

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES – FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR**



**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS
ÉTNICOS**

**LA CULTURA DE TABACO Y COCA: Análisis crítico sobre su reconstrucción
socio-cultural, después de la explotación cauchera**

NORBERTO FAREKATDE MARIBBA

BOGOTÁ D.C. – MAYO - 2004
FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES – FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE ECUADOR

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS
ÉTNICOS

LA CULTURA DE TABACO Y COCA: Análisis crítico sobre su reconstrucción
socio-cultural, después de la explotación cauchera

NORBERTO FAREKATDE MARIBBA

Director:

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Lectores:

ADOLFO ALBÁN ACHINTE

ALEX RIVAS TOLEDO

BOGOTÁ D.C. – MAYO - 2004

DEDICATORIA

A los compañeros Indígenas, sacrificados en la extracción del caucho natural, atrocidades protagonizadas por la Casa Comercial Arana.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mis sinceros agradecimientos a:

La Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, a su Comité Ejecutivo periodo 1999 – 2003, especialmente a la compañera: Maria Clemencia Herrera N., por su confianza y apoyo hacia el logro de este propósito académico.

De manera muy especial a la Fundación TROPENBOS - Colombia, a su Director Carlos Alberto Rodríguez Fernández, por su apoyo incondicional; su atención evidencia el reflejo de este trabajo de investigación.

A Maria Nilsa, mi esposa y amiga, quien estuvo pendiente en todos los pormenores, en el transcurso del presente trabajo.

A la Comisión de Ordenamiento Territorial de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera, (AZICATCH), los datos y aportes recogidos, estimulan confiabilidad, en este trabajo de investigación.

A los sabedores indígenas de las comunidades en la Chorrera, el Encanto y Araracuara, quienes desde los espacios del mambaderos, realizaron actos de reflexión y aportaron puntos de vista, sobre el objeto de investigación, permitiendo de esta manera, describir las intenciones de su prospectiva social.

CONTENIDOS

	Págs.
INTRODUCCIÓN.	8
 CAPITULO I	
La extracción del caucho natural y su impacto sobre el proceso socio-cultural, en “la cultura de tabaco y coca”	1
1.1. “Los hijos de tabaco y coca”, pueblos diferentes una sola cultura.....	3
1.2. El Caquetá y Putumayo, territorio ancestral de “la cultura de Tabaco y coca”.....	15
1.3. La Casa Comercial Arana, el desafío de un orden social genocida.....	24
 CAPITULO II	
Los misioneros capuchinos catalanes y La Colonia Penal Agrícola del Sur-Araraquara: Perspectiva desde las vicisitudes exógenas	1
2.1. Los misioneros capuchinos catalanes.....	3
2.2. La Colonia Penal Agrícola del Sur-Araraquara.....	31
 CAPITULO III	
El componente cultural propio, base de la reconstrucción socio-cultural: Perspectiva desde las vicisitudes endógenas	1
3.1. Población huérfana, indicador base de la reconstrucción socio-cultural.....	3
3.2. La Reconstrucción socio-cultural, un proyecto social hacia el ejercicio de la autonomía.....	18

CONCLUSIONES.....	1
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA.....	7
ANEXOS.....	1

ABSTRACT

La acción histórica de la extracción del caucho natural, a comienzo del siglo XX, provocó una brusca interrupción, en el proceso social de los pueblos indígenas, que hacen parte de “La cultura de tabaco y coca”, sucesos acaecidos en el territorio del gran resguardo indígena Predio Putumayo. Definiendo de esta manera, la Fase de Reconstrucción social y cultural, fase que llama la atención su análisis crítico, ya que parte de esta álgidas circunstancias de descomposición social y cultural.

Su análisis de contraste se aborda, a partir de dos perspectivas; en primer lugar tiene que ver con las vicisitudes desde la perspectiva exógenas, donde se ilustra, la política impulsada por el Estado, con el fin de regular a estas poblaciones indígenas y los medios por los cuales ejercieron su administración; en este aspecto, es de resaltar, la acción histórica de los misioneros capuchinos catalanes y la Colonia Penal del Sur–Araracuara, incidencias que de manera directa o indirecta surtió efectos en el proceso de reconstrucción socio-cultural.

