, como tribus principales, y los *Nonuya*, *Muinane*, *Miraña*, *Yukuna*, *Matapí* y *Resígaro*, con menor representación¹⁸.

El primer periodo de la explotación cauchera se asoció a “sistemas económicos extractivos y a sistemas laborales coercitivos”, heredados del siglo XVI (CNMH, 2014, pág.33). Estos sistemas se pusieron en marcha con la cacería y trata de indígenas, para su posterior esclavización. Se incentivaron guerras y enfrentamientos entre los mismos pueblos indígenas, facilitando su captura y venta en los diferentes campamentos caucheros. Aunado a lo anterior, el contacto de los nativos con los caucheros propició el contagio de enfermedades y la propagación de epidemias, como la gripe y la viruela, situación que diezmó la demografía indígena.

La cacería de seres humanos destinados como fuerza de trabajo esclava en sus propios territorios ancestrales o arrancados y desterrados de sus sociedades de origen para ser conducidos a lugares distantes de donde jamás regresaron - fue una de las prácticas más comunes que caracterizaron la larga historia del Putumayo y de las selvas orientales de la Amazonia desde que se iniciaron las relaciones de contacto esporádico, intermitente o permanente, con los europeos y sus descendientes a partir del siglo XVI. La trata de esclavos indígenas fue uno de los sistemas tradicionalmente empleados para la captación de mano de obra en vastas áreas de los dominios de España y Portugal en América, desde el siglo en mención, y en casos específicos ésta continuó, se reemprendió y/o se fomentó durante el siglo XIX y comienzos del XX, cuando la primera y segunda Revolución industrial y el desarrollo científico y técnico asociado a ellas demandaron nuevas materias primas, bienes forestales y de la fauna que originaron nuevos mercados o ampliaron los ya existentes¹⁹. (CNMH, 2014, pág. 33)

¹⁸ Para establecer la ubicación y número de las familias nativas estimadas en 1913, se anexa el mapa con la disposición de cada una de ellas en la Región Amazónica. (Ver Apéndice J)

¹⁹ Véase al respecto, Domínguez Ossa, Camilo A. y Gómez López, Augusto Javier. *La economía extractiva*. **Nota de pie de página tomada del texto original.**

Según el estudio realizado por la CNMH, el 8 de abril de 1904, bajo la razón social de “Arana, Vega, y Larrañaga”, se formalizó la primera compañía de negocios de explotación del caucho registrada ante notario público en Iquitos (Perú), ciudad que sería su centro de negocios. Luego, en 1907 se expide el decreto que constituye legalmente la “*Peruvian Amazon Co.*”, transformando de ésta manera, la compañía peruana en una compañía británica, con aporte de un millón de libras esterlinas por parte de los ingleses (Thomson, 1913). Los antecedentes de la iniciativa empresarial liderada por Julio César Arana, son descritos por Pineda en el siguiente relato:

En 1901, el comerciante peruano Julio César Arana entró en negocios con algunos caucheros colombianos de la Colonia Indiana (La Chorrera) para explotar el caucho. Arana había conocido años atrás el Putumayo, negociando y transportando el caucho hacia Iquitos y *Manaos*, los centros —como se dijo— de la economía gomífera en Perú y Brasil. Sin duda, esto le permitió hacerse a una idea del potencial del Putumayo en el contexto del Amazonas y le abrió sus apetitos por controlar la región. (La casa Arana en el Putumayo, 2003)

Inicialmente, el número de individuos que conformaban la fuerza de trabajo de *La Casa Arana*²⁰, oscilaba entre los 40.000 a 50.000 indígenas. “[E]n el decreto emitido en la formación de la Compañía Amazónica Peruana de Caucho en 1908, el señor Arana declara que había 40.000 trabajadores indígenas viviendo en el área de su empresa del Putumayo” (CNMH, 2014, pág. 166). La manera como se diezmó la población indígena producto de la crueldad, el trabajo forzado, el hambre, las enfermedades y los asesinatos directos, es contrastada en *El Libro Rojo del Putumayo*:

El número total de los empleados civilizados de la *Peruvian Amazon Co.*, en 1907, era de mil, poco más o menos. No era parte de sus funciones hacer cultivos de árboles de caucho cosa de que

²⁰ En las llamadas posesiones de la Casa Arana había dos establecimientos principales, uno en ‘La Chorrera’ y otro en ‘El Encanto’. La *Peruvian Amazon Co.*, estaba dividida, en la época en que se formó, en cuarenta secciones, a cargo cada una de diez a veinticinco empleados *civilizados*. (Thomson, 1913, pag.79)

no se tenía idea o emplear su tiempo sangrando los árboles que a largas distancias se encuentran en el fondo de las selvas. Correspondía este trabajo a los desventurados indios, cuyo número, en 1906, según Rohuchon, pasaba de 50,000 y no subía, cinco años después, según Sir Roger Casement, de 7,000. Esta disminución debe ser mayor aún hoy. Es preciso tener en cuenta que la Casa Arana principió sus operaciones en 1900. La destrucción de los indios, quienes debido a su dócil naturaleza presentaban una rica presa a Arana y a los peruanos, ha debido ser enorme en los doce primeros años de este siglo. Es de suponer que las autoridades peruanas tenían razones para creer que su dominio sobre la región era simplemente transitorio, y que, por consiguiente, era necesario obtener los mayores beneficios en el menor tiempo posible. (Thomson, 1913, págs. 79-80)

Y agrega la CNMH:

[E]sta realidad fue ostensible en los casos de los ríos Putumayo y Napo, cuyas márgenes estuvieron pobladas, hasta poco antes del auge cauchero, por grupos indígenas que a comienzos de la década de 1920 habían desaparecido casi por entero como una secuela más de la economía extractiva. (CNMH, 2014, pág. 30)

El territorio amazónico que fue ampliamente afectado por la explotación del caucho, específicamente por *Casa Arana Hermanos*, abarcó aproximadamente, entre 10.000 y 12.000 millas cuadradas, acogiendo los ríos *Cará-Paraná*, *Igará-Paraná* y *Pupuña*, afluentes del río *Putumayo*; el río *Caquetá* y algunos de los ríos que le desembocan, como el *Cahuinari* (Thomson, 1913). Fue en las riveras de estos ríos de la Amazonia colombiana donde se establecieron las principales estaciones caucheras, aprovechando las ventajas de la navegación para el transporte, comercialización y almacenamiento del caucho, así como la consecución de víveres y armas (CNMH, 2014).

El exterminio de indígenas y la destrucción provocada a su paso se podría considerar “*casi por entero como una secuela más de la economía extractivistas*” (CNMH, 2014, pág. 30).

El siguiente video describe los sucesos ocurridos en “La Casa Arana”, contados por un descendiente de las víctimas. Recoge testimonios, fotografías de la época y apartes de la novela *La Vorágine*²¹:

Reproducción de Video 2 – Documental *La Casa Arana. Yacuruna*



Fuente: Montaje elaborado para la serie documental *Yacuruna, La Casa Arana*. 2011. *Los Hijos del Río*. [mp4].
<https://www.youtube.com/watch?v=yaaCRSWcjL4>

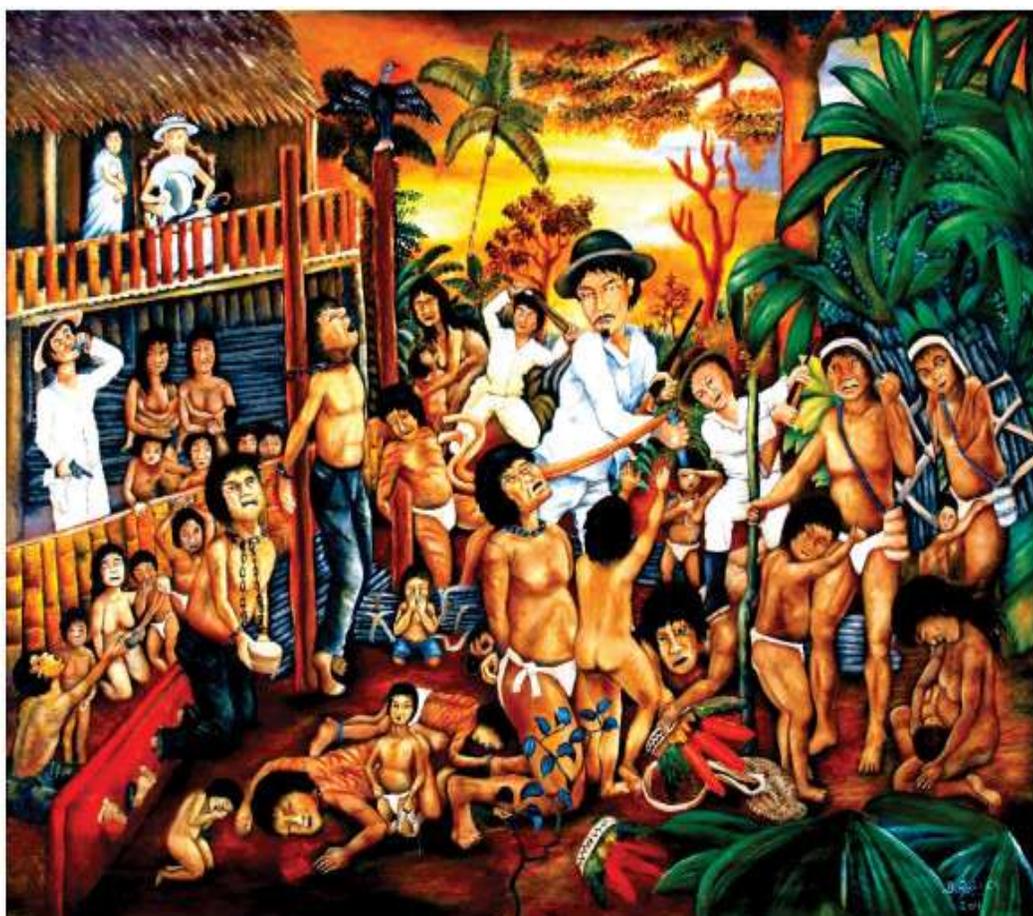
Los alcances devastadores de esta compañía contra la población de indios²² se reflejan en el texto de Alfredo Villamil, académico mencionado en el Informe de la CNMH, quien realizó en 1928 una investigación sobre las Regiones Amazónicas y las dificultades a las que se veía abocado el gobierno de la época:

²¹ Destacada novela sobre la cauchería, en el Amazonas, escrita entre 1923 y 1924 por el colombiano José Eustasio Rivera (1889 - 1928). Según el escritor William Ospina: “Rivera se propuso contar la triste historia de una pareja que huye de la ciudad a refugiarse en las llanuras del Casanare, pero lo que se abrió camino fue la selva inexpugnable, la naturaleza salvaje con su fecundidad agobiante, lo que llamaría Álvaro Mutis ‘los elementos del desastre’, y el horror de las caucherías y los infiernos de la casa Arana” (2013, pág. 49).

²² La denominación de indios se da desde que Cristóbal Colón creyó llegar a las Indias. Se generaliza por cuatro siglos para denominar a todos los pueblos nativos del continente americano. Se los siguió llamando indios, durante la época de la colonia y de la independencia de las repúblicas, a las poblaciones diferentes de los españoles, mestizos y blancos. La denominación de indígenas es más un concepto antropológico (*producto de la etnografía*) que surge de procesos recientes de incorporación de estas poblaciones a las sociedades nacionales de los países andinos (Sánchez P., J., 2009).

De 1904 en adelante fue el Putumayo teatro de los más atroces, vergonzosos y repugnantes crímenes que registra la historia y del ultraje más infame a la civilización. Los empleados de la Casa Arana se dedicaron, amparados por descarada impunidad, a asesinar en partidas a los indefensos indios de aquellas regiones. Pero no sólo fueron asesinados los indefensos indios en la fatídica zona, muchos caucheros colombianos, en los cuales veía la Casa Arana competidores comerciales, fueron también sacrificados en oscuras celadas. Fue así como la empresa de Arana tuvo el dominio completo sobre la región²³. (2014, pg. 118)

Ilustración 6 - Pintura - *Masacre de los uitoto murui, por los barones del caucho*. Rubio, B.



Fuente: Pintor Brus Rubio *Masacre a los Uitoto Murui por los barones del caucho*.
[Tintes naturales sobre llanchama]. Dimensiones: 108 x 139 x 5 cm.

²³ Villamil. (1928). Archivo General de la Nación. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno. Sección. 1ª.Tomo 966, folio 513. Nota pie de página tomada del texto original.

Un estudio sobre *La Cultura del Tabaco y Coca*, realizado por Farekade, N., describe las infames prácticas que fueron utilizadas como mecanismos de control, dominación y explotación por La Casa Arana, a los nativos de los pueblos Uitotos, Muimanes, Boras, Andoques, Nonuyas y Okainas; a partir de diversos textos académicos y testimonios de los descendientes de las víctimas:

Colgaban a los indios, con cadenas de los árboles; los suspendían de las vigas, por los brazos; los maniataban en torsión; los acoyundaban en el cepo; los flagelaban duramente, hasta la muerte, los ahogaban en el río o en los chorros; los pasaban a cuchillo; los privaban de alimentos hasta que fallecieran de inanición y de flaquea; los vapuleaban hasta la sangre, amarrados, y los dejaban atados hasta engusanarse y morir; jugaban con ellos al “tiro al blanco”; reventaban los cráneos de los niños contra los troncos de los árboles, haciendo volar sus sesos, para picar en trozos su carne a los perros esqueléticos; envolvían los cuerpos desnudos de sus víctimas aún con vida en costales empapados de petróleo para prenderles fuego, entre alaridos de lástimas; zajaban sus carnes con láminas de hierro al rojo vivo, y todo ello por el sólo delito de no haber pesado la ración de caucho que había soñado la codicia febril del amo esclavizador. (Restrepo, 1998: 71, citado por Farekatde Maribba, 2004)

La novela *Manaos* (Vázquez, 1980), es una de las obras literarias que, igualmente, narra la historia del dolor de los indígenas durante las caucherías. En el párrafo siguiente se cita un episodio novelado de los crueles niveles de violencia a los que fueron sometidos:

Arquímedes permaneció unos instantes inmóvil, aterrado por la salvajada que los de arriba estaban preparando. Había oído hablar de ella, pero siempre creyó que eran fantasías, exageraciones de cauchero. Se trataba de tender a un hombre boca abajo sobre una tabla, sacarle a través de un agujero sus partes genitales y, tras hacer en ellas un ligero corte para que manara sangre, echar la tabla al río, a que flotara. Al reclamo de la sangre las pirañas acudían y en cuestión de segundos devoraban cuanto colgaba en el agua. Era el método más cruel, refinado y sanguinario de castrar a un hombre que podía imaginarse. A veces si se dejaba a la víctima demasiado tiempo en el agua, las pirañas, en su voracidad, llegaban a devorarle las entrañas. (1980, pág. 22)

El sufrimiento de estas comunidades también es expresado por esta anciana Uitoto, guardiana de la memoria y de la lengua. En el siguiente video ella relata la manera como queman vivos a un grupo de indígenas en La Chorrera, describe la diáspora y la pérdida paulatina de su cultura. Como se implantó entre los indígenas el concepto de *frontear*, que no existía para ellos y como se ven abocados a desprenderse de su *habitar* y el impacto al tener que trasladar su territorio y modificar su forma de vivir.

Reproducción de Video 3 – Testimonio *Anciana Uitoto*



Fuente: Martha López Pinedo. [s.f.] Sobreviviente del etnocidio cauchero. [mp4].
<https://vimeo.com/37195667>

En aras de homogeneizarlos como civilizados y por la urgencia de la explotación del caucho para enviar a Europa se involucraron diferentes estrategias de exterminio, tanto físicas como simbólicas: la desmoralización, el acabar con sus principios ancestrales, la separación de las familias, la destrucción de sus tradiciones. “Desde la llegada de esos bárbaros caucheros, todo se cambió; embolataron nuestra memoria ancestral y la de nuestros hombres, la de nuestra gente y la de todas las comunidades. [...] y como indígenas no teníamos ningún valor” (Candre. 2014, pág.291).

La explotación del caucho cambió completamente la vida de los pueblos sobrevivientes que habitaban la región amazónica. Anastasia expresa el testimonio de su madre²⁴, a propósito del cambio de sus tradiciones:

Antes de la llegada de los siringueros, todo era diferente, vivíamos desnudas y sólo los hombres adultos se vestían con taparrabo (moiwigai); los niños, las niñas, y también las mujeres adultas, cubríamos nuestro cuerpo; primero nos echábamos la resina de la siringa y después nos cubríamos con un preparado especial de la casa de unas hormigas que recogían nuestros padres; así, la gente vivía feliz. Compartíamos los alimentos por igual; si alguien cazaba una danta la compartía con la gente que vive en la maloca y con los vecinos; si se moría un anciano chamán o pasaba algún accidente, se hacían ritos fúnebres. Los siringueros cambiaron nuestra vida, y cambiaron el ritmo del trabajo, la cotidianidad de la tradición y de la cultura. Cambiaron nuestros nombres tradicionales y ancestrales. (Candre, 2014, págs.291-292)

El testimonio que Candre recibió de su madre refleja, de primera mano, las tradiciones cotidianas, la forma de vivir y la cultura de dos de las comunidades afectadas: la Ocaina y la Uitoto, pero también los cambios que se produjeron en sus vidas y en sus comunidades:

Los hombres ya no se levantan contentos así como antes, que se levantaban a cantar en la madrugada alegremente; extrañe mucho la voz de mi abuelo, que se levantaba a cantar todas las mañanas y que le decía a mi abuelita que le calentara su comida, el caldo de hojas de yuca que lo cocinaba con pescaditos de la quebrada, hormigas arrieras, termitas, que lo acompañaba con el casabe, y tomaba alegremente la bebida cahuana y manicuera; luego se iba a trabajar en su chagra y a cazar animales en el monte para comer. Veía a mi abuelo que se levantaba muy temprano, aun cuando no se aclaraba bien el día, y muy contento y con mucha energía para hacer las labores de la cotidianidad. Después de tomar el desayuno mi abuelo cogía su macana (bigi) y se iba por el camino cantando como dando ánimo a la vida, a sus vecinos, pues el anciano se iba a cazar animales y a revisar las trampas de cazar animales para su alimento. (2014, págs.294-296)

²⁴ Tal como se lo expresaba Ofelia, (nombre de bautizo católico, su nombre en Uitoto era Fairikoño) víctima directa de los caucheros, a su hija Anastasia Candre Yamakuri, nacida en La Chorrera, Amazonas, del pueblo *Ocaina – Uitoto, clan jikofo kinéreni* (tigre de *cananguchal*).

Para los indígenas, la selva era tenida como territorio digno de habitar; con sus creencias y formas de vida, de trabajo, de libertad, de espiritualidad, de sabiduría etnobotánica. Sus vidas estaban regidas por la austeridad en el comer y en el hacer; dedicando la mayor parte de su tiempo a la comunicación con sus ancestros y con las demás criaturas con que habitaban. La invasión de su territorio y la imposición de cambiar su modo de vida, los llevó a buscar distintas formas de librarse del “blanco”, y modificar de manera radical su existencia. Todo ello como reacción después de haber perdido muchas vidas y de ver casi exterminada su cultura. Bellamente expresa Vázquez, en la novela *Manaos*, el valor de la libertad para estos nativos:

[...] Para el indio, el trabajo envilecía en el momento mismo en que coartara su libre albedrío. Podía pasarse horas construyendo una choza o talando un árbol, pero lo haría siempre por gusto, porque en cuanto le apeteciera tenderse a dormir o irse a pescar lo haría, dejando a medias su trabajo, sin detenerse a pensar que había adquirido una responsabilidad. Esa ‘responsabilidad’ era un concepto inexistente para la mayoría de los miembros de las tribus amazónicas, que no admitían sentirse responsables ni como padres, ni como esposos, ni como miembros de una comunidad. Menos aún, desde luego, como recolectores de caucho al servicio del hombre blanco. En consecuencia, visto que no podían contratarlos convenciéndolos, los caucheros decidieron obligar a esos indios a buscar caucho para ellos a base de entrar por sorpresa, a sangre y fuego, en los poblados para apoderarse a la fuerza de hombres, mujeres y niños. (Vázquez, 1980, págs.17-18)

Después de la violencia, la persecución y el destierro que causó el caucho, habitar el mismo territorio y reconstruir las tradiciones rotas por la muerte y la degradación, les fue muy difícil. También se puede afirmar que no les fue posible elaborar un duelo, ni durante ni después, que hubiese contribuido a aliviar un poco los ánimos de los sobrevivientes y ayudado a recuperar las prácticas de vida y supervivencia perdidas en los años de la hegemonía cauchera. Además de los atropellos de los caucheros, fueron también muy ignominiosos los cambios en las dinámicas de

vida a que fueron sometidos/as, como a dejar su lengua natal, vestirse de manera diferente, adoptar otra religión (Sánchez, M. C., 2009).

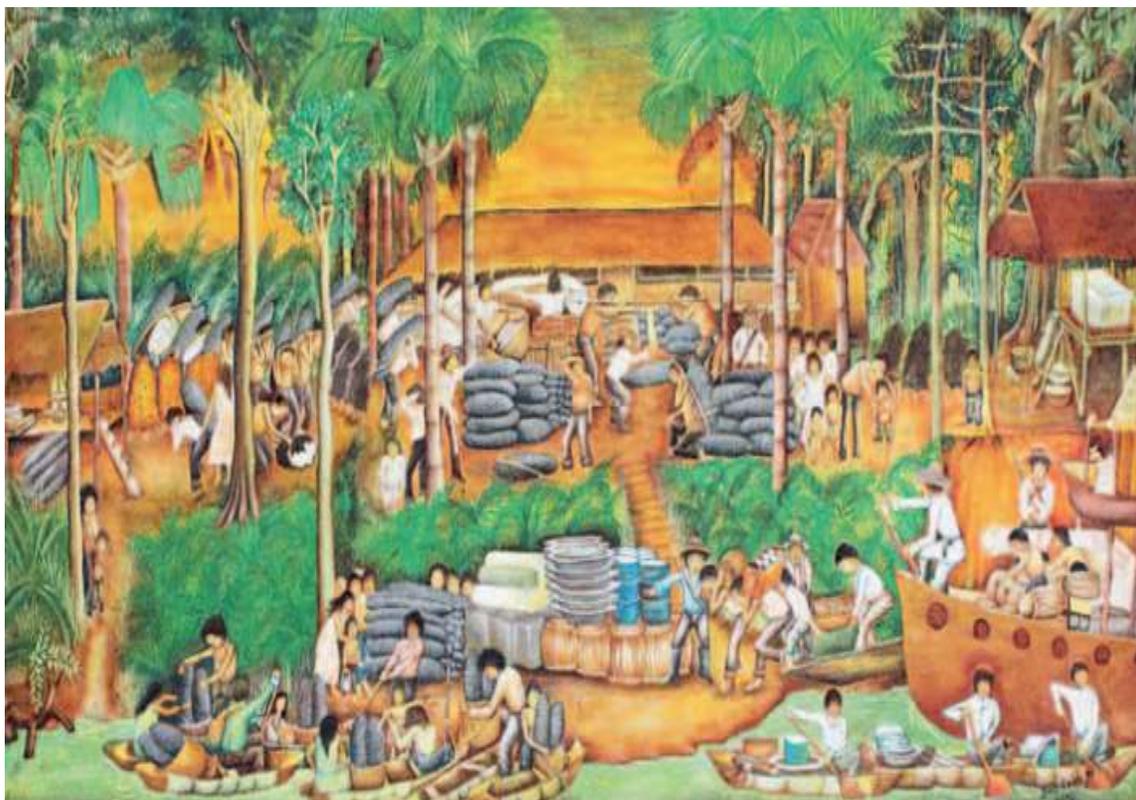
Esto conlleva a pensar en el aislamiento en que quedaron las pocas comunidades sobrevivientes después de la hegemonía cauchera dado que sólo una minoría escapó al exterminio, como quiera que los grupos que la conformaban, eran portadores de creencias ancestrales y poseían amplios conocimientos de sus territorios; atributos que acrecentaron su resistencia y mínima supervivencia.

Así describe el *discípulo de los sabedores indígenas* la aniquilación sistemática de sus tradiciones y saberes:

Una de las prácticas más funestas para la pervivencia de la cultura de los uitotos –y de otras tales como la muinane, bora, andoque, miraña– fue la matanza sistemática de sabedores indígenas para arrebatarle a los grupos el llamado permanente de estos líderes a conservar la tradición y resistir desde ella al opresor: decenas de clanes desaparecidos, dialectos que no dejaron hablantes, tradiciones rotas, especializaciones rituales sin continuadores, mitos perdidos, crónicas de clan olvidadas. (Urbina Rangel, 2010, pág. 16)

Artistas descendientes de los pueblos nativos, han plasmado hermosamente, pero también de manera contundente, la historia de depredación y devastación. A través de la pintura subliman bellamente la marca dejada en sus corazones. Heredan el desconcierto y la tristeza, transmiten el Sentir. Estas representaciones pictóricas de las caucherías, son realizadas por pintores nativos de la Amazonia, quienes elaboran sus cuadros con materiales naturales y sobre *llanchamas*.

Ilustración 7 - Pintura - *La Explotación del caucho en Pucaurquillo*. Rubio, B.



Fuente: Pintor Brus Rubio. *La explotación del caucho en Pucaurquillo* [Tintes naturales sobre llanchama].
Colección Christian Bendayán.

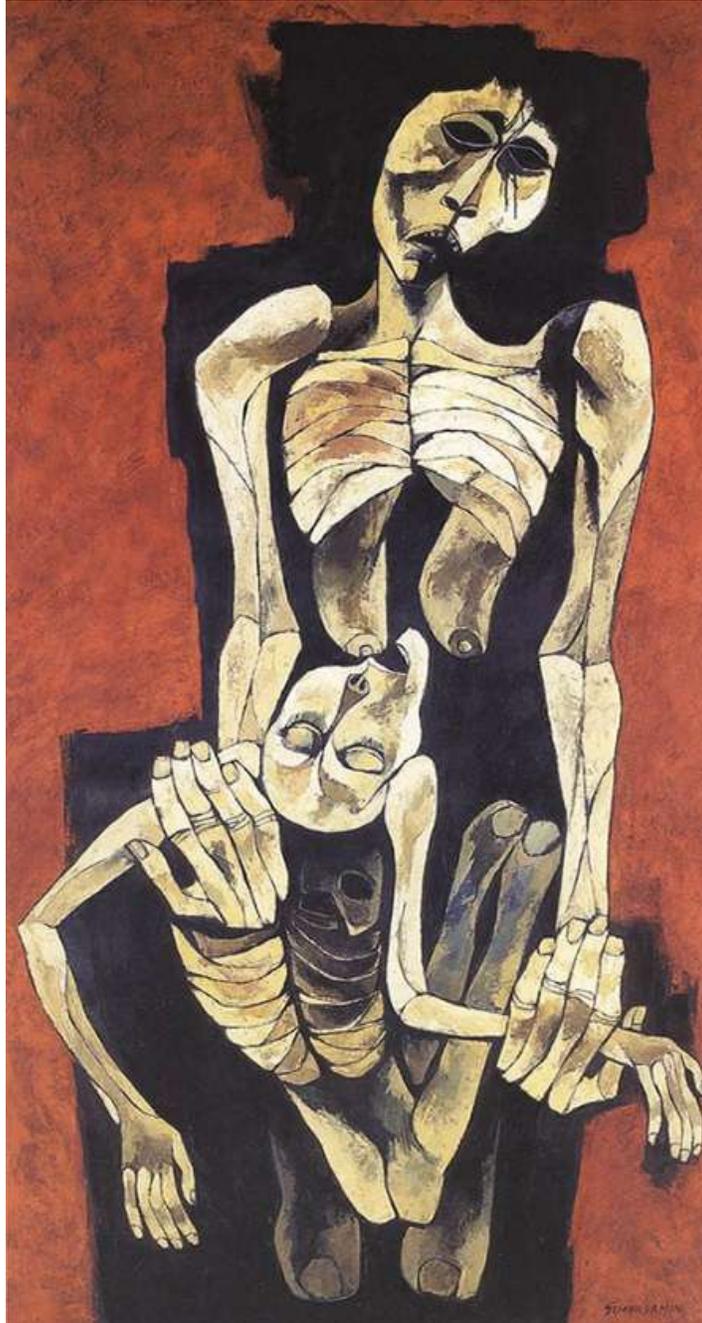
“La historia del caucho, nos dejó marcados”
Brus Rubio.

“[...] todavía quedan suficientes indios”, fue la frase que impidió a los “civilizados” tan siquiera vislumbrar el daño que a todo nivel estaban haciendo con el aniquilamiento de las comunidades indígenas de estas tierras” (Teteye 2012, 1)²⁵. Bajo esta premisa se llevó a cabo uno de los aniquilamientos sistemáticos más brutales del siglo XX en Colombia, con un repertorio de castigos, torturas y humillaciones imposibles de describir en toda su atrocidad.

²⁵ El texto completo de su discurso en la Commemoracion de los 100 años del Etnocidio Cauchero en la Chorrera, Amazonas, como Rector del colegio indigena Casa del Conocimiento, puede consultarse en el Apéndice E.

1.2.2. El holocausto de una trágica doncellez

Ilustración 8 - Pintura - *Madre de la India*.- Guayasamín, O.



Fuente: Oswaldo Guayasamín (1988). [Óleo sobre tela]. Colección “*La edad de la Ira*”.
Dimensiones: 300 x 150 cm. Expuesto en “*La Capilla del Hombre*”. *Fundación Guayasamín*. Quito, Ecuador.

Ha sido expuesta, de manera general, la situación que debieron enfrentar los pueblos nativos de la región Amazónica, cuando se impone la explotación inmisericorde y el desprecio absoluto por las formas de vida inmanentes.

La descarnada historia que se ha relatado sobre el trato dado por los explotadores caucheros a pueblos aborígenes del Amazonas, tiene variaciones de crueldad en torno a las jóvenes y niñas, quienes no solamente sufrían las atrocidades descritas, sino que eran objeto de crueles vejámenes sexuales. Su condición de género era utilizado como mecanismo de chantaje ante padres, esposos o hijos.

Lo ocurrido con esta población se recompone a partir del testimonio expresado en el texto de Anastasia Candré²⁶, para luego dar lugar al Informe Casement, y a los investigadores Wade Davis y Richard Evans Schultes. Las expresiones literarias complementan las descripciones.

La primera evocación histórica se toma de Candré, mujer *Ocaina – Uitoto*, recogido de su madre Ofelia, víctima directa de los caucheros en el Puerto Sur, cerca de La Chorrera²⁷, Departamento del Amazonas, sobre el capataz peruano Ordoñez:

Él maltrataba a la gente castigándola duramente en el cepo, les pegaba con unos látigos de cuero que tenían bolas en cada punta del rejo. Este señor era violador de mujeres jóvenes y bonitas. También se sabe que tenía como amantes a cinco mujeres uitotas con quienes tuvo hijos e hijas. (2014, pág. 292)

²⁶ Casa Arana: Realidad como una pesadilla de terror. En: El paraíso del Diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después. Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp). 2014

²⁷ La Chorrera fue la principal estación de la Casa Arana. Hoy es un corregimiento, perteneciente al departamento del Amazonas, Colombia.

El dolor de los recuerdos se refleja en sus palabras:

Cuando recuerdo la historia de la Casa Arana mi corazón arde de furor y mi alma se llena de ira; mi pensamiento se llena de tristeza y melancolía; de mis ojos caen lagrimas tibias, así como gotas de sangre que derramaron mis abuelos, y lloro inconsolablemente cuando ando en el monte y veo las huellas rayadas de mis ancestros en los troncos de los árboles de la siringa. (Candre, 2014, pág. 293)

Dando paso a los textos históricos, Casement en su informe (citado por CNMH, 2014), relata los trabajos impuestos a las mujeres indígenas:

[...] Muchas mujeres y niñas eran colocadas en servicio de distintas clases en las estaciones, llevando agua del río a la casa, posiblemente sembrando caña de azúcar y yuca, lavando o haciendo trabajos livianos. A ninguna de estas mujeres se les pagaba por su trabajo. Algunas mujeres eran empleadas en La Chorrera para que cosieran tiras de algodón estampado barato en los pantalones, que luego servían como forma de pago para los indígenas que traían las cargas de caucho y se despachaban junto con otros bienes, según se requerían para el pago de los trabajadores de caucho. (pág. 224)

Es claro establecer el matiz que fue tomando el papel de las jóvenes y niñas dentro de las secciones caucheras, a partir de la denuncia de Casement:

Todos y cada uno de estos criminales tenían un grupo grande de mujeres indígenas, desafortunadas, para propósitos inmorales, llamadas eufemísticamente sus “esposas”. Incluso los “peones” tenían a veces más de una esposa india. La satisfacción de este apetito en exceso, iba de la mano con el instinto asesino el cual conducía a estos hombres a torturar y matar a los padres y familiares de aquellas con quienes cohabitaban. (Casement, citado por CNMH, 2014, pág.220)

El profundo lazo de respeto que unía a las parejas de las comunidades nativas, limitó el uso de las mujeres como objeto sexual. Robar la mujer de un indígena, comprometía perder su fuerza de trabajo. Así lo expone Casement:

Como regla, los criminales que controlaban la población indígena del Putumayo, tenían cuidado de robarle a un indígena su esposa. Se mantenían los harenes principalmente con huérfanas cuyos padres habían “muerto”. Pregunté una vez por qué las esposas de los indígenas parecían estar libres de esta contaminación, y un testigo, muy seguro de sí mismo, me contestó: “Porque señor, si ellos toman una esposa indígena, el indígena no trabaja el caucho”. Me apresuré a insistir que ya que esos hombres no se frenan ante ningún acto de terrorismo para hacer que los indígenas trabajen el caucho, un marido puede ser forzado, aún si le robaron a su esposa, a que vaya y consiga caucho. Mi informante contestó: “no, señor, los indígenas aman a sus esposas, y si se las llevan, ellos no trabajan el caucho. Pueden matarlos o hacer lo que quieran con ellos pero no trabajan el caucho”. (Casement citado por CNMH, 2014, pág.227)

La tortura de mujeres como estrategia para obtener mayores resultados del trabajo de los indígenas, también fue descrito por Casement:

Chase también dice que ha visto a Aquileo Torres cortarle las orejas a indios en vida por deporte. Torres había agarrado el cuchillo del testigo y lo usaba con este propósito. Era un cuchillo de filo abierto. Lo vio hacer esto varias veces. Una vez, le cortó la oreja a un hombre y después quemó a su esposa en vida delante de sus ojos. Torres hizo esto en la zona de Abisinia después que el declarante regresó de Iquitos, es decir, después de mayo de 1908. (CAAAP-IWGIA, 2011, pág. 163)

Los testimonios recogidos sobre vulneración a una de las niñas, quedó reflejado en el Informe Casement:

Chase dice que en Último Retiro Fonseca mataba a los indios con su largo rifle; piensa que era un Manlicher. A veces, les disparaba cuando estaban prisioneros en el cepo y otras veces los sacaba al patio de la casa y les disparaba desde la baranda. El último asesinato del que Chase fue testigo fue el de una niña. Fonseca le tapó los ojos y la cara con una banda de tal manera que hasta su boca y nariz estaban cubiertas. Le dijo a la niña que se fuera, y mientras ella caminaba a ciegas Fonseca le disparó “como un deporte para sus amigos”. (CAAAP-IWGIA, 2011, pág. 163)

El Libro Azul Británico, involucra al capataz Armando Normand, quien se destacó por el terror utilizado como mecanismo para someter a los indígenas, incluso a los menores más indefensos:

Un sujeto británico, que frecuentemente había azotado a los indios, me informó que en una estación, Abisinia (a la que no visité), había visto flagelar a unas mujeres porque sus hijos pequeños no habían recogido suficiente caucho. Como se consideraba que estos niños eran demasiado pequeños para ser castigados, se azotaba a su madre bajo la mirada aterrorizada del pequeño en llanto, dándole “solamente unos cuantos latigazos” para que el niño se vuelva un mejor trabajador. (CAAAP-IWGIA, 2011, pág. 92)

[...] Los crímenes imputados a este hombre durante el periodo comprendido entre fines de 1904 hasta el mes de octubre de 1910, cuando lo encontré encargado de esta estación de Matanzas o Andokes, parecen casi increíbles. Incluyen incontables asesinatos y torturas de indios indefensos, echando kerosene sobre hombres y mujeres y prendiéndoles fuego, quemando hombres amarrados en un poste, arrancándoles los sesos a niños y, una y otra vez, cortando los brazos y las piernas de los indios y dejándolos morir en agonía. Estas acusaciones no sólo me fueron presentadas por los barbadenses que habían servido bajo las órdenes de Normand sino también por sus colegas “rationales”. Un ingeniero peruano al servicio de la compañía me dio su palabra sobre la arrancada de los sesos de los niños y el representante en jefe de la compañía, el señor Tizón, me dijo que creía que Normand había cometido “incontables asesinatos” de indios. (CAAAP-IWGIA, 2011, pág. 93)

Davis Wade, antropólogo y explorador etnobotánico canadiense, siguiendo los pasos de su maestro Schultes²⁸, escribió impresionantes narraciones sobre la violencia ejercida contra las indígenas en la selva amazónica colombiana. Los testimonios aquí referenciados pertenecen a capítulos biográficos que recrea Wade sobre las expediciones de Schultes, narraciones escuchadas en su paso por los ríos *Caraparaná e Igaraparaná*, donde se encontraban ubicadas,

²⁸ Richard Evans Schultes (1915 - 2001), destacado etnobotánico estadounidense, profesor de la Universidad de Harvard, que por más de 19 años vivió y viajó por la Amazonia colombiana, donde realizó importantes expediciones de estudio e investigación sobre plantas sagradas. Wade Davis etnobotánico, su alumno, escribió el libro *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica* (2007); muchos de sus pasajes son sobre los años que Schultes vivió y viajó por la Amazonia colombiana.

respectivamente, las dos más importantes estaciones Caucheras de la casa Arana: el Encanto y la Chorrera. El período de tiempo no está especificado puntualmente por Wade, pero hace referencia general de la casa Arana, entre 1903 y 1906.

Además de presenciar las horrorosas torturas ejercidas contra sus padres, las jóvenes eran vendidas como esclavas sexuales; esto, cuando no eran empotradas, para que cualquiera dispusiera de ellas, haciéndolas víctimas de enfermedades venéreas, de torturas y de afectaciones físicas graves:

Con las mujeres siempre había temporada de caza. Rafael Calderón, un bandido de veintidós años que probaba su puntería con los indios y que una vez le dio cincuenta latigazos a un niño huitoto por robarse un pan, tenía un lema: ‘Matar a los padres primero y después gozar de las vírgenes’. Cuando una mujer se negaba a acostarse con uno de sus hombres, Armando Norman la envolvía en una bandera peruana impregnada en gasolina y le prendía fuego. A otras mujeres las empotraba, disponibles para cualquiera. Cuando el supervisor de Atenas descubrió que una joven india que él había violado tenía una enfermedad venérea, la ató en suelo y la azotó mientras le insertaba un palo ardiendo en la vagina. (Wade, 2007, págs.284-285)

Casement coincide con Wade sobre las agresiones sexuales, ejercidas sin ninguna clase de recato, a niñas y a mujeres jóvenes. Se aprovechaban que estaban amarradas en potros de castigo, para que cualquiera dispusiera de ellas y pudieran ser violadas públicamente:

[...] Algunas veces se cometían las más abominables ofensas a los indígenas, al hallarse sujetos por una o las dos piernas e indefensos en esta posición (ver la declaración James Chase, sustentada por Stanley Lewis, con respecto al crimen cometido por José Inocente Fonseca a una joven indígena en el último retiro). Algunos súbditos británicos declararon que habían sido violadas públicamente por los “rationales” mientras estaban presas de esta manera. (Casement, citado por CNMH 2014, págs. 212-213)

Así, Wade narra testimonios de las crónicas de Schultes, de cómo Miguel Loayza, capataz de La Casa Arana, de la estación el encanto, en el río *Caraparaná*, afluente del río *Putumayo*, violó,

esclavizó y prostituyó a jovencitas y niñas entre nueve y trece años, hasta descoyuntar por la cópula asesina, sus débiles caderas:

El contorno del “convento” había sido borrado mucho tiempo atrás. Estaba situado cerca de la casa una choza de listones de caña con techo plano de madera que encerraba a quince niñas de los nueve hasta los trece años. Eran las concubinas de Loayza, pequeñas indígenas que alcanzaban la adolescencia deformes, débiles y descoyuntadas para siempre sus caderas por la cópula. De día permanecían encerradas en la choza. De noche llevaban a una o dos a su cuarto. Sólo cuatro veces al año veían toda la luz del sol al mismo tiempo, cuando llegaba el vapor de Iquitos y Loayza las compartía con la tripulación. (Wade, 2007, pág.271)

Después de 100 años, nacionales y extranjeros han descrito y denunciado al mundo los horrores de la cauchería en la selva Amazónica. Este ejercicio investigativo se realizó con información significativa sobre el Putumayo; pero en algunos casos se amplió independientemente del país o la etnia a la que pertenecieron. Este es el caso del artículo de Ana Pizarro²⁹, quien en *Voces del seringal: discursos, lógicas, desgarramientos amazónicos*, analiza los discursos originados en torno al auge extractivista del caucho y hace referencia a las torturas recibidas por el pueblo *ye'kuano* y sus mujeres, etnia indígena venezolana, que también fue víctima de la cauchería:

[...] Las mujeres *ye'kuana* fueron violadas y amputados sus pechos, las encintas desventradas. A los hombres se les cortaban los dedos de las manos o las muñecas a fin de que no pudieran navegar con sus canaletes, se les desjarretaba, cortándose el nódulo sinovial, se les abría anchas heridas con el machete en todo el cuerpo y luego se las salaban; se les hundía la bóveda craneana con clavos o púas de estacas; se les ataba a guisa de un cepo chino y se convertían en blanco de los tiros de revólver, etc., junto con otras escenas del más absurdo sadismo que nos es imposible citar. (Barandiaran, citado por Pizarro 2006, pág.296)

²⁹ Profesora e investigadora en literatura y cultura de América Latina del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. El artículo en mención se basa en la ponencia *Paraíso e infierno: los discursos del caucho*, presentada en el coloquio internacional “Culturas de la Amazonia” (Casa de las Américas / UNESCO-OREALC, La Habana (Cuba), 20-24 de septiembre de 2004), que solamente incluyó la parte relativa a los discursos de los intelectuales.

La literatura, en especial novelas como: *La Vorágine*, de José Eustasio Rivera; *Toá: Narraciones de Caucherías*, de César Uribe Piedrahita; *Manaos*, de Alberto Vásquez Figueroa, y *el Sueño del Celta*, de Mario Vargas Llosa también han plasmado en narraciones cargadas de dolor, emoción y detalles descriptivos, la violencia cometida por los explotadores caucheros contra comunidades indígenas del Amazonas, evidenciando una profunda crítica social. Son un valioso insumo que amplían las manifestaciones interpretativas de lo sucedido. Es preciso indicar, que aunque son noveladas, estas expresiones literarias se han servido de vivencias personales o complejas investigaciones, recabadas de los escenarios históricos.

La Vorágine narra un episodio ocurrido en un campamento cauchero, donde una indígena no mayor de quince años era obligada y sometida a violaciones en cadena de más de diez hombres en una noche. Éste tipo de métodos, además del grave daño físico y mental generado en la víctima directa, generaba un profundo daño a la moral de toda su comunidad, porque muchas veces las violaciones se hacían en público, delante de la familia, como castigo para todos. Eran doble las violaciones: a las jóvenes y a sus comunidades.

Quizá fueron las jóvenes y niñas las mayores víctimas de la explotación cauchera, puesto que eran botín para los capataces. Se obtenían buenas sumas de dinero por su venta a una población de caucheros internados por meses y años en la selva, hambrientos de sexo. Eran dadas como parte de pago para ser sus “concubinas” o “guarichas” o “esposas”, y premiarlos por la cantidad de caucho recolectado. Así lo registra en sus páginas noveladas el escritor José Eustasio Rivera:

[...] Los que están pidiendo mujeres, sepan que en las próximas lanchas vendrán cuarenta, oídlo bien, cuarenta, para repartirlas de tiempo en tiempo entre los trabajadores que se distingnan.

Además saldrá pronto una expedición a someter a las tribus “andoques” y lleva encargo de recoger “guarichas” donde las haya. Ahora, prestadme todos atención: cualquier indio que tenga mujer o hija debe presentarla en este establecimiento para saber qué se hace con ella [...]. (Rivera, 1946, pág.185)

Sobre la infancia de las niñas indígenas, las novelas han revelado los sentimientos de desesperanza y desolación que invadían a las menores. *La Vorágine*, en diálogo sostenido entre Arturo Cova y Clemente Silva en el río *Tiquié*, selva amazónica colombiana, acerca a la crueldad de las circunstancias:

Y cuando pasamos ante un caney, cercano al río, vi un grupo de niñas, de ocho a trece años sentadas en el suelo, en círculo triste. [...] ¡Nunca veré otro grupo de más infinita desolación!

-Don Clemente, ¿qué se quedan haciendo estas indiecitas mientras tornan sus padres a la barraca?

-Estas son las queridas de nuestros amos. Se las cambiaron a sus parientes por sal, por telas y cachivaches o las arrancaron de sus bohíos como impuesto de esclavitud. Ellas casi no han conocido la serena inocencia que la infancia respira, ni tuvieron otro juguete que el pesado tarro de cargar agua o el hermanito sobre el cuadril. ¡Cuán impuro fue el holocausto de su trágica doncellez! Antes de los 10 años, son compelidas al lecho, como a un suplicio; y, descaderadas por sus patrones, crecen entecas, taciturnas, ¡hasta que un día sufren el espanto de sentirse madres, sin comprender la maternidad!. (Rivera, 1946, págs.266-267)

Por su parte, Mario Vargas Llosa aporta con su novela *El sueño del Celta* relatos conmovedores, recreados a través de la voz de Casement.

La violencia y agresión implacable ejercida contra los indígenas y específicamente contra mujeres jóvenes y niñas fueron tornándose en despliegues de maldad inmisericorde: “era la costumbre del jefe de meterles ají molido o en cáscara en el sexo a sus muchachitas concubinas

para oírlas chillar con el ardor. Según Greenwich solo así se excitaba y podía tirárselas” (Vargas Llosa, 2010, pág.234).

Algunas congregaciones religiosas, pese al adoctrinamiento y a todas las críticas que de ello se deriva; tuvieron caridad y compasión por las niñas y mujeres jóvenes indígenas; ejercieron un papel de apoyo social y denuncia, ante la ausencia o silencio cómplice de autoridades y leyes. Estas misiones abrieron espacios de resistencia contra la explotación, el abuso y la esclavitud de las indígenas ofreciéndoles algo de protección; como lo expresa Vargas Llosa en palabras de un monje Agustino dirigidas a Casement:

–Aquí, el gran problema es la compra y venta de niñas indígenas. [...] –Usted ha oído hablar de las famosas “correrías” –añadió el agustino-. Esos asaltos a las aldeas indígenas para capturar recolectores. Los asaltantes no solo se roban a los hombres. También a los niños y a las niñas. Para venderlos aquí. A veces los llevan hasta Manaos, donde, al parecer, obtienen mejor precio. En Iquitos, una familia compra una sirvienta por veinte o treinta soles a los más. Todas tienen una, dos, cinco sirvientitas. Esclavas, en realidad. Trabajando día y noche, durmiendo con los animales, recibiendo palizas por cualquier motivo, además, claro, de servir para la iniciación sexual de los hijos de la familia.

[...] – ¿No se puede hacer nada con las autoridades?

–Se podría, en principio -dijo el padre Urrutia-. La esclavitud está abolida en el Perú hace más de medio siglo. Se podría recurrir a la policía y a los jueces. Pero todos ellos tienen también sus sirvientitas compradas. Además, qué harían las autoridades con las niñas que rescaten. Quedarse con ellas o venderlas, por supuesto. Y no siempre a las familias. A veces, a los prostíbulos, para lo que usted se imagina. – ¿No hay manera de que vuelvan a sus tribus? –Las tribus de por acá ya casi no existen. Los padres fueron secuestrados y arreados a las caucherías. No hay donde llevarlas. ¿Para qué rescatar esas pobres criaturas? En esas condiciones, tal vez el mal menor es que sigan en las familias. Algunos las tratan bien, se encariñan con ellas. ¿Le parece monstruoso?

–Monstruoso -repitió Roger Casement.

–A mí, a nosotros, también nos lo parece. –Dijo el padre Urrutia. –Nos pasamos horas en la misión, devanándonos los sesos. ¿Qué solución darle? No la encontramos. Hemos hecho una gestión en Roma, a ver si pueden venir unas monjas y abrir aquí una escolita para esas niñas. Que por lo menos reciban alguna instrucción. ¿Pero aceptarán las familias enviarlas a la escuela?

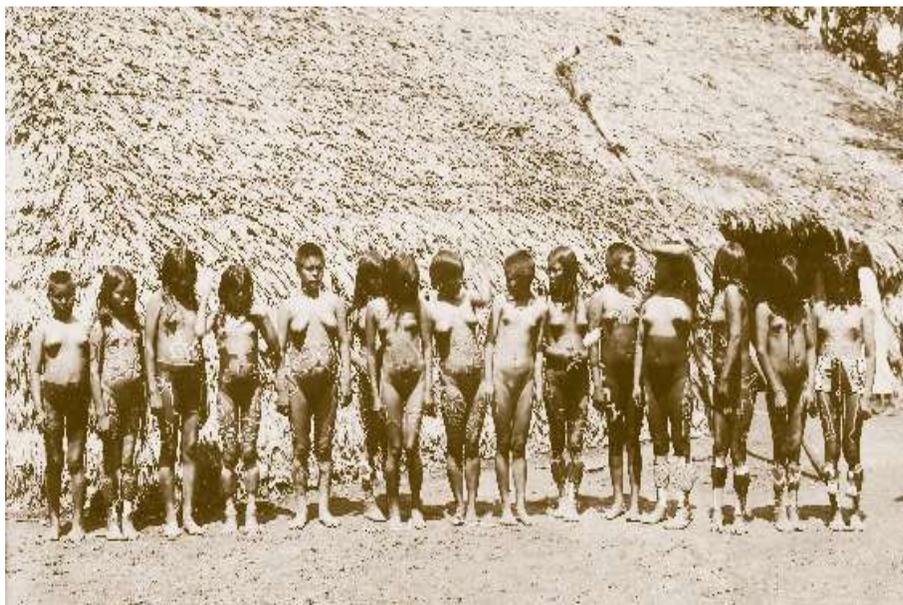
Muy pocas, en todo caso. Las consideran como unos animalitos. (Vargas Llosa, 2010, págs.176-177)

Explotaban, violaban y mataban a indígenas cuando sentían necesidad de diversión, de sexo, de espectáculo, de hacer sentir su poder o de desahogar la rabia de estar metidos en la selva. Torturar y producir dolor a esta población les representaba distracción y diversión (Vargas Llosa, 2010; Vázquez, 1980; Rivera, 1946).

De la bibliografía consultada se puede establecer que los bandidos caucheros: Aquileo Torres, José Inocente Fonseca, Rafael Calderón, Armando Norman, Ordoñez, Miguel Loaysa, Agüero, entre otros, fueron responsables de estos brutales crímenes, violaciones y torturas. Las estaciones: el encanto, la chorrera, el último retiro, matazas, ándokes, abisinia, venecia, atenas, y otras más, fueron los escenarios del exterminio de comunidades nativas, y en especial de tortura y violación de mujeres jóvenes y niñas, en el Putumayo amazónico de inicios del siglo XX, en Colombia.

La violación colectiva y tortura de hijas, hermanas y amigas provocaba dolor y humillación también a toda la comunidad. Cumplía el cometido de doblegar la moral del grupo; romper-violar el orden simbólico de sus comunidades, de sus clanes, para desintegrarlos/as, dominarlos/as, esclavizarlos/as.

Ilustración 9 - Fotografía *Mujeres Uitoto*.



Fuente: *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*.
Fotografía *Mujeres Uitoto*. (Colección Alberto Chirif)³⁰

La explotación cauchera provocó modificaciones y transformaciones profundas en las jóvenes y niñas: que pasaron de vivir, desde una fuerte cohesión con sus comunidades y con sus territorios; con sus propios ritos y prácticas de iniciación, a convertirse en mercancía y en objetos sexuales. Estas transformaciones provocaron también, a parte del aislamiento y separación de sus clanes y grupos, nuevas relaciones intergeneracionales, al alterar los códigos que facultan la socialización e integración dentro de sus contextos cotidianos. Dentro de estos se contemplan la imposición de un crecimiento apresurado, especialmente en lo relacionado a su vida sexual y reproductiva, embarazos prematuros y maternidades tempranas, con el gran agravante, de ser estas, el resultado de violaciones.

³⁰ Autorización expresa para su divulgación del antropólogo peruano Alberto Chirif, experto en los sucesos de las caucherías en la Amazonía en los inicio del siglo xx.

Inimaginable el dolor de las madres al ver profanadas las entrañas de las hijas de sus entrañas, entrañas también violadas y profanadas. *¡Lloraron lágrimas de sangre!* Sobre sus cuerpos se ejerció una violencia sin precedentes. Como dice Rivera en *La Vorágine* *¡Que infinita desolación! ¡Que trágica doncellez!*

1.2.3. El Principio del Fin

*“¡Ha explotado el paraíso del diablo en Perú...!
El Putumayo será saneado;
claro está que absolutamente nada
traerá de regreso a los indígenas asesinados.
Pobres almas”.*

Roger Casement

Roger Casement, de nacionalidad irlandesa, llegó a La Chorrera el 22 de septiembre de 1910 en representación del gobierno británico, con el apoyo de una comisión investigadora remitida desde Londres por socios de la PAC. El 26 de septiembre de 1910 entrevistó a seis empleados de ésta empresa, con el fin de establecer la veracidad de varias denuncias realizadas sobre violaciones de los derechos de los indígenas por parte de la Casa Arana. Producto de ésta visita, Casement realiza un Informe que presentó ante el representante local de la compañía, Juan Tizón, y ante dos miembros de la comisión enviada desde Londres. El mismo informe fue entregado al Secretario de Asuntos Exteriores en Londres en marzo de 1911 y divulgado en 1912 como el *Libro azul británico*.

Las piezas documentales elaboradas por Casement describen las diversas formas de violencia ejercidas en las estaciones caucheras del Putumayo y además reflejan un pensamiento crítico sobre el colonialismo occidental de la época, y su influencia civilizadora.

Casement no se engañaba sobre la influencia que el capitalismo y la herencia del colonialismo inglés tenían sobre los horrores ocurridos en lugares como el Putumayo. A sus ojos, el proceso de conquista y colonialismo aún desempeñaba un papel en los días de su visita al Amazonas. (Síocháin, 2011)

En su informe Casement es claro en denunciar la posición favoritista de las clases altas y medias, y de las autoridades hacia la esclavitud de indígenas; invocando una visión europea de civilizar a unas comunidades salvajes e incivilizadas, que no tenían derecho a vivir como vivían (citado por CNMH, 2014).

Casement consideraba que la tragedia del indio era “la más grande del mundo hasta el día de hoy, y ciertamente ha sido el más grande error de los últimos 400 años” (Síocháin, 2014, pág.39).

El impacto de este informe fue inmediato y generó efectos trascendentes a nivel nacional e internacional. El primero de ellos consistió en el retiro del apoyo de los ingleses a la compañía de Arana. De otra parte, Casement, a través del Perfecto en Iquitos, pide al gobierno peruano acciones prontas para proteger al indio en el Putumayo, hacer justicia, y encontrar los culpables de los crímenes que el Informe denunciaba (Casement, citado por CNMH 2014, pág.232).

En palabras del antropólogo historiador Álvaro Andrés Villegas, el informe Casement llevó a Arana y a otros de sus empleados caucheros a juicio en Londres:

La información recopilada por Casement fue la base de la indagación que se desarrolló en la Cámara de los Comunes entre 1912 y 1913, en la cual fueron interrogados Julio César Arana, algunos de sus empleados y los inversionistas ingleses, quienes debieron responder por las acusaciones de torturas, robos, asesinatos y esclavitud que habían sido formuladas inicialmente por Hardenburg, corroboradas por Casement y ampliadas por muchos otros. (2006, pág. 22)

El Informe Casement ha sido considerado como una pieza fundamental para desentrañar los hechos ocurridos en el primer período de la explotación cauchera. Cabe resaltar la expresión que Randall Davidson le dedica al irlandés: “Me regocijo al pensar en el efecto que han tenido tus competentes y esmerados estudios sobre el tema. Imagino que es correcto afirmar que nadie más en el mundo ha podido hacer lo que tú has hecho” (Síocháin, 2011).

Con base en lo expuesto, el Informe de Casement representó el principio del fin de la compañía peruano-británica (PAC), pues los socios ingleses retiraron su apoyo de la compañía y con ello, se genera una fractura temporal en el proceso de explotación del caucho en la Amazonia Colombiana (1912), o al menos de los brutales tratos ejercidos contra estos pueblos nativos.

2. Acontecimientos contemporáneos relacionados

El complejo y doloroso proceso de esclavitud y muerte generado como consecuencia de la explotación cauchera, se rememoró un siglo después en importantes acontecimientos nacionales e internacionales acaecidos a partir del 2010, ofreciendo un lugar a los hechos en el marco histórico y la oportunidad de pensar dichos acontecimientos a través de una óptica diversa. Se exponen a continuación atendiendo su aparición cronológica.

2.1. Premio Nobel de Literatura adjudicado al escritor peruano Mario Vargas Llosa

Galardón brindado a Mario Vargas Llosa en 2010 por su trayectoria literaria, pero en especial por su novela histórica *El Sueño del Celta*, en la que describe la vida y obra de Sir Roger Casement, uno de los primeros europeos en denunciar y evidenciar los horrores del colonialismo cometidos contra la población indígena, por parte de los explotadores del caucho:

El testigo más esperado y cuya presencia concitó más público fue sir Roger Casement.

[...] Describió con precisión y sobriedad lo que había visto con sus propios ojos en las caucherías: los cepos, el gran instrumento de tortura en todos los campamentos, las espaldas con las cicatrices de las flagelaciones, los látigos y fusiles Wínchester que llevaban consigo los capataces de estaciones y los “muchachos” o “rationales” encargados de mantener el orden y de asaltar a las tribus en las “correrías” y el régimen de esclavitud, sobreexplotación y hambruna a que eran sometidos los indígenas. (Vargas Llosa, 2010, págs.329-330)

La novela no sólo narra los atropellos a la población indígena y las diversas formas de violencia ejercida contra los indios en las estaciones caucheras en el Alto Putumayo; también el

impacto que el informe de Casement representó para el fin de la compañía británica PAC., y el inicio de los juicios realizados contra la compañía de Arana:

Desde el primer día produjo una conmoción que, teniendo a Londres como centro, avanzó en ondas concéntricas por todo Europa, los Estados Unidos y muchas otras partes del mundo, sobre todo Colombia, Brasil y Perú. The Times le dedicó varias páginas y un editorial en el que, a la vez que ponía a Roger Casement por las nubes, diciendo que una vez más había mostrado dotes excepcionales de “gran humanitario”, exigía acciones inmediatas contra esa compañía británica y sus accionistas que se beneficiaban económicamente con una industria que practicaba la esclavitud y la tortura y estaba exterminando los pueblos indígenas. (Vargas Llosa, 2010, pág.324)

2.2. Conmemoración *El grito de los hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce*, 100 años después del etnocidio Cauchero³¹

La conmemoración fue resultado del consenso entre 22 comunidades: sus ancianos sabios, mujeres, y la comunidad en general. Nace de una necesidad de habitar de manera diferente. De ver el pasado con otros ojos. Del llamado de los espíritus, para exorcizar los males. De perdón, de ternura y de dulzura.

Para conocer algunos detalles de este ejemplar proceso se citan apartes del testimonio recibido de un escritor que visitó La Chorrera en los preparativos:

Con una valentía ejemplar, los uitoto se atreven (a diferencia de los antropólogos) a enfrentar su propio pasado: en una asamblea de las 22 comunidades que conforman La Chorrera,

³¹ Los Apéndices brindan la oportunidad de conocer los discursos y palabras institucionales que se ofrecieron en la conmemoración.

decidieron que había llegado el momento para conmemorar el etnocidio de la Casa Arana. Todo está listo para el día de la conmemoración, el próximo 12 de octubre.

[...] Aun conociendo todo ese terror los uitoto han decidido “utilizar la palabra dulce hasta con el enemigo”. Es una máxima de convivencia.

Son historias que a los viejos de hoy les cuesta contar no porque las estén olvidando sino por el dolor que producen. Pero nadie las llora. Hace un siglo se nos acabaron las lágrimas”, fue la explicación de Bonifacio; y con las lágrimas, los deseos de recordar.

Llevan un año preparándose. Reuniones entre los dirigentes de la Asociación Zonal Indígena de día, y entre los caciques y guías espirituales de noche. Todas las conclusiones que salen del debate diurno se tienen que llevar a la maloca. Las decisiones finales, las más importantes, se toman a las doce de la noche o en las primeras horas de la madrugada. Hasta el más mínimo detalle de lo que se hará el próximo 12 de octubre, día de la conmemoración, ha sido discutido por los viejos. (Builes Gil, Abrir el canasto – Recordando La Casa Arana, 2012)

2.3. Carta de renovación de la Encíclica Papal *Lacrimabili Statu Indorum*

El 7 de junio de 1912, fue expedida y firmada en Roma, por el papa Pío X, la Carta Encíclica Papal *Lacrimabili Statu Indorum*³², “para poner remedio a la miserable condición de los indios”.

En dicha encíclica, Pío X pedía a los católicos trabajar por los derechos a la vida, al territorio y la cultura de los pueblos indígenas, tantas veces atropellados. Según Roberto Pineda, la encíclica estaba relacionada con la situación de los aborígenes en la Amazonia y condenaba el genocidio en su contra: “y la iglesia tomó partido por la defensa y derechos de los nativos suramericanos. En este sentido, se determinó enviar una misión religiosa al área, para velar por los intereses espirituales de los indígenas” (Pineda, 2000, pág.181).

³² El texto completo de esta Encíclica puede consultarse en el Apéndice A.

Un siglo después, el 15 de junio de 2012, el Papa Benedicto XVI³³ realiza la renovación de ésta encíclica, en carta dirigida a los indígenas colombianos:

Al anunciarles el mensaje salvador, la Iglesia sigue el mandato de su Fundador, y en él se fundamenta para secundar los genuinos anhelos de estos pueblos, a menudo truncados por la frecuente falta de respeto hacia sus costumbres así como por escenarios de migración forzada, violencia inicua o serios obstáculos para defender sus reservas naturales.

Con hondo amor hacia todos, y en consonancia con la doctrina social de la Iglesia, invito a escuchar sin prejuicios la voz de estos hermanos nuestros, a favorecer un verdadero conocimiento de su historia e idiosincrasia, así como a potenciar su participación en todos los ámbitos de la sociedad y la Iglesia. La actual coyuntura es providencial para que, con rectitud de intención y configurados a Jesucristo, Camino, Verdad y Vida para todo el género humano, crezca entre los pastores y fieles el deseo de salvaguardar la dignidad y los derechos de los pueblos originarios y éstos a su vez estén más dispuestos a cumplir con sus deberes, en armonía con sus tradiciones ancestrales. (Carta de Benedicto XVI a los indígenas colombianos, 2012)

El Papa Benedicto XVI también hace mención de la beata Laura de Jesús Montoya Upegui (santificada el 22 de mayo de 2013, convirtiéndose en la primera Santa colombiana), por consagrar su atención a poblaciones indígenas.

2.4. Publicación *El Libro Azul Británico*.

También en 2012, en el marco del centenario de la presentación del Informe Casement, se publica el libro titulado *El Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, que contiene la traducción completa al español del *Libro Azul Británico*, divulgado en 1912 y algunas otras denuncias realizadas ante el parlamento inglés en la época. La edición de éste libro fue realizada por el Centro Amazónico de Antropología y

³³ El texto completo de la Carta de Benedicto XVI a los indígenas colombianos, puede consultarse en el Apéndice B.

Aplicación Práctica (CAAAP) y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Con la traducción de Luisa Elvira Belaúnde; y una valiosa introducción a esta problemática del caucho por el antropólogo peruano Alberto Chirif: *El auge del Caucho o el juego de las apariencias*:

Para los pueblos indígenas amazónicos la explotación el caucho fue un proceso devastador por la manera como fueron, literalmente, cazados para obligarlos a trabajar en esa actividad, y torturados y asesinados cuando los capataces de los campamentos caucheros consideraban que no habían recogido suficiente cantidad del producto. La ausencia del Estado, la impunidad de la que gozaban esos capataces y su sistema de ganancias, que consistía en un porcentaje de la cantidad de gomas recolectadas, llevaron a que se desataran las atrocidades que son narradas en éste y otros libros. (Chirif, A. Pág. 12. Libro Azul Británico. 2012)

2.5. Libro *El paraíso del diablo: Roger Casement y el Informe del Putumayo un siglo después.*

En el 2014, el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, en conjunto con el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia publican: *El Paraíso del Diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después.*

Este proyecto estuvo liderado por los autores compiladores: Claudia Steiner Sampedro, Carlos Páramo Bonilla y Roberto Pineda Camacho quienes a través de un grupo multidisciplinario de investigadores nacionales e internacionales, acompañados de testimonios de herederos/as de los pueblos amazónicos que vivieron la problemática, aportan nuevas visiones sobre Casement y su Informe; el grave etnocidio cauchero; los pueblos indígenas sobrevivientes y otros temas relacionados.

Esta publicación se configura como un importante documento que permite una amplia comprensión de la problemática acaecida en el territorio amazónico. El libro es el resultado del Simposio Internacional realizado en 2010, en Bogotá, que llevó el mismo nombre.

2.6. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica: *Putumayo: La Vorágine de las Caucherías. Memoria y Testimonio*

El Centro Nacional de Memoria Histórica, CNMH, en 2014, publica un detallado informe sobre la situación del “primer periodo” de la explotación del caucho en la Amazonia colombiana. En dos tomos titulados: *Putumayo: La Vorágine de las Caucherías. Memoria y Testimonio*, se recopila un vasto universo de fuentes documentales, testimonios de indígenas, caucheros, misioneros, agentes gubernamentales, entre otros, que hicieron parte de los fenómenos violentos contra la población ancestral de la Amazonia. Es un valioso documento histórico, sobre el primer periodo de la explotación del caucho, que representa un aporte para esclarecer lo allí sucedido y la comprensión de conflictos locales, nacionales e internacionales en juego en este doloroso episodio de nuestra historia. Adicionalmente, aporta una traducción al español del Informe Casement, cuyo original fue escrito en inglés y enviado a Londres en 1911.

Dentro de los *REQUERIMIENTOS DE LOS DESCENDIENTES INDÍGENAS VÍCTIMAS DEL ETNOCIDIO CAUCHERO CASA ARANA*³⁴, del 12 de octubre de 2012, las comunidades indígenas vinculadas a AZICATCH, y al Resguardo Indígena Predio Putumayo de la Chorrera, Amazonas, le pidieron al Centro Nacional de Memoria Histórica:

³⁴ El texto completo de los Requerimientos puede consultarse en el Apéndice D.

Abrir el canasto tapado de la memoria es muy doloroso, pero lo hacemos para conocer la verdad de los hechos, para ver y reconocer lo sucedido, los responsables en los distintos niveles y para difundir y que el país conozca lo que no puede volver a suceder. Que se hagan actos simbólicos en todo el país, que se ubiquen esculturas en lugares visibles, que los artistas se unan para difundir esta memoria, que movilicen a la academia para que ponga sus investigaciones al servicio de este ejercicio de memoria. Que todo el país sepa lo que aquí pasó. Que nos ayuden a movilizar los medios de comunicación. Esto no se puede volver a repetir ni con otros ni con nosotros. Porque nos cansamos de llorar solos y eso nos hace daño. (AZICATCH, 2012)

2.7. Película *El abrazo de la Serpiente*

En el 2015 se estrena *El Abrazo de la Serpiente*, exitosa película dirigida por Ciro Guerra, filmada en la Amazonia colombiana. La película reproduce algunas escenas de lo que fue la cruel explotación del caucho a principios del siglo XX en esta región. Uno de los personajes rememorados en el filme es Richard Evans Schultes, estudioso de la Amazonia colombiana, sobre quien se ha hecho mención en el presente estudio.

3. Epistemes Sur emergentes del Pensamiento Latinoamericano. Nuevas comprensiones sobre la crueldad ejercida contra pueblos nativos

Ilustración 10 – Pintura *Manos de la Protesta* – Guayasamín, O.



Fuente: Pintor *Oswaldo Guayasamín*. *Manos de la Protesta*. 1963 – 1965.
[Óleo sobre tela]. Dimensiones: 122 x 224 cm. Colección *Edad de la Ira*.
Fundación Guayasamín. Quito – Ecuador.

El vasto horizonte de conocimiento, desde corrientes de pensamiento alternativo crítico latinoamericano,³⁵ aporta a la comprensión del trato recibido por las comunidades indígenas.

Estas epistemes³⁶ Sur, críticas, posmodernas y decoloniales posibilitan comprender la manera como se estructuraron hegemonías que, atravesadas por relaciones de dominación, facilitaron atender contra la vida y dignidad de pueblos nativos y sus territorios.

3.1. El Grupo Modernidad/Colonialidad

Algunos referentes teóricos y epistemológicos de destacados pensadores/as y críticos latinoamericanos del colonialismo, de la destrucción y aniquilamiento físico y epistémico que costó la imposición del proyecto moderno, y pertenecientes al colectivo multidisciplinario de intelectuales, de finales del siglo XX y principios del XXI, llamado en su momento Grupo Modernidad/Colonialidad - GMC (1998 - 2008) son de especial interés para ésta temática. Entre estos pioneros/as se encuentran Enrique Dussel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, María Lugones, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel; quienes construyen miradas críticas,

³⁵ Desde los años 30 del siglo XX, cuando comienzan los procesos de industrialización en América Latina, cuya bandera fundamental es el progreso y el desarrollo de las naciones modernas, emerge un pensamiento crítico latinoamericano. Dicho pensamiento se plasma en importantes ensayistas, escritores, artistas, poetas; quienes cuestionan agudamente a través de sus obras los modelos de pensamiento político, social, económico y científico-tecnológico copiados de Europa y de Estados Unidos e impuestos en América Latina, a través de las relaciones de dependencia y neocolonialismo vigentes hasta hoy.

³⁶ Episteme es una palabra de origen griego, que significa conocimiento. La epistemología se refiere a la corriente de la filosofía moderna que nace con Descartes y que se fundamenta en una sola lógica de origen matemático, reduciendo así la multiplicidad de verdades construidas culturalmente (epistemes), a una sola concepción de verdad (epistemología) la que sigue la lógica cartesiana y poscartesiana. Lo epistémico definido como lo que adquiere sentido para los actores sociales con una dimensión cultural, desde espacios semióticos específicos (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). Lo epistémico como reconocimiento a la diversidad, como invitación al diálogo (Maldonado-Torres, 2007). Sur: Metáfora de esclavitud, sufrimiento y sometimiento.

conceptos comunes, enfoques y tendencias innovadoras para las Ciencias Sociales en América Latina.

Estos/as intelectuales compartieron puntos de vista, debates, agendas y categorías comunes que representaron enfoques y tendencias innovadoras y críticas. Se centraron en temas tales como las implicaciones de la conquista de América, el exterminio y explotación de pueblos nativos, los alcances de la colonización, las herencias coloniales en el continente: *La Colonialidad del Poder, La Colonialidad del Saber, La Colonialidad del Ser, La Colonialidad del Género*, sus manifestaciones directas y soterradas; las diferencias entre colonialismo y colonialidad, las repercusiones del eurocentrismo; fueron temas centrales en sus debates.

El término modernidad/colonialidad se debe a Arturo Escobar (Mignolo, 2007a).

El Grupo Modernidad/Colonialidad se erigió como una de las alternativas innovadoras y, si se quiere, epistemes sur emergentes del pensamiento en América Latina para este nuevo siglo. Se referencian estos intelectuales latinoamericanos por la importancia que le otorgan a nuevas epistemes del saber; la apreciación que hacen sobre las experiencias locales; su defensa a los saberes ancestrales; el respeto y valoración de los conocimientos nativos. De manera similar, sus críticas al proyecto moderno; a las profundas raíces de la colonialidad, al epistemicidio de las culturas indígenas; la discriminación a los pueblos nativos; y los costos que representó el proyecto homogeneizador y discriminador de la modernidad europea. Al respecto A. Quijano, dice:

Lo que comenzó con América fue mundialmente impuesto. La población de todo el mundo, fue clasificada, ante todo, en identidades ‘raciales’, y divididas entre los dominantes/superiores ‘europeos’ y los dominados/inferiores ‘no europeos’. Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias ‘raciales’: en un primer periodo, principalmente el ‘color’ de la piel y del cabello y la forma y el color de los ojos; más tarde, en los siglos XIX y XX, también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo, la forma y el tamaño de la nariz [...]. (2007, pág.120)

Para entender un poco más qué pasó durante la explotación del caucho es necesario seguir preguntándose por los alcances de la colonización de nuestra América y los costos que ha representado la modernidad occidental para los pueblos nativos. Según Aimé Césaire³⁷, citado por Maldonado-Torres, estas preguntas y otras relacionadas generan nuevos humanismos y nuevas formulaciones sobre las mentiras de la colonización europea:

[...] Estas preguntas sirven como base para la formulación de un nuevo humanismo y de nuevas ciencias. La propuesta de Césaire es clara. Si las ciencias son definidas como formas de conocer, que pretenden eliminar la mentira y ofrecer respuestas claras a los interrogantes más urgentes de la humanidad, entonces él propone que empecemos interrogando la mentira sobre el significado y alcance de la colonización. (2007, pág.158)

No en vano viajeros y navegantes europeos describieron a las sociedades indígenas americanas en el “estadio” más bajo del desarrollo humano. Las caracterizaban como primitivas, como salvajes, en contraste con las sociedades europeas donde primaba la ciencia, la cultura, el estado de derecho; pilares de una identidad moderna y civilizada. Europa marca el camino de civilización a los demás países del mundo (Castro-Gómez, 2000).

³⁷ Aimé Fernand David Césaire. Poeta y político de Martinica, líder en reivindicar la dignidad de los negros y en denunciar el trato dado a los mismos en las colonias europeas. Defendió el concepto de negritud y sus raíces africanas. En su *Discurso sobre el Colonialismo* (1955), expresa el trato esclavista e inhumano dado a los negros en las colonias y marca la rebelión contra los imperios europeos colonialistas. Césaire se constituye como uno de los principales inspiradores del grupo Modernidad/Colonialidad y de los ideólogos de la descolonización.

Para A. Escobar, (2012b, 2012c), bajo la *invención del desarrollo* se han ejercido altos grados de deshumanización contra los pueblos indígenas en nuestro Continente³⁸.

A propósito, sobre el proyecto colonizador Maldonado-Torres expresa:

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proyecto, el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza. Este modelo está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo. La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos. (2007, pág.132)

A esta altura de la reflexión, vale la pena precisar que Colonialismo y Colonialidad no significan lo mismo. Colonialismo hace mención a las relaciones políticas y económicas mediante las cuales un pueblo ejerce soberanía sobre otro, y es más bien de corte geopolítico, mientras Colonialidad se refiere a los patrones del poder, saber, género, del ser, de la naturaleza, como resultado del colonialismo moderno, articulados en lo social y en lo personal, por medio de relaciones intersubjetivas ejercidas por la dinámica occidental civilizatoria y por la idea de raza y de género. Maldonado-Torres ilustra:

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en

³⁸ La crueldad ejercida contra los pueblos nativos es también descrita por William Ospina B., en su magnífica trilogía de novelas históricas: *Ursúa*, *El País de la Canela* y *La Serpiente sin Ojos*. Novelas sobre la Conquista de América y las expediciones al Amazonas; en ellas narra los crímenes, torturas y abusos de los conquistadores a las comunidades nativas. Ospina B., escritor, poeta y ensayista colombiano. Premio Nacional de Ensayo y de Poesía. Premio Casa de las Américas (Cuba). Premio Rómulo Gallegos (Venezuela).

vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (2007, pág.131)

3.2. La Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser

Por considerarlo pertinente en el marco de la reflexión, se abordarán diversos conceptos de Colonialidad desde la perspectiva de las nuevas epistemes.

El concepto de la *Colonialidad del Poder* se le debe a Aníbal Quijano. Las ideas de Quijano demuestran que la Colonialidad del Poder es un asunto complejo que se fundamenta en una estructura etno-racial de muy larga duración (Castro-Gómez, 2005a).

Esta colonialidad se inscribe en las múltiples jerarquías del desarrollo económico e industrial de la modernidad occidental, las cuales terminaron por imponerse en el resto del mundo, apoyadas en estructuras de poder que van más allá de la acumulación de capital y del dominio político y administrativo del centro (Europa) sobre la periferia (las Colonias). Estas estructuras poseen una dimensión epistémica, es decir, cultural y moral, que se potencia sobre los conceptos de raza y de género, así como las clasificaciones de superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo, y pueblos civilizados/bárbaros (Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007).

Lo europeo, más que un espacio geográfico, era considerado como lo más avanzado, desarrollado y civilizado:

“Europa” es aquí el nombre de una metáfora, no es una zona geográfica ni de su población. Se refiere a todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa, como una

prolongación de ella, es decir, como un carácter distintivo de la identidad no sometida a la colonialidad del poder. (Quijano, 2007, pág.95)

En este orden de ideas, Quijano argumenta cómo raza e identidad fueron establecidas como instrumentos de discriminación, esclavitud, clasificación social, dominación, muerte; instrumentos constitutivos, por siglos, del pensamiento colonial. La Clasificación por raza es fundamental, según este autor, en la constitución de la *Colonialidad del Poder*:

El hecho es que ya desde el comienzo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. (2000, pág. 207)

Quijano, se refiere de la siguiente manera a la situación de la esclavitud de los indios:

En América la esclavitud fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Así mismo, la servidumbre impuesta sobre los indios, inclusive la redefinición de las instituciones de la reciprocidad, para servir los mismos fines, i.e. para producir mercancías para el mercado mundial. Y en fin, la producción mercantil independiente fue establecida y expandida para los mismos propósitos. (2000, pág. 219)

Estas teorías dan una sólida aproximación al porqué del trato cruel e inhumano que, mediado por el concepto de raza, recibieron nuestros pueblos nativos y explican el afán de eliminarlos para adueñarse de sus territorios o de convertirlos en mano de obra barata para el logro de acumulación de riqueza. Todo ello fundado en gran parte en la desgracia de tener diferencias fenotípicas con los conquistadores y vivir bajo una racionalidad diferente a la del “progreso”. Al respecto, afirma Quijano:

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizá se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre estos grupos. La formación de relaciones fundada en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras [...]. (2000, pág. 202)

La racialización de las comunidades indígenas las condenó a la esclavitud y al exterminio y expolió todas las características y particularidades que hacían de cada una de ellas entidades únicas. “[...] De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los ‘indios’, no a los negros. De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial” (Quijano, 2000, pág.203). Las poblaciones de las Colonias fueron vistas como de naturaleza inferior, susceptibles a ser manipuladas, disciplinadas y “civilizadas”. Es así como las relaciones sociales entre “colonizadores” y “colonizados” sólo adquieren sentido dentro de un discurso basado en percepciones dominantes y en patrones de poder que les caracterizó como inferiores e incivilizados:

La producción de la idea de “raza” y la “racialización” de las relaciones sociales da lugar a una nueva perspectiva intersubjetiva, que impregna todos y cada uno de los ámbitos de la existencia social, y que orienta, define, legitima las nuevas relaciones coloniales, en su materialidad y en su intersubjetividad, en el mismo movimiento histórico en el cual va emergiendo Europa Occidental como sede del control central del nuevo patrón de poder. (Quijano, citado por Gómez Arredondo, 2014, págs. 33-34)

El origen de la Colonialidad del Poder lo ubica Quijano en las discusiones sobre si los indios tenían o no alma, generadas durante la conquista de América, las cuales inauguraron una nueva clasificación social de dominación con relaciones de poder verticales, afincadas sobre la supuesta

superioridad de unos sujetos sobre otros, y sobre la idea de raza³⁹. Idea fundamentada en la lógica que los indígenas, por ser y vivir diferente, tenían una estructura biológica y un grados de humanidad y de civilización inferior a la de los conquistadores europeos (Maldonado-Torres, 2007).

Para Quijano y Wallerstein⁴⁰ (1992) la conquista de América (1492) fue primordial para la configuración del *Moderno Sistema Mundo*. A continuación, un corto video donde se dimensionan el origen y los alcances de los países denominados del “primer mundo” sobre el resto de los países del planeta; y la importancia de la esclavitud y la explotación de indios y negros en América, para la configuración y expansión del poder económico mundial de estos países.

Reproducción de Video 4 - *Sistema Mundo*. Wallerstein



Fuente: Canal youtube [NatalieTML](https://www.youtube.com/watch?v=41HD7Y1N8kY). *Inmanuel Wallerstein*. Sistema Mundo. [mp4]
<https://www.youtube.com/watch?v=41HD7Y1N8kY>

³⁹ Para entender otras razones que motivaron el trato dado a los aborígenes, posterior a la conquista de América, y la discusión si tenían alma o no, Ramón Grosfoguel (2013), remite a la Junta de Valladolid (1550-1551), a los debates entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

⁴⁰ Immanuel Wallerstein: sociólogo estadounidense, principal teórico del análisis del Sistema - Mundo. Crítico de la economía capitalista global y del poder que los países desarrollados (el centro), basados en la acumulación de capitales y la división del trabajo, ejercen sobre el resto del mundo (la periferia).

La Colonialidad del Poder es invisible (Mignolo, 2000); es el dominio de un modelo de mundo, de un estilo cultural, de un tipo de raza, de un tipo de conocimiento, de un estilo de ser civilizado que se impuso sobre todos los demás (con la *indolente* invención de ser lo europeo superior y más civilizado). Esto, sin detenerse en contemplaciones de lo que se tenga que hacer para lograrlo, tal y como ocurrió con el exterminio aborígen. La colonialidad del poder se despliega en las relaciones de dominación y explotación ejercidas bajo la actitud de superioridad y de civilización.

La configuración de los Estados-naciones se instauró sobre prácticas propias de la modernidad orientadas hacia el control económico, político y social; “entre las cuales figuran la institucionalización de las ciencias sociales, la organización capitalista de la economía, la expansión colonial de Europa y, por encima de todo, la configuración jurídico- territorial de los estados- nacionales” (Castro-Gómez, 2000, pág.155).

Según Quijano (2000), la constitución de los Estados-nación en América Latina estuvo fuertemente influenciada por la idea de raza y sobre esta, se estableció la Colonialidad del Poder. Los grupos dominantes en las colonias tomaron la perspectiva eurocéntrica como propia y establecieron estructuras de poder replicando relaciones coloniales.

La actitud de superioridad genética y moral justificó la ferocidad genocida de los conquistadores europeos contra los pueblos nativos de América y, por ende, la crueldad ejercida por los explotadores del caucho contra los indios/as amazónicos a principios del siglo XX, justo en los albores de la constitución del Estado-nación moderno en Colombia; lo que demuestra que

las prácticas coloniales contra los indígenas han estado vigentes por siglos; y que la clasificación de los “indios” como razas inferiores y mano de obra barata y desechable, coadyuvó sustancialmente a establecer un patrón mundial de explotación y de poder⁴¹.

Para E. Lander (2000), la *Colonialidad del Saber* es una cosmovisión fundada sobre el edificio de los saberes modernos, coloniales y eurocéntricos en el seno de los cuales se constituyen las diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales que potencian la *eficacia naturalizadora* del modelo liberal sobre la idea de modernidad y de progreso. Este modelo hegemónico de civilización se establece como la única forma de vida posible. Lander expresa la influencia de la idea de modernidad sobre la Colonialidad del Saber, así:

[...] Esta *cosmovisión* tiene como eje articulador central la idea de *modernidad*, noción que captura complejamente cuatro dimensiones básicas: 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “*naturalización*” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (“ciencia”) sobre todo otro saber. (2000, pág. 22)

Castro-Gómez (2005a), denomina como “*hybris del punto cero*” al modelo epistémico colonial del saber desplegado por la modernidad occidental que, apoyado en el desarrollo científico, hizo posible la expansión colonial de Europa. Resalta la pretensión de la ciencia moderna de ser como Dios y de poder tener un dominio sobre todos los demás saberes. La

41 Fanny Kuiru, abogada de la comunidad Uitoto de la Chorrera (Amazonas) destaca como argumento de la brutal explotación cauchera sufrida por su pueblo, al Darwinismo aplicado a lo social: el dominio de una raza superior y más fuerte, apta para la supervivencia “los blancos” sobre una raza inferior, débil y condenada a desaparecer “los indios”.

ciencia se toma el poder de estar por fuera del mundo para observarlo todo pero sin poder ser observada por ningún otro saber; se considera como el único conocimiento válido y lo máximo dentro del saber humano. La ciencia cae en *hybris*. Este filósofo establece una analogía con la *hybris* de los griegos, el pecado de la desmesura y de la soberbia, cuando los humanos se creen dioses o superiores a ellos:

Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es en absoluto gratuito. La *hybris* del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo, en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de occidente (Castro-Gómez, 2005a). El punto cero sería, entonces, la *dimensión epistémica* del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o “superestructural” del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su “infraestructura”, es decir, como algo *constitutivo*. (Castro-Gómez, 2007a, p.88)

En efecto, la *Colonialidad del Saber* está entonces relacionada con la descalificación de todos los otros saberes que estén por fuera de la racionalidad científica; o más bien, que no estén orientados por un afán civilizador y de dominio de la naturaleza. La Colonialidad del Saber operó en el descredito hacia los saberes que tenían las poblaciones indígenas; saberes fundados en la experiencia y en una comunicación íntima, y si se quiere, sagrada y espiritual con la naturaleza.

Según Maldonado-Torres, el concepto de la *Colonialidad del Ser* se le debe a Walter D. Mignolo, gestado a partir de conversaciones y debates sobre las implicaciones de la Colonialidad del Poder y del Saber. Mignolo reconoce el aporte central de Frantz Fanon⁴² en la articulación de

⁴² Frantz Fanon (1925–1961). Fue un revolucionario, psiquiatra, filósofo y escritor de Martinica, cuya obra fue de gran influencia en los movimientos y pensadores revolucionarios de los años 60 y 70 del siglo XX. Luego hacia fines del siglo, a partir de los desarrollos de Edward Said, es retomado con fuerza en los campos de los estudios poscoloniales, la teoría crítica y el marxismo. Fanon es conocido como un pensador humanista

este concepto. Fanon, al concentrar la atención en las relaciones de discriminación hacia la población negra, explora mecanismos donde se puede evidenciar la Colonialidad del Ser. “La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser” (2007, págs.129-130).

Para Maldonado -Torres, la Colonialidad del Ser es una negación ontológica de la humanidad del ser determinada por la idea de raza. Es la deshumanización total del otro/a, la reducción ontológica del ser a una condición sub-ontológica, es decir, por debajo de toda categoría que lo humanice; donde la ontología como fundamento o principio último del ser se transforma en una filosofía del poder. Esta negación se manifiesta abiertamente en situaciones de guerra donde todas las condiciones de humanidad de los sujetos colonizados y esclavizados le son negadas:

[...] La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial. La colonialidad del ser no es, pues, un momento inevitable o consecuencia natural de las dinámicas de creación de sentido. Aunque siempre está presente como posibilidad, ésta se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias, etc.) toma primacía sobre escuchar los gritos/lantos de aquellos cuya humanidad es negada. La colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestos coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. (2007, págs.150-151)

existencial radical en la cuestión de la descolonización y la psicopatología de la colonización. Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Frantz_Fanon. En sus libros *Piel negra, máscaras blancas* y *Los Condenados de la tierra*, sobre los costos de la colonización en África, hace un llamado a la rebelión y a la lucha descolonizadora; denuncia la negación sistemática de la humanidad del negro en las colonias africanas. Fanon al igual que Césaire fueron grandes inspiradores del grupo Modernidad/Colonialidad y de los ideólogos de la descolonización.

La Colonialidad del Ser ha sido ejercida históricamente, especialmente sobre las poblaciones de indígenas y negros. Está relacionada con la negación de la humanidad de los otros/as por ser de diferente raza, color o cultura: “La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” (Maldonado -Torres, 2007, pág.150).

Según Mignolo (2007a) las perspectivas de la colonialidad “[...] surgen de la ‘herida colonial’, el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (Mignolo, 2007a, pág. 17).

En efecto, los conceptos “Colonialidad del Poder” (Quijano, 2000, 2007; Mignolo 2000, 2007a; Walsh, 2007); “Colonialidad del Saber” (Mignolo, 1996, 2000; Lander, 2000; Dussel, 2000; Escobar, 2000; Castro-Gómez, 2000, 2007a; Grosfoguel, 2007), “Colonialidad del Ser” (Mignolo 2000; Maldonado-Torres, 2007), motivan a profundas reflexiones que permiten avanzar en la comprensión de la violencia ejercida contra los pueblos nativos; y además, conducen hacia claridades sobre la manera como se puede ser cómplice activo o pasivo con la reproducción de *estas estructuras de larga duración*.

3.3. El Giro Decolonial

Dentro de las variantes del Grupo Modernidad/Colonialidad, se encuentra el “Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad” (Escobar, 2004; citado por Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), que introduce la categoría “decolonialidad” complementando el concepto “descolonización” utilizado por las Ciencias Sociales. Este proyecto propone un *giro decolonial*

para las Ciencias Sociales y para las instituciones modernas (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). “[...] La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (Mignolo, 2007a, pág. 27).

El *giro decolonial* se propone como un giro epistémico con una fuerte crítica a la modernidad occidental, a la lógica de la colonialidad y a sus pretendidas estructuras de larga duración. Propone un cambio en el conocimiento que abogue por una diversidad epistémica y un giro en la actitud de los sujetos para que rompan y liberen jerarquías coloniales impuestas, aún hoy, por la resignificación del capitalismo global:

Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente. (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, pág.14)

El *giro decolonial* presupone la valoración de otras experiencias y otras racionalidades que, de manera legítima, desconozcan la dominación europea y la validez de la racionalidad universal impuesta por Europa occidental al resto del mundo. Maldonado-Torres (2007) propone un “*giro decolonial*” para las Ciencias Sociales y las instituciones modernas, y una valoración de lo epistémico a partir de diversas experiencias sociales que rompan con la idea universal de racionalidad.

Es así como lo epistémico se define aquí como todo aquello que adquiere sentido para los actores sociales, en una dimensión cultural, desde espacios semióticos específicos (Castro-

Gómez & Grosfoguel, 2007). Lo epistémico como reconocimiento a la diversidad e invitación al diálogo (Maldonado-Torres, 2007).