Por otra parte, las vicisitudes desde la perspectiva endógenas, tiene que ver con el componente cultural propio, su práctica cumplió un papel fundamental, ya que a partir de su reafirmación conlleva iniciar un proceso de reconstrucción identitario, formalizando de esta manera eficaces dispositivos, que desde su deportación afianzó el retorno hacia sus territorios tradicionales. En este sentido, el reconocimiento a sus aciertos y desaciertos, las alianzas de pacto entre pueblos, definieron formidables acciones identitarias de reconstrucción y de su prospectiva social.

Desde esta perspectiva, el contenido del presente trabajo de investigación, se caracteriza dentro del marco de un verdadero proceso de reificación, ya que en la interacción social, formaliza distintas configuraciones culturales, que reafirman, revaloran y resignifican, nuevos elementos culturales; lo cual nos hace entender la dinámica en el escenario de todo

proceso social, que para nuestro caso, parte de una brusca interrupción y en su lucha por permanecer y ser reconocidos como pueblos y cultura s diferentes.

INTRODUCCIÓN

Los procesos sociales en su dinámica, se encuentran condicionados a sufrir alteraciones de distintos orden, que definen en un momento dado, nuevas configuraciones en el proceso social. La dimensionalidad del impacto, que produce un factor determinante, compromete en su devenir, cambios significativos o sustanciales en la estructura de una sociedad. Por consiguiente, toda sociedad en su proceso, se encuentra propensa a sufrir modificaciones estructurales, en los aspectos sociales, económicos y culturales.

En este sentido, es importante tener en cuenta el impacto que produce una acción histórica¹, pues en su dinámica, describe nuevas trayectorias sociales, junto a las influencias que ejerce los factores determinantes, incentivando de esta manera, acciones que provocan profundas transformaciones, los cuales definen distintos estadios sociales. En consecuencia, una acción histórica, según su intensidad, inscribe nuevas configuraciones sociales, definiendo de esta manera el impulso, estancamiento o retroceso de un proceso social.

Evidentemente, los pueblos indígenas no han estado exentos a esta dinámica, ya que también se encuentran propenso, a sufrir distintas alteraciones, en términos de su proceso social; una acción histórica en los aspectos como la tenencia de la tierra, la explotación indiscriminada de sus recursos naturales, los proyectos de desarrollo sin su consentimiento, el desconocimiento de sus valores culturales, entre otros; son factores que han definido bruscamente el proceso social y cultural en estas sociedades tradicionales,² a los que les ha tocado que afrontar mediante distintos dispositivos de resistencia.

Desde esta perspectiva, en el presente trabajo, se intenta abordar un caso particular, en donde la acción histórica, de la extracción del caucho natural en la amazonía colombiana,

¹ Según Guy Rocher: “Una Acción Histórica, esta definida como, el conjunto de actividades de los miembros de una sociedad, de índole propia o destinadas a procesar, intensificar, frenar o impedir transformaciones de la organización social en su totalidad o en algunas de sus partes.” (Rocher,1996:415)

² Se refiere al grupo social de ascendencia amerindia, que comparten valores, costumbres, formas de gobierno, control social, sistemas normativos propios, etc. con características colectivas y afines en torno a una identidad cultural.

interrumpe bruscamente el proceso social de los pueblos indígenas, que hacen parte de “la cultura de tabaco y coca” a comienzo del siglo XX. Esta interrupción marcó un brusco cambio social, ya que esta acción significó su descomposición socio-cultural y la definición a una nueva Fase de Reconstrucción, en su proceso socio-cultural.

A partir de este contexto social, se propone realizar un análisis crítico a esta fase de Reconstrucción socio-cultural, provocada por el sistema de la extracción del caucho natural; su análisis se plantea a partir de dos perspectivas: Las vicisitudes desde las influencias exógenas y desde las vicisitudes endógenas.³ Como objeto de investigación de la tesis, obedece identificar los factores sociales y culturales determinantes, que incidieron y aportaron en este proceso social de reconstrucción. El contraste de las dos perspectivas, permitió visualizar una prospectiva social, como resultado a la fase posterior de la explotación cauchera.