Acorde a lo expuesto, un giro decolonial implica sospechar de actitudes discriminatorias hacia la población indígena y sus racionalidades. Actitudes que en el fondo transmiten de manera soterrada una profunda hegemonía de colonialidades, inscritas por siglos en el imaginario cultural; articuladas veladamente, y a veces no tanto, en una colonialidad del ser, del saber, del poder, del género; colonialidades que ejercen un argumento ficticio en el ejercicio cotidiano de actitudes racistas y excluyentes. Para este *giro decolonial* se hace necesario además profundos cambios culturales, económicos y políticos; pero en la vida diaria apoyaría no creerse superior a los demás, menos aún, por tener rasgos físicos que crean estereotipos impuestos de belleza o de poder. Ello implica un cambio de actitud en la vida práctica de respeto y solidaridad hacia la diversidad de personas y culturas.

Si bien en los últimos años los intelectuales del Grupo Modernidad/Colonialidad han presentado divergencias teóricas y políticas que los ha llevado por diferentes rumbos, y conducido hacia la disolución del grupo, no es menos cierto que algunos de ellos han pasado de la teoría a la acción social y han apoyado movimientos indígenas y de negritudes en países de Latinoamérica como Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Perú, Venezuela; lo que hace resaltar aún más su importancia y compromiso cultural, social y político.

3.4. Pensamiento Poscolonial y su importancia

Teniendo en cuenta el debate de lo que significa la posmodernidad y el prefijo “post” en lo académico, filosófico, cultural, epistémico, en el ámbito de las ciencias sociales, se torna problemático y exhaustivo abordar los múltiples desarrollos teóricos y corrientes de pensamiento alusivos al tema en tan corto espacio. Sin embargo, entre los debates en torno a la posmodernidad y a lo que puede significar lo “post”, presentan especial interés como alternativas epistémicas, éticas, teóricas y políticas, algunos conceptos desarrollados en el pensamiento poscolonial y sus aportes para un cambio radical en la mirada sobre el saber, el poder, el género y el ser.

El término poscolonial revela un cambio radical en la producción teórica que, en efecto, ejerce una transformación intelectual en el universo académico que aborda la temática de la posmodernidad en su conjunto. Al respecto, expresa Mignolo:

A pesar de todas las dificultades que este término implica, soy de la opinión de que no debemos perder de vista el hecho de que lo poscolonial revela un cambio radical epistemo/hermenéutico en la producción teórica e intelectual. No es tanto la condición histórica poscolonial la que debe atraer nuestra atención, sino los loci de enunciación de lo poscolonial.

En este artículo asumiré que se está produciendo una transformación fundamental del espacio intelectual, a raíz de la configuración de una razón postcolonial, tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como el de una lucha teórica en la academia [...].

[...] No iré tan lejos como para proponer lo postcolonial como un nuevo paradigma sino como para tomarlo como parte de uno aún más grande. Me gustaría insistir en el hecho de que el “post” en “postcolonial” es notablemente diferente de los otros post de la crítica cultural contemporánea. Iré aún más allá al sugerir que cuando se compara con la razón posmoderna, nos encontramos con dos maneras fundamentales para criticar la modernidad: una, la poscolonial, desde las historias y herencias coloniales; la otra, la posmoderna, desde los límites de la narrativa hegemónica de la historia occidental. (1996, págs.1-2)

En efecto, el concepto de colonialidad y su desarrollo ha mantenido un gran impulso en el debate sobre las ciencias sociales en Latinoamérica; y podría decirse que muchas de sus manifestaciones han perdurado hasta nuestros días. Así lo expresa Gómez Arredondo en su importante libro *Calibán en Cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*:

Se trata de aclarar las dimensiones del concepto de “colonialidad”, noción que ha adquirido mayor fuerza en el debate poscolonial latinoamericano. A grandes rasgos, el concepto de colonialidad nos indica que el colonialismo no es asunto del pasado, y que de ninguna manera podemos fechar con las independencias latinoamericanas su fin.

[...] El colonialismo al dejar múltiples huellas y marcas, se extendería hasta el presente, hasta la actualidad. (2014, pág.27)

Según Mignolo “(...) La <<colonialidad>>, entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común” (Mignolo , 2007a, pág. 32).

Arturo Escobar, destacado antropólogo, pensador colombiano, investigador y profesor de universidades en Estados Unidos, Europa y Latinoamérica, despliega teorizaciones contemporáneas relacionadas con el cuestionamiento y fuerte crítica al concepto de desarrollo y las implicaciones que el auge de este y de la modernidad en Europa y EEUU representaron para el resto del mundo. Igualmente, cuestiona los regímenes de verdad vigentes en las sociedades contemporáneas. Sobre el Desarrollo, Escobar expresa:

En los últimos cincuenta años el discurso que ha regido la vida cultural, social, económica y política de América Latina ha sido el desarrollo. Durante la postguerra, nos inventamos como ‘subdesarrollados’ y desde entonces no hemos podido salirnos de este imaginario. La historia de

esta invención es bastante compleja (Escobar, 1998a), y no es necesario contarla en detalle para aceptar que el desarrollo es uno de los imaginarios centrales que deben ser reorientados si queremos apropiarnos de las posibilidades presentadas por las nuevas tecnologías para diseños de sociedad alternativos. (1999, pág.349)

En la búsqueda de alternativas ecopolíticas, sociales, espirituales y económicas al desarrollo modernizante, Escobar (2000, 2005, 2010) resalta el “Buen Vivir” (BV) como proyecto a partir de experiencias vitales de resistencia; iniciativas que parten de grupos indígenas de Ecuador, Bolivia y de comunidades negras en el Pacífico colombiano. Al respecto expresa:

Las ontologías o ‘cosmovisiones’ indígenas no implican una noción lineal del desarrollo, ni un estado de ‘subdesarrollo’ que hay que superar, ni están basadas en la escasez o la primacía de los bienes materiales. Haciendo eco de estos principios, el BV pretende introducir una filosofía de vida diferente en la visión de sociedad. Esto hace posible una ética del desarrollo que subordina los objetivos económicos a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social. El desarrollo como Buen Vivir busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura en nuevas formas, llamando a las economías sociales y solidarias mixtas; introduce temas de justicia social e intergeneracional en los espacios de los principios del desarrollo; reconoce las diferencias culturales y de género posicionando la interculturalidad como principio rector; y permite los nuevos énfasis políticos-económicos, tales como la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales y un derecho humano al agua. (Escobar, 2012b, pág. 34-35)

Escobar (2012b) propone interpretaciones alternativas al mundo moderno y epistemes locales e interrelacionales, aunadas a fuertes críticas sobre la concepción del mundo y de la naturaleza en el ámbito capitalista y el cómo ha afectado a los países del “tercer mundo” la *Invención del Desarrollo*. Alternativas que plantean nuevas opciones a la concepción hegemónica de desarrollo y al modelo de economía y de naturaleza que le acompañan. Propuestas para una sociedad que privilegie el respeto a la vida en todas sus manifestaciones.

En consecuencia, como alternativa a las premisas ontológicas de la modernidad, propone una *ontología del interser*; o unas *ontologías relacionales* de vida en sociedad que buscan privilegiar el respeto a la vida de seres humanos y no humanos, como seres interrelacionados que se necesitan para la existencia, donde no se surtan división entre naturaleza y cultura, y se establezcan vínculos de continuidad e interdependencia entre ellas (Escobar, 2010, 2011a, 2011b, 2012a, 2012c). Al respecto de las ontologías relacionales Escobar expresa:

[...] Hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen [...]. Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos, y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos [...]. Una forma más de referirse a lo relacional es que en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el ‘individuo’ sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. [...]. (2012a, pág.7)

A su vez, las reflexiones y propuestas del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, que sin ser latinoamericano, presentan grandes aportes, especialmente sobre la indolencia de la racionalidad moderna y sus consecuentes enunciados. En su libro *Una Epistemología del Sur* propone como exigencia ética y política la transformación y emancipación social de los pueblos que han sido víctimas del epistemicidio occidental. Su obra *Crítica de la Razón Indolente* se fundamenta en el reconocimiento del gran desperdicio de experiencias, prácticas cognitivas y sociales debido a la indolencia de la racionalidad moderna con sus diversas manifestaciones: “La consolidación del Estado liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo constituyeron el contexto socio político bajo el que la razón indolente se desplegó” (Santos, 2009, pág.101).

En este orden de ideas, *la razón indolente* de la modernidad occidental hace invisibles otros mundos posibles y otras maneras de ser y estar en el mundo, imponiendo un capitalismo global aplastante ante las diferentes formas de lucha y de resistencia por una sociedad más justa (feministas, indígenas, campesinos, miembros de comunidades negras, ...).

Santos propone como alternativa a la globalización neoliberal y al capitalismo global, un modelo diferente de racionalidad, llamada por él, *razón cosmopolita*; razón inspirada en las múltiples experiencias de los movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales en países pobres y periféricos, que incluya una crítica al modelo de racionalidad occidental dominante: *la razón indolente*. (Santos, 2003, 2009).

Para la configuración de una *Epistemología del Sur*, Santos propone ir más allá del pensamiento abismal. Según el autor, el pensamiento occidental moderno es un *pensamiento abismal*, porque es un pensamiento imperial y epistémicida. En dicho pensamiento se ha aplicado la ley del más fuerte porque se ha monopolizado la distinción universal entre lo verdadero y lo falso; entre lo científico y lo no científico; entre lo legal y lo ilegal; entre el estado civilizado y el estado de naturaleza (lo salvaje); entre lo superior y lo inferior; entre lo desarrollado y lo subdesarrollado.

Con el *pensamiento abismal*, Santos indica que la modernidad occidental traza una serie de divisiones visibles e invisibles, para separar a quienes están de un lado de la línea del universo y a quienes están del otro lado de esta línea. Divide la realidad social en dos universos y sitúa “de

este lado de la línea” a la filosofía, a la teología y a la ciencia con su monopolio de verdades universales. Quienes están del otro lado de la *línea abismal* desaparecen como realidad, no tiene ninguna relevancia, están condenados a ser invisibles, son inferiores. Para reinventar la emancipación social se requiere del *pensamiento postabismal*, ello implica unas luchas contra hegemónicas que rompan radicalmente “*con los modos occidentales modernos de pensar y actuar*” (Santos, 2009, pág.182).

Cabe aclarar que tanto el Sur como el Oriente, así como el Norte y el Occidente, son vistos por Santos más como metáforas que como situaciones geográficas específicas. Metáforas de dolor y sufrimiento los primeros, y de dominación, imperialismo y exclusión, los segundos.

Resulta entonces de vital interés profundizar en las categorías de la colonialidad analizadas por los intelectuales antes mencionados y las huellas que dejan en la actualidad. Es adecuado considerarlas entre los referentes conceptuales para dilucidar la problemática “indígena” en particular, y económica, política y cultural en general. Si vemos los antecedentes del tema en cuestión y las tesis de los citados, encontraremos la pertinencia de dichos abordajes y la connotación de sus aportes.

Partiendo de los desarrollos epistemológicos y epistémicos expresados, tenemos referentes críticos para la comprensión de los acontecimientos acaecidos en el primer período de la explotación cauchera por la Casa Arana. De ello resulta necesario admitir que las múltiples y brutales vulneraciones cometidas contra los/as indígenas en este contexto, obedecieron a

patrones culturales coloniales y abordajes eurocentristas de desprecio a lo nativo, en nombre de la civilización, el progreso y la ambición económica sin límites.

Cajigas-Rotundo, que cita a varios investigadores sobre el tema, en su artículo *La Biocolonialidad del Poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo*, ilustra sobre el etnocidio en la Amazonia y sus causas:

Desde el siglo XIX, el proceso civilizatorio (que se estructura en la metáfora de la “civilización”) adelantado en Colombia, tenía por objeto la “civilización de la tierra caliente”, proyecto que implicaba, básicamente, la colonización de las áreas baldías, a partir de la consolidación de actividades extractivas (Palacio, 2004, p. 9). Primero con la extracción de la Quina, uno de los “remedios para el imperio” (Nieto, 2000), luego con el caucho para la industria inglesa, se adelanta esta campaña en la que la ideología liberal del progreso convierte al territorio amazónico en el verdadero Dorado. En nombre de este “progreso” se cometió uno de los más grandes etnocidios de la Amazonia colombiana: aproximadamente 30.000 indígenas fueron exterminados en los seringales controlados por la Casa Arana, asociados al capital inglés, en la empresa *Peruvian Amazon Company* (Pineda, 1985). (Cajigas-Rotundo, J. C., 2007, pág.180).

3.5. Colonialidad del Género

El acervo investigativo de importantes pensadoras latinas posibilita comprender las razones por las cuáles se dieron los graves sucesos contra las comunidades “indígenas”⁴³ y las repercusiones que ha tenido ser mujer india. Para este fin se exploran conceptos relacionados con lo femenino, con la *Colonialidad del Género*, con la visión de las mujeres nativas sobre la naturaleza y otros temas relacionados con movimientos y luchas para contrarrestar la violencia, el despojo y la explotación sufrida.

⁴³ Cabe destacar que si bien la designación de indígenas hace parte también de una racionalidad colonial, por lo cual la colocamos entre comillas para resaltar que es una invención para su dominación, como tendencia a la homogenización de los pueblos y naciones nativas, es a la vez aceptado por las comunidades mismas como elemento aglutinador y organizador para adelantar derechos, reivindicaciones y negociaciones con los Estados-nación.

Ilustración 11 – Pintura *Mujeres llorando* - Guayasamín, O.



Fuente: Pintor: *Oswaldo Guayasamín*. (tres figuras de una serie de siete).
Colección La Edad de la Ira. Fundación Guayasamín. Ecuador.

Siete días de la semana, donde la madre está como muerta en vida,
está enterrada, en el fondo es un féretro.

Quiere decir siete días a la semana que es un dolor permanente, infinito.

Y solamente rostros y manos en imploración, en llanto, en dolor.

Pero pese a esos dolores y llantos está presente la madre y está luchando por sus hijos
y está luchando por este mundo mejor y ese es el mensaje maravilloso.

(Tomado de <http://buscandoguayaba.tumblr.com/>, sobre la descripción de la pintura)

En Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones, M. & Ochoa, K. (2013), *la Colonialidad del Género* tiene que ver con el control y el dominio sobre la vida de mujeres no blancas, que tienen una historia de racialización íntimamente ligada a una visión moderna de la humanidad. En nombre de la razón civilizadora y del dominio de la raza blanca europea, estas mujeres no fueron consideradas humanas, siendo abusadas sexualmente, explotadas y subordinadas de muchas maneras, equiparadas a los animales (que son también considerados por el eurocentrismo moderno sin alma y sin sentimientos). *La Colonialidad del Género* está entonces relacionada con la negación del valor y de la humanidad de mujeres *no blancas, indígenas y afrodiaspóricas* (pág.404).

María Lugones⁴⁴(2008), en su artículo *Colonialidad y Género*, describe cómo desde la época de La Colonia las mujeres indias fueron reducidas por los colonizadores blancos al sexo forzado y tratadas como seres inferiores, siendo obligadas a trabajar incluso hasta la muerte.

Lugones puntualiza sobre el *lado visible/claro y el lado oculto/oscur*, de lo que la autora denomina como *el sistema de género colonial/moderno*. Sostiene que el lado visible/claro constituye, de hecho y de derecho, el dominio hegemónico de lo que significa ser hombre y ser mujer dentro de la tradición occidental. Este sistema es heterosexual y contiene diferentes jerarquías de poder que permiten el reconocimiento de la mujer, pero de la mujer burguesa blanca, aunque reducida a ser identificada *con la naturaleza, con los niños y con los animales pequeños*, pero manteniéndolas dentro del sistema como valiosas para la reproducción del poder patriarcal y colonial: de la raza (blanca) y de la clase (burguesa) (2008, pág.98).

⁴⁴ Destacada filósofa e investigadora de la Universidad del Estado de Nueva York, en Binghamton, que también perteneció al Grupo Modernidad/Colonialidad.

El lado oculto/oscurο de este sistema de género colonial/moderno ha escondido la *brutalización y deshumanización* de la *colonialidad del género*. La violencia y exclusión ejercida contra las mujeres racializadas es el lado oculto/oscurο del sistema, que, según Lugones, es coherente, de larga duración, perverso, violento y degradante. Sostiene Lugones (2008) que a las mujeres indias no se les reconocía una condición de género y fueron excluidas del todo: de toda humanidad y reducidas a la animalidad en el sentido más profundo. Las mujeres de color, es decir las que no son blancas, son excluidas del sistema y han sido víctimas de la violencia sistemática de la *Colonialidad del Poder* (Quijano 2000), que para la Lugones es inseparable de *la Colonialidad del Género*.

Los tratos que recibieron estas mujeres jóvenes y niñas fueron de tal magnitud que se hace imposible volver a citar en extenso, pues las letras y las palabras escasean ante la inconmensurable hondura de tanta atrocidad:

- i) La obligación impuesta por los caucheros a los indígenas de reportar las mujeres e hijas para saber qué se hacía con ellas. (Rivera, 1946; Casement, citado por CNMH 2014)
- ii) La mercantilización de niñas indígenas para utilizarlas, día y noche, como esclavas y sirvientas. Siendo golpeadas, salvajemente tratadas y obligadas a la iniciación sexual, para satisfacer los hijos de las familias para las cuáles servían. (Vargas Llosa, 2010)
- iii) La violación, amputación de los pechos, *desventración* de mujeres indígenas y tratos crueles imposibles de citar. (Barandiaran, citado por Sánchez, 2009)

- iv) El encierro de mujeres jóvenes y niñas por meses, con sus débiles caderas deformadas, por causa de las violaciones constantes y colectivas. (Wade, 2007; Casement, citado por CNMH 2014, Rivera, 1946)
- v) La obligación de prostituirse. (Wade, 2007; CNMH, 2014; Vargas Llosa, 2010; Rivera, 1946, Casement, citado por CNMH 2014)
- vi) El asesinato de los progenitores, para poder abusar de las jóvenes vírgenes. (Wade, 2007; Casement, citado por CNMH 2014)
- vii) Graves torturas a las que eran sometidas cuando se negaban a acostarse con uno de los hombres: quemarlas vivas. (Wade, 2007)
- viii) Empotrar sus cuerpos, para hacer disponible su violación a cualquiera. (Wade, 2007; Casement, citado por CNMH 2014)
- ix) Transmitirles enfermedades venéreas, para luego quemarles sus genitales con leños ardientes como castigo. (Wade, 2007)
- x) Introducirles ají molido o en cáscara en los genitales, para oírlas gritar con el ardor. (Vargas Llosa, 2010)

Lugones (2008), afirma que la *Colonialidad del Género* requiere de la racialización de la población para subsistir; y que el aporte a la *Colonialidad del Poder* de la *Colonialidad de Género* radica en la importancia de no conceptualizar por separado las categorías de raza, clase, género y sexualidad; y la *interseccionalidad* entre estas. El sistema de género colonial/moderno expande y complejiza la Colonialidad del Poder, la cual Lugones considera demasiado limitada al no medir los alcances de la *Colonialidad del Género*. Para Lugones, las dimensiones de

género, raza, clase y sexualidad son inseparables a la hora de dimensionar el efecto de la dominación sobre las mujeres no blancas. Postura compartida por Curiel (2009).

Para Gargallo (2014), aun actualmente, la violencia sexual y de todo tipo es ejercida contra las indígenas, lo que ha producido un significativo aguzamiento de su ojo y su oído, porque las diversas violaciones se dan en los territorios más lejanos y abandonados, y en un alto porcentaje, las víctimas son mujeres jóvenes y niñas.

3.5.1. La lucha de mujeres racializadas y el feminismo indígena

Francesca Gargallo⁴⁵ explora las ideas y propuestas de mujeres, de más de 600 pueblos originarios de Abya Yala⁴⁶, que se han agrupado para luchar por mejorar sus condiciones de vida y la de sus pueblos. De igual manera, solicitan que se imparta justicia sobre quienes han violado físicamente su territorio, entendiendo que su cuerpo es parte del territorio y que cuando se viola el “territorio-cuerpo-tierra”, se viola el cuerpo de la mujer como territorio. Estas luchas tienen diferentes matices y tendencias. Según Gargallo:

[...] de ahí que las ideas de las mujeres indígenas acerca de si mismas, construidas en dialogo con otras mujeres de su comunidad, para comprenderse y para impulsar una mejora de sus condiciones de vida, (una buena vida) de las mujeres y las niñas de sus pueblos, según la revisión propia de sus costumbres –lo que me atrevo a nombrar, teorías del feminismo indígena –tiene diversas formulaciones y expresan muchos matices y tendencias. (2014, pág.114)

⁴⁵ Francesca Gargallo Celentani, filósofa, escritora y feminista italo-mexicana; su texto *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. (2014) fue distinguido con Mención Honorífica del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, Venezuela, 2013.

⁴⁶ “Abya Yala es el nombre Kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadores indígenas para definir el sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común”. (Gargallo, 2014, pág. 23).

Para Curiel (2007, 2009), un incipiente feminismo indígena y movimientos de otras mujeres racializadas en Norte América, América Latina y el Caribe, han hecho valiosos aportes para una nueva visión de la Colonialidad. Como actoras políticas se niegan a ser consideradas sólo como víctimas. Al contrario, se apropian de su papel como agentes de su propia historia y hacen valiosos aportes desde una postura de resistencia y lucha. Ellas mantienen una perspectiva crítica de lo poscolonial, comoquiera que han cuestionado las relaciones patriarcalistas y sexistas de la sociedad y de los estados, incluyendo las de sus propias comunidades, en las que el patriarcado indígena mantiene subordinadas a las mujeres:

Sus Luchas políticas se dirigen hacia varias direcciones: la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos (Masson, 2006). (Citado por Curiel, 2007, págs.99-100)

Según Curiel, 2009, el feminismo de las mujeres racializadas ha sido invisibilizado. Su concepto de *descolonización* como propuesta epistemológica y política tiene como pilares centrales la articulación de raza, etnia, clase y sexualidad. Han liderado luchas y movimientos orientados a descolonizar el género.

Sobre esta cuestión Espinosa *et al.*, también afirma:

No se puede separar raza, mujer y sexualidad en la colonialidad de género, tampoco pueden separarse raza, mujer y sexualidad de la concepción del ser humano, y de la naturaleza, de las normas institucionalizadas, como ley en lo colonial y en el Estado-nación, de los saberes profundamente blanco-androcéntricos y euro céntricos de los conocimientos producidos por los feminismos hegemónicos y tecnocráticos, de la concepción y construcción del sistema capitalista. (2013, pág.415)

Estas mismas autoras propenden por la construcción de prácticas pedagógicas feministas descoloniales, que transformen la realidad, sanen y reafirmen lo que las colonialidades niegan:

Estas prácticas pedagógicas que provienen de luchas y resistencias, de movimientos sociales, de comunidades y pueblos, etc., también son sanadoras pues son un grito, un aullido que clama que nos devuelvan lo que nos arrebataron: nuestra humanidad, nuestra dignidad, nuestra vida, a nuestras hijas y a nuestros muertos. (Espinosa et.al., 2013, pág.418)

El feminismo decolonial implica reconocer la larga historia de resistencias de las mujeres racializadas y se separa de los feminismos hegemónicos del sistema capitalista, reubicándose en contra de los diferentes tipos de colonialidad ejercida por siglos contra ellas:

Esta reubicación implica un acto de mirarnos al espejo (interioridad), tomando como referencia una historia compartida de despojo y de explotación (exterioridad), de injusticias y violencia que terminan por designarnos el lugar de los pueblos “débiles”, incapaces de acceder al desarrollo y a la civilidad, es decir, el lugar de los pueblos dominados y de los cuerpos femeninos racializados que son potencialmente usurpables. (Espinosa *et al.*, 2013, pág. 415)

Este feminismo descolonial es mirado desde el interior de mujeres racializadas y se proyecta con toda la vigencia “para la gente de color y la gente de Abya Yala” (Espinosa *et al.*, 2013, pág. 421).

Curiel (2007) cuestiona el sesgo *androcentrista* y elitista de la teoría poscolonial hecha desde la academia. La autora demuestra cómo feminismos adelantados por mujeres racializadas, (indígenas, negras...) traen grandes aportes al pensamiento poscolonial. Fanón, Cesaire, Mignolo, Quijano, Dusell, autores que hacen análisis profundos y grandes aportes sobre el colonialismo y la colonialidad, según Curiel no abordaron o hicieron marginal la estrecha relación entre raza, sexo, sexualidad, y desconocieron los aportes de este feminismo.

Curiel también cuestiona la matriz civilizadora instalada a manera de democracia racial en algunos países latinoamericanos, la cuestiona como una política de blanqueamiento para perpetuar las desigualdades entre blancos/as y racializados/as, encubriendo la dominación impuesta por el racismo. Al respecto, afirma:

La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo. Esta metodología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes. (2007, pág.98)

Para Gargallo, el feminismo a lo largo de todos los pueblos de Abya Yala es una búsqueda y aporte de mujeres que se descubren y se reconocen como seres con obligaciones y capacidades de aportar al desarrollo social de sus pueblos y de la sociedad en general; aunque sea notoria la exclusión de mujeres indígenas en el momento de tomar decisiones políticas y en temas en los que su aporte sería provechoso (tales como el manejo de los recursos naturales, las leyes sobre el cuidado de la familia, la preservación de los nichos afectivos, la educación y la salud preventiva, la droga y la violencia, por citar algunos). Ellas coadyuvan a fortalecer la autonomía de sus pueblos, la transformación de la sociedad, la defensa de los sistemas ecológicos y a profundizar las relaciones interculturales:

Las mujeres son parte de los movimientos de constitución de las autonomías indígenas; se asumen como integrantes activas de sus pueblos, su primera identificación y su solidaridad la sienten con su pueblo. Como lo subraya constantemente Julieta Paredes, “todos los pueblos son en un 50% mujeres, todos los pueblos son por mitad mujeres”. (2014, pág. 69)

Comunidades de pueblos originarios de Bolivia y Ecuador proponen los conceptos de *Sumak kausay*⁴⁷, buen vivir y *Suma Qamaña*⁴⁸, saber vivir; y han avanzado en políticas que buscan descolonizar y despatriarcalizar el concepto de género, Vega (2014). Esta Autora cita una interesante definición de despatriarcalización de la líder indígena Esperanza Huanca⁴⁹, *definición en camino a la construcción de un nuevo modelo de vida en el planeta*:

[...] se entiende por despatriarcalización, la rebelión y la lucha permanente de la Madre Tierra junto a sus hijas e hijos contra el colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y todas sus estructuras simbólicas y materiales de dominación patriarcal. Una lucha permanente –además– contra los modelos civilizatorios, excluyentes, racistas, discriminatorios y extractivistas, para construir un nuevo modelo de vida a nivel planetario. (Esperanza Huanca, citada por Vega, 2014, pág.79)

Esperanza Huanca (2011), habla de la necesidad de visibilizar el patriarcado, desnudarlo, ponerlo en crisis, desestabilizarlo: como tareas fundamentales de una descolonización necesaria para una sociedad justa y armoniosa. Huanca dice que ni el hombre es superior a la mujer ni la mujer es superior al hombre y que no hay descolonización sin despatriarcalización, y tampoco puede haber despatriarcalización sin descolonización.

Según Huanca, para construir *el buen vivir* es necesario fortalecer las espiritualidades indígenas y las cosmovisiones propias. Como pueblos indígenas ya han despertado y le dicen sí a la madre tierra y no al capitalismo.

⁴⁷ *Sumak kausay* es lengua *Quichua*. Sinónimo de vida plena y feliz.

⁴⁸ *Suma Qamaña* es lengua *Aymara*. Sinónimo del equilibrio material y espiritual del individuo.

⁴⁹ Esperanza Huanca, autoridad indígena boliviana. Jefa del departamento de despatriarcalización del Estado Plurinacional de Bolivia.

Reproducción de Video 5 - Entrevista *Esperanza Huanca*.



Fuente: Esperanza Huanca. Entrevista realizada por AttacTV en Dakar, durante el Foro Social Mundial. 2011.[mp4].
<https://www.youtube.com/watch?v=JUHJ2uuukQA>

Vega (2014), señala los alcances en Bolivia de la despatriarcalización y crítica a los estados y políticas en pro de la mujer que no superan la concepción liberal de ciudadanía y no logran alterar la discriminación y opresión de las mujeres en las relaciones sociales. Igualmente, destaca la dimensión política que han adquirido en Bolivia los aportes de las organizaciones de mujeres de los movimientos sociales indígenas.

Suárez-Navas y Hernández (eds.) (2008), ponen de relieve el efecto que ha producido en América Latina los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes, los cuales han logrado impactar agendas políticas relacionadas con el tema del racismo y su vínculo con las ideologías patriarcales y de las exclusiones de género que se imponen de manera aguda sobre las mujeres, para disciplinar y controlar sus cuerpos.

No basta sólo con oponerse a todas estas maneras de atropello a lo que es femenino en sus cosmovisiones y formas de vida ancestrales de interactuar con la naturaleza; las mujeres

feministas indígenas a lo largo del territorio de Abya Yala deben enfrentarse a otros movimientos feministas que no comulgan con la dualidad (la idea de la mujer y del hombre como complemento, que hace parte de la cosmogonía de los pueblos originarios).

Estas mujeres luchan por el respeto del cuerpo-tierra, de su papel como guardianas de la naturaleza y de la complementariedad simbolizada en la idea de “Padre Sol, Madre Tierra”. También luchan, como lo expresa Gargallo, por una mayor participación en las formas de gobierno y por el reconocimiento de la historia de sus heroínas:

La historia de las mujeres indígenas es todavía menos reconocida. Hoy algunos de sus nombres, como el de Gaytana, la cacica nasa que enfrentó militarmente la invasión española en el Cauca en el siglo XVI, o como Dolores Caguango, la dirigente Kichwa que llamó a la organización de los pueblos indígenas del Ecuador a principios del siglo XX, son rescatados y reivindicados por aquellas mujeres que, siendo dirigentes populares, reclaman en sus cabildos y organizaciones el derecho a una mayor participación y reconocimiento. (2014, p. 202)

Gargallo cita a Norma Mayo, de la comunidad Kichwa Panzaleo, dirigente indígena que preside los temas de mujer y familia, en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE, quien manifiesta inconformidad con las feministas ecuatorianas, no indígenas, que se toman la palabra por las mujeres indígenas. Sobre este particular afirma:

[...]Nosotros como mujeres indígenas exigiríamos para nosotros manejar lo que nos corresponde a nosotros. Las feministas no que nos dejan manejarlo. Porque muchas de esas mujeres nos dicen que van hablando a nombre de las mujeres indígenas. No, no. Hoy nosotros queremos, y hemos logrado pues, que nosotros hablemos con nuestro sentir, con nuestro sentimiento, con nuestro pensamiento. Que nos dejen expresar lo que queremos como mujeres indígenas y no que nos quiten la palabra. Hay veces que dicen “¡ay!, que pobrecitas las mujeres indígenas”. No, no somos pobrecitas. (2014, pág.126)

Las autoras citadas desarrollan discursos, prácticas y conceptualizaciones *del incipiente feminismo indígena* que lucha por la complementariedad entre los géneros; entre los seres

humanos y la naturaleza; la defensa de sus territorios; la autonomía de sus pueblos, marcando la diferencia con el feminismo de cuño occidental moderno. De igual manera, luchan por superar la violencia, el desprestigio y la propaganda negativa que a lo largo de cinco siglos, desde la conquista de América, han recibido los pueblos y las mujeres indígenas:

[...] A lo largo de cinco siglos, las clases dominantes de América desplegaron una propaganda negativa acerca de los pueblos indígenas. En el siglo XVI, los tacharon de caníbales cuando se resistían a la conquista, tal y como en la misma época en Europa se acusaba a las brujas de comerse a los niños; las brujas en su mayoría eran campesinas pobres que luchaban contra la privatización de las tierras en Europa.

[...] contra las mujeres indígenas, se exageró la propaganda 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, 2014, pág.112)

3.6. Colonialidad de la Naturaleza

Desde la mirada de los pueblos de Abya Yala, también es relevante desplegar la colonialidad sobre ese otro femenino: la Naturaleza.

Para Arturo Escobar, a la naturaleza también se le puede designar el concepto de colonialidad como se ha realizado con el saber y con el poder. Según Escobar, *la Colonialidad de la Naturaleza* vista desde la racionalidad occidental moderna, tiene que ver, entre otras cosas, con la clasificación por jerarquías que dan el valor más bajo a lo que no llena los requisitos de la modernidad: la naturaleza, los pueblos primitivos, las colonias, los cuerpos femeninos, las pieles oscuras, y todo lo que esté por fuera del dominio del mundo masculino blanco euro-céntrico.

Igualmente, hace parte de la *Colonialidad de la Naturaleza* el verla como mercancía o como objeto de explotación y mercado:

[...] Muy esquemáticamente, las principales características de la colonialidad de la naturaleza, según lo establecido por innumerables discursos y prácticas en la Europa post renacentista y más allá de ella, incluye: a) la clasificación en jerarquías «razón etnológica» ubicando a los no-modernos, los primitivos y la naturaleza en el fondo de la escala; b) visiones esencializadas de la naturaleza como fuera del dominio humano; c) subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista y falogocentrismo moderno); d) ver a los productos de la tierra como si fueran productos del trabajo únicamente, es decir, subordinar la naturaleza a los mercados impulsados por los seres humanos; e) ubicación de ciertas naturalezas (coloniales/tercer mundo, cuerpos femeninos, colores de piel oscura) afuera del mundo masculino eurocéntrico; f) la subalternización de todas las demás articulaciones de biología e historia a los regímenes modernos, particularmente de aquellos que despliegan una continuidad entre lo natural, lo humano y lo supernatural –es decir, entre el ser, el conocer y el hacer-. (Escobar, 2011a, pág.51)

Escobar despliega y complejiza las diferentes epistemologías sobre la naturaleza y los diversos regímenes culturales que la han utilizado para su apropiación y dominio, al tiempo que crítica la invención moderna del desarrollo y muestra alternativas para reversar su efecto (1999, 2000, 2011b).

En este sentido, propone una *ontología del interser*, en la que se reconoce que la vida es el resultado de una vasta red de interrelaciones entre todos los seres vivos (humanos y no humanos), “*que inició como comienza un universo*”, ontología donde se reconoce que los seres humanos somos interseres, es decir, que no pre-existimos como individuos, sin aire, sin agua, sin alimentación, sin otros seres vivos, sin agricultura (Escobar, 2012a, 2012c). Ontologías relacionales que no contiene la división entre naturaleza y cultura propia de Occidente.

Astrid Ulloa, analiza las múltiples concepciones y genealogías de la naturaleza, en el marco de la antropología actual. Así mismo, critica el afán de la racionalidad moderna de subordinar y dominar la naturaleza separándola de la cultura. Por otro lado, destaca como los constantes procesos de transformación de las relaciones entre humanos y no humanos hacen deficiente la visión moderna científica dual naturaleza/cultura. También indaga sobre las diferentes tensiones que se dan acerca de lo natural. Para ello trae a colación trabajos etnográficos de diferentes autores que señalan como: “[...] para algunas culturas indígenas, los animales y las plantas tienen comportamientos humanos y están regulados por reglas sociales, mientras que de manera recíproca los humanos pueden transformarse en animales” (2011, pág.31).

En esta época de crisis civilizatoria, los discursos ambientalistas empiezan a tener un gran predominio; lo “indígena” y la “naturaleza” cobran gran importancia y producen la impresión de empoderamiento de los pueblos indígenas. Hernández (2006), en la reseña *Astrid Ulloa. La Construcción del Nativo Ecológico.*, refiere que Ulloa hace un concienzudo y extenso análisis sobre la coalición entre lo indígena y el ambientalismo. Fundamentada en M. Foucault, y con investigación realizada en colectivo con comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, introduce el concepto de *ecogubernamentalidad* como una nueva *formación discursiva*, que da la ilusión de un empoderamiento de los/as indígenas frente a los Estados.

Según Hernández para Ulloa, esta ilusión de empoderamiento termina siendo una mera invención que se presta al servicio de la globalización neoliberal y a la implementación (desde el interior de comunidades indígenas) de mecanismos ambientales disciplinarios para controlar e imponer, en escala micro, los preceptos hegemónicos y las ideas fuerza del estado nación-

moderno-colonial, occidental o *las cosmologías de la modernidad*. Imposturas útiles para los intereses del mercado, pero que siempre han menospreciado el potencial emancipador de las cosmologías indígenas. En ese orden de ideas, Ulloa define *la ecogubernamentalidad* como:

[...] todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales, e internacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad alimentaria, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros. (Ulloa, 2004, citada por Hernández A, L. 2006)

El título *Nativo ecológico* en Ulloa es una construcción neoliberal encarnada en una ecogubernamentalidad, la cual rememora las ideas coloniales sobre la animalidad del indio como ser salvaje, parte de la naturaleza (con una condición de menor de edad que requiere ser civilizado). Para Ulloa, *el nativo ecológico* es una “*renaturalización ambientalista*” de imaginarios coloniales del buen salvaje (Hernández, 2006). Dentro de esta *ecogubernamentalidad* conviene que los indígenas tengan autonomía sobre sus territorios para negociar las necesidades de los *Mercados Verdes*. Es favorable atribuir a los pueblos indígenas un manejo óptimo de la naturaleza y exaltar la imagen que ellos/as encarnan, los saberes y conocimientos más valiosos sobre la naturaleza y la tierra como madre (Hernández, 2006). Al respecto, afirma Ulloa:

Los nuevos procesos económicos de globalización que afectan la biodiversidad, significan que la relación entre los indígena y el ambientalismo tiene que ser analizada de acuerdo con nuevas relaciones de poder–conocimiento, dada la globalización de las estrategias ambientales designadas para “proteger” la naturaleza y promover una ecogubernamentalidad. [Dado que] dentro de la versión occidental del régimen ambientalista, o ecogubernamentalidad, las políticas neoliberales son reafirmadas porque los indígenas tienen que estar libres y autónomos para

negociar sus territorios, recursos y conocimientos que ahora son vistos como útiles para los mercados verdes. (Ulloa, 2004, pág.324, citada por Hernández, 2006, pág.7)

Pese a estas implicaciones asociadas al *nativo ecológico*, las comunidades indígenas han conseguido transformar y confrontar los mecanismos disciplinarios ambientales en tácticas de resistencia para fortalecer y recuperar sus territorios y plantear alternativas ecológicas. (Ulloa, 2004, citada por Hernández, 2006).

Para Noguera-de Echeverri, (1993, 1995, 1998) los estudios ambientales en el capitalismo postmoderno se visten con ropajes ecologistas que cubren estructuras instrumentalistas de la naturaleza. Aboga por la problematización de conceptos como desarrollo y progreso dentro de los postulados de la modernidad que, mediados por figuras de poder, han sido construidos bajo la égida del dominio de unos seres sobre otros por la necesidad de dominio de la naturaleza y la explotación a ultranza de sus riquezas. “La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia de que la naturaleza era ilimitada y estaba disponible como recurso para la racionalidad tecnocientífica infinita del ser humano” (2004, pág.29).

El pensamiento moderno tiene una profunda escisión entre naturaleza y cultura, considerando a unos seres humanos por fuera de la naturaleza y superiores a ella, al tiempo que desestima a otros calificándolos como “inferiores” y poniéndolos en condición de inferioridad, como a la naturaleza. “[...] La cultura se aleja cada vez más de la naturaleza – lugar de donde surgió- convirtiéndose en una creación metafísica, mientras que la naturaleza es mirada desde la cultura como algo inferior y externo a la especie humana” (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.32).

La modernidad considera la naturaleza como una serie de recursos para explotar y sobre la cual el ser humano tiene sólo privilegios para su utilización y explotación y ninguna responsabilidad en su cuidado (Noguera-de Echeverri, 2004). Ninguna de las dos, naturaleza y cultura está por encima de la otra, pero es la naturaleza la que paga un alto precio por el desarrollo de la ciencia y la tecnología:

[...] Se trata de que superemos la concepción de la «naturaleza» como una máquina o como una serie de objetos dados, que impide que veamos la infinita gama de posibilidades poéticas y maravillosas formas y comportamientos estéticos que nos regala a diario la vida y que lleguemos a comprender que «sociedad y ecosistema son dos formas distintas de ser naturaleza» (Ángel, 2000), enlazadas, «enredadas», como lo es la naturaleza por su carácter sistémico, complejo, autopoiesico, y autoconstructivo. (Noguera-de Echeverri, 2004, pág. 65)

En forma también violenta, la naturaleza es asaltada -ese otro femenino que no tiene voz y con la que la mujer tiene mayor contacto- para sostener las bases de un capitalismo “blanco” y machista que ha sometido a pueblos enteros al exterminio y la muerte (Gargallo, 2014).

Pese a los horrores de las caucherías por la explotación del caucho, la Amazonia también generó el sueño de otros “*dorados*” en colonizadores y colonos, además por la riqueza que tuvo en canela y quina (Ospina, 2008, 2013); Para tener acceso a ellos, fue necesario arrasar con la biodiversidad de la naturaleza amazónica; acabar con los principios ancestrales de quienes habitaban las selvas, destruir la huella de sus tradiciones, acabar con su potencial simbólico e inmaterial para apoderarse de sus múltiples riquezas, lo que evidencia la colonialidad de la naturaleza y la biocolonialidad del poder (Cajigas-Rotundo, 2007).

3.7. El Giro Ambiental de las Ciencias Sociales

Otra episteme contemporánea Sur de la cual se consideran sus presupuestos básicos, es la derivada de lo denominado “Giro ambiental de las Ciencias Sociales”. Esta episteme compromete un grupo de pensadores/as e investigadores/as⁵⁰ que, partiendo de una mirada crítica hacia la escisión del pensamiento occidental entre naturaleza y cultura; hacia la epistemología cartesiana y hacia los conceptos de desarrollo y progreso propuestos por la modernidad y el capitalismo, entre otros, proponen desde la filosofía un paradigma ecológico con una dimensión ambiental que, sin pretensiones de verdad universal, permita convertirnos en habitantes éticos y estéticos del planeta tierra. Según Noguera-de Echeverri el pensamiento ambiental propone ser respetuosos con la “trama de la vida” (Capra, 1999), con la diversidad humana, epistémica, ecosistémica⁵¹ y ambiental; hacia una vida armoniosa y respetuosa con la naturaleza y con su cuidado:

Lo ambiental como una dimensión, como una trama de relaciones, como una forma ética de ser, como una manera de comprender nuestra propia vida, no es una verdad universal, ni el Paradigma, así con mayúscula, del tercer milenio que comienza. Lo ambiental enriquece, amplía, transforma, transgrede y propone alternativas culturales [...]. (2004, pág.17)

En el libro *El Reencantamiento del mundo: ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo*, (Noguera-de Echeverri, 2004) propone un desencantamiento del conocimiento científico lineal, analítico, que busca disponer de la tierra, como si ella fuera un objeto, una cosa, una mercancía; del productivismo industrial y del

⁵⁰ El Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales fue fundado por el filósofo Augusto Ángel Maya. Está conformado por Ana Patricia Noguera de Echeverri (Coordinadora), Jaime Alberto Pineda Muñoz, Carlos Alberto Chacón Ramírez y Jorge Echeverri González, entre otros.

⁵¹ “[U]na concepción de ecosistema como alteridades que deben ser consultadas antes de su uso” (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.111).

consumismo sin pausa. Este des-encantamiento, abre a la posibilidad de un Re-encantamiento del mundo, donde nuestras maneras de habitar la tierra emerjan de la comprensión de las lógicas y lenguajes de la tierra; para ello urge un pensamiento ecológico y el giro ambiental de la ética. Comprender el Ethos (la casa, el hábitat), como aquello que enseña maneras de habitar la tierra. Esta comprensión es ética-estética. El Pensamiento Ambiental Sur emerge de este giro ambiental que comienza con la crítica radical a la escisión del mundo en dos: naturaleza y cultura, cuerpo y espíritu, lo terrestre y lo celeste, sin posibilidad de reconciliación.

Noguera-de Echeverri (1993, 1995, 2004), a través del *Pensamiento Ambiental*, invita a *habitar* el mundo sin una mirada escindida de dominio de unos seres sobre los otros y sobre la naturaleza. La autora sienta la necesidad de un *Reencantamiento del Mundo*, sin verdades universales, que con una mirada crítica sobre los postulados de occidente se supere la visión dividida del mundo. Propone la posibilidad de habitarlo en un constante agradecimiento con la vida, *en una actitud de solidaridad, diálogo y reconciliación entre la cultura y otros ecosistemas*, que permita desarrollar una relación ética, estética y poética entre los seres y el ambiente.

El Pensamiento Ambiental⁵², en efecto, manifiesta una fuerte crítica a la escisión entre naturaleza y cultura y a la oposición entre sujeto y objeto generada por el pensamiento occidental moderno. Descartes⁵³ construye el concepto de sujeto y el concepto de objeto, como

⁵² Desarrollado en Ángel, (1993, 1996, 2000), Noguera-de Echeverri, (1995, 2004, 2007a, 2007b, 2010), Noguera-de Echeverri & Echeverri, (1998), Pineda & Alvarado (2014).

⁵³ Rene Descartes (1596 – 1650), filósofo y matemático francés de gran influencia en la racionalidad occidental Moderna. Se le considera como uno de los padres de la filosofía moderna. En Enrique Dussel (2000), se Argumenta de que manera antes del Yo pienso de Descartes (*ego cogito*) se estableció el Yo conquisto (*ego conquiro*), y cómo el Yo conquisto se hace ontología con la conquista de América (1492); para Dussel, es en

irremediamente opuestos: el sujeto será en la epistemología moderna, el origen de toda verdad y el objeto, como aquella exterioridad del sujeto, que puede ser medida matemáticamente, ó que está regida por leyes que sólo el sujeto puede conocer gracias a aquello que lo constituye: la razón lógica, analítica y matemática. Así, el programa de la Modernidad expresado en dos conceptos: Desarrollo y Progreso, cuya base es el capitalismo, no solo como mera economía, sino como visión de mundo va desplegándose imperial y colonizadoramente, como El Proyecto Global que llevará al hombre Moderno al desarrollo absoluto de su Razón (Ángel-Maya, 1996; Noguera-de Echeverri, 2004, 2007, 2015).

El Pensamiento Ambiental acude a la *Método-estesis*⁵⁴ como camino-método de construcción de conocimiento que implica una *coligación epistémica-ética-estética-política* que refleja un nuevo concepto, no para constituir ciencia, sino, para comprender desde una hermenéutica estética, que supera las restricciones clásicas de lo estético; pensado lo estético desde el sentir, la sensibilidad, los sentidos, lo sentido. Todo ello en los cuerpos-entre-cuerpos, en los contactos, en los cuerpos tierra que somos (Noguera-de Echeverri, 2012). Es un aporte del Pensamiento Ambiental Estético-Complejo a la investigación social, y, por qué no, a las ciencias sociales contemporáneas. Patricia Noguera aclara sobre la Método-estesis:

[...] no sigue la linealidad y analiticidad del método científico, sino que recurre a los vestigios, es decir, a las huellas, a los rastros, a las memorias, de lo que ha sido el concepto de ciencia moderna, para poder así hacer su deconstrucción y buscar caminos [...] (2010, pág. 74)

esta fecha donde está el origen de la modernidad europea, antecediendo a Descartes, con el primer ejercicio de la “Voluntad-de- Poder” que ejercieron los conquistadores europeos sobre los indios latinoamericanos.

⁵⁴ Propuesta de creación de conocimientos, que por más de dos décadas ha venido siendo fundamentada por la directora del Grupo de Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. Ph. D. Ana Patricia Noguera de Echeverri.

La Método-estesis se configura como una novedosa concepción de la creación de conocimientos que se vale de la Estética artística y de las Estéticas Expandidas (Leroi-Gourhan, 1971), como acontecimientos fundacionales de los múltiples sentidos de la expresión exuberante y siempre en excedencia de la vida:

[...] porque es el mundo de lo poético, de la imaginación desbordante de la vida, de la exuberancia del ser, que se derrama y excede toda simplificación del mundo de la naturaleza y de la trama inextricable de la vida. El azar, la sorpresa, la fascinación, el asombro por la vida, rapsódica, caótica, y al mismo tiempo en constante autoepoiesis y autoorganización son maneras que encuentran su lugar, bellamente expresado por los artistas, los poetas de la vida. (Noguera-de Echeverri, 2010, pág. 93)

Este emerger comprensión-conocimiento del mundo-vida rompe con la postura positivista del método de investigación, en ciencias sociales, que conserva el sesgo moderno dual de la escisión naturaleza/sociedad y de la división epistemológica de sujeto/objeto. Rompe con la postura analítica, lineal, para sumergirse en *los enigmas indescifrables que emergen del mundo de la vida*; y asumir así la tarea de pensar y reflexionar en la maravillosa multiplicidad y diversidad de sentidos, o más bien, de sin sentidos, que no conducen a una meta, que no tienen un direccionamiento, que no tienen un *telos*, con arreglo a fines, que lleve a verdades universales absolutas. (Noguera-de Echeverri, 2010)

La Método-estesis se deriva de la crítica radical que el Pensamiento Ambiental Estético-Complejo ha realizado a través de sus propuestas de buscar, en los orígenes de la Civilización Occidental, el tejido simbólico que configuró la escisión hombre/naturaleza, cultura/naturaleza y ya en la Modernidad, sociedad/naturaleza, con su consiguiente episteme: sujeto/objeto.

Es el filósofo colombiano Augusto Ángel Maya (1932 – 2010) quien comienza el giro mítico-poético del Pensamiento Ambiental, con obras como *La Aventura de los Símbolos* (2000), *El Retorno de Ícaro* (2002), *La Fragilidad Ambiental de la Cultura* (1995a) y *El Reto de la Vida* (1996).

En las investigaciones realizadas por Ana Patricia Noguera de Echeverri se inserta la Obra de Arte como manera de expresión de los cuerpos-tierra que somos, en obras como *Escisión y Reconciliación* (1998a), *Educación Estética y Complejidad Ambiental* (2000), *El Reencantamiento del Mundo* (2004), y *Voces del Pensamiento Ambiental: Tensiones críticas entre Desarrollo y Abya Yala* (2016). En ellas, Noguera-de Echeverri reflexiona sobre cómo la racionalidad moderna ha puesto al ser humano como centro de la existencia y por fuera de la naturaleza a la que pertenece. Racional-centrismo, eurocentrismo y antropocentrismo que han representado altos costos de dolor y de devastación para muchos seres humanos y para el planeta tierra que habitamos.

El Pensamiento Ambiental Estético-Complejo ha asumido el Sur, como posición-lugar-ethos geopoético, y ha encontrado coligaciones y abismos entre palabras acontecimentales como Latinoamericano y Abyayalense. Estas dos palabras no son meros adjetivos del Pensamiento Ambiental, sino devenires y despliegues, en abismales ámbitos epistémicos, geográficos, estéticos y políticos.

El Pensamiento Ambiental emerge de Latinoamérica-Abya Yala⁵⁵. Introduce, en consecuencia, postulados éticos-estéticos, simbólico-bióticos, poéticos, con la pretensión de una visión integral compleja que supere la ontología moderna de esta escisión entre naturaleza y cultura, en el entendido de que no somos seres externos a la naturaleza ni superiores a ella como para “que la podamos observar desde fuera y mucho menos manejarla a nuestro antojo” (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.49). El Giro Ambiental de las Ciencias Sociales fomenta entonces una visión que da valor a todas las formas de vida y propone alternativas de cambio hacia una vida ética y estética; respetuosa con todas sus manifestaciones.

Esta corriente alternativa del Pensamiento Ambiental propone referentes para sumar a la comprensión de los acontecimientos emergentes, y en gran parte al método-camino adelantado en el presente estudio; se enmarca dentro de los abordajes críticos al proyecto moderno.

⁵⁵ Abya Yala tiene dos sentidos, dos significaciones que han sido fundamentales para el Pensamiento Ambiental Sur: el primero tiene que ver con la casa, con el *oikos*, con la tierra como *ethos*: Tierra generosa, fértil, en florecimiento; el segundo tiene que ver con la manera de habitarla y habitarse: Buen Vivir. Esto se refiere al *ethos* como habitar.

4. La condición *Sacer*, una mirada desde Occidente al holocausto cauchero

Ilustración 12 - Pintura *El Grito* - Guayasamín, O.



Fuente: Pintor *Oswaldo Guayasamín*. *El Grito*. (1983). Colección *Edad de la Ira*.
Fundación Guayasamín. Quito – Ecuador.

Los degradantes tratos que recibieron los pueblos nativos durante el período de explotación cauchera, y en específicamente, las jóvenes y niñas indígenas, motiva la exploración del concepto *Sacer*, investigado por el filósofo italiano Giorgio Agamben (2004, 2009, 2010), para referir tratos crueles e inhumanos, y el exterminio de pueblos enteros en Europa. En consecuencia, dentro de esta investigación también se buscó establecer una analogía sobre las categorías referenciadas por Agamben y relacionarlas con las condiciones humanas, políticas y jurídicas en que se encontraban las comunidades nativas del putumayo amazónico sometidas a la explotación del caucho.

Se formula como caso paradigmático⁵⁶ de la modernidad también en nuestro país lo relacionado con la explotación, masacre y tortura de indígenas, provocados por las caucherías en el Putumayo a principios del siglo XX. Vulneraciones descritas en su momento por Casement, como una de las más graves tragedias del mundo (Síocháin, 2014).

4.1. La condición *Sacer*

La condición *Sacer* vista como una figura radical de negación, se relaciona con *La Nuda Vida*, que es la vida completamente desnuda, desprovista de toda calidad o cualidad, donde el ser humano vale menos que nada, y su vida puede ser aniquilada sin ninguna consecuencia. Según Agamben, el *homo sacer* es expulsado del derecho humano, y también del divino. Todo le es negado. El concepto fue introducido, profundizado y desarrollado, por Agamben para referirse

⁵⁶ Paradigma en Agamben significa: “Un paradigma (el término quiere decir en griego simplemente “ejemplo”) es un fenómeno particular que, en cuanto tal, vale por todos los casos del mismo género y adquiere así la capacidad de constituir un conjunto problemático más vasto [...]” (Agamben, 2004, pág.13).

primordialmente a la condición de los judíos en los campos de concentración de la Alemania nazi:

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que le es inherente, como, más bien, el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia - el que cualquiera pueda quitarle la vida impunemente- no es clasificable ni como sacrificio, ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino [...]. (Agamben, 2010, pág.108)

En efecto, Agamben (2010), inspirado en el concepto de biopolítica de Michel Foucault sobre las refinadas técnicas y tecnologías del poder soberano para generar “Cuerpos dóciles”, en especial para el triunfo y desarrollo del capitalismo en la vida moderna; y a partir de una antigua figura del derecho romano y de la historia jurídica de occidente, introduce el concepto “*Homo Sacer*”, definido como aquel ser humano que se halla expuesto a la violencia y al que la vida se le puede quitar sin ninguna responsabilidad penal, jurídica, social o moral. La condición *Sacer* se refiere al ser vaciado de toda valía personal, social y/o jurídica; es decir, que la persona no tiene ninguna condición que la dignifique, y por lo cual, cualquiera puede disponer de su vida, sin pagar ningún costo por ello.

Agamben, origina su investigación en las reflexiones y discusiones de Foucault sobre biopolítica, para explorar las categorías fundacionales del derecho y de la política en la modernidad occidental; y para ello se vale de graves sucesos acaecidos en Europa, como el genocidio judío, en la Alemania nazi. Paredes, en el artículo *El Paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben*, lo expresa así:

Por eso, para llevar a cabo el ambicioso propósito de repensar la biopolítica, el pensador italiano no sólo exige una revisión de las categorías fundamentales que han regido la política occidental, sino, además, una constante confrontación con los fenómenos históricos específicos que han marcado nuestro tiempo. (2007, pág.17)

Para dilucidar los preceptos de la biopolítica en Agamben es necesario comprender las dos categorías de los griegos que Agamben (2010) trae a colación en los inicios de su reflexión. Son estas: *zoé* y *bíos*. La *zoé* es la vida natural, común a todos los seres vivientes, y la *bíos* es la vida cualificada, propia de la vida civilizada. En el filósofo griego Aristóteles estas dos categorías marcan lo que está dentro y fuera de la Polis (de la *Civis*, de la Ciudad); la *zoé* debe ser excluida de la polis y recluida en el ámbito del *Oikos*, (casa, morada), para dar paso a la *bíos* como vida cualificada con miras a vivir bien, que sería el fundamento de la vida política (Agamben, 2010; Paredes, 2007; Quintana, 2006). El tránsito entre la *zoé* y la *bíos* equivale al paso entre la vida común a todas las especies vivientes, y la vida política que corresponde a la ley y al establecimiento de una comunidad enmarcada por las leyes y la vida pública. Paredes reflexionando sobre Agamben declara:

Esta demarcación, que en cierto sentido alude a la separación entre naturaleza y cultura, puede asimismo ser entendida atendiendo a la necesidad de una ley común para la instauración de una comunidad política [...]. Por eso en la fundación de la política está presente una línea que divide la mera vida, guiada por la fuerza que le otorga la naturaleza y la vida propiamente política, que tiene como soporte la ley. (2008, pág.5)

En este orden de ideas en *La exclusión-inclusiva de la nuda vida en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben*, Berrío sostiene que para Agamben las teorías contractualistas modernas, al igual que la concepción de la política en Aristóteles “*se fundan sobre la exclusión de la vida natural*” (Agamben, citado por Berrío, 2010). Al respecto dice:

Lo relevante aquí es señalar el hecho de que la política occidental siempre ha sido pensada por medio de opuestos: “la división aristotélica entre *zoé* y *bíos*, encuentra después su paralelo en la separación de las teorías contractualistas entre un ámbito pre-político y uno político” (Paredes 2007, pág.10). Lo que Agamben logra captar es, justamente, que la existencia de la política está determinada por la exclusión de la vida natural (*zoé*) que, a su vez, está asociada, desde Aristóteles, a la idea misma de humanidad. En este sentido, si lo propiamente humano habita en el ámbito de la esfera pública, la salida de la animalidad del estado pre-político permitiría el ingreso de la vida cualificada (*bíos*). (Berrío, 2010, págs. 20-21)

En efecto, Agamben señala:

La “politización” de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia en la cual se decide acerca de la humanidad del ser vivo hombre, y, al asumir esta tarea, la modernidad no hace otra cosa que declarar su propia fidelidad a la estructura esencial de la tradición metafísica. La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoé-bíos*, exclusión-inclusión. (Agamben, 2010, pags.17-18)

Para la configuración de la condición *Sacer* de estas niñas y mujeres jóvenes, no sólo basta con demostrar la violencia extrema a la que fueron sometidas, sino también incorporar elementos que conduzcan a señalar el carácter de la doble exclusión de estas poblaciones; y las condiciones de negación: culturales y políticas de la época.

En la Constitución Política de la República de Colombia de 1886, el tema de las poblaciones indígenas no fue incluido en el orden jurídico de la Nación. Fueron excluidos, tanto en el campo territorial, como religioso; tanto en el de los derechos civiles, como en las garantías sociales. Posteriormente, la Ley 89 de 1890, ya derogada, determinó la manera como debían ser gobernados los salvajes que iban reduciéndose a la vida civilizada.

En este orden de ideas, Espinosa (2007), afirma que las elites criollas en Colombia exigían la reducción a la vida civil por parte de los indígenas, como requisito para poder otorgarles el gozo de los derechos ciudadanos:

Durante más de un siglo (1886 -1991), el Estado-nación negó sistemáticamente el derecho a la autonomía y soberanía de las comunidades indígenas, y libró guerras, tácitas o abiertas, contra ellas.⁵⁷ El objetivo fue ocupar zonas de reguardo, imponer las reglas de la vida civil y diseminar el orden moral cristiano. Después de la independencia, las comunidades indígenas fueron mantenidas bajo relaciones de producción basadas en la servidumbre, el terraje y el endeude. La ocupación de tierras, así como la denegación del amparo de la ley, fueron problemas recurrentes. Al reexaminar esta historia, es necesario tener en cuenta que los pueblos aborígenes de las tierras bajas de América del Sur no llegaron a tratados o negociaciones con los conquistadores, sino que fueron directamente atacados a través de la “guerra justa”; eran considerados “salvajes”, con una carencia absoluta de raciocinio. Esto hacía necesaria su reducción total a la vida civil, mediante la fuerza combinada de las avanzadas militares, las misiones y el capitalismo de enclave. (Espinosa, 2007, pág.279)

La Ley 89 referenciada, evidencia la inclusión por exclusión de las comunidades indígenas en Colombia, integrando también a los nativos de la región amazónica de la época. Mediante esta norma “se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” (Ley 89). En el primer capítulo de las disposiciones generales de esta ley, el Congreso de la Republica de Colombia declara:

Artículo 1. Derogado. La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.

⁵⁷ “La periodización 1886-1991 se establece a partir de la hegemonía del régimen constitucional de 1886, transformada por la nueva Constitución de 1991. Para un análisis sobre la impronta de la Constitución de 1886 y el significado de los cambios constitucionales de 1991, véase el ensayo inédito de mi autoría ‘*Culture Fixations: Law and Indian Peoples in Colombia*’ (2005). Nota pie de página tomada del texto original.

Esta ley explicitó dos aspectos sobre la vida de los integrantes de comunidades indígenas: primero, que eran considerados como salvajes, y segundo, que sus vidas serían omitidas de la existencia política si no se reducían a la civilización. Esto les generó una situación de *excepción* que los deja adentro y a la vez afuera de la ley; situación que pone sus vidas a merced de cualquiera. Excepción que en Agamben (2004, 2010) es referida sobre los campos de concentración de judíos en el régimen nazi. Al respecto de la excepción Agamben expresa:

La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia. No es un hecho, porque sólo se crea por la suspensión de la norma; pero, por la misma razón, no es tampoco una figura jurídica particular, aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley. (Agamben, 2010, pág.31)

La excepción generada por la ley deja a las comunidades nativas circunscritas a la mera vida biológica, como *zoé*. Parafraseando a Agamben, son vidas que se incluyen en la vida política, en la comunidad política, pero en forma de excepción, por lo cual son condenados al estado de bando.

Para Agamben el estado de excepción es un estado de bando donde el Soberano (que representa la ley y decide sobre el estado de excepción) condena a la *nuda* vida del *homo sacer*. En este sentido Agamben dice:

[...] La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden. De él no puede decirse literalmente si está fuera o dentro del orden jurídico [...]. (Agamben, 2004, pág.133)

Paredes amplía la comprensión sobre la implicación de la condición de bando investigada en Agamben:

Pero, entonces, ¿qué caracteriza a aquella vida que se encuentra en esta situación de bando donde la ley se aplica desaplicándose? Para Agamben, en el bando se produce una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente, pero que a la vez es insacrificable, es decir, una vida expuesta a la muerte, cuya eliminación no se incluye dentro del género del homicidio legal ni del sacrificio ritual. Esta es propiamente, para Agamben, la nuda vida del *homo sacer*. (2007, pág.9)

La ley 89 de 1890, promulgada para las comunidades nativas en Colombia, permite encontrar una nueva analogía entre la condición jurídico política de inclusión por exclusión; de condición *sacer*, de *nuda* vida, en que vivían los habitantes de pueblos nativos de la Amazonia colombiana. Esta ley constituye otra evidencia empírica de la correspondencia entre *nuda vida del homo sacer* y la ley, donde ambas entran en un *umbral de indistinción*; es decir, de suspensión del orden jurídico, ni dentro ni fuera de él.

Es importante resaltar que Agamben dice al respecto de la nuda vida: “Aquello que llamo nuda vida en una producción específica del poder y no un dato natural” (Agamben, 2004, pág.18).

Dentro de los fundamentos del Estado-nación colombiano de finales del siglo XIX, los nativos para integrarse a la vida civilizada -equivalente a la vida cualificada, al vivir bien, a la *bíos*- debían renunciar a aquello que los caracterizaba como seres vivientes: como salvajes, (*zoé*), para poder acceder a la vida política, a aquello que les permitiría distinguirse como seres humanos (*bíos*). Ello tiene los mismos componentes de la *excepción* reflexionada por Agamben (2004, 2010), como fundamento de la política y las leyes en los estados modernos.

Del examen anterior se advierte la negación extrema de reconocimiento de humanidad sobre los pueblos nativos, por parte de los caucheros y la indistinción entre humanos y no humanos que mostraron en el ejercicio de tanta crueldad. En Agamben: “[...]Lo que ha sido puesto en bando es entregado a la propia separación y, al mismo tiempo, consignado a la merced de quien lo abandona, excluido e incluido, apartado y apresado a la vez” (Agamben, 2010, pág.142).

En este sentido, la vida de los nativos que no se redujeron a la vida civilizada, es decir al catolicismo, a la vida política, a la ciudadanía, al Estado-nación moderno, como era el mandato de la Ley 89, se encontraban en la condición de *nuda vida*, en la condición *sacer*, en el *bando*, en la *exceptio*. En el umbral entre lo humano y no humano, en el estado de indiferenciación, en el adentro y el afuera de la ley. En el vacío jurídico del *homo sacer* que enuncia Agamben para otras poblaciones.

Paredes interpreta a Agamben con respecto al abandono de la ley en los siguientes términos:

[...] Lo crucial no es ya que la ley sea aplicada sobre la vida, sino que la primera abandona a la segunda y la deja expuesta en el umbral en que vida y derecho son prácticamente indistinguibles. Agamben llama a esta exposición de la vida al estado de excepción, una situación de bando. Aquel que se encuentra en esta situación está por fuera de la ley, pero, simultáneamente, dado que su situación sólo es pensable bajo el poder soberano, se remite a ella. Por lo tanto, en el bando, la ley y la vida tienden a identificarse plenamente. Por eso, lo interesante es que en esta situación la ley no pierde su vigencia: ella se aplica desaplicándose. (Paredes, 2007, pág.9)

El artículo *De la Nuda Vida a la ‘Forma-de-Vida’*. *Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder*, de Laura Quintana, se aproxima a la comprensión de como

la inclusión (por exclusión) en la vida política demanda, según la investigación de Agamben, dejar atrás lo que es naturaleza (*la zoé*) para estar dentro de la comunidad humana (*la bíos*):

Pues con ello se da entender que lo político no se concibe como exclusión absoluta del mero vivir, sino como el lugar en el que el mero vivir debe convertirse en bien vivir, como el lugar en el que el hombre, definido como “animal viviente y, además, capaz de existencia política”, debe suprimir aquello que lo caracteriza como mero viviente para realizar aquello que lo distingue como hombre. La relación de inclusión por exclusión, o excepción, indica entonces que hay algo que se presupone (en este sentido se incluye) como aquello que hay que suprimir, superar (en este sentido se excluye) para pertenecer a la vida política. (2006, pág.46)

Lo anterior demuestra la creencia de la época de que el indígena era un salvaje que requería ser civilizado, y refleja la exclusión por parte de las leyes; o más bien, y parafraseando a Agamben, la inclusión por exclusión.

Aparte de lo expuesto sobre la doble exclusión en el estado moderno, se hace pertinente otras miradas al respecto. Castro-Gómez al referirse a la relación colonial entre el centro -Europa- y la periferia -las colonias-, y a los dispositivos panópticos del estado moderno, habla de una *doble gubernamentalidad jurídica*, situación que también es perfectamente aplicable a las condiciones políticas que se vivían en la Amazonia, durante la explotación del caucho:

[...] Desde este punto de vista podemos decir lo siguiente: la modernidad es un ‘proyecto’ en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural. (Castro-Gómez, 2000, pág.153)

Además, los nacientes Estados-nación en las colonias, fruto del proyecto de la modernidad -de origen europeo- sometieron a las poblaciones indígenas a una *doble gubernamentalidad jurídica*; como la expresada por Castro-Gómez. Por un lado, en el intento de reducir a estos “pueblos salvajes” y homogenizarlos bajo el escudo de la civilización y el progreso como ordenaba la ley 89 de 1890; y por el otro lado, en la necesidad de asegurar el caucho como materia prima para garantizar el progreso civilizatorio de Europa y Estados Unidos. Lo que hace muy probable que las comunidades nativas amazónicas de principios del siglo XX, quedaran atrapadas en esta doble dinámica.

Agamben reflexiona sobre los campos de concentración en Europa, como porciones de territorio que son situados por fuera del orden jurídico, donde no existe ningún cuestionamiento sobre la legalidad o ilegalidad de lo que allí pasa, y donde quienes son llevados a estos campos carecen de todos los derechos; reducida su condición a una *nuda vida*, carente de toda cualificación.

El hecho de habitar en la amazonia a principios del siglo XX, reconocida como un territorio selvático, añade elementos a la configuración *Sacer*. Igual que los campos de concentración en Europa, la selva amazónica fue también un espacio de excepción. Para la antropóloga Margarita Serje (2014), profesora asociada de la Universidad de los Andes, uno de los efectos que produce la selva es el de la *imputación siniestra*; considerada como un delirio paranoico producido por toda la mitología que ha existido en torno a ella. Dice esta investigadora que a las selvas se les atribuye una serie de características: peligrosas, amenazantes, llenas de criaturas maléficas, de fieras, de duendes, de fantasmas; lo que a la vez sirve de justificación para la explotación de sus

recursos y de sus gentes; y para convertirlas en espacios de excepción. Serje, en el texto *La Selva por Cárcel*, desarrolla la teoría sobre los territorios selváticos, soportada en los conceptos de Agamben:

En la visión moderna, las selvas –mediante la imputación siniestra- aparecen “naturalmente” como espacios de excepción situados “entre el afuera y el adentro, entre la excepción y la norma, entre lo lícito y lo ilícito, donde los conceptos mismos de sujeto, de derecho, de protección jurídica, pierden todo su sentido” (Agamben, 1997:110). Es así que la selva aparece como prisión, en dos sentidos: como espacio (al constituir un lugar idóneo de reclusión) y como condición (al aprisionar sus habitantes en el estado de salvajismo). No sólo se materializa allí el poder que despoja los seres humanos de todo derecho: indígenas esclavizados, prisioneros secuestrados; se naturaliza también las formas más salvajes de enriquecimiento donde todo vale (que es finalmente el objetivo de su apropiación).

La “imputación siniestra” que los transforma en “territorios salvajes” -en espacios que tiene que ser domados, penetrados y domesticados-, y que aparecen como la condición de posibilidad y como la justificación moral de estos espacios de excepción para la explotación de recursos y de los seres humanos, esconden de manera eficaz que éstas son en realidad las prácticas y los efectos inherentes al proyecto histórico de erradicar las selvas y sus habitantes, para garantizar la expansión de la civilización y del comercio (lícito o ilícito, precisamente, allí poco importa). (Serje, M., 2014, pág.168)

Se puede derivar que a la selva amazónica, de principios del siglo XX, se le adjudican las mismas categorías investigadas por Agamben, sobre lo sucedido en los campos de concentración, durante el exterminio judío en Europa. La selva era un territorio sin ningún orden jurídico. La selva no estaba ni afuera ni adentro de la ley, era un territorio donde todo era posible, un espacio vacío de derecho, una zona de anomia, un territorio de excepción, un lugar donde cualquier cosa podía pasar.

En efecto, la Amazonia fue convertida en un extenso campo de concentración, o mejor, en una gran cárcel. En la versión novelada sobre la cauchería en el Amazonas, *Manaos*, se describe gráficamente ésta situación:

Naturalmente, la primera intención de los esclavos blancos, negros o indios era escapar. Para evitarlo, no se encontró mejor solución que convertir la Amazonía en una inmensa cárcel, la mayor cárcel que haya podido existir jamás: cinco mil kilómetros de largo, por casi cuatro mil de ancho. (Vázquez, 1980, pág.19)

Para la configuración de la condición *Sacer* se requiere, también, incorporar las políticas totalizantes de la época, la politización de la vida en pro de la civilización, el perfeccionamiento del Estado-nación como soberano, las leyes y normas en busca de hacer triunfar el progreso y la civilización. Al ir tras las huellas de las políticas que marcaron el principio de siglo XX en Colombia, se destacan los textos de Álvaro A. Villegas Vélez (2005b); *Raza y nación en el discurso de Luis López de Mesa: Colombia, 1920 – 1940*, de Jaír H. Álvarez Torres (2005); *Luis López de Mesa y el debate en torno a la degeneración de la raza: cuerpo y educación en los albores del siglo XX*; y del mismo Luis López de Mesa (1934): *De cómo se ha formado la nación colombiana*; textos que ilustran sobre las tendencias hacia la racialización excluyente.

López de Mesa (1884-1967), denominado *el sabio*, marcó su época mediante concepciones culturales y políticas; ejerció fuerte influencia, junto a una elite de intelectuales, en la configuración de leyes republicanas, incentivando el desarrollo del proyecto moderno en Colombia, sobre una identidad ligada a la idea de perfección de la raza. Tenía una concepción del indio como: débil, de reacciones bárbaras; irrespetuoso y cruel (Villegas, 2005b).

El abandono legislativo de finales del siglo XIX e inicios del XX; la concepción de los/as indígenas como raza inferior, salvaje e incivilizada; el afán de adueñarse de sus tierras para extraer el preciado caucho; la explotación de la selva y sus habitantes como paradigma biopolítica de imposición del progreso; la *imputación siniestra* de la selva; expuso a los nativos a que cualquiera pudiera disponer de sus vidas, sin ninguna responsabilidad penal, social o moral, lo que va en la vía de la condición *Sacer*.

La condición *Sacer* encierra, también, una ambivalencia originaria de sacralidad que le es inherente. El *Homo Sacer* era tenido a la vez como sagrado y a la vez como sucio o como maldito. Según Agamben (2010), esta ambivalencia lo excluye tanto del mundo sagrado como del profano, situándolo por fuera del derecho humano como del divino; vaciando al ser de toda valía.

Testimonios relacionados apoyan el hecho que estas poblaciones nativas, también sufrieron de esta ambivalencia sobre lo sagrado -de la que habla Agamben como elemento constitutivo del *Homo Sacer*-. Candre, de la comunidad Uitoto de La Chorrera, Amazonas, lo trasmite, de lo expresado a su vez por su madre:

Los brujos, curanderos y sabedores eran perseguidos para extinguirlos de sus conocimientos tradicionales. En época de la cauchería de la Casa Arana, contaba mi papá Lorenzo Candre que la ley peruana no perdona por nada a un brujo; lo mandaban a buscar para quemarlo vivo. Le echaban querosén y luego lo prendían con fósforo. De esta manera acabaron con nuestros propios y verdaderos chamanes, quienes sabían transformarse en jaguar, boa y murciélago, entre otros animales salvajes. (Candre, 2014, pág.299)

Hasta en rituales sagrados de toma de yagé -propios de las tradiciones ancestrales de las comunidades amazónicas- el espíritu de un antepasado, de una manera mágico-religiosa, le predijo a uno de los brujos *Ocaina* lo que se les avecinaba en el futuro con la llegada de los caucheros. Decía Ofelia, la mamá de Candre, sobre lo que les oyó a su madre y a su cuñada sobre el famoso brujo de los *Ocainas* de nombre *Jatama* (*atama*):

[...] Dijo llorando que hace unos días él había tomado yagé, y que en su borrachera, el espíritu de su abuelo le contó noticias extrañas, que llegará gente extraña que no habla así como hablamos nosotros, y ellos acabarán con nosotros, y muchos se van a morir y nuestra cultura tradicional se cambiará, y agregó: ya no vamos a dormir tranquilos, se acabarán las palabras del rituales de los bailes, no tomaremos tranquilos nuestra bebida cahuana y manicuera....Jatama narró su visión del ritual del yagé a la gente pero nadie lo creyó, antes la gente se burló de él y lo trataron de loco y mentiroso, eso contaba mi madre Ofelia. (2014. pág. 293)

Michael Taussig⁵⁸ expresa la ambivalencia entre lo sagrado y lo profano, ejercida por parte de los colonos hacia la población de indígenas amazónicos. Según este destacado investigador, esta ambivalencia potenció *la ferocidad genocida* ejercida por los caucheros de la Casa Arana en su contra:

Los colonos llevaban consigo ideas sólidas sobre los indígenas, ideas intensamente ambivalentes, en las que éstos eran vistos a la vez como súper-hombres y como infrahumanos, como dioses y demonios, como hombres sabios y como borrachos, perezosos y buenos para nada, esta ambivalencia permitió llegar hasta la ferocidad genocida, como sucedió con las atrocidades de la Casa Arana y, a la vez, estimuló el poder de los chamanes para curar a los mismos colonos. (Taussig, 2012, pág.18)

⁵⁸ Michael Taussig, antropólogo australiano. Profesor de universidades europeas. Ha investigado sobre el chamanismo, los rituales, las curaciones populares, el terror, entre otros. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Michael_Taussig.

En efecto, los pueblos nativos de la Amazonia, contaban con prácticas ancestrales para sanar a los enfermos con plantas medicinales y conjuros propios de la tradición espirituales de sus antepasados; los llamados Brujos o hechiceros eran los portadores de estos conocimientos, ejercían estas experticias y eran temidos y respetados por todos los demás por su capacidad de transformarse en otros seres animales como: serpiente, caimán, tigre; eran valorados y a la vez temidos por la capacidad de sanar, pero también de enfermar o matar por medio de la hechicería (Tovar, 2014).

En el contexto de lo ocurrido con estos pueblos de la Amazonia, el concepto de *genocidio cultural* es de especial interés para configurar la condición *Sacer*, relacionada también con el exterminio de pueblos enteros. Según Espinosa, en su texto *Ese Discreto Asunto de la Violencia. Modernidad, Colonialidad y Genocidio en Colombia*, enuncia el *genocidio cultural* para referirse, entre varias consideraciones, a la violencia ejercida contra los indios en nuestro país, visibilizando las caras ocultas de nuestra modernidad y de nuestra colonialidad. Al respecto dice:

[...] El concepto de genocidio cultural (o etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo. Esto se logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías (Piralian, 2000). La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia (Scheper –Hughes & Bourgois, 2004). El genocidio involucra diferentes estrategias físicas, como la masacre, la mutilación, la privación de medios de vida, la invasión territorial y la esclavitud; estrategias biológicas que incluyen la separación de familias, la esterilización, el desplazamiento y marchas forzadas, la exposición a enfermedades, el asesinato de niños y mujeres embarazadas; y, finalmente, estrategias culturales, como la dilapidación del patrimonio histórico, de la cadena de liderazgo y autoridad, la denegación de derechos legales, la prohibición de lenguajes, la opresión y la desmoralización. (2007, pág. 274)

Fue en nombre de la razón moderna y del establecimiento del Estado-nación que se extinguieron por completo pueblos enteros de indígenas; aunado a la sed de triunfo sobre aquello considerado salvaje y bárbaro, por parte de la “civilización”. Espinosa lo expresa de la siguiente manera:

Desde la conquista, las memorias y prácticas culturales de los pueblos indígenas fueron moldeadas por la herida histórica de la invasión europea, la explotación y la opresión impuesta por los ‘vencedores’, y los fracasos para responder a los agravios sociales, dentro del marco de las leyes republicanas y liberales. La violencia constitutiva de la Conquista, y en particular la violencia contra el indio, es una de las caras ocultas de nuestra modernidad. Aunque es necesario distinguir entre el poder soberano del Estado-nación y el poder colonial del imperio español, es importante hacer énfasis en la continuidad totalizante del deseo de hacer triunfar la civilización sobre la barbarie. Esta es una marca no reconocida de la vida política moderna de Colombia, que tiene profundos trazos racistas y excluyentes, y en la cual la guerra se vive como la expresión política absoluta. (2007, pág.275)

La paradoja de la inclusión por exclusión, el abandono de la misma ley, la violencia ejercida en su contra, la ambivalencia sobre lo sagrado, la selva por cárcel, enmarcó al indígena de la Amazonia colombiana de principios del siglo XX, en lo que por analogía podría asimilarse a lo que Giorgio Agamben llama la condición “*Sacer*”, el “Estado de Excepción”, la “*Nuda Vida*”: la vida que no merece ser vivida, el ser vaciado de toda valía personal, social y/o jurídica, que cualquiera puede matar sin ninguna consecuencia.

Sin embargo, Walter Mignolo⁵⁹, quien ha liderado la crítica sobre los costos de la modernidad para nuestro continente, dice que los indios y negros conocieron la “*nuda vida*” que “descubrió”

⁵⁹ Destacado semiólogo y pensador argentino, profesor de universidades latinoamericanas, norteamericanas y europeas. Líder del Pensamiento Postcolonial Latinoamericano.

Agamben desde el siglo XVI; y expresa que las reflexiones de Agamben *son importantes, pero tardías, regionales y limitadas*. (Mignolo, 2007).

Para Mignolo (2000, 2007a, 2009), el lado visible de la modernidad es el renacimiento europeo y su lado oscuro es la colonialidad. La colonialidad es constitutiva de la modernidad y se basa en la opresión de seres humanos despojados, humillados y violentados en las Colonias. El desconocimiento e invisibilización del pensamiento indígena, negro, y *otras* subjetividades y experiencias económicas, políticas y sociales que están por fuera de la racionalidad colonial y que pueden constituir una descolonización epistémica, fueron condenadas. Mignolo (2007) propone nuevas formas de pensamiento de carácter “pluriversal”, que se diferencien de la racionalidad universal impuesta por occidente. Propone una apertura a todo lo negado por el dominio colonial imperial:

La transformación de vidas humanas en materia desechable es algo más que la “nuda vida” que Giorgio Agamben descubrió en el holocausto. Cuogano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la “mecropolítica” de Achille Mbembe, quien, partiendo de la “biopolítica” de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento decolonial. Las divisiones imperiales/nacionales quedan al desnudo cuando se las mira desde las consecuencias de la lógica de la colonialidad: peleas imperiales por la mercancía humana. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero tardías, regionales y limitadas. Partir de los refugiados de la segunda guerra mundial y del holocausto significa ignorar los cuatrocientos años de historia moderno/colonial en la que los refugiados y el holocausto nazi son tan sólo un momento más en la larga cadena de desechabilidad de la vida humana. Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo. Así, Agamben vuelve a Hanna Arendt y a Heidegger, pero ignora, desconoce o simplemente no le afecta el pensamiento de Aimé Césaire, canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizás pocos (si es que algunos) pensadores europeos podían

“ver”, tan desposeídos como estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire en su Discurso sobre el colonialismo:

Yes, it would be worthwhile to study clinically, in detail, the steps taken by Hitler and Hitlerism and to reveal to the very distinguished, very humanistic, very Christian bourgeoisie of the twentieth century that without his being aware of it, he has a Hitler inside him, that Hitler inhabits him, that Hitler is his demon, that if he rails against him, he is being inconsistent and that, at bottom, what he cannot forgive Hitler for is not the crime in itself, the crime against man, it is not the humiliation of man as such, it is the crime against the white man, the humiliation of the white man, and the fact that he applied to Europe colonialist procedures which until then had been reserved exclusively for the Arabs or Algeria, the "coolies" of India, and the "niggers" of Africa. (Césaire, 2000, pág. 5)⁶⁰

Así, la “nuda vida” que “descubrió” Agamben, y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa occidental y de los Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros ya sabían desde el siglo XVI. Que las vidas de la gente blanca pudieran ser desechables fue una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del “hombre blanco”; una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos “críticos” basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento decolonial, que también atiende a los horrores del holocausto, lo hace desde su gestación histórica en el siglo XVI, en historias paralelas, en Europa, en las Américas y en las poblaciones de Asia. (Mignolo, 2007 b, págs. 41-42)

En el mismo sentido, De Oto y Quintana, en *Biopolítica y Colonialidad. Una Lectura Crítica de Homo Sacer*, formulan entre otros, un interrogante acerca de la ausencia en Agamben del desarrollo del biopoder en los regímenes coloniales, y como Agamben desconoce la historicidad de la modernidad europea. Establecen que no era necesario esperar hasta el siglo XX (a los

⁶⁰ Cito aquí la traducción inglesa. La primera traducción castellana está a punto de salir (Madrid: Ediciones Akal). Nota pie de página tomada del texto original.

Se ofrece una traducción propia: Sí que merecería la pena estudiar clínicamente, en detalle, las medidas adoptadas por Hitler y el hitlerismo y revelar a la muy distinguida, muy humanista, muy cristiana burguesía del siglo XX, que sin ser conscientes de ello, tiene un Hitler en su interior, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que si él clama contra él, es siendo inconsistente y que, en el fondo, lo que no puede perdonar a Hitler no es el delito en sí mismo, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre como tal, es el crimen contra el hombre blanco, la humillación del hombre blanco, y el hecho de que se aplica a los procedimientos colonialistas europeos que hasta entonces habían sido reservados exclusivamente a los Árabes o Argelia, los "peones" de la India, y los "negros" de África.

campos de concentración europeos) para pensar la violencia, la desechabilidad de la vida humana, su animalización y demás practicas ejercidas en las Colonias por el poder imperial, desde la conquista de América. Al respecto afirman:

En consecuencia, se trata de ampliar la cuestión más allá de su fenomenalidad eurocéntrica y de situar el problema biopolítico en relación con la constitución del espacio colonial (y con anterioridad a la consolidación del Estado nacional europeo y sus consiguientes crisis). En esta dirección, tal vez, no sería exagerado afirmar que el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el espacio colonial (insoslayable para comprender a ‘Europa’ desde el siglo XV en adelante), como estado de excepción, que el campo de concentración y la estructura totalitaria de los Estados del siglo XX; en todo caso, también cabría hipotetizar acerca de que éstos últimos fueron las <<novedosas>> expresiones que el colonialismo adquirió en los confines intra europeo. (2010, pág.52)

Al igual que sus padres, las mujeres jóvenes y niñas de las poblaciones nativas amazónicas, durante la explotación cauchera, vivían sin ninguna condición que les dignificara; y parafraseando a Agamben, cualquiera podía disponer de sus vidas, sin pagar ningún costo por ello, ni en la justicia humana, ni en la divina.

Bajo el escudo del “progreso”, los pueblos indígenas fueron vistos como atrasados, inferiores, sin alma e, incluso, como salvajes y animales, lo que justificó acciones violentas de todo tipo; y que a su vez demuestra, que fueron las comunidades indígenas en las colonias, las que primero fueron reducidas a la *nuda* vida, de la condición *sacer*.

4.2. La Tierra *Sacer*

El Pensamiento Ambiental reflexiona sobre como con la racionalidad moderna se inaugura una actitud devastadora para el planeta; o como lo expresa Noguera-de Echeverri (2004), *una*

explotación inmisericorde de los bienes de la tierra. La cultura moderna saca al ser humano de la naturaleza, y separa la naturaleza de la cultura; considerando la naturaleza como un ente a dominar y a explotar al servicio del hombre y del desarrollo; desconociendo que el ser humano es parte de ella, y reduciéndola a la explotación de sus elementos en aras del progreso.

La racionalidad moderna funda así un mundo escindido donde el ser humano está por fuera de la naturaleza y no tiene responsabilidad hacia ella. La modernidad occidental comporta con relación a la naturaleza y a los seres vivientes: “una cultura basada en la explotación y no en el cuidado, en el desperdicio y no en la medida, en el abuso y no en el equilibrio, en la adicción y no en la sobriedad” (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.18).

Para la Filosofía Ambiental los postulados de la modernidad como el desarrollo y el progreso, consintieron con la mutilación de la tierra con el único fin de una explotación despiadada de sus elementos para fines comerciales; lo que generó graves cambios en la naturaleza provocados por la actividad humana. Es por ello que, *la historia de la tierra está ligada a la historia del hombre* (Ángel, 1995b). Y nuestro cuerpo es una extensión de la tierra misma (Noguera-de Echeverri, 2012a). De aquí que la devastación y el genocidio provocado a las comunidades nativas durante este primer periodo de la explotación del caucho, generó también una herida profunda en la tierra Amazónica, hasta reducirla a una condición *Sacer*. Es decir sin ningún valor.

El Pensamiento Ambiental porta una mirada crítica sobre la escisión entre naturaleza y cultura que genera el pensamiento moderno. Noguera-de Echeverri (2004), se remonta a la herencia judeocristiana y a la herencia del platonismo como las bases que construyeron esta escisión,

creando una estructura basada en dualismos, soportada sobre las relaciones de dominio de unos seres sobre los otros; y sobre la explotación inmisericorde de la naturaleza:

El desprecio por la terrenalidad, la carnalidad y el cuerpo como lugar de lo placentero, se transformó en la modernidad en una actitud de descuido y sojuzgamiento de los frutos y bienes de la tierra. El cimiento del desarrollo sin límites de la ciencia y la tecnología fue la profunda escisión entre cultura y naturaleza que, bajo las figuras de cielo y tierra o el alma y cuerpo, llegó a la modernidad para convertirse en sujeto y objeto. La cultura moderna se consolidó gracias a la creencia de que la naturaleza era ilimitada y estaba disponible como recurso para la racionalidad tecnocientífica infinita del ser humano. (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.29)

Noguera-de Echeverri expresa con metáforas propias del cristianismo y del platonismo como se provocó una fuerte escisión entre naturaleza y cultura; escisión que ha dominado el pensamiento occidental. Herencias de la metafísica que determinan la manera de habitar el mundo bajo relaciones de dominio de un determinado mundo sobre el otro, y que ha tenido unas repercusiones devastadoras para la tierra. Con la metáfora judeocristiana de *la expulsión del paraíso*, Noguera-de Echeverri señala el predominio de lo celestial sobre lo terrenal, del alma sobre el cuerpo, de lo espiritual sobre lo material. *El mito de la caverna* de Platón, refleja que el conocimiento está lleno de *engaños y fantasmas*; muestra una manera de ver el mundo escindido en dos: uno verdadero y otro fuente de engaños. Para la autora, Platón funda la metafísica que va a determinar todo el pensamiento occidental; y señala como importantes filósofos posteriores continuaron en estas redes:

Una vez constituida la escisión se traslada a las prácticas sociales, económicas, políticas y simbólicas, y a las relaciones que se establecen en dichas prácticas, con la naturaleza que hoy llamamos ecosistémica, -con el fin de diferenciarla de la cultural pero que en occidente se llamó simplemente naturaleza -. Desde entonces, Occidente se ha caracterizado porque todas sus construcciones éticas son de dos tipos: o para conquistar el mundo del más allá -éticas religiosas como el cristianismo- o para conquistar el mundo del más acá -éticas utilitaristas, mercantilistas o

empresariales – y en ambos continua presente la escisión, porque en las dos hay detrimento de un mundo sobre otro. (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.33)

Dentro del Pensamiento Ambiental ni la naturaleza está por encima de la cultura ni la cultura está por encima de la naturaleza: ninguna de las dos está por encima de la otra. “Natura es cultura a través del símbolo y cultura es natura a través del cuerpo” (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.41). Sin embargo, “La cultura se aleja cada vez más de la naturaleza – lugar de donde surgió– convirtiéndose en una creación metafísica, mientras que la naturaleza es mirada desde la cultura como algo inferior y exterior a la especie humana”(Noguera-de Echeverri, 2004, pág.32).