El espacio temporal de investigación, parte desde 1932 con el conflicto colombo-peruano, acontecimiento que marca un hito interesante, en el proceso de esta cultura, pues con ella finaliza la extracción del caucho natural, protagonizada por el régimen de la Casa Comercial Arana, e inicia la Fase de Reconstrucción hasta 1988, año en que los pueblos indígenas que hacen parte de esta cultura, reconquistan su territorio tradicional, para ser reconocidos y legalizado mediante la figura de un resguardo indígena, por parte del gobierno nacional.

“La cultura de tabaco y coca”, hace parte del componente social, representados por diversos pueblos indígenas de la amazonía colombiana: Uitotos, Boras, Muinanes, Okainas, Nonuyas, Andoques, entre otros; implicados en la extracción del caucho natural. Su asentamiento territorial, hace parte del gran resguardo Predio Putumayo, específicamente entre los ríos Caquetá y Putumayo, y sus afluentes Cara-paraná e Igara-paraná. Igualmente,

³ Se refiere al sucesivo orden social de factores que incidieron, en el proceso de reconstrucción en esta cultura; la perspectiva desde las vicisitudes exógeno, se refiere a los elementos culturales apropiados. Asimismo, lo endógeno, se refiere a los elementos que permanecen internamente, constituyendo procesos de reificación identitaria.

se toma como puntos de referencia, los núcleos poblacionales indígenas de la Chorrera, el Encanto y Araracuara.

Con el fin de identificar, los factores determinantes sociales y culturales, que incidieron y aportaron en esta Fase de Reconstrucción, se ilustra en el primer capítulo, los antecedentes que dieron lugar a esta fase, las afinidades y particularidades con que se expresan, distintos pueblos indígenas como cultura, el proceso sobre la tenencia y administración territorial a que fue tratada el resguardo Predio Putumayo. Igualmente, se resalta los hechos sobresalientes, acaecidos en la extracción del caucho natural. El contexto de este panorama como antecedentes, nos proporciona ilustrar, la magnitud a la que fue expuesta esta cultura y concebir el extremo de su descomposición socio-cultural.

El segundo capítulo, corresponde al análisis de los factores determinantes, que incidieron en este proceso, vista desde la perspectiva de las vicisitudes exógenas. Desde este marco, se ilustra la política y los medios, por los cuales fueron controlados estos pueblos indígenas como cultura, por parte del Estado, después de la extracción del caucho natural, se contextualiza las acciones históricas, cumplidas por los misioneros Capuchinos catalanes, mediadas por la educación y evangelización, una vez reagrupada la “población huérfana”. De la misma manera, se hace un análisis, sobre las influencias e implicaciones socio-culturales, provocada por el establecimiento de la Colonia Penal y Agrícola del Sur–Araracuara.

La perspectiva desde las vicisitudes endógena, hacen parte del tercer capítulo, se ilustra la función que cumplió el componente cultural propio, como un aporte base a su reconstrucción social y cultural; parte este análisis crítico, identificando el predominio y crédito, con que eficazmente esta cultura afrontó y reificó un proceso identitario, resignificando y revalorando nuevas representaciones culturales. Los componentes culturales propios, constituye en su contraste, la identificación de su prospectiva social en esta cultura, especifican sus comportamientos, anhelos y proyecciones, por medio del cual continúan siendo actores y protagonistas de sus propias decisiones.

La perspectiva desde las vicisitudes endógena, abrió puntos de análisis, que indujo identificar los factores que dieron lugar, al inicio de la Reconstrucción socio-cultural, acción que fueron generadas por la deportación territorial de estos pueblos. Sin embargo, los dispositivos ejercidos en sus prácticas culturales, motivaron un sentimiento de retorno, los cuales condujeron a su reasentamiento territorial de origen. El reconocimiento a sus aciertos y desaciertos, por desconocer su potencialidad cultural, significó consecuencias adversas en su integridad cultural; dichas desavenencias, fueron acogidas y reconocidas como medio de reflexión identitario, ello orientó el avance de su proceso social.