El Pensamiento Ambiental Latinoamericano emerge como alternativa crítica del moderno dominio de la razón, que con pretensiones de universalidad, desconoce todo lo que esté por fuera de ella; fundando, entre otras, la escisión entre naturaleza y cultura:

Con Descartes y Galileo se funda el imaginario cultural de la Modernidad, cuyos cimientos frágiles serán, entonces, el sujeto escindido del objeto, pues no puede haber conocimiento en occidente sin esta dicotomía. La escisión, que en occidente se origina con Platón –teoría de los dos mundos, de las ideas y de las apariencias-, aparece en el imaginario de la modernidad por medio de varias figuras dicotómicas: razón y experiencia, idea y materia, alma y cuerpo, razón y sensibilidad, orden y desorden, interior y exterior, cultura y naturaleza, sociedad y naturaleza, maestro y alumno, verdad y falsedad, normal y monstruoso, belleza y fealdad, blanco y negro. (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.160)

Para el Pensamiento Ambiental, la modernidad ha desconocido que somos parte integrante de la “trama de la Vida”, porque la relación con la tierra en la modernidad es únicamente como un recurso a explotar, una relación sólo de tipo económico, “en donde pareciera que el ser humano sólo tuviera privilegios pero no obligaciones” (Noguera-de Echeverri, 2004, pág.49). Según esta autora:

Hemos dicho que en la relación del hombre con el entorno, desde la racionalidad científica, prima el uso que se traduce en explotación. En la concepción de la vida como trama y como redes rizomáticas, prima el “cuidado”. Cuidado que en inglés se dice *care* y que significa también esmero, atención, delicadeza, precaución. En suma, respetuosa relación del ser humano con la naturaleza y con otros seres humanos. El cuidado está ligado al respeto y del respeto surge la responsabilidad del hombre con la vida (Capra, 1998; Boff, 2001). Con toda la vida y cualquier tipo de vida. (2004, pág.54)

Los caucheros, orientados por la égida del progreso y la civilización, desconocieron toda relación respetuosa con la naturaleza, con los seres humanos que habitaban la selva amazónica y con todos los demás seres vivientes. Las entrañas de la tierra fueron brutalmente violadas y vejadas, como las de las jóvenes y niñas, marcando en sus cuerpos y en sus territorios el desprecio por lo terrenal; borrando de tajo toda relación de cuidado y respeto por las delicadas manifestaciones de la vida, hasta reducirlas a una condición *Sacer*.

Los caucheros ignoraron lo que promueve el Pensamiento Ambiental, en reflexiones profundas sobre los delicados “bucles de la vida: que el ser humano hace parte de la naturaleza después de una larga evolución” (Ángel, 1995a, 1995b). Y que “la naturaleza es el substrato sobre el que se construye la cultura” (Ángel en Noguera-de Echeverri, 2004).

María Camila Sánchez, en el texto *La bonanza de caucho en el Amazonas colombiano: Una historia que no se olvida*, introduce algunos aspectos de lo que fue esta devastación en la Amazonia colombiana:

Otro problema que trajo consigo la producción del caucho, fue la devastación del bosque para poder sembrar más árboles de caucho, puesto que estos árboles, se encontraban dispersos por todo el Amazonas y se encontraban entre otras especies de árboles no productivos, era necesario para los caucheros derribar los árboles improductivos y sembrar más caucho, evitando de esta forma la

variedad ambiental que se desarrollaba en la zona y causando la extinción o reubicación de muchas especies animales que habitaban en torno a los árboles que se talaban. (Sánchez, 2009)

Durante esta época de explotación del caucho, no sólo las comunidades nativas que habitaban la región amazónica fueron reducidas a una condición *Sacer*, toda la selva, los ríos y demás seres vivientes que la habitaban, fueron reducidos a esta condición. La selva Amazónica fue despojada de todo valor y respeto por la variedad de vida que albergaba. Fue un alto precio que estas tierras también tuvieron que pagar en aras al progreso dictado por la modernidad occidental, en el naciente Estado-nación. Los caucheros establecieron con la tierra una relación sólo de explotación a ultranza, sin ninguna consideración por la naturaleza. Utilizaron los elementos para convertirlos en *recursos*, para su propio provecho. Arrasaron con todo lo que pudieron, con un solo interés: extractivo-económico.

El Pensamiento Ambiental Sur guía los despliegues de relaciones entre naturaleza, mujeres y explotación de la tierra, para mostrar que así como se ha despreciado lo femenino en la cultura occidental, de igual manera se desprecia a la naturaleza y, por supuesto, al lugar donde la naturaleza ha florecido: la tierra. Augusto Ángel Maya, pensador ambiental colombiano, en su libro *El Reto de la Vida* (1996), denomina la relación Ecosistema-Cultura como lo ambiental. Desde esta perspectiva, la explotación de los pueblos nativos del Amazonas, en pro de la explotación indiscriminada del caucho, y la reducción a la condición *Sacer* de la tierra y sus habitantes, es una expresión de la crisis ambiental como crisis de la civilización occidental y de los Estados-nación modernos.

4.3. Otras poblaciones *Sacer*

En el ámbito de la condición *Sacer*, se encuentran algunos ejemplos de poblaciones que, por su gran estado de precariedad e indefensión, han estado inmersas en esta denominación.

Eduardo Bustelo en su artículo *Infancia en Indefensión* y, siguiendo a G. Agamben, habla del “Niño *Sacer*” y del “Estado de excepción” de la infancia. Su argumento central está basado en la visión de biopolítica de Michael Foucault, en relación a que los niños y niñas en condiciones de pobreza son sometidos al control disciplinario, en la construcción de sus subjetividades -son sujetos “sujetados”- y, que la ley y el enfoque de los derechos humanos, los incluye y excluye a la vez:

El enfoque de derechos no escapa a su vez, de lo que Giorgio Agamben denomina ‘Estado de Excepción’ en el que la ley incluye y excluye al mismo tiempo a quienes supuestamente debería defender. Siguiendo a Agamben surge el ‘Niño/a *Sacer*’ como aquel que desde tiempos antiguos puede ser sacrificado o disciplinado y nadie puede ser condenado por esta situación. (Bustelo, 2005, pág.253)

Ruth Amanda Cortez (2013), en la ponencia *Niños en Colombia Infancia Sacer*, reconoce esta condición en los niños y niñas combatientes vinculados al conflicto armado en Colombia; en la niñez como objetivo militar; en los niños y niñas como víctimas del reclutamiento forzado y en los niños y niñas en situación de desplazamiento.

Judith Butler en su libro *Vida Precaria. El Poder del duelo y la violencia*, al evidenciar la detención indefinida de algunos de los prisioneros musulmanes en Estados Unidos y en la Bahía de Guantánamo, Cuba. La investigadora cita a Agamben para referirse a las condiciones

precarias e inhumanas en que se encuentran estos prisioneros, detenidos posteriormente al atentado del 11 de septiembre de 2001, en EEUU. Prisioneros a los que no se les había garantizado el derecho a un juicio y una defensa legal:

Agamben ha analizado el modo como ciertos sujetos sufren la suspensión de su estatuto ontológico de sujetos cuando el estado de emergencia es invocado. Sostiene que un sujeto privado de sus derechos de ciudadano ingresa en una zona de indiferenciación, ni está vivo en el sentido en que vive un animal político -en comunidad y ligado a leyes-, ni está muerto y por lo tanto afuera de la condición constitutiva del estado de derecho. Este estado socialmente condicionado de suspensión de la vida y de la muerte sirve de ejemplo para la distinción que hace Agamben entre la “nuda vida” y la vida del ser político (*bios politikon*) [...]. (Butler, 2006, págs.97-98)

Patricia Granada (2009), en su tesis doctoral *Niñez y Juventud: La Resiliencia en la Nuda Vida: el Homo Sacer como Sujeto Político en la Situación de Calle de Niños, Niñas y Jóvenes en Protección, Pereira 2003 – 2009*, se sirve de los conceptos de *Homo Sacer* y *Nuda Vida* para referirse a la excepción que representa para las niñas, niños y jóvenes la vida en la calle. En analogía con el *Homo Sacer*, estos niños, niñas y jóvenes encarnan lo sagrado y a la vez lo profano; son vidas que deben ser protegidas, pero que a la vez son expuestas a que cualquiera pueda eliminarlas. Con estos conceptos, entre otros, reflexionados e investigados por Giorgio Agamben, la autora da cuenta de lo político de la resiliencia en esta población y de la manera como surgen, a través del desarrollo continuado de un proyecto de restitución de derechos, formas de resistencia contra la excepción. Establece como logran transformar su adversidad en potencial de humanización; y emergen en ellos/as subjetividades políticas con conciencia de sí y de su mundo.

Germán Muñoz⁶¹ (2015), ante el interrogante ¿de qué mueren los jóvenes?, el investigador en juventudes reflexiona sobre las distintas formas sociales de negarles una existencia digna y con sentido; además de las distintas formas de eliminación física. Introduce el término ‘genocidio gota a gota’. Cita los conceptos de Giorgio Agamben: el *Homo Sacer* como el individuo excluido de la comunidad, que puede ser eliminado con impunidad; y la politización de la “vida *nuda*”, como acontecimientos fundacionales de la modernidad. Reflexiona sobre el desgaste del proyecto moderno que se evidencia en el fracaso de la promesa de progreso social y económico, y que al contrario, produce una profundización de las desigualdades y precarización de amplios sectores de la población. Según Muñoz, fundamentado en Agamben, el proyecto moderno tiende a clausurar a los sujetos y los más afectados, entre los afectados, han sido los jóvenes.

⁶¹ Germán Muñoz G. Investigador en estudios de juventud. Coordinador de la línea de investigación *Jóvenes, Culturas y Poderes*, del doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, de la Universidad de Manizales y el CINDE, línea que actualmente se ocupa del estudio relacionado con “Juvenicidio y Necropolítica”. Este aparte evoca su intervención en el marco de la presentación del libro *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, coordinado por José Manuel Valenzuela, dentro de la VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el lunes 9 de noviembre de 2015, en Medellín, Colombia.

5. Alegorías sobre la “Madre Tierra”

Ilustración 13 - Pintura *Las Aves y sus colores* - Yahuarcani, R.



Fuente: Pintor: *Rember Yahuarcani*. Huitoto (clan Aymenu).(2015)
Portada del libro titulado con el mismo nombre. Colección *Cuentan Los Abuelos*.

*En nuestras selvas amazónicas,
hay pájaros que cantan solo en la aurora
porque festejan el nacimiento.
Pájaros que solo cantan en el crepúsculo
porque festejan el reposo.
Pájaros que solo cantan
cuando llegan a la orilla de las Chagras
para advertir a sus congéneres
y tener mucho cuidado con el hombre.
Pájaros que cantan solo cuando levantan el vuelo
porque festejan los vuelos.
Aves cuyo canto hace madurar los frutos
y sólo aparecen en verano.
Aves que sólo cantan cuando se posan en ramas sin flor
para no exagerar la alegría...
y aves negras, que tras un largo vuelo,
llegan a los cementerios porque para poder volar
necesitan nutrirse de tristeza.*

Poema extractado de la producción *Llegando de la Chagra*, declamado por Fernando Urbina Rangel.

Este capítulo muestra el vínculo de la mujer con la Madre Tierra y con el ritual; una hermosa simbiosis que surge naturalmente y que se ha conservado a través del tiempo.

Se ha querido evocar a través del ritual, el proceso de la apertura del canasto tapado de la memoria, para dar paso a un nuevo momento. Un instante utópico en el que se asoma la esperanza, a través de un episodio histórico entendido y procesado. Es un acto simbólico, ajeno a los procesos occidentalizados de perdón, que nace desde la iniciativa misma de un grupo de mujeres indígenas, desde su Ser, su Voz, su Sentir.

5.1. Madre naturaleza y Mujeres indígenas

*Mi psiquis de poeta, que traduce el idioma de los sonidos,
entendió lo que aquella música les iba diciendo a los circunstantes.
Hizo a los caucheros una promesa de redención,
realizable desde la fecha en que alguna mano (ojalá que fuera la mía),
esbozara el cuadro de sus miserias y dirigiera
la compasión de los pueblos hacia las aterradoras florestas;
consoló a las mujeres esclavizadas, recordándoles que sus hijos
han de mirar la aurora de la libertad que ellas nunca vieron,
e individualmente nos trajo a todos el don de
encariñarnos con nuestras penas por medio
del suspiro y de la ensoñación.
La Vorágine*

Para la mayoría de mujeres indígenas la espiritualidad está directamente relacionada con la naturaleza, su cuidado, conservación y el respeto por los seres vivos de su entorno. Dicha relación marca un mundo espiritual invisible que es inherente a sus vidas y que se complementa con el mundo visible, toda vez que para ellas no existe una ruptura o una dicotomía entre la naturaleza y el ser humano. En las mujeres indígenas “[e]l cuidado y la relación que establecen

con la naturaleza es un hecho de supervivencia espiritual y material, pues dependen y son parte esencial de ella, viven de y con ella” (Escobar, E. M., 2007, pág.137).

En este sentido, retornando a la entrevista que se le realizara a los artistas del mural *El Grito de los Hijos de la Coca, del Tabaco y la Yuca Dulce*, se evidencia los contenidos simbólicos de la yuca para las mujeres. Están implantados en su colectividad:

Por las señoras con que hemos hablado y que han venido a hablar acá, sé que la mujer se identifica con la yuca dulce, la yuca dulce es la mujer dentro del pensamiento huitoto. Todas las señoras han pedido que debe estar la yuca dulce. (Yahuarcaní, 2012)

De otra parte, en el texto *Tabaco frío, coca dulce*, Palabras del anciano *Ki-nerai-Cananguchal*, el abuelo describe la identidad femenina, rememorando las bellas palabras, ligadas a actividades del quehacer cotidiano, pero también su alcance trascendente para el equilibrio de la comunidad (1993):

<i>ofirai-ño</i>	Cosechadora;
<i>eiño moniño</i>	Madre de la Abundancia;
<i>ofitarai-ngo</i>	Amontonadora;
<i>i-rái-rai-ngo</i>	Recogedora;
<i>ofiyaiño</i>	Madre de las Cosechas;
<i>riyai-ngo</i>	Madre de las Siembras
<i>jenórai-ngo</i>	Buscadora;
<i>komúitarai-ngo</i>	Procreadora;
<i>rirai-ngo</i>	Sembradora;
<i>aidórirai-ngo</i>	Desenterradora de Tubérculos;
<i>bonórirai-ngo</i>	Encendedora del Fuego;
<i>uzírirai-ngo</i>	La que calienta;
<i>júfai-rirai-ngo</i>	Gran Arrancadora de Yuca;
<i>atirai-ngo</i>	Traedora de Cosas;
<i>jieño</i>	Trabajadora

María Concepción Chasoy, del pueblo Inga del Putumayo, afirma que la mujer es la tierra misma, es la semilla que da la vida y que transmite la sabiduría, es sinónimo de vida y de fertilidad. De igual manera sostiene que hombres y mujeres están siempre en equilibrio, son complementarios y son parte de la relación armónica con la naturaleza, con la Pacha Mama o Madre Tierra. Sobre este particular cita a Rosalba Jiménez, dirigente indígena *Sikuani*, sobre la concepción que tienen los pueblos amazónicos sobre la naturaleza:

Los pueblos amazónicos tenemos una concepción de clan y manejamos un sentido de ser parte integral de la naturaleza. Nos consideramos familia de los animales de acuerdo a las leyes de origen, por eso nos identificamos con una especie de animal o planta llevando su nombre. Somos descendientes de los tigres, sardinas, aves, guacamayas, loros, armadillos, tucanes, anacondas, entre otros tantos. (Rosalba Jiménez, citada por Chasoy, 2007, pág.278)

En efecto, Ulloa, (2011), señala los análisis que sobre las cosmovisiones de los indígenas amazónicos realiza Viveiros de Castro (1999) destacando como humanos y no humanos comparten la misma esencia:

[...] los humanos y los no humanos comparten una esencia interna idéntica: la humanidad, pero con una diversidad corporal externa (envoltura humana o animal) que permite establecer relaciones sociales entre ellos y aprehender la realidad, como personas, desde diversos puntos de vista [...]. (pág.32)

A su vez Ulloa (2014), señala relaciones de pueblos indígenas colombianos con lo no humano que se contraponen a la visión hegemónica de la naturaleza y del desarrollo en la modernidad.

Gargallo trae a colación la profunda relación que hay entre la espiritualidad de algunos pueblos nativos y la naturaleza. Expresa la estrecha relación entre mujer y madre tierra y la importancia que representa proteger a la mujer como proteger a la tierra y, en consecuencia, la

importancia entre la relación de lo femenino con la naturaleza y la supervivencia de sus pueblos. Cita a Aida Quilcue, Consejera del Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, quien señala que la espiritualidad de las mujeres originarias es fundamental para la pervivencia de sus pueblos:

La madre tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integridad del Universo. Por ella, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las prácticas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa.

Los Sat entre los nasa son sistemas de mujeres y de hombres. En la pervivencia de los 102 pueblos de Colombia, 35 en vía de extinción porque quedan una o dos personas-, el papel de las mujeres ha sido fundamental en la orientación de los procesos organizativos y en la resistencia civil por medio de la espiritualidad propia. (2014, pág.93)

Las mujeres de los pueblos indígenas han puesto en evidencia y se han movilizad o en torno al respeto por la vida, la Madre Tierra y todos los seres vivos:

Hoy hay que reafirmar la identidad, de dónde venimos y a dónde vamos. Debemos combatir la violación de la Madre Tierra por las empresas mineras. Si se contamina la tierra no sólo se enferma ella, sino las mujeres y los hombres, los niños, los ancianos y todos los seres vivos. La violencia intrafamiliar debe ser entendida por todo el pueblo como un desequilibrio grave en la relación con la Madre Tierra, el cabildo debe intervenir para obligar al marido que le pega a su mujer a reequilibrarse.

Protegernos como mujer es proteger a la Madre Tierra, proteger la vida, garantizar la permanencia como pueblos milenarios con la orientación de nuestras autoridades espirituales y autoridades terrenales. Nos corresponde hoy a las mujeres salvar la tierra. Tenemos esta gran responsabilidad, no podemos aceptar ser marginadas. (Aida Quilcue, citada por Gargallo, 2014, págs.94-95)

Mujeres de los pueblos originarios consideran la contaminación y explotación de la naturaleza como una violación a los derechos de la Madre Tierra, la cual están obligados a proteger y sanar para que el resto de la sociedad esté bien; ya que la desarmonía de la tierra, a causa de los

atropellos del hombre, es la que enferma las sociedades. Parte de la sensibilidad de mujeres de Abya Yala es la forma de interactuar con la naturaleza a la que pertenecemos los seres humanos y todos los demás seres vivos y por esto luchan para ayudar a restaurar el equilibrio de la Madre Tierra (Gargallo, 2014).

Cuando las mujeres indígenas lanzan su protesta contra la explotación de las aguas o de la tierra, están defendiendo una cultura de vida en la que el territorio es el cuerpo (y es un cuerpo femenino) contra los deseos del capitalismo machista, racista, misógino y clasista. Gargallo cita a la dirigente indígena lenca Berta Cáceres, de Honduras, quien fuera asesinada por su activismo, quien en sus apreciaciones al respecto de la historia de dominación de las mujeres indígenas, y la importancia de reconocer los diferentes poderes que se conjugan para ejercerla, dice: “[...] Si no se tienen en cuenta todos los elementos de la triple dominación, racista, patriarcal y clasista, entonces vamos a repetir otra vez la historia de dominación que queremos desmontar” (2014, pág.78).

Muchos pueblos originarios de los países andinos y como herencias espirituales de sus ancestros (Padre Dios-Madre Tierra o Padre Sol-Madre tierra) son uno y complementarios. Complementariedad que se reflejan en la vida de las mujeres y los hombres. Es así como no hay un ser superior que domina al otro/a en las relaciones hombre-mujer. Esperanza Huanca, líder indígena y directora de la Unidad de Despatriarcalización del Viceministerio de Descolonización del Ministerio de Culturas de Bolivia, critica el dominio masculino y sus orígenes; y respecto a la complementariedad entre hombre y mujer, señala:

[...] el sistema de dominio masculinizado o patriarcado fue introducido en la población de lo que hoy es Bolivia por los colonizadores españoles, mediante la religión y la espada. Es un sistema social en el que el hombre domina a la mujer, es considerado más importante, contrariamente a lo que nuestros ancestros decían que hombre y mujer son complementarios e interdependientes. (Esperanza Huanca, Citada por Vega, 2014, pág.79)

Mujeres indígenas buscan la complementariedad en las formas de interactuar con el territorio desde el conocimiento de la naturaleza como ser vivo. Muchas de ellas son portadoras de tradiciones y saberes tales como el uso de plantas medicinales, como también formas de equilibrar la naturaleza y de adorar a Madre Tierra como una deidad femenina; de sacralizar el territorio, de pedir perdón, de preparar las semillas con rituales para una buena cosecha. Es precisamente ese trato de lo femenino como una integridad-complementariedad-espiritualidad que no puede ser separado (Gargallo, 2014).

Gargallo resalta que para los pueblos originarios la relación con la Pacha-Mama es de reciprocidad y no de propiedad. (2014). De igual manera señala que al arrasar con sus formas de ritualizar y de pedir perdón a la naturaleza, por daños causados, propias de los pueblos ancestrales se produjo una incisión fuerte entre la mujer, el hombre y el universo, razón por la cual las culturas se fueron perdiendo y los pueblos degradando.

La modernidad en nombre de la razón aplastó y desdeñó lo sagrado y ritual de los pueblos nativos. En este orden de ideas, Noguera-de Echeverri dice:

El racionalismo omniabarcante y desdeñoso de otros saberes, no podía aceptar que el mundo mítico estuviera en el mismo plano que el mundo tecnocientífico. El acontecimiento más importante de la modernidad fue, por tanto, el abandono que el hombre hizo de los dioses, del mundo de lo sagrado, del mundo de lo mítico, del mundo de lo poético -de la posibilidad de

expresión del ser como poético- para pasar al mundo de lo calculado, de lo exacto, de lo explicable racionalmente, del mundo amputado, precisado, despoetizado, desencantado. (2004, pág. 44)

El desconocer saberes y prácticas, por fuera de la racionalidad científica, hace parte de la *colonialidad del saber*⁶², que desconoce y desprecia otros saberes; proclamando que las mujeres indígenas y afros, no saben nada y no tienen nada que enseñar (Espinosa *et tal*, 2013, pág.407). Este desconocimiento y negación aporta a la dominación de mujeres racializadas y colonizadas y hace parte de: “[...] los patrones de dominación que desde la conquista se impusieron a las poblaciones colonizadas (Quijano, 2000), pero también por la profunda misoginia del modelo colonial instalado desde el siglo XVI en nuestros territorios (Ochoa, 2011)” (Espinosa *et al.*, 2013, pág.414).

Noguera-de Echeverri (2004) refuerza este pensamiento expresando el afán de la cultura occidental moderna de un pensamiento racional, analítico, reduccionista y machista, que privilegia la competencia y el dominio de unos seres sobre otros, desconociendo el equilibrio entre los seres vivos y el impulso hacia la integración y la conservación de la vida:

No es gratuito que en sociedades patriarcales, de las cuales aún somos herederos, identifiquen al ser humano varón o macho con los valores asertivos de competencia, expansión y dominación que en últimas se traduce en estructuras sociales de poder, traducido en prácticas de explotación, tanto de los recursos naturales como de los recursos humanos. (pág.53)

Gargallo ve con preocupación la invasión de los territorios de los pueblos de Abya Yala y la violencia que los estados despliegan contra estos pueblos originarios cuando defienden sus

⁶² Esta colonialidad sólo da como válido el conocimiento derivado de la racionalidad moderna y de la ciencia (Lander, 2000). La colonialidad del saber reconoce al conocimiento euro-céntrico como el único válido, menospreciando y desconociendo otros saberes y otras racionalidades.

territorios ancestrales y los elementos sagrados para ellas/os como: la tierra, el agua, el aire, el subsuelo y la defensa de su “*territorio cuerpo- tierra*”, ésta última categoría producida por el feminismo comunitario del pueblo xinka de Guatemala. (2014, pág.13).

Por su parte Astrid Ulloa (2007) en su introducción al texto *Mujeres indígenas, territorialidad, y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, dice, entre otros conceptos, que falta visibilizar más la participación de las mujeres indígenas y que sólo en épocas recientes - a raíz de los estudios de género y de las relaciones mujer y medio ambiente - se empieza a resaltar su participación y a ser reconocidas como relevantes sus contribuciones. Ulloa, señala que los pueblos indígenas y las mujeres indígenas han ganado importancia dentro del debate del ambientalismo y del ecofeminismo, toda vez que dentro de sus tradiciones se asume que se encuentra una espiritualidad asociada con la sensibilidad femenina. Según Ulloa: “[...] Una de las representaciones que sustenta la relevancia de los pueblos indígenas en lo ambiental es su relación con la de la madre naturaleza o madre tierra” (2007, pág.22).

Rember Yahuarcaní, pintor Uitoto, construye un universo simbólico de lo femenino nativo, con fundamento en lo heredado de su tradición oral, proponiendo nuevas estéticas y fusiones míticas - místicas, con una bella expresión pictórica sobre la Mujer-Naturaleza-Vida-Creación.

Ilustración 14 - Pintura *Luna y su hermana* - Yahuarcani, R.



Fuente: Pintor: *Rember Yahuarcani*. *Luna y su hermana* (2004).
[Tintes naturales y acrílico sobre llanchama] Dimensiones: 40 x 50 cm.

La mujer también es identificada con la boa amarilla, que vive en el agua y sale de vez en cuando a deslizarse por el mundo. Es un símbolo de belleza, y la mujer que se identifica con la boa es bella y esbelta. De la boca de la boa sale el arco-iris, que se eleva desde el agua para sostener al cielo, para que no se caiga sobre la tierra. (Rember Yahuarcani)

5.2. “Endulzar la Palabra”. Ritual Uitoto de Perdón y Sanación al espíritu femenino de la Madre Tierra

Ilustración 14 - Pintura *Manos de la Oración*. - Guayasamín, O.



Fuente: Pintor Oswaldo Guayasamín. *Manos de la Oración*. (1963-1965). Colección *La Edad de la Ira*. [Óleo sobre tela], Dimensiones: 122 x 122 cm. Fundación Guayasamín. Quito – Ecuador.

Participan del Ritual⁶³:

Mayora Eufrasia Herrera. Uitoto, clan Aimeni (Garza Blanca);

Jesús Giagrekudo, Uitoto, clan Ekire (Hijo de la Mayora);

Fanny Kuiru, Uitoto, clan jitomagaro (Gente del Sol);

Rubiela kuiru, Uitoto, clan jitomagaro (Gente del Sol);

María Constanza Herrera. Uitoto, clan Aimeni (Garza Blanca);

José Herrera, Uitoto, clan Aimeni (Garza Blanca);

Ana María Alvarez Ch. Invitada.

Antes de iniciar el Ritual, se realiza una breve introducción sobre los hallazgos de la presente investigación, por parte de la autora.

Se da inicio al Ritual en busca de encausar el poder liberado. Lo orientan la mayora Eufrasia Herrera y su hijo Jesús Giagrekudo. Son sabios de la comunidad Uitoto, con el poder conferido por los antepasados de *endulzar la palabra*, quienes se concentran durante este Ritual para adquirir conocimiento sobre el consumo de coca, por parte del hombre; y del tabaco y ambil por parte de la mayora:

Compartir este ritual como hijos de la coca, el tabaco, la yuca dulce, elementos sagrados presentes que nos guiaran en despertar conciencia y cuidar el lenguaje de la vida. Bajo su

⁶³ Las personas Uitoto presentes en este Ritual, son descendientes de víctimas del etnocidio cauchero y son nacidas en *La Chorrera*, Amazonas, donde estuvo ubicada la principal estación cauchera de La Casa Arana. El Ritual fue realizado en la Corporación MUTESA, Carrera 6. No. 46-80. Bogotá, el jueves 28 de enero de 2016.

amparo, queremos transformar el espíritu del fuego en espíritu de vida; y desde nuestras almas, solicitar perdón por tanta aflicción. Con la palabra sagrada que está en el corazón del hombre, podemos elevarnos espiritualmente, junto a los demás seres que habitamos la Madre Tierra, ya que todos estamos unidos por nuestro Padre Dios y nuestra Madre Tierra. Les pedimos perdón para poder sanar tanta enfermedad, y vivir en armonía todos los seres que la habitamos.

La tierra está haciendo un proceso de sanación, de lucha contra la destrucción. La Madre Tierra es algo vivo y con historia. Ser parte de su territorio, nos vincula con la memoria de los pueblos, en los saberes y conocimientos que se han acumulado por generaciones. Los lugares sagrados, forman parte de nuestra identidad, porque la realidad de las personas está de acuerdo al nivel de la conciencia y de las relaciones existentes con la madre naturaleza, como parte de ella que somos.

La fuerza del fuego de nuestro espíritu nos permite abrir el corazón y encontrar el aliento de sabiduría. Endulzar las palabras para despertar el poder que da la vida: la Madre Tierra. El poder de renovar, el poder de reestructurar, el poder de reunificar. Utilizamos nuestros elementos sagrados presentes para rescatar ese aire de vida y dejar de sembrar más el dolor; pues tenemos creencias y recuerdos dolorosos para sanar. Memorias que fueron creadas y compartidas por la humanidad y que están llenas de un dolor infinito.

Madre Tierra pedimos tu perdón. Gracias Madre por darnos la vida.

Para entender el misterio de la vida, reconocemos que lo que vivimos y vemos es lo que llevamos dentro. Hemos sido gravados con vivencias de muerte y destrucción; experiencias que

afectaron a nuestros antepasados y, por la memoria del colectivo, nos llenamos de ataduras que no nos permiten fluir. Con el perdón se busca fortalecer el corazón, que es el fuego humanizador que va a transformar nuestra vida. Para perdonarnos, cada uno se responsabiliza de sus propias acciones.

Poder compartir este momento espiritual de sanación y perdón realizado con mujeres descendientes de víctimas de la casa Arana, es una valiosa oportunidad; porque al comunicarnos, buscamos liberar sufrimientos y comportamientos erróneos contra nosotros mismos y contra nuestros pueblos. Al recordar las historias, se busca estar muy atento ante el pasado, reubicar pensamientos y palabras. El pasado afecta el presente y el futuro.

El perdón, nos permite en este tiempo despertar conciencia porque estamos volviendo a lo mismo, pero de distinta manera; esa es la palabra que vamos a despertar, al decir perdón. Al sanarnos, también se sana la tierra, ya que ella es un reflejo de lo que nos está pasando.

La Madre Tierra fue la que puso el pecho para que el Creador nos diera un aire humanizador.

Utilizando el tabaco y la yuca dulce: la madre, la mujer retorna fuerte y puede enraizarse, quitándose la tristeza, el odio y la violencia. Así como nos traen conocimiento; así mismo, si hablamos de dolor, lo estamos atrayendo. Para no volver a sentir el dolor, la mujer misma puede despertar a la conciencia, hablándole con firmeza a la violencia de su dolor, y, con un aliento de dulzura, despertar a la conciencia, para darle la palabra a la humanidad.

Abarcar la autoridad como madre, como mujer, es pensar que estoy dándole un regalo a la humanidad. Hablemos entonces a nuestro Padre Dios y nuestra Madre Tierra, ella también femenina, para retirar sentimientos de dolor; para que llegue la fortaleza. El sufrimiento de estas jóvenes mujeres y niñas de nuestros pueblos afectados por la explotación del caucho, nos permite acompañarlas hoy. Ellas están aquí, están presentes, están en nuestra memoria, nos están escuchando, nos están dando fuerza, nos están ayudando. Ellas representan el aire de dulzura, el aire humanizador. Bienvenida tristeza; pero sigue tu camino.

La palabra puesta en la abuela, nos da su fuerza, nos da su valor. Y al despertar la conciencia, cada una cumple su labor y vamos cerrando el círculo, para crear otros renovados. Ya se dio la renovación de la palabra, de la madre fuerza, de la madre valor. Ya está escrito cómo fue la situación. Ya no podemos volver a tocar ese punto, porque no nos deja avanzar. Hay que dejarlo así, para que la fuerza que tenga la palabra, sea como una gran sabiduría. Lo escrito ya está, desde la casa Arana. No tocar más ese punto. Ya quedó escrito. Ahora es la fuerza y el valor para trabajar sobre eso. Tener fuerza y valor para comunicarlo, difundirlo. Volver a traer el espíritu renovador, para que no haya violencia y tristeza; de lo contrario, cada vez estaremos más vacíos. Debemos tapar el canasto de la memoria y mantener abierto el canasto de la abundancia.

Esta es una fuerza que necesitan todas las madres en este tiempo, para saber cómo cuidar la palabra de la vida. Mirar el pasado, la vulneración de lo femenino, su destrucción. Avivarlo. Renovar fuerza es reconocer el pasado. Es renovar el aire. La palabra, totuma de dulzura, de fuerza, vamos a respirar esa energía de dolor. Si se pierde el lenguaje materno, llega el sufrimiento. Hay que decir a los hombres y a las mujeres como es que deben cuidarse para que entre la dulzura.

Tomemos de la totuma de la dulzura.

Al cabo de un tiempo, vamos recuperando el poder verdadero de la vida que es devolver la totuma de la sabiduría. Nos vamos dando cuenta, que lo que pretendemos sanar, comienza a modificarse, es lo que el Padre Dios y Madre Tierra nos dan.

Abramos nuestro corazón y de acuerdo a como usted reciba la enseñanza, así mismo va a compartir la palabra de la madre y de toda la humanidad. Al estar unido con el padre Dios y con la Madre Tierra, usted atrae limpieza, armonización y sanación.

Usted irá descubriendo las bondades de lo que aquí sucedió, con la palabra sagrada de la coca, el tabaco, el ambil, endulzamos la palabra. Nuestra palabra va a ser luz. Podemos comunicarnos con lo sagrado con nuestras palabras, agradeciendo y perdonando.

Padre Dios, Madre tierra, si parientes y antepasados ofendieron en palabras y acciones, desde el inicio hasta el presente, pedimos perdón. Estas palabras acompañadas siempre de un deseo de querer vivir mejor, ya que a la fuerza de la sabiduría le precede un diálogo, sobre la desnudez interior. Esa es la antorcha que vamos a depositar.

El hijo de la Mayora repite un largo palabreo en lengua Uitoto. Las/os demás asistentes se retiran.

En ceremonia íntima con la Mayora y su hijo, soy soplada por el espíritu del tabaco y regada en hierbas sanadoras por todo mi cuerpo. Estos soplos son para ahuyentar malas energías, como momento final del Ritual.

¡Gracias Padre Dios, gracias Madre Tierra por este beneficio!

“Endulzar la Palabra”. Versión en Uitoto ⁶⁴.

Bie jibina, diona iemo fareka uruki, bie kai raa ite, ie ifotayikai, kai komeki kazitayena iemo comuiya uia uiñoyena. Afe anado kai irai joreño, comuiya joreño, kai komekimona ñuera uia jikaitikai ayo duere kai zefuiya ikoinia. Bie ua uai komini komekimo itedo kai fo kai jorema oretaredikai jiaimaki ba eniemo itino diga, mei nana mooma iemo eiño mo niidikai, jira iemo firakafuedo kai jiyoyena ayo duiko iyaza, ñue iemo kaimare naa diga kai iyena.

Enie ie abi jiyotate, nikidote judaiziyano diga. Enie eino kaade, jaiaga ifuerede, kai komini jaiafue diga dane kai jonete, jaiaguima onoigafue ofitata comoguima iena. Enie kai iya izoi ite, mei komini uafueno iai komeki iya izoi ite, iemo eiño jaziki abi iedikai.

Irai mairie kai jorema kai komeki tuiñotate iemo onoiya jaguiyai baiyena. Uai naimdoga comuiya rafue suitayena. Meine finora mairie, meine finoyena, dane jonera mairie. Ie jira kai raa jetadikai meine jaguiyai uia kai oyena, iziredino jeidino ruiñeyena, kaimo izirede jaiafue ite jiyotaye.

Enie kai eiño omo ñue fue jikadikai. Fígora eiño comuiyafuena kai ine.

Komuiya jiyaki onoiyena, eroiga kai iyafue iemo kiodikai jofodo kai uikaigana. Fiodaiya rafuedo jetanogakai, judaiziyano afeno jaiaguima duere finode, ie kai ifokimo ite, ina rafue, kai jaiaguima duere finode afemo kai niadi kai fo jaiñeitikai. Firadua komeki mairitaja jenoye, kome

⁶⁴ Traducción de Fanny Kuiru Castro de la comunidad Uitoto, Chorrera (Amazonas). Directora de la Corporación MUTESA. Bogotá.

iraiki kai comuiya meine ñue finoyena. Jofo eroikana kai firadoyena, dani fieni kai finoka dani kaimo duide.

Biruido jiaima diga kai jorema jiyotaitikai, rinhönia ba Casa Arana duere finokamaki ie komomaki iena; jiaima diga kai uriyayezika figoiñede rafue, fieni kai iyano, kai komini diga jaidofikaide. Jaiagai uibiñoia, eroikana iri, komeki uia eroikana. Jaedino biruidinodo, iemo uiecofene fieni finorede. Meine firana kome komekimona meine jiafodo meine birede daje izoi, afe uia kazitaitikai, firana kai daina yezika. Kai jiyona yezika, enie jiai jiyode, me afenhö kai jana izoide.

Kai eiño enie e jogobe jonete moo jaguiiyafuena kai iyena.

Diona, fareka jetañado: eiño, rinhö meine riire bite iemo eniemo fiebiyena riire, zuurena rafue, jiaimana iairuiya rafue, furiya rafue oni orebikaide. Ba onoiya rafue atina izoi, jiai izirede rafue kai uriadi kai jikaka meine. Meine izirede rafue iñeyena, rinhö dainho joreñoa kazitarede, riirede uaido, naimerede uaido komuiya uai kominimo iyena.

Okuirano yinoia eiño izoi, rinhö izoi, komekiitimaki fia iemo kue iga komini iena. Kai mooma iemo kai eiño enie diga urii, afenhö jiai rinhözade, meita iziredinona jino orede, mairifue dukiyena. Bie kai jitaini iemo urujiai duere zefuiyano cacho ikoinia, biruido kai nabaitate, beno itimaki kai uiekori, iemo kai komekimo, kaina kakaredimaki, mairiena kai ite, kai kanodimaki. Afemaki naimerede jairofo izoide, jiyona jaguiyi izoide. Zuure fue bii iadi oo iodo jai

Uai uzunhömo joonega, mairiena kaimo ite, mairiekina kai ite. Jofo komeki cazitaina yesika, ie taijie finode dai iofa ibaide, jiae meine finoyena. Ja uai meidoga ite, eiño mairifuena. Ja kuega ite kai duere finoinano. Ja afeno meine uuridoñide afeno bai kaina uiñede. Dai kai fie afeno, kai uai mairiyena, kaimo onoiya deiyena. Kuegano ja ite Casa Aranamona. Jetañeyebino. Ja kueta fieka. Biruido kai mairiena iemo mairiekina afe taijiyena. Mairiefuena afeno jino yoyena. Meine afe jorema atiyena, furiyafue iñeyena, zuurefue iñeyena, dai iñeinia taino izo itikai. Kai monifue kirigai tuiite.

Bie mairiena biruido kai eitiai jitaide, jaguiiya uia uiñoyena. Jaigai eroiina, rinhönino duere fñoina, ie jutaina. Meine mairifue fñoina jaeidino meine atina. Jairifo meine ñue fñoina. Uai, naimerede juyeko, mairie, ie jafiriyatikai. Afe eiño uia feiadi, izireyafue meine bite. iññiai, rinhöniana daiiri niezì abi ñue uiñoitimakì , naimefue kiguiri.

Naimerede juyeko kai jiroo.

Jairuido, meine comuiya mairie meine oitikai meiene onoyafue juyeko iyena. Dai eroikana jaitikai, kai jiyotaiaka, meine ñue jonfeicaide, ie me moo iemo eiño enie kai iyaa.

Kai komekì kai tuiño iemo o yofueina o yinua izoi, dai mei eiño uai jiaimaki oo fidinano. Mooma iemo eiño enie diga o iadi oo ñuera raa jiritio, kaimafue iemo jiyoitikai.

Oo baikana jaitio ñuera finokafuena kioitio, jibina, diona, yerakido kai uai kai naimeka. Kai uia egaiñoyena. Ñuera raa diga uriredikai, kai uiado, kaimafuedo.

Mooma kai komuitatimie, Enie Eiño, kai nairai fieni daiyari, fñuari, jiyakimona iemo biruido omoiiri firakaya jikadikai. Bie uia ñuera comuiya uaina nabaika ñue kai iyena, onoiya mairie ñue uriyafue ifode. Ie iraki joneitikai.

Corporación Cultural y Ecológica Mujer, Tejer y Saberes.⁶⁵

⁶⁵ La Corporación Cultural y Ecológica Mujer, Tejer y Saberes, MUTESA, posiciona la tradición y saber cultural de las mujeres de los pueblos indígenas de Colombia, rescatando el valor de la cosmovisión indígena para la construcción de una sociedad sostenible. Fuente: <http://mutesamujertejersabe.wix.com/mutesa>.

5.3. La Palabra Amanece para brindar verdad, abundancia, esperanza y vida

Pero, en último término, si nadie escucha las palabras de hacer amanecer (que hacen cosmos y humanizan la vida), su detentador ha de declamarlas susurrándolas aun sin concurrencia, pues decir el rafue resulta indispensable para fraguar y sostener mundo.
(Urbina Rangel, 2010, pág. 56)

Al abrir el canasto tapado de la memoria, se hace necesario resolver el pasado. Y las comunidades de la Amazonia se dieron a la tarea de hacerlo. Había llegado el momento, una vez cumplido el centenario del etnocidio cauchero:

“La palabra amanece” es una frase que me repetía cada uitoto al que le preguntaba por qué solo hasta ahora deciden hablar de lo que les pasó hace cien años. Me la dijo Mauricio pero también Manuel, el viejo cacique de La Chorrera. El etnocidio, me explicaron, es un tema que quedó sepultado desde el mismo momento en el que ocurrió. Fue una decisión consensuada entre los pocos pobladores que quedaron [...] (Builes Gil, Abrir el canasto – Recordando La Casa Arana, 2012)

Tal vez la desesperanza que trae consigo los múltiples desplazamientos de las comunidades, la distancia que toman los indígenas jóvenes sobre sus tradiciones y las dificultades que deben resolver en su cotidianidad para satisfacer las necesidades fundamentales, coadyuvaron para tomar la decisión de destapar el canasto. Es importante visibilizar cómo al referirse a los “buenos tiempos”, se habla de la época en que “aún no habían llegado los caucheros”:

Yo sé bien que las cosas van cambiando y ya nunca serán igual que en antigua, como cuando vivía mi padre y mi abuelo y aún no habían llegado los caucheros. En esa época los uitotos éramos tantos que parecíamos un hormiguero y vivíamos de baile en baile, haciendo todo trabajo, maloca grande, chagra grande, cocal grande, tabacal grande, tapaje grande, cazando con redes... Ahora todo es pequeño y los jóvenes se avergüenzan de ser indígenas y no quieren aprender el saber de los antiguos y desprecian las palabras (rafue) de la yuca, de la coca y del tabaco, las palabras de la sal, palabras de abundancia, palabras de saber, palabras de dejar camino abierto, palabras de enderezar rumbos, palabras de rechazar la enfermedad y convertir el sufrimiento en

cosas buenas, palabras de hacer amanecer que nos dio el padre para vivir bien. Entonces, sobrino, como yo no tengo otra cosa con qué pagarte, te pagaré con palabras. (Urbina Rangel, 2010, pág. 55)

Proteger la vida, reestablecer su proyecto de vida, realizar actos simbólicos, trabajar de la mano con las instituciones sobre políticas públicas con incidencia en la población indígena, son parte de los *Requerimientos* hechos por los *Hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce*. Este conjunto de acciones permitirá “amanecer la palabra”:

El matiz que tiene el uso de la palabra «amanecer» equivale a «hacer que aparezca», más que simplemente a «aparecer». Es muy bella la metáfora que allí se despliega: el amanecer hace que las cosas se perfilen, aparezcan, se muestren a la luz. La luz las saca de la indeterminación (caos original sombrío) en que sume toda oscuridad, toda potencialidad. Equivale así al verbo griego *faino*: hacer brillar, hacer aparecer; del que viene fenómeno: lo que aparece, lo que se muestra. (Urbina Rangel, 2010, p. 57)

No lo asumen como una tarea en solitario, piden solidaridad y responsabilidad estatal. Las comunidades indígenas han susurrado las “palabras” en los *Requerimientos* (2012); invitan a reconectarnos con la corriente de la Vida; a escuchar las voces silenciadas y a instruirnos sobre conocimientos que se adquieren de otros modos, y que integran de manera protagónica a la Madre naturaleza.

Y, para mantener abierto el Canasto de la Abundancia, dispuesto también en la conmemoración, se cita un hermoso poema de Anastasia Candre, poetisa Ocaina-Uitoto, quien evoca la sanación, la curación milagrosa y la hermandad de los pueblos.

Corazón noble y sereno del hombre del centro amazónico

 Mi pensamiento es sanación
Soplo con el poder de la palabra de la coca y del tabaco
 Con el aliento hago muchas curaciones milagrosas
 Coca y tabaco plantas medicinales de mis ancestros
 La coca y el ambil estimulan todo mi ser
Mis abuelos aprendieron miles de saberes con la palabra coca y
 tabaco
Dice el abuelo sabio soy la esencia del tabaco y de la coca
 Palabra de crecimiento y abundancia
 Palabra agradable de consejo
 Palabra de saberes
 Palabra buena y de fertilidad
Sólo un cuerpo y un corazón lleno de amor fraterno
 Que se aman unos a otros
 Amores inseparables de hermandad
 (Candre, 2013)

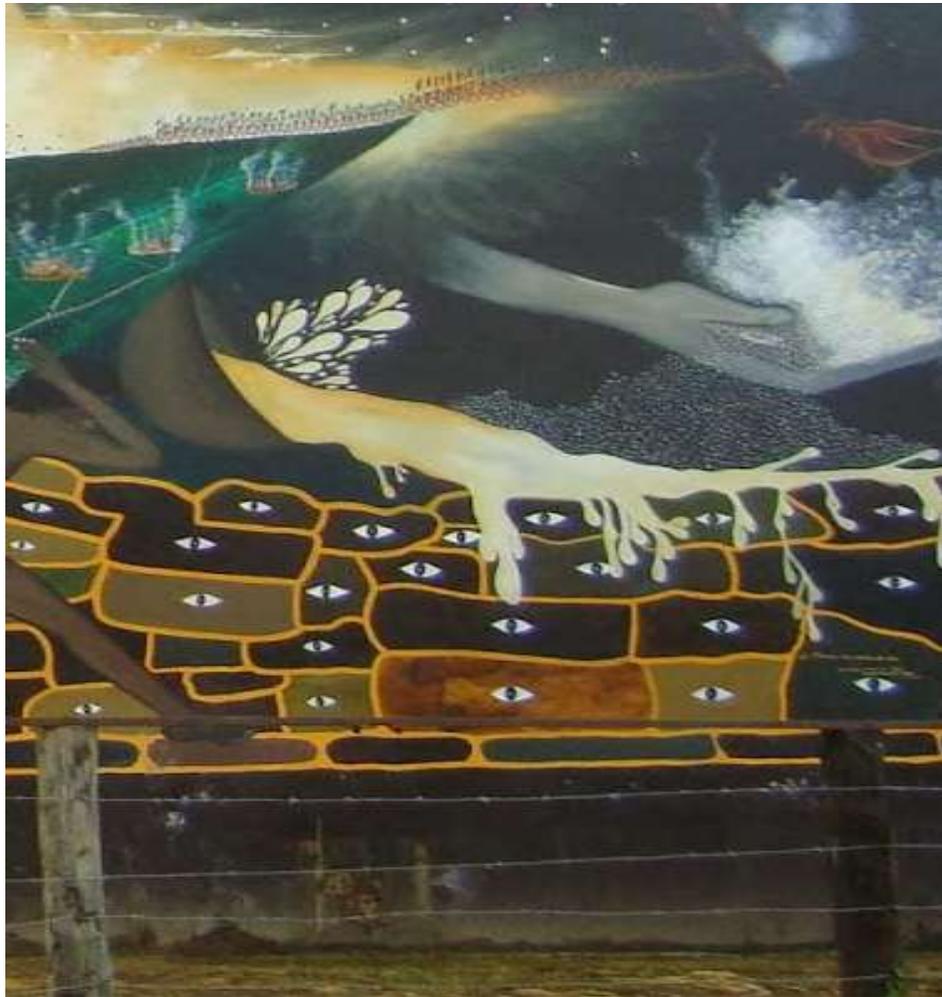
Se cierra este capítulo vertiendo imágenes de esperanza y abundancia, incluidas en el tercer momento del mural hecho en la Conmemoración del centenario cauchero: éste “también [integra] qué es lo que quiere en el futuro la generación de los indígenas, qué quieren más adelante, cómo quieren que sea su vida, el futuro de sus hijos” (Yahuarcaní, Una mirada al futuro desde la coca, el tabaco y la yuca dulce, 2012).

Es conducente citar el agradecimiento que hacen las comunidades indígenas a los artistas que realizaorn el mural, por el significado que tiene para ellos:

A los Artistas Santiago Yahuarcani y Rember: el mural que plasmaron en nuestra institución educativa denominada “El grito de los hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce”

quedará aquí como memoria, como legado, como raíz y como esperanza. Esta es su cuna, este es su territorio, ustedes hacen parte de nosotros porque llevan nuestra propia sangre. Gracias por hacer visible este grito de dolor y de esperanza. (AZICATCH, 2012)

Ilustración 16- Pintura *El Grito de los Hijos de la Coca, el Tabaco y la Yuca Dulce* - Yahuarcani, SyR.
(Tercera Parte)⁶⁶



Fuente: Pintores *Santiago y Rember Yahuarcaní* (2012) [Mural] Técnica: Acrílico sobre pared.
La Chorrera (Amazonas – Colombia).

⁶⁶ La división de la obra es propia y se realiza a partir del relato de los autores.

Esta parte de la pintura muestra la esperanza de la abundancia venidera, la mano benéfica que garantiza el sustento. Las piedras con ojos, recuerdan la maldición hecho por *Juma*, a quien en un baile robaron su ropaje, y convirtió a quienes estaban en la celebración en piedra. Los mayores solicitaron que las piedras tuvieran ojos, para denotar que tras ellas, exitieron hombres de su comunidad.

6. ¿Una lección no aprendida?

*Si no tenemos la fuerza
de estrechar nuestras manos
con las manos de todos,
si no tenemos la ternura de tomar
en nuestros brazos a los niños del mundo,
si no tenemos la voluntad
de limpiar la tierra de todos los ejércitos;
este pequeño planeta
será un cuerpo seco y oscuro.*

Guayasamín (Ave blanca volando)

El olvido es quizá la forma más depurada del magnicidio acaecido a principios del siglo XX en Colombia en la región amazónica, en tanto es una invitación a la invisibilidad de los vejámenes sufridos por las comunidades indígenas, que han sido documentados en este estudio con absoluta seriedad y respeto por la memoria de las víctimas. Su re-memoración hace parte de un resarcimiento histórico imposible de cumplir a cabalidad.

Los *Requerimientos* de los y las descendientes de las víctimas de la Casa Arana llevaron a demostrar que no es fácil reparar y superar los graves daños causados. Las comunidades indígenas de la Amazonia se encuentran, aún un siglo después, en la elaboración de un duelo que puede ser posible a través de la recuperación y dignificación de la memoria de las víctimas y del no olvido de la injusticia a las que fueron sometidas. Aportaría a sanar sus heridas la dignificación, el respeto a sus territorios y a sus culturas, como un mínimo ético de reparación.

Se pretende con la amplia difusión de estos acontecimientos, aportar a ello, para que no sientan que la muerte de sus ancestros ha sido inútil.

Esperamos, también, con esta investigación unirnos a los y las voces de los requirentes:

[...] para ir dejando atrás malos recuerdos que aún hoy repercuten en nuestra memoria colectiva como descendiente que reclamamos verdad, justicia y reparación y así los espíritus de nuestros ancestros descansen en paz y nosotros podamos vivir en equilibrio y armonía, para pervivir otros 100 años sembrando la semilla de la resistencia y la abundancia [...] ⁶⁷. (Kuetgaje, 2012)

Dentro de las valiosas corrientes del Pensamiento Alternativo Latinoamericano, se seleccionaron, para sumar a la comprensión de estos graves sucesos, representantes de diversas epistemes que han orientados sus reflexiones e investigaciones hacia una fuerte crítica sobre la modernidad occidental y los costos que representaron para la naturaleza y para la humanidad.

Con epistemes (sur) críticas, poscoloniales, relacionales, ambientales, brevemente descritas en este estudio, se buscó, entonces, trascender en la comprensión de los acontecimientos contra los pueblos nativos y configurar una red de sentidos que permita incursionar en la magnitud del pensamiento colonizador y sus estructuras de larga duración. De igual forma, identificar nuevas lecturas que sostienen diferentes proposiciones teóricas y establecer niveles de relación cada vez más apropiadas y cercanas a la comprensión de los graves sucesos. Para ello se indagó, brevemente, con relación a la vasta bibliografía, en estas vertientes de pensamiento. Con este proceso de reflexión teórica se espera facilitar un mayor entendimiento a la problemática en

⁶⁷ Texto completo en el Apéndice C.

cuestión y a la nefasta influencia que les representó el desarrollo, a ultranza, del proyecto moderno.

La explotación cauchera de la Amazonia, siglos después, siguió siendo parte del espíritu que acompañó la conquista de América, caracterizada por el *epistemicidio* y *ecocidio* de las culturas indígenas. De allí nace la enérgica crítica al proyecto homogeneizador, y por lo tanto, discriminador, impuesto por la modernidad. Con las reflexiones adelantadas, se hace una aproximación a la formulación de argumentos respecto a la compleja problemática de la colonialidad y sus alcances; fue una oportunidad para reexaminar las raíces ominosas de estas colonialidades, los efectos devastadores; y las atrocidades que les representó a las poblaciones indígenas y a la tierra que habitaban, lo que permite hacer conciencia sobre el porqué del maltrato sistemático contra la población indígena, y visibilizar la responsabilidad social, cultural y política que ello representa, conscientes que la racionalidad moderna del “progreso” y del “desarrollo”, colonizó todo lo considerado salvaje o incivilizado, imponiendo a sangre y fuego altos grados de deshumanización a estos pueblos. En conclusión, y dicho coloquialmente, no nos va a alcanzar la vida para pedir perdón y reparar todo el daño causado.

El primer periodo de la explotación cauchera en el Putumayo, se consideró también en esta investigación dentro del concepto *Sacer*, desplegado por el filósofo italiano Giorgio Agamben; para mostrar la horrenda reducción de la vida a la condición de nada. La mirada fenomenológica e interpretativa de la condición *Sacer*, de niñas y jóvenes indígenas, vejadas, ultrajadas, profanadas, así como la vida de la selva: sus ríos, plantas, animales, también abominablemente explotados por la ambición económica y el deseo de poder, sin límite alguno, facilitó develar

acontecimientos sociales, políticos y culturales del pasado, que determinaron y configuraron las condiciones biótico-simbólicas *Sacer* de los pueblos nativos de la Amazonia colombiana. La violencia de la explotación cauchera, contra las comunidades indígenas de la Amazonia, es un acontecimiento catastrófico desde el punto de vista de la dignidad y el valor de la vida, y requiere considerarse como un *genocidio cultural* de la mayor magnitud en nuestra historia, equiparable con casos graves como el exterminio judío en Europa durante la Alemania nazi.

Gran parte de la investigación se enfocó en la búsqueda de relatos y narrativas construidas a partir de la realidad vivida por parte de mujeres jóvenes y niñas indígenas de la época; sobre las cuales poco se había sabido en un siglo de silencio, como si a nadie importaran. Este tránsito investigativo pretende aportar a la memoria de estas víctimas, darles voz a su dolor, reconocerlas, recordarlas, rescatarlas del olvido y pedirles perdón. No fue fácil esta búsqueda, la información sobre esta población es muy poca, y la poca estaba completamente dispersa, sin conexión y sin un sentido aparente.

La vida de las mujeres racializadas (indigenizadas) fue totalmente despreciada por el capitalismo mercantil con una lógica de dominio de la raza blanca europea, civilizada. Sobre los conceptos de “incivilizado” y “salvaje”, el sistema capitalista esclavizó y llevó casi hasta la extinción a muchos pueblos nativos de nuestra América. Al asimilar a la población indígena como inferior, convirtió a mujeres jóvenes y niñas en mercancías y en objetos sexuales, haciendo invisible su condición de seres humanos valiosos, desde la óptica moral y cultural.

En consecuencia, la modernidad occidental con una mirada machista y falocéntrica implantó un menosprecio por el valor de lo femenino, asimilando a la mujer indígena al dominio, desprecio y explotación de la naturaleza. Con el desprecio de la naturaleza -la matriz de todos los seres vivientes- se sella un pensamiento dual de separación entre naturaleza y cultura y de dominio de unos seres sobre otros, que aún hoy tiene un alto costo. La explotación infame de lo femenino, de lo matricial, de lo maternal, en un afán dominador y explotador trajo destrucción y muerte, todo lo contrario a la naturaleza y a lo femenino, que es creación y nutrición de la vida misma. La explotación cauchera en el Amazonas expresa la colonialidad radical a la que fueron sometidas las mujeres y todo lo femenino, incluyendo la tierra, en los procesos de colonización.

Siguiendo una variante epistémica, este estudio se encauzó también en explorar corrientes de pensamiento relacionadas con lo femenino nativo, lo que facilitó construir material de memoria que permite dignificar la figura de las mujeres indígenas, su espiritualidad, sus saberes y sus luchas. Mujeres, que en estos momentos de crisis de la cultura y del modelo civilizatorio, pueden convertirse en guías y traductoras de la naturaleza, portadoras del respeto por la diversidad humana y por el *pluriverso* de conocimientos y de mundos; y, en general, del respeto y el valor de las distintas formas de vida en nuestro frágil planeta. También buscando otras formas de comunicación por parte de las indígenas, como expresión de sus epistemes y de su comunicación espiritual con el territorio, resaltando especialmente lo femenino, por silenciado y subvalorado.

La crítica emergente en las texturas que esta investigación entretejió, son también las texturas de una realidad donde la colonización de la tierra, es la colonización de los cuerpos, de la vida y de todo cuanto ella crea. La raza, palabra que proviene de razón, jerarquiza a los humanos no

sólo por el color de la piel, sino por su manera de pensar y habitar esta tierra. Acciones dolorosas e indecibles como las violaciones y todo tipo de vejaciones que se cometieron contra las niñas y jóvenes, por parte de los caucheros, muestran que la tierra, la naturaleza, la vida, y todos aquellos símbolos rituales cercanos a lo femenino no europeo, fueron y siguen siendo irrespetados, explotados, devastados y vilmente atropellados.

En efecto, se contempló en el presente estudio la urgencia de pensar la vida en sus interrelaciones y conexiones, vaciada de todo valor y dignidad, reducida a materia prima, a mano de obra, a fuerza de trabajo, a mercancía, a objeto.

Estos graves acontecimientos acaecidos a principios del siglo XX, son fundacionales de la crisis civilizatoria, de la crisis ambiental como crisis de la vida y como expresión de la misma; y señala la urgencia de mirar nuestra historia desde perspectivas diferentes a la occidental – moderna.

El encuentro con la memoria de estas víctimas evoca también a las comunidades académicas y científicas, las opacidades históricas de las Ciencias Sociales con la niñez y la juventud de las comunidades indígenas, especialmente, con lo femenino indígena. A la vez que refuerza el pacto del quehacer de estas ciencias en superar la racialización, el machismo y la discriminación propios del imperativo universalizante de la ciencia moderna. Este estudio aporta un grano de arena a la descolonización de las Ciencias Sociales; a cambiar de lógica, de lugar epistémico de enunciación, de modo de pensar y de investigar. Aportar a la construcción de un proyecto de

sociedad que valore la diversidad, la interculturalidad, la espiritualidad, lo femenino, la naturaleza y la vida en sus múltiples manifestaciones.

Sin embargo, pareciera que la crueldad de la explotación capitalista de nuestro frágil planeta terminó imponiendo su lógica mercantilista expresada en toda su magnitud con el etnocidio cauchero en el Amazonas, en los inicios del siglo XX en Colombia. Las promesas del proyecto moderno, todopoderoso, de civilización, de progreso, de bienestar para todos/as no se han cumplido aún. Femicidios, infanticidios, juvenicidios, desplazamientos, crisis ambiental, calentamiento global, extinción de especies, deforestación, violencia, corrupción, pobreza, hambre, guerra, discriminación, están a la orden del día en los inicios de este siglo XXI. Entonces podría preguntarse hoy, un siglo después de estos horrores: ¿Acaso es esta una lección no aprendida?

Mucho tenemos que descifrar todavía de nuestra tierra, para que podamos por fin habitar este suelo tantas veces profanado, y convertirlo no sólo en el lecho sereno de nuestros sueños, sino en la tumba honorable de nuestros muertos.

William Ospina

Pa que se acabe la vaina, 2013, pág. 63

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II*, I. Trad. Flavia Costa, Ivana Costa. Buenos Aires: Adriana Arango Editora.
- Agamben, G. (2009). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos.
- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer. El poder soberano y la Nuda Vida I*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos.
- Alvarado, S. V., Gaitán, C.A., Rojas, C., Sandoval, C.A., Vasco, C.E., & Vasco, E. (1990). *Enfoque en investigación en ciencias sociales. Su perspectiva epistemológica y metodológica. Módulo 1. Conceptualización*. Bogotá D. C.: CINDE.
- Álvarez Torres, J. H. (2005). Luis López de Mesa y el debate en torno a la degeneración de la raza: cuerpo y educación en los albores del siglo XX. En: *Revista Universidad de San Buenaventura*. 23 (1).
- Ángel Maya, A. (1993). La Trama de la Vida. Las Bases Ecológicas del Pensamiento Ambiental. *Colección Cuadernos Ambientales No. 1. Serie Ecosistema y Cultura*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia. IDEA.
- Ángel Maya, A. (1995a). *La Fragilidad ambiental de la cultura*. Bogotá D. C.: Editorial Universidad Nacional, Instituto de Estudios Ambientales.
- Ángel Maya, A. (1995b). La Tierra Herida. Las Transformaciones Tecnológicas del Ecosistema. *Colección Cuadernos Ambientales No. 2*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional. Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia. IDEA.
- Ángel M, A. (1996). *El Reto de la Vida. Ecosistema y Cultura. Una Introducción al estudio del Medio Ambiente*. Bogotá D.C.: Editorial Ecofondo.
- Ángel M, A. (2000). *La aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento*. Bogotá: Ecofondo.
- Ángel, M. A. (2002). *El retorno de Ícaro: Una Propuesta de filosofía ambiental*. Bogotá: PNUD, UN-IDEA, ASOCARS. – México, PNUMA.
- Arrullo Tradicional Bora. (2014). [mp3]. La Chorrera. Amazonas: AZICATCH. Recuperado el 3 de junio de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=BTy6bh9c4ow>
- Azicatch. 2012. *Requerimientos de los descendientes indígenas víctimas del etnocidio cauchero Casa Arana*. P. 2. Recuperado el 20 de noviembre de 2012, de <http://www.caaap.org.pe/Documentos->

La-Chorrera/REQUERIMIENTOS-12-DE-OCTUBRE-CONMEMORACION-ETNOCIDIO-CASA-ARANA.pdf

- Becerra Bigidima, E. (1998). El poder de la palabra. *Forma y Función* (11), 15-28. Recuperado el 30 de marzo de 2016, de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/17112>
- Berrio P., A. (2010) La exclusión-inclusiva de la nuda vida en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: algunas reflexiones acerca de los puntos de encuentro entre democracia y totalitarismo. *Estudios Políticos*. No. 36, Medellín, enero-junio de 2010. Págs. 11-38.
- Builes Gil, M. (septiembre de 2012). Abrir el canasto - Recordando la Casa Arana. *Revista Arcadia*. Recuperado el 23 de 05 de 2016, de <http://www.memoriauitoto.com/index.php/noticias/item/51-abrir-el-canasto-recordando-la-casa-arana.%20Consultado%2024/05/2016>
- Bustelo G., E. (2005). Infancia en indefensión. *Salud Colectiva*, 1(3), Págs. 253-284.
- Butler, J. (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Trad. F. Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- Cajigas-Rotundo, J. (2007). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y *ecocapitalismo*. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Págs. 169-194. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores.
- Candre A. (2013). Poesía Ocaina - Uitoto. PROMETEO. *Revista Latinoamericana de Poesía*. Número 94-95. Julio de 2013. Recuperado el 5 de mayo de 2016, de http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Revista/ultimas_ediciones/94-95/candre.html
- Candre, Y. A. (2014). Casa Arana: Realidad como una pesadilla de terror. En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.) *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs. 289 – 303.
- Capra, F. (1999). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, S. A.
- Carta de Benedicto XVI a los indígenas colombianos. Vaticano, 15 de junio de 2012. Recuperado el 11 de febrero de 2013, de <http://arquidiocesisdepopayan.org/noticias.shtml?apc=t---;1;-;-;&x=10277>
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Págs. 145-161. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>

- Castro-Gómez, S. (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá D. C.: Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2007a). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 79-92. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) (2007b). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Versión electrónica) Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). (2011). *El Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. (M. C. Parellada, Ed., & L. E. Belaunde, Trad.) Lima, Perú: IWGIA-CAAAP. Recuperado el 26 de marzo de 2016, de http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0568_informe_azul_para_el_eb.pdf
- Centro Nacional de Memoria Histórica. CNMH. (2014). *Putumayo: La vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Primera parte. Bogotá: CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. CNMH. (2014). *Putumayo: La vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Segunda parte. Bogotá: CNMH.
- Cesaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Fragmento. México: Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. Recuperado el 5 de mayo de 2016, de http://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Cesaire_Discurso%20sobre%20el%20colonialismo.pdf
- Chasoy, M. C. (2007). Las mujeres indígenas frente a los desafíos del mundo contemporáneo. En: Donato, L.M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño A., y Ulloa, A. (editoras). (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad, y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia- Unión Mundial para la naturaleza- UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
- Chirif, A. (Ed.). (2009). Imaginario sobre el indígena en la época del caucho. En: Chirif, A. 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. UPC. Págs. 10- 35.
- 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 Chaparro, M. (2012). *Reencuentro de familias separadas por la barbarie del caucho. Abriendo el canasto de la abundancia. (Memorias)*. La Chorrera, Amazonas. Recuperado el 14 de febrero de 2013, de <http://servindi.org/actualidad/75193>
- Chirif, A. (2012a) 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 el 14 de febrero de 2013, de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Chirif, A. (2012b). Explotación del caucho y traslado de población indígena. En: *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado el 14 de febrero de 2013, de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- 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.
- Churay Roque, V. (2001). Pintura Cosmovisión con el ayahuasca. *El Milagro Verde. Historia de la pintura Amazónica*. Sala Luis Miró Quesada Garland, Lima, Perú. Recuperado el 13 de junio de 2016, de <https://revolucionzine.wordpress.com/2013/01/15/el-milagro-verde-historia-de-la-pintura-amazonica-peru/>
- Cortez, R. A. (2013). *Niños en Colombia infancia Sacer*. Conferencia en el Doctorado Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Fundación CINDE. 20, 05. Universidad de Manizales.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En: E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. [Versión electrónica] Págs. 87-111. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/coronil.rtf>
- Curiel, R. I. (Ochy), (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas*. No. 26, abril 2007, Págs. 26, 92-101. Bogotá: Universidad Central.

- Curiel, R. I. (Ochy), (2009). *Descolonizando el Feminismo: Una Perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Recuperado el 18 de octubre de 2013, de: http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf
- De Oto, A., Quintana, A.A. (2010). Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.12. Págs. 47-72, enero-junio 2010. Recuperado el 5 de mayo de 2016, de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n12/n12a04>
- Di Lauro, Anne (2000). Tesoro internacional sobre los derechos del niño, *Innocenti Publications* International Child Development Centre, Florence.
- Duque, C. D. (7 de 06 de 2016). *Lenguaje Creativo de Etnias Indígenas de Colombia* - SAI. (Las2Orillas, Recopilador) Colombia. Recuperado el 24 de julio de 2016, de <http://www.las2orillas.co/okaina-hombres-y-mujeres-que-convierten-su-piel-en-lienzo/>
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. (Versión electrónica). La Paz: Plural Editores. Universidad Mayor de San Andrés. UMSA. Recuperado el 8 de julio de 2013, de http://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/06/dussel-enrique_1492-el-encubrimiento-del-otro-hacia-el-origen-del-mito-de-la-modernidad.pdf
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. [Versión electrónica] Págs. 41- 53. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. CERÉC/ICANH.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. [Versión electrónica] Págs. 113-143. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, (CLACSO). Recuperado el 10 de noviembre de 2012, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/escobar.rtf>
- Escobar, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*. [Versión electrónica]. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Recuperado el 1 de noviembre de 2012, de <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/mas%20alla%20del%20tercer%20mundo-impreso.pdf>
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Trad. E. Restrepo. Popayán: Envió Editores.
- Escobar, A. (2011a). Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. En Montenegro, L. (ed). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a*

- propósito del Bicentenario de la independencia de Colombia*. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Recuperado el 10 de noviembre de 2014, de <http://jbb-repositorio.metabiblioteca.org/handle/001/138>.
- Escobar, A. (2011b). *Ecología Política de la globalidad y la diferencia*. En: Alimonda, Héctor (coord.) (2011). *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. [Versión electrónica]. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado el 8 de noviembre de 2013, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf>
- Escobar, A. (2012a). *Cultura y diferencia: La ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. Wale'keru*. *Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*. No.2, 7 - 16. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1>
- Escobar A. (2012b). *La Invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca
- Escobar A. (2012c). *Crisis y cultura. Intervención en el encuentro de colectivos: Alternativas al desarrollo, buen vivir y políticas de vida. Subjetividades y movimientos sociales hacia Otro Pazífico Posible*. Universidad de Manizales. Julio 13 de 2012. (Inédito).
- Escobar, E. M. (2007). *Introducción: La vida es la posibilidad de estar en el mundo como parte de la naturaleza*. En: Donato, L.M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño A., y Ulloa, A., (eds.) (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad, y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia- Unión Mundial para la naturaleza-UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.
- Espinosa, M. (2007). *Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia*. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica]. Págs. 267-288. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones, M., y Ochoa, K., (2013). *REFLEXIONES PEDAGÓGICAS EN TORNO AL FEMINISMO DECOLONIAL Una conversación a cuatro voces*. En Walsh, C, (Ed.), *PEDAGOGÍAS DECOLONIALES Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir*. (pp.401 – 441). Tomo I. Quito: Ediciones Abya – Yala. Recuperado el 12 de septiembre de 2014, de <http://www.cppnac.org.br/wp-content/uploads/2013/08/Pedagog%C3%ADas-Decoloniales-Pr%C3%A1cticas-insurgentes-de-resistir-reexistir-y-revivir.pdf>

- Fanon, F. (1983). *Los Condenados de la Tierra*. Mexico: Fondo de Cultura Económica. (1ra. Edición 1966). Recuperado el 20 de octubre de 2015, de http://matxingunea.org/media/pdf/Fanon_Los_condenados_de_la_tierra_def_web_2.pdf
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. Recuperado el 20 de octubre de 2015, de <http://www.arquitecturadelastransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>
- Farekatde Maribba, N. (2004, mayo). LA CULTURA DE TABACO Y COCA: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera. *Tesis de Maestría*. Bogotá: FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES – FLACSO. Recuperado el 10 de abril de 2016, de <http://hdl.handle.net/10469/114>
- Fotografía Mujeres Uitoto. (2009). *Imaginario e Imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Colección Alberto Chirif, Lima, Perú.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección. Recuperado el 20 de junio de 2015, de <http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Gómez A, D. (2014). *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Granada, P. (2009). La resiliencia en la nuda vida: el *homo sacer* como sujeto político. Lo político en la situación de calle de niños, niñas y jóvenes en protección. Pereira 2003-2009. *Tesis de Doctorado*. Universidad de Manizales – CINDE. Recuperado el 8 de febrero de 2016, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20130306052153/tpatriciagranada.pdf>
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica]. Págs. 63-77. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Grosfoguel, R. (2013) *¿Qué significa descolonizar las Ciencias Sociales?* Recuperado el 8 de junio de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=FOHBLmFHI5E&feature=youtu.be>
- Guayasamín, O. (1963-1965). *Pintura Manos de la Protesta*. Fundación Guayasamín, Quito, Ecuador.
- Guayasamín, O. (1973). *Pintura Lágrimas de Sangre. Colección La Edad de la Ira*. Capilla del Hombre. Fundación Guayasamín, Quito, Ecuador.

- Guayasamín, O. (1983). Pintura *El Grito I, II y III*. Colección: *La Edad de la ira*. Banco Central del Ecuador. Recuperado el 03 de mayo de 2016, de http://www.guayasamin.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=164:el-grito-i-ii-y-iii&Itemid=156
- Guayasamín, O. (1988). Pintura *Madre de la India*. Colección *La Edad de la Ira*. La Capilla del Hombre. Fundación Guayasamín, Quito, Ecuador.
- Guayasamín, O. (s.f.). Pintura *Mujeres llorando*. Colección *La Edad de la Ira*. La Capilla del Hombre. Fundación Guayasamín, Quito, Ecuador.
- Guayasamín, O. (s.f.). Pintura *Manos de la Oración*. Colección *Edad de la Ira*. Fundación Guayasamín, Quito, Ecuador.
- Hardenburg, W. E. (1912). *The Putumayo The Devil's Paradise: travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians Therein*. Londres: T. Fisher Unwin.
- Hernández A., L. (2006). Astrid Ulloa. *La construcción del Nativo Ecológico*. Universitas humanistica.No.61 Bogotá, Jan./June. Recuperado el 15 de agosto de 2015, de www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-8072006000100015&script=sci_arttext
- Huanca, E. (2011). *Foro Social Mundial*. (AttacTV, Entrevistador). Recuperado el 18 de abril de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=JUHJ2uuukQA>.
- Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. (s.f.). *Región Amazónica Colombiana*. Recuperado el 15 de marzo de 2016, de <http://www.sinchi.org.co/index.php/reg-amz-col/reg-amaz-col>
- Ki-nerai, H. C. (1993). *Tabaco frío coca dulce*. Bogotá, Colombia: Concultura.
- Kuetgajes, J. E. (2012). *Discurso de inauguración del reencuentro de familias separadas por la barbarie del caucho. Abriendo el canasto de la abundancia*. La Chorrera, Amazonas. 12 de octubre. Recuperado el 11 de febrero de 2013, de <http://www.caaap.org.pe/Documentos-La-Chorrera/DISCURSO-PRESIDENTE-AZICATCH-12-DE-OCTUBRE-CONMEMORACION.pdf>
- Lander, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. [Versión electrónica]. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/subida/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf.ori>
- Leroi-Gourhan. (1971). *El gesto y la palabra*. (F. Carrera, Trad.). Venezuela: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central.
- Ley 89 de 1890. (25 de noviembre). *Por la que se determina la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*. Recuperado el 9 de septiembre de 2013, de <http://www.maciasabogados.com/Library/Resource/documents/Leyes/Ley89de1890230.pdf>

- López de Mesa, L. (1934). *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá D. C.: Librería Colombiana.
- Lugones M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. 9:73-101, julio-diciembre. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica]. Págs. 127-168. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Mignolo, W. (1996). Herencias coloniales y teorías postcoloniales. En: Gonzáles Stephan, Beatriz. *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*. Cap. IV. (pp. 99-36). Venezuela: Nueva Sociedad. Recuperado el 10 de septiembre de 2013, de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mignolo.pdf>
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. [Versión electrónica]. Págs. 55-85. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/mignolo.rtf>
- Mignolo, W. (2007a). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. (Versión electrónica) Barcelona: Gedisa. Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento. Recuperado el 6 de septiembre de 2013, de <http://es.scribd.com/doc/76146545/La-Idea-de-America-Latina-2007-Walter-Mignolo>
- Mignolo, W. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica]. Págs. 25-46. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas humanística*. (67) Págs. 165-203. [Versión electrónica]. Bogotá D. C.: Universidad Javeriana. Traducción de Martha Cecilia García V. Recuperado el 6 de septiembre de 2013, de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf>

- Ministero del Interior y de Justicia. República de Colombia. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonía. IMANI. OPIAC. (212). *Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico. Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. Amazonas. Recuperado el 11 de febrero de 2016, de <http://www.bdigital.unal.edu.co/9058/5/9789587613025.parte1.pdf>
- Mulata, M. (2013). *Canto Huitoto*. [mp3]. Bogotá: V. M. S.A.S. Recuperado el 15 de mayo de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=nVQN-CW05rc>
- Muñoz, G. (2011). *Jóvenes, Culturas y Poderes*. Universidad de Manizalez-CINDE. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Muñoz, G. (2015). *Intervención de presentación del libro JUVENICIDIO*. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España. Valenzuela, J. M. (Coord.). Conferencia CLACSO, Medellín, lunes 9 de noviembre.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (1993). *La constitución del sujeto y del objeto en las ciencias ambientales*. En: Memorias del seminario sobre epistemología ambiental. Manizales: Universidad Autónoma.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (1995). Eticidad y medio ambiente. Enfoque desde la modernidad y la posmodernidad. En: *Anotaciones sobre la planeación* (42). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (1998a). *Escisión y Reconciliación: Movimiento autorreflexivo de la Modernidad estética*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera-de Echeverri, A. P. & Echeverri, J. (1998b). La alteridad en la dimensión ambiental. Reduccionismo moderno y propuesta posmoderna. *Novum* 17.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2000). *Educación Estética y Complejidad Ambiental*. Manizales: Centro Editorial Universidad Nacional.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2004). *EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO: Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*. México D. F.: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente-PNUMA-Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2007a). El paso del sujeto/objeto al bucle-red-trama-de-vida. Disolución de la epistemología moderna y emergencia de la filosofía ambiental. En: Noguera-de Echeverri, P. *Hojas de sol en la Victoria Regia. Emergencia de un pensamiento ambiental alternativo en América latina*. Manizales: Universidad Nacional, sede Manizales.

- Noguera-de Echeverri, A. P. (2007b). *Emergencia de una epistème -ética-estética-política, que constituye un nuevo concepto de ciencia desde el pensamiento ambiental complejo*. En: Las ciencias ambientales: una nueva área del conocimiento. Bogotá D. C.: Pnuma. RCFA, Colciencias.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2010). De los paradigmas a los enigmas del mundo de la vida. Aportes del pensamiento ambiental a las ciencias sociales. En: Eschenhagen, M. L. (Comp), *Aportes ambientales desde América Latina para la apertura de las ciencias sociales*. Págs.71-96. Bogotá D. C.: Universidad Central.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2012a). *Cuerpo – Tierra. El Enigma, El Habitar, La vida. Potencias de un Pensamiento Ambiental en clave del Reencantamiento del Mundo*. Madrid: Editorial Academia Española.
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2015). Pensamiento ambiental Sur en tiempos de penuria. *Cuadernos de Ética*, 30. Número Extraordinario. *Ética Ambiental*. Recuperado el 15 de mayo de 2016, de <http://aaieticas.org/revista/index.php/cde/article/view/69/142>
- Noguera-de Echeverri, A. P. (Comp.) (2016). *Voces del Pensamiento Ambiental. Tensiones Críticas entre Desarrollo y Abya Yala*. Manizales: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Ospina, W. (2005). *Ursúa*. Bogotá D. C.: Alfaguara.
- Ospina, W. (2008). *El país de la canela*. Bogotá D. C.: Norma.
- Ospina, W. (2012). *La serpiente sin ojos*. Bogotá D.C.: Ramdon House Mondadori.
- Ospina, W. (2013). *Pa que se acabe la vaina*. Bogotá D.C.: Planeta.
- Paredes, D. (2007). *El Paradigma de la Biopolítica en Giorgio Agamben*. Recuperado el 12 de octubre de 2014, de http://biopolitica.org/docs/Paredes_texto.pdf
- Periódico El Tiempo (2016). *El héroe de verdad. Roger Casement, ejecutado hace 100 años, dejó una historia épica al mundo*. Editorial. Recuperado el 20 de agosto de 2016, de <http://www.eltiempo.com/opinion/editorial/el-heroe-de-verdad-editorial-el-tiempo-18-de-agosto-de-2016/16676034>
- Pineda, J. Alvarado, S. V. (2014). EL GIRO AMBIENTAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES. *Nómadas* 41, octubre de 2014. Universidad Central. Colombia. Recuperado el 20 de enero de 2016, de <https://www.ucentral.edu.co/images/editorial/nomadas/docs/41-1-giro-ambiental-de-las-ciencias-sociales.pdf>
- Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá D. C.: Planeta Colombiana Editorial S. A.
- Pineda Camacho, R. (2003). La casa Arana en el Putumayo. El Caucho y el Proceso Esclavista. En: *Revista Credencial*. Colección Historia. Edición 160. Bogotá. Abril de 2003.

- Pineda Camacho, R. (2012a). La Casa Arana en el Putumayo. El caucho y el proceso esclavista. En: *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Boletín temático (67). Lima: Perú: Servindi. Recuperado el 15 de diciembre de 2012, de http://www.servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Pineda Camacho, R. (2012b). Julio César Arana y Sir Roger Casement. Destinos cruzados. El caucho, un comercio infame. En: *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado el 15 de diciembre de 2012, de http://www.servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Pineda Camacho, R. (diciembre de 2013). Konrad Th. Preuss. “Etnógrafo del alma”. *Boletín de Historia y Antigüedades*, C (857), Págs. 377-414. Recuperado el 10 de abril de 2016, de <file:///C:/Users/HP/Downloads/43-130-1-PB.pdf>
- Pinedo, M. L. (s.f.). *Testimonio sobreviviente del etnocidio cauchero*. [mp4]. Recuperado el 12 de febrero de 2016, de <https://vimeo.com/37195667>
- Pizarro, A. (2006). *Voces del Seringal: discursos, lógicas, desgarramientos amazónicos*. Santiago de Chile: Literatura y lingüística. Recuperado el 8 de enero de 2013, de www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112006000100003&script=sci_arttext
- Quijano A., Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial 591. *ELEMENTOS DEL DESARROLLO*. RICS 134/Diciembre 1992. Págs. 583-591. Recuperado el 15 de mayo de 2016, de http://www.edena.mindef.gov.ar/docs/modulo4_quijano-wallerstein.pdf
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Versión electrónica), pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Recuperado el 15 de mayo de 2013, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quijano, A. (2007). Colonialidad y clasificación social. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Versión electrónica), pp. 93-126. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Quintana, L. (2006). De la “nuda vida” a la “forma de vida”. Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder. *Revista Argumentos*, 52, (septiembre- diciembre 2006),

- Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, pp.43- 60. Recuperado el 12 de octubre de 2014, de <http://www.redalyc.org/pdf/595/59505203.pdf>
- Rangel, F. U. (2013). *La mujer Jaguar y Jirayauma, el cerbatanero. Mito de los Muinane y Uitoto del Amazonas colombiano*. [mp3]. Bogotá, Colombia: I. F. Cuervo. Recuperado el 20 de abril de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=Bcl23bAu-To>
- Rivera, J. E. (1946). *La Vorágine*. (Versión electrónica). Bogotá D. C.: Editorial ABC. Ministerio de Educación de Colombia. Recuperado el 3 de agosto de 2013, de <http://www.banrepultural.org/sites/default/files/libros/brblaa619043.pdf>
- Rivera, J. E. (escritor); Duque Naranjo, L. (director) (1990). *La Vorágine*. Serie de TV. RCN. Bogotá D. C. Recuperado el 8 de diciembre de 2012, de <http://www.youtube.com/watch?v=wFzofQnXPas>
- Rubio, B. (s.f.). Pintura *La explotación del caucho en Pucaurquillo*. Colección Christian Bendayán.
- Rubio, B. (s.f.). Pintura *Masacre de los Uitoto Murui por los barones del caucho*. Recuperado el 8 de mayo de 2016, de <https://projetomira.wordpress.com/galeria-obras-a-venda-2/>
- Sánchez, M. C. (2009). *La Bonanza del caucho en el Amazonas colombiano. Una Historia que no se olvida*. Agencia de Prensa Rural. Recuperado el 10 de junio de 2013, de <http://www.prensa rural.org/spip/spip.php?article3426>
- Sánchez P., J. (2009). *Que significa ser indígena para el indígena. Más allá de la Comunidad y la lengua*. Universidad Politécnica Salesiana. Quito: Abya Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2003). *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la Experiencia*. Volumen 1. Bilbao: Desclée. Recuperado el 25 de junio de 2014, de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/critica_de_la_razon_indolente.pdf
- Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI. Editores. CLACSO. Coediciones.
- Santos, J. M. (2012). *Mensaje de la Presidencia de la República de Colombia con motivo de la celebración del 12 de octubre*. Recuperado el 4 de diciembre de 2012, de http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2012/Octubre/Paginas/20121012_01.aspx
- Serje, M. (2014). La selva por cárcel. En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. Autores, Compiladores, (2014). *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs. 151 – 171.
- Síocháin, S. Ó. (30 de enero de 2011). Un celta en el Putumayo. *El Malpensante*. Recuperado el 01 de julio de 2016, de http://www.elmalpensante.com/articulo/1731/un_celta_en_el_putumayo

- Síocháin, S.Ó. (2014). “Más poder para los indios”: Roger Casement y los derechos indígenas. En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.) *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs. 29 – 45.
- Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.) (2014). *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez-Navas, L. y Hernández, R. A. (eds.). (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde las Márgenes*. Madrid: Cátedra. Recuperado el 2 de abril de 2014, de http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/06/A_A_D_D-Descolonizando_el_feminismo_teorias_y_practicas_desde_los_margenes.pdf
- Taussig, M. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Trad. Hernando Valencia Goelkel. Popayán: Universidad del Cauca.
- Teteye, R. (2012). *Memorias del etnocidio Cauchero*. Recuperado el 20 de marzo de 2013, de <http://www.memoriauitoto.com/index.php/noticias/61-memorias-del-etnocidio-cauchero>
- Thomson, N. (1913). *El libro rojo del Putumayo: precedido de una introducción sobre el verdadero escándalo de las atrocidades del Putumayo*. Bogotá, Colombia: Arboleda & Valencia. Recuperado el 19 de abril de 2015 de <https://archive.org/details/ellibrorojodelpu00thom>
- Tovar, A. (2014). LA CONQUISTA DE LA HUITOCIA. HUITOTOS TRABAJAN CAUCHO. En: Centro Nacional de Memoria Histórica. CNMH. Primera Parte. *Putumayo: La vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Bogotá: CNMH. Págs 49 - 101.
- Ulloa, A. (2004). *La Construcción del Nativo Ecológico*. Bogotá: instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colciencias.
- Ulloa, A. (2007). Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En Donato, L.M., Escobar, E. M., Escobar, P., Pazmiño A., y Ulloa, A., (eds.). (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad, y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia- Unión Mundial para la naturaleza- UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el delito.
- Ulloa, A. (2011). Concepciones de la naturaleza en la antropología actual. En Montenegro, L. (ed). *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del Bicentenario de la independencia de Colombia*. Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Recuperado el 8 de octubre de 2015, de <http://jbb-repositorio.metabiblioteca.org/handle/001/138>

- Ulloa, A. (2014). Conocimientos, naturaleza y territorios. Repensando las alternativas al desarrollo a partir de prácticas y estrategias de los pueblos indígenas en Colombia. En: María Luisa Eschenhagen y Carlos Eduardo Maldonado,(Eds.). (2014). *Un viaje por las alternativas al desarrollo. Perspectivas y propuestas teóricas*. Bogotá: Universidad del Rosario- Universidad Javeriana.
- Urbina Rangel, F. (1999). La mujer en el mito. *En otras palabras*, Págs. 6, 11-31. Recuperado el 18 de mayo de 2016, de <http://www.bdigital.unal.edu.co/47516/1/lamujerenelmito.pdf>
- Urbina Rangel, F. (2010). *Las palabras del origen*. Colombia: Ministerio de Cultura. República de Colombia.
- Uribe Piedrahíta, C. (1978). *Toá. Narraciones de caucherías*. Medellín: Editorial Bedout S. A.
- Valenzuela, J. M. (Coord.) (2015). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Vargas Llosa, M. (2010). *El Sueño del Celta*. Bogotá D. C.: Alfaguara.
- Vázquez, A. (1980). *Manaos*. Bogotá D. C.: Círculo de Lectores.
- Vega, S. (2014). El orden de género en el *sumak kausay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Revista Íconos*. Núm. 48. Quito: facultad de Ciencias Sociales de Ecuador. Págs. 73-91.
- Villegas, Á. A. (2005a). *Cuando el pueblo se vuelve raza. Racialismo, elite, territorio y nación (Colombia, 1904-1940)*. Tesis para optar al título de magíster en Historia. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Villegas, Á. A. (2005b). Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920 -1940. En: *Revista de Estudios Políticos*. (Versión electrónica). Universidad de Antioquia, Medellín (26) pp. 209-232. Recuperado el 17 de junio de 2013, de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/viewFile/1412/1456>
- Villegas, Á. A. (2006). LOS DESIERTOS VERDES de Colombia. Nación, salvajismo, civilización y territorios-Otros en novelas, relatos e informes sobre la cauchería en la frontera colombo-peruana. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. [Versión electrónica], 20 (37), Págs. 11-26. Recuperado el 19 de agosto de 2013, de <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/boletin/article/viewFile/6887/6304>
- Wade, D. (2007). *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Trad. Nicolás Suescún. Bogotá D. C.: El Ancora Editores. Fondo de Cultura Económica.

- Wade D. (2016). *La aventura por el Amazonas en la que se basa 'El Abrazo de la Serpiente'*. Recuperado el 27 de enero de 2016, de <http://www.las2orillas.co/la-aventura-del-explorador-aleman-que-inspiro-el-abrazo-de-la-serpiente/>
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Versión electrónica), pp. 47-62. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado el 22 de enero de 2013, de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Yacuruna. (2011). *La Casa Arana. Los Hijos del Río*. Recuperado el 11 de febrero de 2016, de <https://www.youtube.com/watch?v=yaaCRSWcjL4>
- Yahuarcani, R. (2004). Pintura *Luna y su hermana*. Amazonas.
- Yahuarcaní, S. (21 de diciembre de 2012). Una mirada al futuro desde la coca, el tabaco y la yuca dulce. (A. Chirif, Entrevistador, & SERVINDI, Editor) Recuperado el 15 de mayo de 2016, de <http://www.servindi.org/actualidad/79480>
- Yahuarcani, R. (2015). Pintura *Las aves y sus colores*. Colección Cuentan Los Abuelos. Quito, Ecuador.
- Yahuarcani, R. (s.f.). Pintura *Los huitoto y el caucho*. Recuperado el 25 de junio de 2016, de <http://santaritadecastilla.blogspot.com.co/search?q=remember>

Bibliografía

- Abya -Yala. Ediciones, (1988). *Putumayo. Caucho y sangre. Relación al parlamento Ingles* (Original 1.911). 2da Ed. Con el anexo: *Memoria de los sobrevivientes*, D. Restrepo González. Quito: Abya-Yala.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El Hombre y el Animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. Recuperado de <http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Agamben/Lo%20abierto%20-%20El%20hombre%20y%20el%20animal.pdf>
- Agurto, J. (2012). Los crímenes del Putumayo en la última obra de Vargas Llosa. En: “*La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*”. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Alimonda, H. (coord.) (2011). *La Naturaleza colonizada*. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf>
- Alvarado, S. V. (2006). *Análisis Cualitativo: Construcción de Sentido*. Modulo No. 3. De la Serie: Investigación en Ciencias Sociales. Manizales: CINDE – Universidad de Manizales.
- Arias, J. (2006). Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo XIX colombiano. *Aquelarre*, 9, Universidad del Tolima, Ibagué. Págs. 125-141.
- Ariés, Ph. (1987). *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid: Taurus.
- Balandier, G. (1999). *El Desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento* (4 ed.). Barcelona: Gedisa.
- Barclay, F. (2012). Los indígenas del Putumayo, tras 100 años no han sido reparados, ni de palabra ni de obra. En: “*La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*”. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Barclay, F. (2012). La racionalidad económica del tratamiento brutal de los indígenas en el Putumayo durante el auge de las gomas. Comentario al Libro Azul Británico. En: *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Belaunde, L. E. (2014). Crónica de una publicación anunciada: el Libro Azul británico y los informes de Roger Casement. En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.). *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs. 47–70
- Bendayán, C. (2012). *El Paraíso del Diablo*. (Muestra pictórica). Subido por la Sala Luis Miró. Miraflores, Perú. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=eEDn-fS1f_o

- Bidaseca, K. (Coord.). (2016). *Genealogías Críticas de la Colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Botero, F. & Villegas, J. (1979). Putumayo, indígenas, caucho y sangre. *Cuadernos Colombianos*, vol. 12.
- Botero, P. (2010). Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de pensamiento latinoamericano. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 8(1), Págs. 51-173. Recuperado de <http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>
- Candre, A. (2014). ¿Quiéren saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy. En *MUNDO AMAZÓNICO* 5, 2014 (23-80). Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/viewFile/45742/48319>
- Cardoso, C. (1981). *Introducción al trabajo de investigación histórica*. Barcelona: Grijalbo.
- Castro L., J. D. (2016). *Un encuentro con Wade Davis, el explorador que inspiró 'El Abrazo de la Serpiente'*. Recuperado de http://www.las2orillas.co/un-encuentro-con-wade-davis-el-explorador-que-inspiro-el-abrazo-de-la-serpiente/?utm_source=Las2Orillas&utm_campaign=157eafa7e7-_29_02_16_Mailing_Las2orillas&utm
- Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). (2004). *Valcárcel, C. A. El Proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Introducción A. Chirif. Editorial: CETA, IWGIA. (Versión original: 1915).
- Cornejo, M., Yllia M., M. E. (2009). Percepciones, representaciones y ausencias: Narrativas e imágenes de la época del caucho. En: Chirif, A. 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. UPC. Págs. 169-202.
- Cornejo Chaparro, M. (2012). *El genocidio en nuestra Amazonía*. Video. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=OzSOj5EJ7go>
- Chaumeil, J. P. (2009). Guerra de Imágenes en el Putumayo. En: Chirif, A. 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. UPC. Págs. 37-74.
- Chaumeil, J. P. (2014). Entre teorías raciales y exhibiciones en torno al informe de Casement sobre el Putumayo. En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.). *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs.73–90.
- Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

- Echeverri R, J. A. (2009). Siete Fotografías: Una Mirada Obtusa sobre la Casa Arana. En: Chirif, A. 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. UPC. Págs. 151-168.
- Echeverri R, J. A. (2010). To Heal or to Remember: Indian Memory of the Rubber Boom and Roger Casement's "Basket of Life". Brasil, *Abei Journal - The Brazilian Journal Of Irish Studies*. 12 (1) Págs. 49-64.
- Echeverri R, J. A. (2014). La suerte de Robuchon. En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.). *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs. 233–252.
- Escobar L, M. & Rivera, J. E. (1990). Informe de la Comisión de Límites con Venezuela al Ministro de Relaciones Exteriores. En: Domínguez, C. & Gómez, A. *La economía extractiva en la Amazonía colombiana, 1850-1930*. Bogotá D. C.: Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara. Págs. 127-139.
- Espinosa M., Y.; Gómez C., D.; Ochoa M., K. (Ed.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Feyerabend, P. (1989). *Contra el Método*. Barcelona: Ariel. (Versión original 1975).
- Flórez-Flórez, J. (2007). Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica]. Págs. 243-266. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Foucault, M. (1982). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1986). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del Racismo*. Recuperado de <https://docs.google.com/file/d/0B-qYUtgasee5WTVUU0ZLVGhHSIE/edit?pli=1>
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta. (3ª ed.).
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A. (3ª reimpresión).

- Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y Método. I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica]. Págs. 217-244. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Gargallo, F. (2014). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En: Espinosa M., Y.; Gómez C., D.; Ochoa M., K. (Ed.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca. Págs. 371-382.
- Gómez, A. (1995). *Roger Casement*. Reportaje sobre el Putumayo. En: Gómez, A.; Lesmes, A. C. & Rocha, C. *Caucherías y conflicto colombo-peruano. Testimonios 1904-1934*. Bogotá D.C.: Coama y Unión Europea. Págs. 139-196.
- Gómez, A. (2000). Amazonía: tierra de los desterrados. En: Tocancipá, J. (ed). *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. Págs. 90-111.
- Gómez, A. (2001). “Raza, ‘salvajismo’, esclavitud y ‘civilización’: fragmentos para una historia del racismo y de la resistencia indígena en la Amazonía”. En: F. Calvo, C. & Z. Botía, C. (eds). *Imani mundo*. Estudios en la Amazonía colombiana. Bogotá D. C.: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia. Págs. 199-228.
- Gómez, A.; Lesmes, A. C. & Rocha, C. (1995). *Caucherías y conflicto colombo-peruano*. Testimonios, 1904-1934. Bogotá D. C.: Coama y Unión Europea.
- Haraway, D. J. (1992). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Londres: Verso.
- Haraway, D. J. (1997). *Feminism and Tecgnoscience*. New York: Routledge.
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, S. (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminism, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harding, S. (2003). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and political Controversies*. New York: Routledge.

- Hernández, R. A. (2014). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En: Espinosa M., Y.; Gómez C., D.; Ochoa M., K. (Ed.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca. Págs. 279- 294.
- Herrera, J. D. (2010). *La Comprensión de lo social. Horizonte Hermenéutico de las Ciencias Sociales*. (2 ed.). CINDE. Bogotá D. C.: Antrópos.
- Hofstadter, D. (1987). *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Icaza, Jorge (1934). *Huasipungo*. Biblioteca Digital Andina. Recuperado de <https://www.comunidadandina.org/bda/docs>
- Keller, E. (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- Lévano, C. (2012). Temporadas en el infierno verde. En: *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de http://servindi.org/pdf/Bol67_Putumayo.pdf
- Liotard, J. F. (1987). *La Condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana.
- Liotard, J.F. (1994). *La Posmodernidad Explicada a los Niños*. Barcelona: Gedisa.
- López, S. F. Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. (2000). En: E. Lander (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. (Versión electrónica), pp. 177-200. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Mandelbrot, B. (1993). *Los Objetos Fractales. Forma, Azar y Dimensión* (3ed.). Barcelona: Tusquets Editores.
- Marcos, S. (2014). La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizándolas creencias religiosas. En: Espinosa M., Y.; Gómez C., D.; Ochoa M., K. (Ed.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca. Págs. 143-160.
- Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En Daniel Mato (coord.) *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Págs. 21- 46. Caracas: CLACSO y CEAP.

- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Mendoza, B. (2014). La Epistemología del Sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En: Espinosa M., Y.; Gómez C., D.; Ochoa M., K. (Ed.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca. Págs. 91-104.
- Mignolo, W. (comp.) (2000). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas humanística*. No.67, Págs.165-203. Bogotá: Universidad Javeriana. Traducción de Martha Cecilia García V.
- Mignolo, W., Escobar, A. (eds.). (2008). *Globalization and the Decolonial Option*. Nueva York: Routledge.
- Monumenta Amazónica (2005). *La defensa de los caucheros*. Rey de Castro; C., Larrabure & Correa, C.; Zumaeta, C.; Arana, J. C.. Lima: Ceta. IWGIA (versión original 1913).
- Morin, E. (1994). Epistemologías de la complejidad. En Dora Fried Schnitman: *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morin, E. (2004). La Epistemología de la Complejidad. *Gaceta de Antropología* N° 20, Texto 20-02. Págs. 43-77, de *L'intelligence de la complexité*, editado por L'Harmattan, París, 1999. Traducción de José Luis Solana Ruiz.
- Melo, J. O. (2012). *Infierno en el trópico*. Sección editorial-opinión. Periódico el Tiempo. Disponible en: <http://www.eltiempo.com>, consultado el 2 de noviembre de 2012.
- Morris H. (2012). *La Chorrera: El genocidio del Oro Blanco I*. Documental para TV. Contravía. Noticias Uno. Recuperado de <http://conversarypensar.blogspot.com>
- Morris H. (2012). *La Chorrera: El genocidio del Oro Blanco II*. Documental para TV. Contravía. Noticias Uno. Recuperado de <http://conversarypensar.blogspot.com>
- Noguera-de Echeverri, A. P. (2012b). *Resonancias del pensamiento de Arturo Escobar en nuestro pensamiento ambiental estético-complejo* (Ceremonia de homenaje al pensamiento del maestro A. Escobar Velázquez. Entrega del Doctorado Honoris Causa en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Universidad de Manizales, 13 de julio). (Inédito).
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En: Espinosa M., Y.; Gómez C., D.; Ochoa M., K. (Ed.) *Tejiendo*

- de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca. Págs. 105-118.
- Olarte C, V. (1932). *Las crueldades de los peruanos en el Putumayo y en el Caquetá*. Bogotá D. C.: Imprenta Nacional.
- ONIC. (2012). *A 100 años del holocausto cauchero en el Amazonas*. Recuperado de <http://cms.onic.org.co/2012/10/a-100-anos-del-holocausto-cauchero-en-el-amazonas/>
- Ospina, W. (1994). *Es tarde para el Hombre*. Bogotá: Norma.
- Ospina, W. (2007). *Las Auroras de Sangre. Juan de Castellanos y el Descubrimiento Poético de América*. Bogotá: Belacqva.
- Ospina, W. (2013b). *América mestiza*. Bogotá D. C.: Ramdon House Mondadori.
- Organización de Estados Americanos. OEA. (2013). Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). *Sobre la vulnerabilidad de los indígenas en Colombia*. Prensa. Comunicado.007. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2013/007.asp>
- Pineda, J. A. (2014). *Geopoética de la Guerra*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Universidad de Manizales – Fundación CINDE. Inédita. Manizales.
- Pineda Camacho, R. *Introducción a la Colombia Amerindia. Witoto*. Instituto Colombiano de Antropología. Recuperado de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/witoto.htm>
- Prigogine, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Prigogine, I. (1999). *Las Leyes del Caos*. Barcelona: Crítica S.L. Editores.
- Periódico El País (1985). *Entrevista a Jean-François Lyotard*. Madrid: 23 de octubre.
- Periódico El Tiempo (11 de octubre, 2012). *Un Gesto Necesario. Editorial*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com>
- Quijano, A. (1989). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad & política/ediciones. Recuperado de <http://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/quijano-anibal-modernidad-identidad-y-utopia-en-america-latina-1988.pdf>
- Quijano, A. (2010). La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado. En *Casa de las Américas*, No. 259 – 260, abril – septiembre, Págs. 4-15. Recuperado de <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/revistacasa/260/bicentenario.pdf>
- Quijano V., O. (2007). Reseña de "Discurso sobre el colonialismo" Aimé Césaire. *Convergencia*. Revista de Ciencias Sociales, vol. 14, núm. 43, enero-abril, 2007, Págs. 255-262. Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/105/10504310.pdf>

- Quijano, V., O. (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca en coedición con Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador.
- Radio Oriente. (2012). *A los cien años del genocidio cauchero*. Fuente: Radio Oriente. Recuperado de <http://www.roriente.org/2012/10/08/encuentro-de-los-pueblos-afectados-en-la-epoca-del-caucho/>
- Rangel U., F. Como murió mi abuelo Boca de maguaré - Un relato de don José Gracia de la nación Muinane -. (2014). En: Steiner C., Paramo C., Pineda R. (Autores-Comp.). *El paraíso del diablo. Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: UNIANDES Y Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Págs. 269 - 287.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. [Versión electrónica] Págs. 289-304. Bogotá D. C.: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de <http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1307460584CastroGomezSantiago-ElGiroDecolonial.pdf>
- Restrepo, E. Rojas, A. (2010). *Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Recuperado de https://drive.google.com/file/d/0B2_ZK-qR9WEKNWQ1ODI0MDctMWQ5OS00ODZmLWFjOWUtODI2MDkzMDE2YWJi/view?pref=2&pli=1
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Recuperado de http://www.academia.edu/2186885/Intervenciones_en_teor%C3%ADa_cultural
- Restrepo, L. C. (1989). *La Trampa de la Razón*. Bogotá: Arango Editores.
- Restrepo, L. C. (1994). *El Derecho a la Ternura*. Bogotá: Arango Editores.
- Restrepo, L. C. (2002). *Ecología Humana. Una estrategia de intervención cultural*. Bogotá: San Pablo Editores.
- Riksichik W., A. (2013). Violencia epistémica en las comunidades ancestrales. *Revista Utopía*. No. 80. Año 17, septiembre. Págs. 20-23.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Pontificia Universidad Javeriana y Norma, Bogotá.
- Rumrill, R. (2012). Mario Vargas Llosa, El sueño del Celta y El paraíso del diablo. En: *La fiebre del caucho y los crímenes del Putumayo*. Boletín temático (67). Lima: Servindi. Recuperado de <http://www.servindi.org/actualidad/37763>
- Sánchez P., J. (2002). *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, cultura y comunidad*. Quito: CAAP.

- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *De la Mano de Alicia. Lo Social y lo político en la Posmodernidad*. Bogotá: Uniandes.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes, Bogotá. Recuperado de <http://publicacionesfaciso.uniandes.edu.co/sip/data/pdf/EI%20Reves%20de%20la%20Nacion%20final.pdf>
- Segato, R. L. (2016). La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En: Bidaseca, K. (Coord.). *Genealogías Críticas de la Colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO. Págs. 31-64.
- Szurmuk, M., Mckee Irwin, r. (Coords.) (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Mexico: Siglo XXI Editores. Recuperado de <https://elpaginaslibres.files.wordpress.com/2009/12/diccionario-de-estudios-culturales-latinoamericanos.pdf>
- Taussig, M. (1987). Cultura del terror-espacio de la muerte: el informe Putumayo de Roger Casement. *Amazonía Peruana*, Vol. VII, N° 14, Lima.
- Torres, A. (2011). *Pensamiento Latinoamericano*. Módulo de Epistemología. Maestría en Desarrollo Educativo y Social. Bogotá: UPN-CINDE.
- Ullán de la Rosa, F. J. (2004). *La era del caucho en el Amazonas (1870-1920): Modelos de explotación y relaciones sociales de producción*. Universidad Autónoma de San Luis de Potosí. México D. F. Anales del Museo de América. No.12. Págs. 183-204. Recuperado de www.museodeamerica.mcu.es/pdf/anales12/capitulo8.pdf
- Ulloa, A. (2002). De una naturaleza dual a la proliferación de sentido: La discusión antropológica en torno a la naturaleza, la ecología y el medio ambiente. En: German Palacio y Astrid Ulloa. (eds.), (2002). *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia–sede Leticia, IMANI, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.
- Unda L., R., Muñoz M., G. (2011). La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última Década*. Vol. 19. No. 34. Santiago. Págs. 33-50. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362011000100003>
- Unda L., R., Llanos E., D. (2013). Producción Social de Infancias en Contextos de Cambio y Transformaciones Rurbanas. En: Llobet, Valeria. *Pensar la Infancia desde América Latina. Un Estado de la Cuestión*. Buenos aires: CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20140416023412/PensarLaInfancia.pdf>

- Urrutia, F. J. (1912). *Los crímenes del Putumayo*. Circular del gobierno de Colombia a los cónsules de Colombia en Bolivia. La Paz: Tipografía La Verdad.
- Valenzuela, J. M. (2012). *Sed de Mal. Femicidio, jóvenes y exclusión Social*. Guadalajara: Colegio de la Frontera. Universidad autónoma de Nuevo León.
- Vasco, C. E. (1990). *TRES ESTILOS DE TRABAJO EN LAS CIENCIAS SOCIALES. Comentarios a propósito del artículo “Conocimiento e Interés” de Jürgen Habermas*. Bogotá: Centro de Investigación y educación popular. CINEP. Recuperado de http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/pluginfile.php/175197/mod_resource/content/0/Tres_estilos_de_trabajo_en_las_Ciencias_Sociales.pdf
- Vigarello, G. (1999). *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Wallerstein, I. (coord.) (2001). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México D. F.: El Mundo del Siglo XX. (Versión original en inglés, 1996)
- Wallerstein, I. (2011). El debate en torno a la economía política de El Moderno Sistema-Mundial. *Mundo Siglo XXI*, revista del CIECAS-IPN ISSN 1870-2872, Núm. 24, Vol. VI, 2011, Págs. 5-12. Recuperado de <http://www.mundosisigloxxi.ciecas.ipn.mx/pdf/v06/24/01.pdf>
- Walsh, C. (2010). Estudios (Inter) Culturales en Clave Colonial. *Revista Tabula Rasa*. 12. Págs. 209-227. Bogotá, Colombia.
- Walsh, C. (Ed.). (2013). *Pedagogías Decoloniales Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir*. Págs. 401–441. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala. Recuperado de <http://www.cppnac.org.br/wp-content/uploads/2013/08/Pedagog%C3%ADas-Decoloniales-Pr%C3%A1cticas-insurgentes-de-resistir-reexistir-y-revivir.pdf>
- Zardan, Z., Van Loon B. (2005). *Estudios Culturales para Todos*. Barcelona: Paidós. (Versión original 1997).
- Zizek, S. (2002). *Bienvenidos al Desierto de lo Real*. Madrid: Akal. S.A.

Curriculum vitae de la investigadora

Ana María Álvarez Chica

Doctorada en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Universidad de Manizales - Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano CINDE. 2017.

Magister en Desarrollo Educativo y Social. Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá. - CINDE Manizales. 1996.

Psicóloga. Universidad de Manizales. 1993.

Enfermera. Universidad de Caldas. 1978.

Diplomada en Nursing Management. The International Nursing Foundation of Japan. INFJ. Tokyo, Japón. 1998.

Experiencia en Investigación:

- *Mujeres jóvenes y niñas indígenas en la explotación cauchera de la Amazonía (1904 – 1912): Despliegues epistémicos emergentes del Pensamiento Alternativo Latinoamericano.* Tesis para optar el título de Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. 2013 - 2016.
- *Aproximación a los Universos Simbólicos e Imaginarios de la Enfermería. Una Mirada desde la Secularización Cultural.* Tesis para optar el título de Magíster. UPN. 5 - CINDE. 1993 - 1996.
- *Programa de Comunicación Terapéutica para Auxiliares de Enfermería.* Tesis de grado para optar el título de Psicóloga, Hospital Departamental Santa Sofía de Caldas. Facultad de Psicología. Universidad de Manizales. 1.992 - 1.993.
- *EL LIBRO DE LA PAZ SIGUE ABIERTO Y SOLO SE CERRARA EL DIA QUE LA ALCANCEMOS.* Apuntes sobre el Proceso de Paz del Presidente Andrés Pastrana Arango. 1998 – 2002. Por Víctor G. Ricardo, exaltocomisionado para la Paz. Coparticipe. 2010.
- *Manejo Ventilatorio del Síndrome de Guillain Barreth.* Hospital Departamental Santa Sofía de Caldas, Manizales. 1987-1989. Coparticipe.

Experiencia Docente:

- Facultad de Psicología. Universidad de Manizales. Profesora de Investigación Cualitativa y de Pedagogía de la Constitución. 1993 – 1996.
- Facultad de Enfermería. Universidad de Caldas. Profesora Ad-Honoren - Administración de Servicios de Enfermería. 1987 – Nov. 2004.

Experiencia Profesional:

- Alta Consejería Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional. Presidencia de la República. Colonia de San Luis, Antioquia. Proyecto: Viaje a Pie - Legión del Afecto. Asesora en procesos de Retorno y Restablecimiento de Población Afectada por la Violencia, con énfasis en Juventud. Octubre de 2006- Dic. 2015.
- Oficina del Alto Comisionado para la Paz. Presidencia de la República. Asesora, coordinadora de Atención Psicosocial a Desmovilizados Colectivos. Dic. 2004 a Agosto de 2006.
- E.S.E. Hospital Departamental Santa Sofía de Caldas. Coordinadora Departamento de Enfermería. 1990-2001. Jefaturas de salas Médico-Quirúrgicas y Cuidados Intensivos. 1980 – 2004.

Publicaciones

- *Reparando lo irreparable*. Propuesta desde la Legión del Afecto para contribuir a la reparación de los símbolos rotos por la violencia y aclimatar la esperanza del buen vivir en el posconflicto. 2016. Legión del Afecto. Departamento de la Prosperidad Social. DPS. Coautoría.
- *Potenciar el Espíritu. Guía para el Manejo del Estrés*. Seminario Nacional de Reconciliación con Nosotros Mismos y con la Pachamama. Proyecto: Viaje a Pie - La Legión del Afecto. Acción Social. Rionegro, Antioquia. Diciembre de 2008.

- *El Potencial Psicosocial de la Legión del Afecto en el Acompañamiento a Comunidades Afectadas por la Violencia*. Programas especiales. Disponible en línea: www.accionsocial.gov.co. Marzo de 2008.
- *Reflexiones sobre el Tránsito de la Ilegalidad a la Legalidad*. Coautoría con el Dr. Luis Carlos Restrepo R. Alto Comisionado para la Paz. En: Un Camino hacia la Paz. Paz y Salud Mental en Colombia. Compilación, Academia Nacional de Medicina. 2006. Pgs.333-348.
- *El Dolor de la Violencia una Oportunidad de Cambio*. Intervención Psicosocial en Desmovilizaciones. En: Un Camino hacia la Paz. Paz y Salud Mental en Colombia. Sánchez Medina Guillermo. Compilador. Academia Nacional de Medicina. 2006. Págs. 395-411.
- *Constitución de Imaginarios Culturales para la Paz en la Vida Cotidiana*. En: Un camino hacia la paz. Paz y Salud Mental en Colombia. Compilación, Academia Nacional de Medicina. 2006. Págs. 93-100.
- *Enfermería en el Tercer Milenio. Fin de la Ética del Sacrificio*. Revista Actualizaciones en Enfermería. Vol.7. No.1 Bogotá, marzo de 2004.
- *Enfermería y Modernidad. Nuevo Horizonte Alternativo hacia Mayor Autonomía Profesional*. Revista Hacia la Promoción de La Salud. No.2. Universidad de Caldas. Manizales. 1995. *La Enfermería en el Arte y la Literatura*. Revista ANEC No.51. Bogotá.1991.

Apéndice A - Encíclica ‘*Lacrimabili Statu Indorum*’ del 7 de junio de 1912 San Pío X

CARTA ENCÍCLICA

A LOS ARZOBISPOS Y OBISPOS DE AMÉRICA LATINA, PARA PONER REMEDIO A LA MISERABLE CONDICIÓN DE LOS INDIOS

PÍO PP. X

VENERABLES HERMANOS SALUD Y BENDICIÓN APOSTÓLICA

Vehementemente conmovido por el penoso estado de los indios de la América inferior, Nuestro ilustre antecesor, Benedicto XIV, trató su causa con gran preocupación, como bien lo sabéis, en su Carta *Immensa Pastorum* aparecida el día 22 del mes de diciembre del año 1741, y como casi lo mismo que él lamentó en aquella carta también Nosotros debemos deplorarlo en muchos lugares, llamamos ahora solícitamente vuestra atención hacia la misma. En ella se queja entre otras cosas de que, aun cuando la Sede apostólica mucho tiempo hace que se preocupa de aliviar la afligida situación de aquéllos, no obstante existen aún «cristianos que como si hubieren olvidado totalmente el sentido de la caridad derramada por el Espíritu Santo en nuestros corazones, a los pobres indios no sólo carentes de la luz de la Fe, sino también a los limpios por el bautismo, los reducen a la esclavitud, los venden como esclavos, los privan de sus bienes, y realizan con los mismos tales obras de inhumanidad que los apartan principalmente de abrazar la fe de Cristo, y sobre todo hacen que se obstinen en su odio para la misma».

De todas estas cosas indignas, empero, aquella que es la peor, o sea la esclavitud propiamente dicha, poco después, por obra de Dios misericordioso, ha sido abolida totalmente; y para su abolición pública en el Brasil y en otras regiones mucho contribuyó la maternal instancia de la Iglesia ante hombres esclarecidos que gobernaban esas Repúblicas. Y de buena gana confesamos que, si no lo hubiesen impedido muchos y grandes obstáculos, las resoluciones de aquéllos hubiesen tenido muchísimo mayor éxito. Sin embargo, aun cuando algo se ha hecho en favor de los indios, no obstante es mucho lo que resta por hacer. En verdad cuando examinamos los crímenes y las maldades, que aún ahora suelen cometerse con ellos, ciertamente quedamos horrorizados y profundamente conmovidos. Pues ¿qué puede haber de más y de más cruel y de más bárbaro, que el matar los hombres a azotes, o con láminas de hierro ardientes, por causas levísimas a veces o por el mero placer de ejercitar su crueldad, o impulsados por súbita violencia conducir a la matanza de una vez cientos y miles, o devastar pueblos y aldeas para realizar matanzas de indígenas; de lo cual hemos recibido noticia que en estos pocos años han sido destruidas casi totalmente algunas tribus? Para excitar de tal manera los ánimos influye en alto grado el inmoderado deseo de lucro; pero no menos también el clima y la situación de esos lugares. Así pues, estando aquellas regiones sujetas a un clima ardiente, que penetra hasta lo más íntimo del ser, y destruye la fortaleza de los nervios, estando alejados de la Religión, de la vigilancia de los que gobiernan y casi puede decirse, de la misma sociedad, fácilmente ocurre que, si los que si hasta allí han llegado no tenían aún depravadas sus costumbres, en breve tiempo comiencen a tenerlas, y por lo tanto, quebradas las barreras del deber y del derecho, se entreguen a todas las depravaciones de los vicios. Ni tampoco se perdona por estos el sexo ni la debilidad de la edad: avergüenza realmente referir la infamia y los crímenes de aquellos en comprar y vender a las mujeres y a los niños; siendo realmente sobrepasados por ellos los peores ejemplos de salvajismo.

En realidad Nosotros, al recibir algunas veces rumores de estas cosas, pusimos en duda la certeza de hechos tan atroces, ya que parecían increíbles. Pero, habiendo llegado a la certeza por medio de testigos muy seguros, esto es, por medio de muchos de vosotros, venerables Hermanos, por los Delegados de la Sede apostólica, por los misioneros y por otras personas de entera fe, ya no Nos es lícito tener ninguna duda de la veracidad de estos hechos.

Por lo tanto, es el momento de que movidos por esta preocupación intentemos poner término a tanto mal, suplicando humildemente a Dios, quiera mostrarnos benignamente algún camino para poner remedio oportuno a esto. Él, pues, que es el Creador y el Redentor amantísimo de todos los hombres, como Nos inspirara el trabajar a favor de los indios, ciertamente Nos inspirará aquello que mejor se acomode a Nuestro propósito. Entre tanto mucho Nos consuela, el que aquellos que gobiernan esas Repúblicas, intenten en todas formas arrojar esa ignominia y mancha de sus dominios; por cuya preocupación mucho podemos alabarlos y aprobarlos. Aunque ciertamente en aquellas regiones, como están muy alejadas de las sedes del poder y muchísimas veces inaccesibles, estos intentos de la potestad civil, llenos de humanidad, ya sea por la astucia de los malhechores, que rápidamente pasan los límites, o ya por la inercia y perfidia de los administradores, a menudo tiene poco efecto, y no raramente también cae en la nada. Por lo cual, si a la labor del Gobierno se uniese la de la Iglesia, entonces ciertamente se obtendrían muchísimo mejores frutos.

Por lo tanto, antes que a nadie, apelamos a vosotros, venerables Hermanos, a fin de que aportéis cuidados y resoluciones peculiares a esta causa, que pertenece a lo más digno de vuestro pastoral oficio y cargo. Y dejando de lado las demás cosas de vuestra solicitud e industria, os exhortamos encarecidamente ante todo, que todas aquellas cosas que en vuestras diócesis están instituidas para el bien de los indios, la promováis con toda vuestra preocupación, y al mismo tiempo cuidéis de instituir aquellas otras que parezcan necesarias a la misma causa. De aquí que aconsejaréis con toda diligencia a vuestros pueblos acerca de su propio oficio de ayudar a las sagradas expediciones a los indios, que habitan primeramente ese suelo americano. Sepan por lo tanto que deben ayudar en esto principalmente con una doble acción: por la limosna y por la oración, y que esto lo hagan no sólo por la Religión, sino porque lo exige la Patria misma. Vosotros empero, en todos aquellos lugares de educación, como puede ser, en los Seminarios, en los colegios, en los internados de niñas, principalmente religiosos, haced que no cese en ningún momento ni el consejo ni la predicación de la caridad cristiana, que obliga a todos los hombres, sin distinción de nacionalidad ni de color, como hermanos, hijos de un mismo Padre; la cual debe probarse no sólo con palabras sino con hechos. Igualmente, no debe dejarse de lado ninguna ocasión de demostrar, siempre que se ofrezca, cuan indecorosos son para el nombre de cristiano estos hechos indignos, que denunciarnos.

En cuanto a lo que a Nosotros respecta, teniendo no sin causa una gran esperanza del consentimiento y el favor de las potestades públicas, tomamos principalmente el cuidado para que podamos aumentar el campo de la acción apostólica, en estas inmensas latitudes, el disponer de otras puertas misionales, en las cuales los indios encuentren un refugio y un amparo para su salud. La Iglesia católica nunca fue estéril en hombres apostólicos, quienes urgidos por la caridad de Jesucristo estuvieron prontos y preparados aún para dar su propia vida por sus hermanos. Y hoy, cuando tantos odian la Fe, o la dejan, el ardor por diseminar el Evangelio entre los salvajes no sólo no ha decrecido entre los hombres de todo el clero y de las religiones, sino que crece y aún más se difunde, por virtud principalmente del Espíritu Santo, el cual protege en las cosas temporales a la Iglesia, su esposa. Por lo cual estas ayudas que, por beneficio divino, Nos han sido concedidas, juzgamos necesario usarlas tanto más copiosamente con los indios para librarlos de la esclavitud de Satanás y de los hombres perversos, cuanto más los apremia esa necesidad. Por lo demás, habiendo los predicadores del Evangelio empapado esta parte de la tierra no sólo con sus sudores

sino también a veces con su misma sangre, confiamos en el futuro, que de tantos trabajos de cristiana humanidad alguna vez la alegre mies florezca en inmejorables frutos.

Además, para que todo aquello que vosotros, o por vuestra iniciativa o por consejo ejecutéis para utilidad de los indios, tenga la máxima eficacia dimanante de Nuestra apostólica autoridad, Nosotros, recordando el ejemplo de Nuestro Antecesor, condenamos y declaramos reo de inhumano crimen a cualesquiera que, como él mismo dice:

«a los predichos indios pongan en esclavitud, los vendan, los compren, los cambien o regalen, los separen de sus mujeres o de sus hijos, se apoderen de sus cosas o de sus bienes, o de cualquier manera los priven de su libertad reteniéndolos en esclavitud; también a los que para tales cosas dan su consejo, auxilio, favor y acción cualquiera sea el pretexto y cualquiera sea su color a que enseñen o aconsejen que esto es lícito o en alguna otra forma o pretendan cooperar a lo ya dicho».

Por lo tanto queremos que la potestad de absolver de estos crímenes a los penitentes en el fuero sacramental sea reservada a los Ordinarios del lugar.

Siendo conformes a Nuestra paterna voluntad también continuando lo hecho por muchos de Nuestros predecesores, entre los cuales también debe conmemorarse nominalmente a León XIII, de feliz memoria, hemos querido escribiros estas cosas a vosotros, venerables Hermanos, sobre la causa de los Indios. De vosotros empero será el luchar con todas vuestras fuerzas, para que Nuestros deseos se cumplan con todo éxito en estas cosas os habrán de favorecer ciertamente los que gobiernan las Repúblicas; no faltarán tampoco, entregándose con toda actividad al trabajo y al estudio, aquellos que pertenecen al clero, y principalmente los dedicados a las sagradas misiones, y por último están sin ninguna duda todos los buenos, que ya por sus obras, los que pueden, ya por otros oficios de caridad ayudarán a la causa, en la que se unen al mismo tiempo razones en pro de la Religión y de la dignidad humana. Porque realmente al que gobierna se agrega la gracia de Dios omnipotente bajo cuyo auspicio, Nosotros, como testimonio también de Nuestra benevolencia a vosotros, venerables Hermanos, y a vuestra grey impartimos solícitamente Nuestra bendición apostólica.

Dado en Roma, junto a S. Pedro, el 7 de junio de 1912, noveno año de Nuestro Pontificado.

PÍO PP. X.

[LATINE] S. Pius Pp. X, *Litterae Encyclicae 'Lacrimabili statu'* [7 Jun. 1912]: AAS 004 [1912] 521-525.

Fuente: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-04-1912-ocr.pdf>

Apéndice B - Carta de Benedicto XVI a los indígenas colombianos

Al venerado hermano

Monseñor Rubén SALAZAR GÓMEZ

Arzobispo de Bogotá y

Presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia

Me ha alegrado saber que en Colombia se ha programado este año celebrar el centenario de la Carta encíclica *Lacrimabili statu indorum* firmada, el 7 de junio de 1912, por mi predecesor san Pio X, y me complace en esta fausta circunstancia enviarle a usted y a todas las Iglesias particulares de esa amada Nación mi cordial saludo en el Señor.

El mencionado documento, en continuidad con la Carta encíclica *Inmensa pastorum*, del Papa Benedicto XIV, había puesto de manifiesto la necesidad de trabajar más diligentemente por la evangelización de los pueblos indígenas y la constante promoción de su dignidad y progreso.

El recuerdo de este magisterio es una ocasión extraordinaria que se nos ofrece para continuar profundizando en la pastoral indígena y no dejar de interpretar toda realidad humana para impregnarla de la fuerza del Evangelio (cf. PABLO VI, Exh.apostólica *Evangelii nuntiandi*, 20). Así es, la Iglesia no considera ajena ninguna legítima aspiración humana y hace suyas las más nobles metas de estos pueblos, tantas veces marginados o no comprendidos, cuya dignidad no es menor que la de cualquier otra persona, pues todo hombre o mujer ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn. 1,26-27). Y Jesucristo, que mostró siempre su predilección por los pobres y abandonados, nos dice que todo lo que hagamos o dejemos de hacer “a uno de estos mis hermanos más pequeños”, a Él se lo hacemos (cf. Mt 25,40). Nadie que se precie, pues, del nombre de cristiano puede desentenderse de su prójimo o minusvalorarlo por motivos de lengua, raza o cultura. En este sentido el mismo apóstol Pablo nos ofrece la oportuna luz al decir: “Todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un solo cuerpo” (1 Co 12,13).

Con vivos sentimientos de cercanía a esos pueblos, me uno de buen grado a cuantos, alentados por los mensajes de mis predecesores en la Cátedra de San Pedro, están llevando a cabo una benemérita obra en su favor, ven con gozo las gracias que cada día comparten con ellos y se empeñan con valentía en seguir acompañándoles con mirar a la construcción de un futuro luminoso y esperanzador para todos.

En este quehacer nos sirven de modelo el arrojo apostólico de insignes obispos, como Toribio de Mogrovejo o Ezequiel Moreno, la caridad sin fisuras de religiosos como Roque González de Santa Cruz o Laura Montoya, y la sencillez y humildad de laicos tan ejemplares como Ceferino Namuncurá o Juan Diego Cuauhtlatoatzin. No podemos olvidar tampoco las numerosas congregaciones e institutos de vida religiosa que nacieron en el continente americano para afrontar los desafíos de esta misión. Y cómo no recordar en este mismo contexto el testimonio preclaro y las significativas obras apostólicas emprendidas por tantos hombres y mujeres que, con gran espíritu de comunión y colaboración eclesial, se entregaron denodadamente a llevar a estas gentes el nombre de Jesucristo, valorando aquello que les es propio, para que en el Evangelio descubrieran la vida en plenitud a la que siempre habían tendido.

Deseo exhortar a todos a considerar esta efeméride como un momento propicio para dar un nuevo impulso a la proclamación del Evangelio entre estos queridos hermanos nuestros, incrementando el espíritu de mutua comprensión, de servicio solidario y de respeto recíproco. Al abrirse a Cristo, ellos no sufren detrimento alguno en sus virtudes y cualidades naturales, antes bien la obra redentora las vigoriza,

purifica y consolida. En su divino Corazón, podrán encontrar una fuente viva de esperanza, fuerzas para afrontar con tenacidad los retos que tienen planteados, consuelo en medio de sus dificultades e inspiración para descubrir los caminos de superación y elevación que están llamados a transitar. Al anunciarles el mensaje salvador, la Iglesia sigue el mandato de su Fundador, y en él se fundamenta para secundar los genuinos anhelos de estos pueblos, a menudo truncados por la frecuente falta de respeto hacia sus costumbres así como por escenarios de migración forzada, violencia inicua o serios obstáculos para defender sus reservas naturales.

Con hondo amor hacia todos, y en consonancia con la doctrina social de la Iglesia, invito a escuchar sin prejuicios la voz de estos hermanos nuestros, a favorecer un verdadero conocimiento de su historia e idiosincrasia, así como a potenciar su participación en todos los ámbitos de la sociedad y la Iglesia. La actual coyuntura es providencial para que, con rectitud de intención y configurados a Jesucristo, Camino, Verdad y Vida para todo el género humano, crezca entre los pastores y fieles el deseo de salvaguardar la dignidad y los derechos de los pueblos originarios y éstos a su vez estén más dispuestos a cumplir con sus deberes, en armonía con sus tradiciones ancestrales.

Suplico al Omnipotente que, ante todo, sea tutelado el carácter sagrado de su vida. Que por ningún motivo se coarte su existencia, pues Dios no quiere la muerte de nadie y nos ordena amarnos fraternalmente. Que sean protegidas debidamente sus tierras. Que nadie, por causa alguna, instrumentalice o manipule a estos pueblos, y que éstos no se dejen arrastrar por ideologías que los atenacen nocivamente.

Como prenda de copiosos dones celestiales, y a la vez que invoco la poderosa intercesión de María Santísima, Madre del Creador y Madre nuestra, sobre todos los que participan en las diferentes iniciativas previstas para conmemorar el centenario de la Carta encíclica *Lacrimabili statu indorum*, imparto a todos una especial Bendición Apostólica, que ayude a los pueblos indígenas a sentir cada vez más la Iglesia como casa para madurar en todo aquello que los enaltezca moral y religiosamente y como hogar de comunión para vivir auténticamente y unidos a Cristo su condición de Hijos de Dios.

Vaticano, 15 de junio de 2012

Benedicto XVI

Apéndice C - Palabras de bienvenida del Presidente– AZICATCH en La Conmemoración del Primer Centenario del Etnocidio de los Pueblos por parte de la empresa cauchera *Peruvian Amazon Company* o *La Casa Arana*

La Chorrera; Octubre 12 de 2012

BTOMO

BUENOS DIAS PARA TODOS Y TODAS.

DOCTOR GABRIEL MUYUY, Director del Programa Presidencial para Pueblos Indígenas

DOCTOR GONZALO SANCHEZ, Director del Centro de Memoria Histórica

DOCTOR FREDY, Director Regional de Departamento Administrativo de la Prosperidad Social.

DOCTOR CESAR VERGARA. Unidad de víctimas

DOCTOR GERMAN COLONIA, Rector del Instituto de Educación Técnica –

HONORABLE REPRESENTANTE A LA CAMARA, DOCTORA ANGELA ROBLEDO

HONRADO JHON DEW, Embajador de Gran Bretaña en Colombia y Señora

SEÑOR IAIN GILL, Primer Secretario de la Embajada de Gran Bretaña

SEÑOR TODD HOWLAND, Representante de la Oficina del Alto Comisionado de la Naciones Unidas para Derechos Humanos.

DRA. JULIA GUEERRERO: Ministerio de Interior

DRA. LUISA FERNANDA ACOSTA Ministerio de Cultura- Oficina patrimonio inmaterial

DOCTOR ADAN MARTINEZ, Director de la Fundación Caminos de Identidad FUCAI

SU EXCELENCIA: ALDO CAVALLI, Nuncio Apostólico en Colombia.

Religiosos y Religiosas que apoyan nuestros procesos organizativos.

Funcionarios y funcionarias entidades públicas del orden Nacional y Departamental

Hermanos indígenas desplazados al Perú sobre el margen del río Napo, de las comunidades Pucalpilló, Pebas, Nueva Esperanza y Brasil

Amigos líderes y autoridades tradicionales de las Asociaciones COINPA, OIMA, AIZA, CRIMA Y ALTO CAQUETÁ

Señoras y Señores

Como Presidente de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades tradicionales de la Chorrera AZICATCH y en representación de los 22 cabildos indígenas, en nombre de las organizaciones AIZA, CRIMA, OIMA, COINPA,...LES DOY LA BIENVENIDA AL TERRITORIO INDIGENA DE LOS PUEBLOS, UITOTO, OKAINA, MUINANE, BORA, MURUI, ANDOKE, NONUYA Y MATAPIS.

Hace un siglo la suerte de nuestros abuelos y abuelas no era la misma de hoy, la muerte, el miedo, la zozobra, eran su compañía por la incertidumbre de su destino, porque los esperaba el cepo, un tiro en la cabeza, el calabozo, el látigo, el desplazamiento forzado, la cacería con perros y todo por no cumplir con la cuota del caucho que exigía los capataces de la empresa cauchera la PERUVIAN AMAZON COMPANY O LA CASA ARANA para satisfacer las demandas de los países industrializados para el VIVIR MEJOR de personas que no conocían ni conocieron nunca.

¡Esa es la historia que NO QUEREMOS REPETIR!, por eso nos hemos reunido durante esta semana para hacer una minga de pensamiento los hijos, hijas, nietos y nietas de las víctimas y hemos concluido:

Dignificar la memoria de más de 40 mil indígenas de nuestros pueblos UITOTO, OKAINA, MUINANE, BORA, ANDOKE, MIRAÑA del Resguardo Predio Putumayo, que fueron víctimas de genocidio, torturas, esclavitud, desplazamiento forzado y todo tipo de vejámenes contra un ser humano y que hoy son entendidas como crímenes de lesa humanidad, por causa de la explotación del caucho dirigida por la PERUVIAN AMAZON COMPANY O CASA ARANA entre 1900 y 1932.

Propiciar escenarios para que desde los responsables se promuevan acciones que permitan el reconocimiento y visibilizar de los hechos graves contra nuestros los pueblos, para ir dejando atrás malos recuerdos que aun hoy repercuten en nuestra memoria colectiva como descendientes que reclamamos verdad, justicia y reparación y así los espíritus de nuestros ancestros descansen en paz y nosotros podamos vivir en equilibrio y armonía, para pervivir otros 100 años SEMBRANDO LA SEMILLA DE LA RESISTENCIA Y LA ABUNDANCIA, ¡pero no lo queremos hacer solos!, sino con el acompañamiento de nuestro gobierno nacional y territorial, de los amigos internacionales como ustedes, para que los sueños puestos en nuestros Planes de Vida sea una realidad que nos permita seguir existiendo como indígenas y para ello requerimos como prioridad el apoyo desde el legislativo para avanzar en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y desde el Ejecutivo y Judicial impulsar la conformación de la ENTIDAD TERRITORIAL INDIGENA DEL PREDIO PUTUMAYO como eje fundamental del PLAN DE SALVAGURDA UITOTO O MURUI. Todos han hecho un gran esfuerzo por llegar a esta conmemoración tan importante, abuelos y abuelas, han viajado días, enteros, noches enteras, semanas y semanas, desde Perú, Brasil y de todas las Asociaciones del Resguardo Predio Putumayo y merecen que los requerimientos sean atendidos. Si para el estado colombiano es prioritario los diálogos de paz que por estos días se realiza, para nosotros también es prioritario esta conmemoración y por eso estamos para que el gobierno nacional y los representantes internacionales sean testigos de la historia real de nuestros antepasado y nos ayuden a fortalecer para que se haga justicia y reparación de esos hechos.

Por último, en nombre de todos expreso mi agradecimiento a aquellas instituciones que apoyaron con recursos este evento:

Programa presidencial para pueblos indígenas en convenio con la ACNUR; Fundación Caminos de Identidad – FUCAI; Ministerio de Cultura; Conferencia Episcopal Italiana; Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC; Hermanas catequistas Franciscanas del Perú; M y M; CAAAP.

SEÑORAS Y SEÑORES NUEVAMENTE BIENVENIDOS A LA CHORRERA Y A ESTE EVENTO DE MEMORIA Y RESISTENCIA.

Fgora

Muchas Gracias.....

JOSE ENMANUEL KUETGAJE NEVAKES

CC No. 6.567.137 Leticia

Presidente AZICATCH

Apéndice D - Requerimientos de los descendientes indígenas víctimas del etnocidio cauchero – Casa Arana



REPÚBLICA DE COLOMBIA
DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS
RESGUARDO INDÍGENA PREDIO PUTUMAYO
Res. 030 del 06 de Abril de 1988
ASOCIACIÓN ZONAL INDÍGENA DE CABILDOS Y AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA CHORRERA "AZICATCH"
P.J. No. 0016 del 29 de Abril de 2004 NIT 838000449-3 RES. 0042 DEL 27 DE MAYO DE 2011

REQUERIMIENTOS DE LOS DESCEDIENTES INDÍGENAS VÍCTIMAS DEL ETNOCIDIO CUACHERO CASA ARANA

LA CHORRERA OCTUBRE 12 DE 2012

1. Al sr. Nuncio Apostólico Aldo Cavalli como representante de su Santidad el Papa Benedicto XVI, a los obispos, a los sacerdotes y hermanas misioneras les agradecemos su presencia y su apoyo. Hicieron un esfuerzo muy grande para llegar hasta aquí. Necesitamos aun su apoyo solidario y su acompañamiento, no es hora de estar cansados, aun no es hora de retirarse, porque su tarea aun no ha concluido. Les pedimos que retomen sus fuerzas y retomen el camino para cumplir el mandato del Papa Pío X hace 100 años en la Crimabili statum idorum, renovada hoy por el Papa Benedicto XVI, que ordena trabajar por los derechos a la vida, al territorio, a las culturas de los pueblos indígenas, tantas veces atropelladas, hoy en riesgo de desaparecer.
2. Al Embajador de Gran Bretaña Jhon Deew, a su esposa y a su equipo de trabajo les decimos que gracias por venir, su presencia nos anima y nos llena de esperanzas. Como pueden ver su país no fue ajeno a estos procesos tan dolorosos para nuestros pueblos. Nosotros no queremos guardar rencor, ni tristeza, ni dolor. Hoy 100 años después estamos aquí para devolver y entregar esto que nos hizo sufrir a quienes fueron responsables de lo sucedido.

100 años después como descendientes victoriosos del holocausto le hacemos tres peticiones:

- Que nos ayude a difundir tanto en Colombia como en el exterior la VERDAD de lo que aquí sucedió para que Colombia, Perú e Inglaterra aprendan lo que no se debe volver repetir. Si sobre la muerte de nuestros ancestros se aprende la lección, su muerte no habrá sido inútil. Sr. Embajador con su ayuda queremos difundir esta verdad como lo hizo hace un siglo el Cónsul Británico Roger Casement.
- Sr. Embajador ayúdenos a hacer un trabajo con los empresarios para que vengan y vean lo que no pueden volver repetir. Fue bajo un proceso industrial que a nombre del desarrollo europeo cometieron las masacres más horribles. Si los empresarios aprenden la lección habrá esperanzas para nosotros y la humanidad. Con preocupación miramos los procesos mineros y petroleros. La responsabilidad social y cultural para el buen vivir debe contemplarse desde el comienzo, durante y después de su accionar en cualquier territorio.

Corregimiento La chorrera Celular: 313 4202015 e mail: josenmanuel@gmail.com;
asociacionazicatch.amazonas@gmail.com Telefax: 058 522 89 39



REPÚBLICA DE COLOMBIA
DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS
RESGUARDO INDÍGENA PREDIO PUTUMAYO
Res. 030 del 06 de Abril de 1988
ASOCIACIÓN ZONAL INDÍGENA DE CABILDOS Y AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA CHORRERA "AZICATCH"
P.J. No. 0016 del 29 de Abril de 2004 NIT 838000449-3 RES. 0042 DEL 27 DE MAYO DE 2011

- Y necesitamos su apoyo para nuestro Plan de Vida y para el mantenimiento de la Nueva Casa Arana, actual casa del Conocimiento.
- 3. Al **Alto Comisionado de Naciones Unidas Tood Houlad** gracias por escuchar nuestro clamor y estar aquí sabemos que su viaje fue duro y que el esfuerzo para venir ha sido grande y no queremos desaprovechar su visita para que nos ayude a hacer seguimiento a la aplicabilidad de nuestros derechos. Hay muchos derechos que siguen en el papel. Por ejemplo en salud. Hoy no tenemos un médico para toda la región. El riesgo es muy alto, los puestos de salud, son una vergüenza. El servicio de salud es un caos y eso produce muchas muertes innecesarias. No tenemos un avión para remitir los paciente. Acompáñenos en nuestros justos reclamos y ayúdenos a mostrarle al mundo lo que aquí sucedió y lo que puede volver a pasar si seguimos en el olvido.
- 4. Al director **Gonzalo Sánchez del Centro de Memoria Histórica** y a todo su equipo de trabajo. Lo mismo que a **Luisa Fernanda Acosta del Ministerio de Cultura**, Gracias por hacer equipo de trabajo con nosotros. Abrir el canasto tapado de la memoria es muy doloroso, pero lo hacemos para conocer la verdad de los hechos, para ver y reconocer lo sucedido, los responsables en los distintos niveles y para difundir y que el país conozca lo que no puede volver a suceder. Que se haga actos simbólicos en todo el país, que se ubiquen esculturas en lugares visibles, que los artistas se unan para difundir esta memoria, que movilicen a la academia para que ponga sus investigaciones al servicio de este ejercicio de memoria. Que todo el país sepa lo que aquí pasó. Que nos ayuden a movilizar los medios de comunicación. Esto no se puede volver a repetir ni con otros ni con nosotros. Porque nos cansamos de llorar solos y eso nos hace daño.
- 5. A la **dr. Angela Robledo representante** a la Cámara gracias por hacer visible para el país lo que pasa con los niños indígenas por problemas de conflicto armado, desatención estatal y suicidio. Un mensaje para la cámara de representantes y el senado. Muchas de sus leyes son muy buenas, pero no se cumplen en nuestro territorio. Pasar del papel a la obra parece una tarea imposible para el ejecutivo. Así que le pedimos al legislativo, mayor control político en la aplicación de la normatividad que nos favorece. El costo de producir las leyes es demasiado alto para que después no se apliquen. Necesitamos sacar adelante la ley de ordenamiento territorial y en ella nuestra entidad territorial. Necesitamos la creación de una mesa de acuerdos y seguimientos para la implementación de nuestros planes de vida y desarrollo comunitario que sesiones aquí en medio de la selva.

Corregimiento La chorrera Celular: 313 4202015 e mail: josemanuelk@gmail.com;
asociacionazicatch.amazons@gmail.com Telefax: 098 522 89 39



REPÚBLICA DE COLOMBIA
DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS
RESGUARDO INDÍGENA PREDIO PUTUMAYO
Res. 030 del 06 de Abril de 1988
ASOCIACIÓN ZONAL INDÍGENA DE CABILDOS Y AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA CHORRERA "AZICATCH"
P.J. No. 0016 del 29 de Abril de 2004 NIT 838000449-3 RES. 0042 DEL 27 DE MAYO DE 2011

6. **Dr. Gabriel Muyuy Consejero Presidencial y director del Programa Presidencial para Pueblos indígenas** gracias por todo su esfuerzo en favor de este evento, no fue fácil pero aquí estamos, cumpliendo nuestros sueños. Este proceso continúa y le pedimos que seamos incluidos como programa piloto para la implementación de nuestros planes de vida y para el logro de nuestra entidad territorial. Dígale al Presidente que 100 años después lo seguiremos esperando y que no descansaremos hasta que nos escuche directamente. Es un clamor de los aquí presentes para que se gestionen acuerdos trinacionales: Colombia, Brasil y Perú para seguir encontrándonos como pueblos y reconstruyendo el tejido social que fue roto por causa de la cauchería.

7. **Al Dr. director del departamento para la prosperidad social.** Necesitamos su presencia, la presencia de los distintos programas pero enmarcados en nuestros planes de vida y re contextualizados a nuestro medio. Las cosas sueltas causan daño y lo que no se hace con participación de nosotros no funciona. Queremos que sus programas aprendan de los errores del pasado para que no se repitan. Gracias por venir y bienvenido sus aportes para el fortalecimiento de nuestros planes de vida.

8. **Al Dr. Adán Martínez Directivo de la Fundación Caminos de Identidad FUCAI** y a todo su equipo de trabajo gracias por trabajar con nosotros desde hace varias décadas y les pedimos que retomen sus fuerzas porque el camino que queda por recorrer es aun largo. Su trabajo técnico en educación formal y no formal ha mostrado sus frutos entre nosotros. Ustedes junto con el programa presidencial han sido piezas claves para la realización de este evento. Gracias por confiar en nuestras capacidades.

9. **A los doctores Alberto Chirif y Manuel Cornejo académicos del Perú** especialista en el tema, a Deyanet Garzón y al equipo itinerante la frontera, la hermana Ivónne Cornierr de Pebas Perú gracias por estar aquí, un saludo para nuestros paisanos que habitan en Perú y en Brasil. Les pedimos su apoyo para que nos ayuden a involucrar a sus gobiernos en este proceso, lo mismo que a las demás comunidades que no pudieron estar presentes. Sin su apoyo nuestros paisanos de Perú no hubieran podido llegar hasta aquí.



REPÚBLICA DE COLOMBIA
DEPARTAMENTO DEL AMAZONAS
RESGUARDO INDÍGENA PREDIO PUTUMAYO
Res. 030 del 06 de Abril de 1988

ASOCIACIÓN ZONAL INDÍGENA DE CABILDOS Y AUTORIDADES TRADICIONALES DE LA CHORRERA "AZICATCH"
P.J. No. 0016 del 29 de Abril de 2004 NIT 838000449-3 RES. 0042 DEL 27 DE MAYO DE 2011

10. A los Artistas Santiago Yahuarcani y REMBER: el mural que plasmaron en nuestra institución educativa denominada "El grito de los hijos de la coca, el tabaco y la yuca dulce" quedará aquí como memoria, como legado, como raíz y como esperanza. Esta es su cuna, este es su territorio, ustedes hacen parte de nosotros porque llevan nuestra propia sangre. Gracias por hacer visible este grito de dolor y de esperanza.
11. Al Señor: Antonio Morales periodista del Tiempo le agradecemos su presencia y le pedimos que nos ayude a comprometer a los medios en la difusión de nuestra memoria tanto a nivel nacional como internacional.

GRACIAS.....

JOSE ENMAMNUEL KUETGAJE NEVAKES
PRESIDENTE DE AZICATCH

Corregimiento La chorrera Celular: 313 4202015 e mail: josemanuelk@gmail.com,
asociacionazicatchamazonas@gmail.com Telefax: 098 522 89 39

Apéndice E - Discurso de Raul Teteye Ugeche, Indígena Bora, Rector del Colegio Indígena Casa del Conocimiento, en la Conmemoración de los 100 años del etnocidio en La Chorrera, Amazonas

Memorias del etnocidio cauchero:

"Todavía quedan suficientes indios..." fue la frase que impidió a los "civilizados" tan siquiera vislumbrar el daño que a todo nivel estaban haciendo con el aniquilamiento de las comunidades indígenas de estas tierras.

Llegada de los no indígenas:

Alrededor del año 1900 aparece por estos contornos el colombiano Benjamín Larrañaga quien introduciéndose por las cabeceras del río Igaraparaná llega a este paraje y seducido por el encanto de su paisaje se establece en el mismo lugar que ocupa esta casa.

Por los mismos años llega el peruano Julio Cesar Arana del Aguila quien se asocia con Larrañaga y posteriormente ocurre la muerte de Larrañaga en circunstancias poco claras, dejando sus caucheras a uno de sus hijos quien después vendió a Arana sus siringales e indios dejándolo como único dueño.

Esto mismo ocurrió en el río Caraparaná con el Encanto y otros fundos que eran de colombianos y así se hizo dueño de una extensa región bañada por los ríos Caquetá, Putumayo, Igaraparaná, Caraparaná, Pupuña, Cahuinarí y un sinnúmero de ríos y quebradas menores.

Conformación de las Compañías Caucheras:

Ya sin competidores a la vista organizó la región en secciones o subestaciones que en total fueron más de cincuenta y que estaban diseminadas por toda la región. De La Chorrera dependían La unión o Arica, Mediodía, Indostan, Danta quemada, Santa Julia antigua, Santa Julia, Pereira, Providencia, Porvenir, Ortiente, Sur, India, Sombra, occidente, Bellavista, San Antonio, Santa Rosa, Valverde, Ultimo Retiro, Urania y otros sobre el Igaraparaná; Palmeras, Abisinia, Gondar, Morelia, Santa Catalina, Sabana, Atenas, Entreríos y otros sobre el Cachuinarí y sus afluentes y Matanzas o Andokes, Puerto Pizarro y otros sobre el río Caquetá; El Encanto, Argelia y otras 20 subestaciones sobre el río Caraparaná y Yabuyanós y otras subestaciones sobre el río Putumayo.

Territorio en concesión:

Desde estas estaciones y subestaciones La Casa Arana dominó y controló las cerca de 6000000 de hectáreas que tenía la concesión.

Método de Trabajo:

A los jefes de secciones se les asignaba como sueldo un porcentaje del producto recogido. Se sabe que el jefe de la sección Matanzas donde se cometieron los asesinatos más numerosos ganaba el 20% del caucho recolectado. El personal diferente a jefes de secciones tenía asignaciones fijas.

El contingente de barbadenses que fue contratado tenía asignaciones fijas pero a los precios de los artículos en las tiendas de la compañía hizo que muchos después de trabajar cinco o seis años tenían tanta deuda que solo era cancelable si trabajaban seis meses sin pago alguno.

Si eso era con el personal contratado, a los indígenas les fue peor a estos se les entregaba una camisa, o un pantalón, o un machete, por los que tenían que trabajar seis meses o más y aún quedaban debiendo.

Los días de entrega o bajada de caucho eran fijados cada quince días o cada mes en los que cada indígena debía entregar un número determinado de kilos so pena de flagelación, cepo, ahogamiento, o cualquier otro castigo que la creatividad pudiera producir.

Métodos de Tortura y Muerte:

Al analizar los métodos de tortura que se usó en La Casa Arana aparecen como si obedecieran a un concurso cuyo ganador fuera quien se inventara el método de tortura más cruel, despiadado e inhumano.

Así aparecen:

- Las flagelaciones con latigazos en números que iban desde 5 hasta 200 los cuales en varias ocasiones ocasionaron la muerte en el acto y muchos murieron en los caminos o en sus casas a consecuencias de las flagelaciones. Casi todos los indígenas tenían cicatrices de latigazos y muchos de los capataces o verdugos cogieron fama porque sus latigazos siempre producían cortes en la piel desnuda de los indígenas.
- El cepo que eran dos bloques de madera pesada con muescas para sujetar a la persona por las muñecas, tobillos o cuello que en muchas ocasiones era combinado con la flagelación y la suspensión de alimentos. Se cuenta de un indígena en el cepo a quien estaba prohibido dar alimento que antes de morir comió gusanos que producían las heridas de los latigazos. El cepo de Santa Catalina fue el más cruel por su diseño.
- El ahogamiento que consistía en sostener al indígena bajo el agua hasta que tragara tanta agua que fuera próxima la muerte la que en muchas ocasiones llegó como el que ocurrió en occidente y que aparece documentado en publicaciones.
- La quema en la que al condenado se hacía cargar suficiente leña que encendida servía para quemar el cadáver previamente fusilado. Otra modalidad de quema consistía en colgar de las manos y quemar hojas secas bajo sus pies quemándoles los pies, piernas y muslos dejándolos que murieran lentamente en medio de dolores y gritos lastimeros. Como ocurrió con una indígena capturada en una correría organizada por Augusto Jiménez.
- Fusilamiento cuyos cadáveres se quemaban como ya se describió o se enterraba en una fosa cavada por el mismo con anticipación. Esto se hacía si quedaba cerca de una estación principal. En caso contrario se dejaba en cualquier matorral. Dicen que generalmente en las subestaciones era difícil alimentarse debido a los olores que producían tantos cadáveres dejados al aire libre.
- El decapitamiento pena se la aplicaban a los que desertaban y se encontraba en la selva fuera de los campamentos.
- La muerte de niños se la aplicaba a las madres a quienes se les acusaba de perder el tiempo por atender a su hijo y no trabajar en la recolección del caucho. Estas muertes eran muy diversas. La mayoría de las veces se partía el niño en varias porciones para alimentar a los perros. Otras veces se tiraban al río o en cualquier parte para que se murieran solos, en otras ocasiones se estrellaban sus cabezas en los estantillos de las malocas o en los árboles de la selva haciendo saltar por los aires sus sesos. En muchas ocasiones dejaban a los niños colgados en sus cargadores cerca de los hormigueros para que los comieran las hormigas.
- Disparos. Esto fue lo que más muertes produjo y consistió en los disparos que se hacía a los que se rebelaban, contestones, a los que se fugaban o por cualquier causa por leve que fuera y hasta por diversión.
- Cargas exageradas. Los cargadores tenían que trasladar 50 o 60 kilos de caucho por distancias hasta de ochenta kilómetros sin alimento alguno. Esto produjo muertos. Un muchacho de 25 cinco kilos llegó con un fardo de 29 kilos de caucho.
- Las muertes por inanición que están documentadas por fotografías en las que se observa personas reducidas a piel y huesos.
- Ahorcamiento en el que se colocaba a la persona con la cuerda en el cuello y parado en la punta de los dedos de tal manera que al cansarse los dedos se caían y se producían los ahorcamientos.

Quienes ejercían el control:

Este sistema de trabajo, tortura y muerte fue controlado en especial por:

- Los jefes de secciones quienes ejercían fuerte control sobre los subalternos.
- Los empleados subalternos de las secciones o estaciones quienes eran los encargados de ejecutar las órdenes del superior de la sección en la administración de la muerte.
- Es importante anotar que hubo un grupo de cerca de 200 ciudadanos británicos de la isla de Barbados quienes fueron contratados con engaños que en el terreno fueron ocupados como capataces y verdugos y que muchos de ellos fueron muy sanguinarios que llegaron a recibir los apodosos de tigres o perros de monte.
- Los muchachos que fueron jóvenes de nuestros mismos pueblos a los que se les armó y entrenó para matar y amedrentar a los indígenas de pueblos diferentes al propio.
- Los perros. Cuentan que también hubo perros que se usaron para encontrar a los indígenas que se escapaban y eran alimentados con carne humana.

Otras causas de muerte:

- Las enfermedades desconocidas por los indígenas causaron muchas muertes por ejemplo la viruela.
- Los métodos de transporte en la deportación también produjeron muertes. En la maloca de Santa Julia murió mucha gente debido al contagio de la viruela.
- El pueblo Nonuya que era transportado en una lancha-jaula se volcó a la altura de Orientes y no se salvó ninguno pues iban enjaulados.
- En Yarokamena se incendió una maloca en la que se refugiaron muchos líderes indígenas que se resistieron, causándoles la muerte.
- Muchos que regresaron desde algodón, desde remanso, buscando su territorios murieron en el camino de fiebre, picaduras de culebra, comidos por tigres, caimanes o de hambre.

Cuántos murieron:

Sir Roger Casement habla de 40.000 indígenas muertos hasta la fecha de su visita a la región en 1910 y el número resulta de la resta entre 50.000 indios que declaró la Peruvian Amazon Company en los documentos de constitución y los 7.000 ó máximo 10.000 indios que había a la fecha de su visita.

Los números no los hemos inventado los uitoto, ni bora ni okaina ni muinane. Estos números aparecen fríos en los textos escritos por los parques ingleses, norteamericanos o franceses que recorrieron la región en aquellas épocas.

Nosotros hemos hablado de 70.000 y hasta de más de 100.000 muertos porque, la cifra que habla de 40.000 muertos, es de 1910 y no de la fecha en que definitivamente salió la compañía que siguió con el mismo régimen 20 años más.

El hecho es que el primer censo levantado en 1.934 arroja para La Chorrera el total de 162 personas incluyendo al sacerdote, hermana y corregidor que no eran indígenas.

La Peruvian Amazon Company o más conocida como Casa Arana en uno de los extremos tenía oficinas centrales en Londres en las que personal vestido con gran lujo atendía a los clientes y pasando por sus oficinas de Manaus e Iquitos en donde los caucheros mandaban a lavar sus ropas a Europa se llega al extremo opuesto que fueron estas selvas en las que nuestros antepasados tenían que responder con sus vidas los demenciales niveles de ganancia que esperaban los caucheros.

Tanto los gobierno de Colombia, Perú e Inglaterra tenía noticias de lo que estaba ocurriendo y no hicieron nada para detener esta barbarie. La ambición de un desarrollo mal entendido que arrasa con

pueblos enteros estuvo a la raíz de lo que aquí pasó. Colombia había dejado esta tierra en el olvido y el olvido también mata.

100 años después aun sentimos el olvido. No somos una prioridad para el país. Cuando hubo la zona de despeje, levantaron la base militar y quedamos en manos de las FARC que amarraron ancianos, los hicieron trabajar y bajo amenazas nos hicieron ver que esta historia aún se puede repetir. Por esto decidimos hacer memoria, aunque esto nos duele, queremos que el mundo sepa todo lo que pasó y que se aprenda la lección. Hoy según la corte constitucional de Colombia somos pueblos en riesgo de desaparecer y ustedes ya conocen las causas. Si desaparecemos es Colombia la que pierde, es la humanidad, la que pierde.

PORQUE MIENTRAS HAYA EXCLUIDOS AQUÍ O EN CUALQUIER PARTE, NO HABRÁ PAZ EN COLOMBIA NI EN NINGUNA PARTE DEL MUNDO.

Apéndice F - Mensaje del presidente Juan Manuel Santos con motivo de la celebración del 12 de octubre de 2012

Bogotá, 12 oct (SIG). En 1492, un 12 de octubre como hoy, ocurrió el que ha sido llamado 'Encuentro de Dos Mundos', un encuentro entre distintas formas de ver y concebir la vida que enriqueció ambas visiones y generó el continente que hoy somos, pero que no estuvo y no ha estado desprovisto de conflictos.

Hoy reconocemos nuestros ancestros y –a la vez que nos sentimos orgullosos– sentimos también vergüenza por la crueldad con la que han desaparecido algunas culturas y pueblos que, de existir hoy, podrían ayudarnos a reflexionar sobre la vida y a entender sus equilibrios naturales. El Estado y la sociedad tenemos el deber de recordar nuestra historia, de reconocer que tenemos pueblos indígenas que están en riesgo de extinción física y cultural, y de hacer todo lo posible por impedir que esto suceda.

Hoy coinciden varios eventos que quiero destacar y saludar ante los colombianos, porque nos conmueven y nos alientan a construir de otra manera el país que soñamos: un país con memoria e identidad, con un presente creativo y con un futuro común que supere el conflicto y celebre la diversidad e interculturalidad de nuestra nación.

¡Este día del 12 de octubre deberíamos empezar a llamarlo el Día de la Diversidad y la Interculturalidad de los pueblos!

Por una parte, hoy culmina la gran fiesta de la diversidad, el VIII Congreso Nacional Indígena, que celebra 30 años de vida de la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas: la ONIC. Allí han abordado temas que son esencia de los pueblos indígenas y fundamentos de su organización: la cultura, el territorio, la unidad, su autonomía y sus derechos.

Esperamos que sus conclusiones, sus decisiones, mantengan el espíritu propositivo y constructivo que hemos reconocido durante nuestro gobierno. Que sus propuestas se sumen para avanzar en ese sueño común de levantarnos un día en un país en paz. Ese mensaje también ha inspirado la celebración de la Semana por la Memoria, que contribuye a honrar y a recordar nuestro pasado reciente.

Y, justamente, en el propósito de reconstruir la memoria histórica, quiero agradecer el mensaje enviado en días pasados por el Santo Papa Benedicto XVI a Monseñor Rubén Salazar Gómez, Arzobispo de Bogotá y Presidente de la Conferencia Episcopal de Colombia, con ocasión del centenario de la Encíclica Papal "*Lacrimabili statu indorum*" de Pío X. Retomamos este mensaje para reafirmar, desde nuestro Estado, el compromiso con los derechos y la dignidad de los pueblos indígenas, en particular, los pueblos que hace un siglo sufrieron los vejámenes del avasallamiento de su territorio, sus recursos y sus vidas en medio de la voracidad económica por el caucho amazónico.

Esto ha dicho el Santo Padre: "Con hondo amor hacia todos, invito a escuchar sin prejuicios la voz de estos hermanos nuestros, a favorecer un verdadero conocimiento de su historia e idiosincrasia, así como a potenciar su participación en todos los ámbitos de la sociedad y la Iglesia".

Con ese mismo amor y respeto hemos recibido la convocatoria que nos hacen las comunidades indígenas herederas de quienes a fines del siglo XIX y comienzos del XX sufrieron la barbarie desatada por la codicia que generó la bonanza cauchera. Estas comunidades nos han convocado a nombrarlos hoy, a reconocerlos, a honrarlos, a reconstruir con ellos la memoria de esos hechos. Sus hijos y sus nietos hoy nos convocan a pedir, en nombre del Estado colombiano, "perdón por su tragedia".

Las autoridades indígenas del Resguardo Predio Putumayo nos han dicho que esta Conmemoración que ellos han propiciado es una invitación a que, entre todos, "tapemos el canasto de la tragedia" y "abramos el canasto de la vida, de la abundancia", de la paz.

Hoy, en nombre del Estado colombiano, a las comunidades de los pueblos Uitoto, Bora, Okaina, Muinane, Andoque, Nonuya, Miraña, Yukuna y Matapí, a todos pido PERDÓN por sus muertos, por sus huérfanos, por sus víctimas en nombre de una empresa, de un gobierno, de un pretendido "progreso" que no entendió la importancia de salvaguardar a cada persona y a cada cultura indígena como parte imprescindible de la sociedad que hoy reconocemos con orgullo como multiétnica y pluricultural.

Debemos contribuir todos a cerrar ese canasto del dolor y abrir el canasto de la vida, del entendimiento, de la unidad en medio de la pluralidad.

Como Presidente de la República, desde el inicio de mi mandato he reconocido, valorado, respetado, defendido y procurado garantizar el derecho que les asiste a cada comunidad, a cada pueblo indígena, a seguir siendo pueblos diferentes, únicos e irrepetibles, y a transmitir la vida y el conocimiento a sus descendientes, que hoy son presente.

Reconstruir la memoria de lo que ocurrió hace cien años en La Chorrera en la entonces bodega de la Casa Arana, hoy Casa del Conocimiento, que se levanta como un monumento a la vida –declarada en 2008 como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional por el Ministerio de Cultura– no es solo importante sino imprescindible para contribuir a sanar las heridas que esto ha dejado en sus vidas y en la memoria de nuestra nación.

Hoy la humanidad afronta un momento de crisis global por el daño causado a la Madre Tierra y desde nuestro gobierno hemos propuesto que perseveremos en el esfuerzo del desarrollo sostenible, y propusimos en la Cumbre de Río fijarnos derroteros comunes, objetivos de desarrollo sostenible que deben tener en cuenta las múltiples visiones de desarrollo propio, con identidad y cultura que los pueblos indígenas han construido en sus Planes Integrales de Vida que nos hemos comprometido a apoyar al aprobar nuestro Plan Nacional de Desarrollo Prosperidad Para Todos.

Por ello, recibimos con respeto las solicitudes de apoyo estatal a sus Planes de Vida para concurrir a mejorar las condiciones de vida de sus comunidades, tal como nos corresponde.

No podremos disfrutar del desarrollo económico si éste se logra a expensas de la vida y de la integridad física y cultural de los pueblos.

La diversidad étnica y cultural de nuestra nación y la diversidad biológica y genética de nuestra naturaleza son esenciales para mantener el equilibrio de la vida en Colombia y en el mundo.

Hoy 12 de octubre, manifiesto a los pueblos indígenas, a sus comunidades, a sus organizaciones y sus autoridades que tienen en este gobierno un interlocutor que respeta su sabiduría ancestral y su aporte a la construcción de nuestra nación, y que mantiene la firme determinación de escucharlos, de entender su visión de desarrollo, y de incrementar su participación en las decisiones que les afectan para poder tejer juntos el canasto de la vida, de la abundancia y de la paz nacional.

Un saludo afectuoso a los pueblos indígenas del país, con mi gratitud y respeto por su aporte a una Colombia mejor.

Apéndice G – Carta del Ministro de Cultura de Perú dirigida a indígenas colombianos y peruanos con ocasión de La Conmemoración del 12 de octubre de 2012



PERÚ

Ministerio de Cultura

“Año de la Integración Nacional y el Reconocimiento de Nuestra Diversidad”

CARTA N° 189 -2012-DM-MC

Lima 10 de octubre de 2012.

Estimados Hermanos y Hermanas Indígenas de Colombia y del Perú

Autoridades Presentes

Reciban ustedes mi afectuoso saludo así como el de quienes laboran en el Ministerio de Cultura, entidad que tiene en el Perú la rectoría de las políticas públicas en materia de Pueblos Indígenas.

Permitánnos excusarnos por no estar con ustedes en esta importantísima y significativa cita. Lamentablemente actividades previamente programadas con el Congreso de la República y con la implementación del Derecho a la Consulta, que, como ustedes saben, ocupan un lugar de privilegio en la agenda actual en el Perú, nos han impedido compartir estas jornadas de trabajo. Tengan por seguro que buscaremos cómo compensar esta ausencia.

Sin embargo, no queríamos dejar de compartir con ustedes nuestras palabras por la Conmemoración del Centenario de los trágicos sucesos y la barbarie de la época del Caucho. Cómo no emocionarse con una reunión que se realiza en un lugar que antes fue sinónimo de la codicia humana y la barbarie y que, cien años después, simboliza el encuentro de pueblos indígenas y autoridades comprometidas en recordar una historia que no deberá repetirse.

Aprovechemos para honrar a todas y todos aquellos hermanos indígenas que padecieron a causa de la fiebre del caucho. Nos toca pedir de corazón, como peruanos y peruanas, perdón por todo el sufrimiento que como sociedad, como país, no fuimos capaces de evitar.

Así mismo expresar nuestro reconocimiento a aquellos peruanos, como los jueces Carlos Valcárcel y Rómulo Paredes, o los extranjeros Roger Casement y otros tantos que, en la dificultad de la tragedia, configuraron historias de valentía y sensibilidad humana al denunciar el abuso cometido contra los pueblos indígenas. El Estado tiene una deuda histórica con estas personalidades, pero sobre todo con ustedes, hermanos y hermanas indígenas. Es por ello que nuestro trabajo está avocado en sentar las bases necesarias para subsanar las heridas dejadas por estos sucesos pasados.



PERÚ

Ministerio de Cultura

Hacer una reflexión histórica es importante para revisar nuestra actuación pasada y proyectar el papel del Estado. Necesitamos seguir construyendo una institucionalidad que garantice de forma efectiva los derechos de los pueblos indígenas. Este ejercicio no puede limitarse a una abstracción general, sino que debe servir para revalorizar la dinámica cultural, de la mujer y hombre indígena de hoy. Estas culturas forman parte de nuestro patrimonio cultural y son elemento constitutivo de nuestra identidad como sociedad.

Conocemos sus problemas, sus sueños, sus proyectos; queremos avanzar y ser parte de ellos, sumarnos en esa gran tarea que es construir un Estado que reconozca y valore la diversidad cultural. Un Estado que hable a sus ciudadanas y ciudadanos indígenas en su lengua materna, un Estado que construya sobre la base del respeto de sus derechos y sobre los cimientos de la interculturalidad.

Esta conmemoración cobra sentido, en tanto seamos capaces de reivindicar una memoria colectiva que nos lleve a avanzar en la construcción de un Estado democrático e intercultural, que entienda a los Pueblos Indígenas como sujetos de derecho y actores del desarrollo nacional.

Para ustedes Hermanos y Hermanas indígenas mi solidaridad, respeto y compromiso.

Con mi mayor cariño,

LUIS ALBERTO PEIRANO FALCONI
Ministro de Cultura



Apéndice H – Carta del Presidente del Congreso de la República del Perú dirigida a AZICATCH e indígenas en el marco de La Conmemoración del 12 de octubre de 2012

"Decenio de las Personas con Discapacidad en el Perú"
"Año de la Integración Nacional y Reconocimiento de Nuestra Diversidad"

Congreso de la República
Presidencia

Lima, 11 de Octubre del 2012

Señores
AZICATCH y hermanos y hermanas indígenas de Colombia y Perú.
Presente.-

De mi mayor consideración:

Mediante el presente me es grato dirigirme a ustedes y reciban mi cordial saludo como Presidente del Congreso de la República.

Hubiera querido estar presente en esta significativa ceremonia pero debido a mi recargada labor no he podido hacerlo. Sin embargo, no quiero dejar de compartir con ustedes nuestro sentir por la conmemoración del centenario de los luctuosos sucesos debido a la irracional barbarie producida durante la explotación del caucho en el Putumayo.

En un evento académico sobre la Memoria de la Amazonía y la Época del Caucho cuya inauguración se realizó en los ambientes del Congreso de la República hace unos días, manifesté mi sentido perdón por las miles de muertes de hermanos y hermanas indígenas del Putumayo que no pudimos socorrer en su momento.

Hace más de un siglo el fuste, las carabinas y las correrías de los empresarios del caucho pusieron en mansedumbre a indígenas Uritoto, Ocaina, Boorá, Andoques en el Putumayo. Los funcionarios miraron hacia otro lado. Y la opinión pública se horrorizó cuando supo lo que pasaba en estos territorios del espanto. Por eso a cualquier persona que vive en la Amazonía o en los alrededores de esta estos hechos atizan la memoria. Que no vuelvan a ocurrir son las palabras que salen casi de inmediato. Por eso es muy simbólico que ese esfuerzo para no olvidar se realice en los territorios donde se ubicaban esas estancias caucheras, en La Chorrera. No olvidar y reflexionar lo que pasó será nuestro credo.

Cuando se camina en silencio en los campos de concentración de Auschwitz una lacerante congoja infecta nuestras emociones ¿somos así los humanos? Igual sensación se llena cuando evocamos La Chorrera ¿La codicia humana no tiene límites? Busquemos y ensayemos respuestas a los crímenes que sucedieron bajo estos árboles será el camino para forjar una justicia desde los bosques. Que la maraña no esconda la sed de justicia.



VICTOR SANCHEZ
Presidencia

Hermanos y hermanas indígenas, desde el Congreso de la República del Perú intentaremos construir una nueva y armoniosa relación con ustedes. Ese es mi propósito, yo también soy amazónico y

"Decenio de las Personas con Discapacidad en el Perú"
"Año de la Integración Nacional y Reconocimiento de Nuestra Diversidad"

Congreso de la República
Presidencia

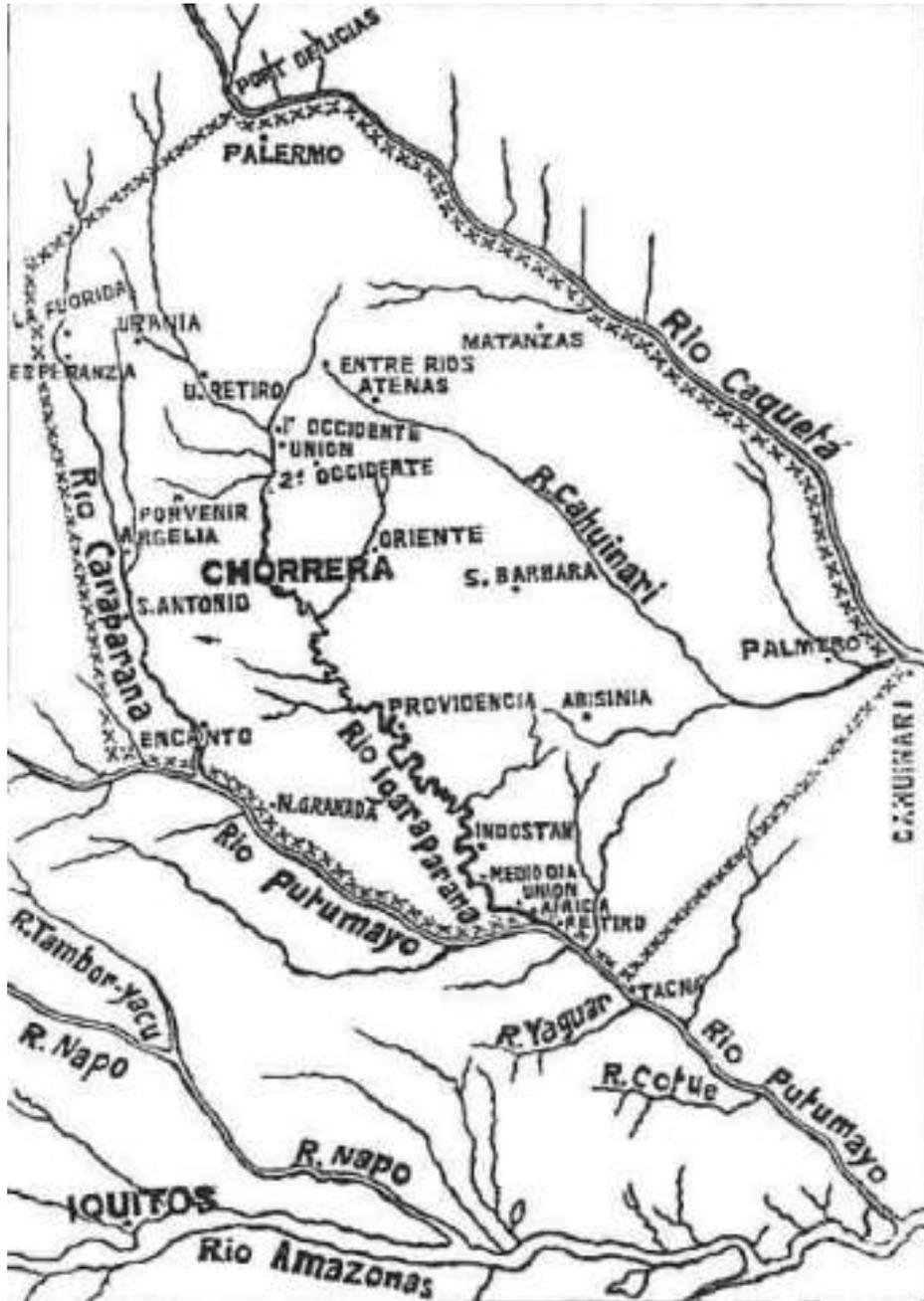
conozco de cerca la postergación de esta gran región debido al centralismo y desidia virreynal que nos caracteriza. A las autoridades colombianas les expreso mi intención de crear puentes entre nuestros Estados para construir un nuevo escenario para nuestros pueblos indígenas. Espero que a partir de este decisivo evento nos acerquemos y dialoguemos para que nuestros hermanos y hermanas indígenas vivan de una manera digna y de buen vivir. Como ellos manifiestan sabiamente: Que empiece la época de la yuca dulce.




VICTOR ISLA ROJAS
Presidente
CONGRESO DE LA REPUBLICA

Apéndice I – Mapa de las Principales Secciones Caucheras

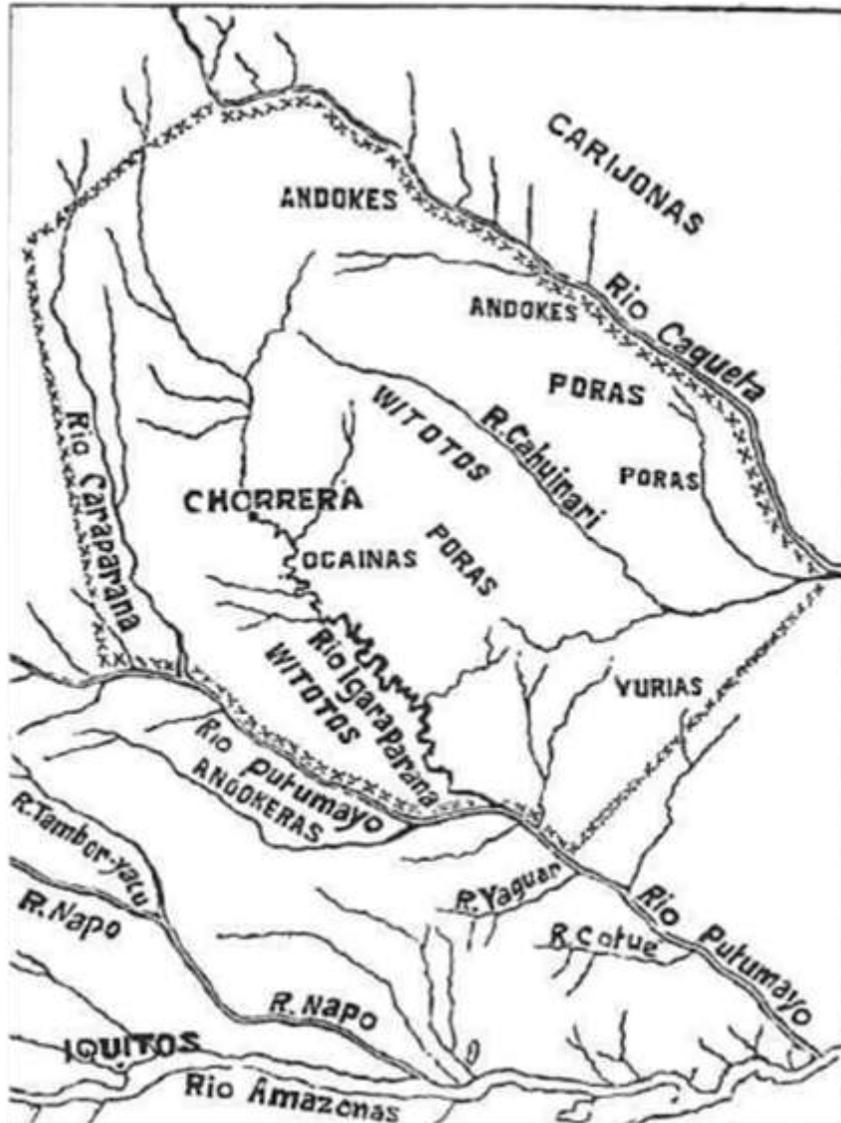
El mapa sobre las principales secciones caucheras, cobra valor pues fue elaborado en 1913, configurándose como un documento representativo sobre la visión de la época.



Fuente: Norman, Thomson and Roberto, Pineda Camacho (1913) *El libro rojo del Putumayo: precedido de una introducción sobre el verdadero escándalo de las atrocidades del Putumayo*. Arboleda & Valencia, Bogotá, Colombia. ISBN 9781115722575 –

Apéndice J – Mapa de Regiones habitadas por las Principales Tribus Indígenas

El siguiente mapa, sobre la disposición de algunas tribus que habitaban las secciones caucheras, también elaborado en 1913, da cuenta de la disposición geográfica de los habitantes. Muchos de ellos, desaparecidos producto del etnocidio.



Fuente: Norman, Thomson and Roberto, Pineda Camacho (1913) *El libro rojo del Putumayo: precedido de una introducción sobre el verdadero escándalo de las atrocidades del Putumayo*. Arboleda & Valencia, Bogotá, Colombia. ISBN 9781115722575

Apéndice K – El héroe de verdad. Roger Casement, ejecutado hace 100 años, dejó una historia épica al mundo.

Por: EDITORIAL El Tiempo. 8:36 p.m. | 17 de agosto de 2016

Murió hace cien años –ya unos cuantos días más– un héroe de verdad: el relevante diplomático británico Roger Casement, que luchó contra los abusos de los peores años del colonialismo. La vida de Casement es una vida literaria, pues no solo inspiró hace algunos años ya una celebrada novela de Mario Vargas Llosa titulada 'El sueño del celta', sino que, mientras reportaba las atrocidades que sucedían en el Congo, conoció ni más ni menos que a Joseph Conrad cuando apenas era un marinero que coleccionaba aventuras, y luego viajó al Amazonas para reportarle a su gobierno los abusos de la Casa Arana contra los indígenas del Putumayo, tal como después lo hizo José Eustasio Rivera en 'La vorágine'.

Conrad, Rivera, Vargas Llosa: si Casement aparece en esas tres biografías como una figura importante es porque en el mundo sigue siendo un ejemplo aquel que lucha contra la opresión, contra el racismo; es porque los problemas del globo –desde el colonialismo y el despojo de la humanidad, pasando por los nacionalismos que lo desdibujan todo, hasta la homofobia– siguen siendo esos mismos. Casement, que nació en 1864 cerca de Dublín en una familia que iba del catolicismo al protestantismo, y que quedó huérfano muy pronto, abandonó el servicio colonial en 1913 para dedicarse a la causa irlandesa, pero su paso por aquella lucha lo condujo tres años después a ser capturado por traición a la corona británica. La prensa de su país lo lapidó por ser homosexual hasta arruinar las peticiones de clemencia de los intelectuales de la época. Fue condenado a la horca.

Casement, ejecutado a los 51, dejó su historia épica al mundo, pero también los diarios que siguen siendo un misterio digno de novelistas. Celebrar los cien años de su muerte es reconocer una vida dedicada a la idea básica, pero siempre en juego, de que ningún ser humano tiene por qué vivir en la opresión, en el limbo aquel en el que pierde su dignidad y sus derechos a manos de los poderosos y ante la indiferencia de tantos. Casement ha sido contado, como un luchador lleno de complejidades, de la mejor manera, pero habrá que seguir dando su ejemplo de compasión y de justicia.

Fuente: editorial@eltiempo.com

<http://www.eltiempo.com/opinion/editorial/el-heroe-de-verdad-editorial-el-tiempo-18-de-agosto-de-2016/16676034>

Material Acompañante

CD con el contenido y el material interactivo