El contraste entre las dos perspectivas, tanto desde la acción histórica de los misioneros Capuchinos catalanes, los factores influenciados por la Colonia Penal del Sur y junto a las dispositivos de prácticas, que ejerció el componente cultural propio, formalizan el gran consolidado de la masa crítica de información y análisis metodológico; el cual mediante un ejercicio de interpretación sociológica, se identificaron los factores determinantes, que incidieron en esta fase de Reconstrucción. En el trasfondo, el trabajo intenta mostrar, la tensión y los contrastes que representó la modernidad, frente a los procesos sociales en una sociedad tradicional.

Por otra parte, el presente trabajo hace, parte de un grueso compendio de información, que sirvió contextualizar los antecedentes, de lo que trata los dos primeros capítulos. De la misma manera, incentiva esta investigación, los testimonios de la historia oral, realizadas con los protagonistas de éste proceso; siendo los mambeaderos, espacios de base, en donde se obtiene los datos de primera fuente, lo cual permitió constituir un grupo focal de socialización, para luego ser confrontadas a partir de distintos puntos de vista, sobre el objeto de investigación; recursos que sustenta el soporte de una interpretación histórico-antropológico, que exigió el presente trabajo.

De igual manera, es importante advertir, que teniendo en cuenta las características socio-culturales, conque se manifiestan estos pueblos como cultura, se estima como punto de

referencia al pueblo Uitoto, en términos de contrastar o especificar el aspecto social y cultural, que recoge la generalidad y la particularidad de dichos pueblos. Igualmente, este trabajo como resultado, abre nuevas expectativas para futuras investigaciones, en materia de caracterizar los procesos socio-culturales, en los pueblos indígenas amazónicos.

Finalmente, el presente análisis crítico socio-cultural, contribuye hacia al entendimiento de la historia y los procesos sociales, en donde el ideal etnocentrista, justificó la aniquilación y la invisibilización de diversas expresiones culturales, quien ejerciendo distintos sistemas como medio de represión, trató de integrar y homogeneizar las diferencias culturales; muchos fueron físicamente exterminados o asimiladas coercitivamente; estos puntos de vistas entre otros, hacen parte del análisis crítico, contrastadas en el presente trabajo.

Sobre este contexto y con el fin de responder los contenidos del primer capítulo, es de plantearse los siguientes cuestionamientos. ¿Qué elementos culturales comunes y particulares identifican a distintos pueblos, para denominarse, “la cultura de tabaco y la coca?”. Teniendo en cuenta que la causa principal, que dio lugar a la brusca interrupción de su proceso social, compromete a la extracción del caucho natural, ¿Cuáles fueron los hechos significativos, que provocó su descomposición socio-cultural?

CAPITULO I

LA EXTRACCIÓN DEL CAUCHO NATURAL Y SU IMPACTO SOBRE EL PROCESO SOCIO-CULTURAL, EN “LA CULTURA DE TABACO Y COCA”

*“El indígena es tan humilde que tan pronto como ve que la aguja de la balanza no marca los 10 kilog., Él mismo extiende sus manos y se tira en el suelo para recibir el castigo. Entonces, el jefe o un subordinado avanza, se inclina, coge al indígena por su cabello, le golpea, levanta su cabeza, la tira contra el suelo, y luego de que su cabeza ha sido golpeada y cubierto de sangre, son unas veces azotados, otras mutilados o fusilados”.*⁴

Con el fin de dilucidar los factores que incidieron, en la reconstrucción socio-cultural, de los pueblos indígenas del resguardo Predio Putumayo; el presente capítulo, corresponde ilustrar como antecedentes, el contenido cultural, por medio del cual, distintos pueblos en torno a sus diferencias, manifiestan definirse como una cultura. Asimismo, se tendrá presente el contenido social, en donde se resalta la acción histórica, que provocó la ruptura de su proceso social. En este sentido, tanto el contenido cultural y social, nos permite concebir, la magnitud de la acción histórica, que dio lugar a la brusca interrupción, de un proceso que acontece en las primeras dos (2) décadas del siglo XX.

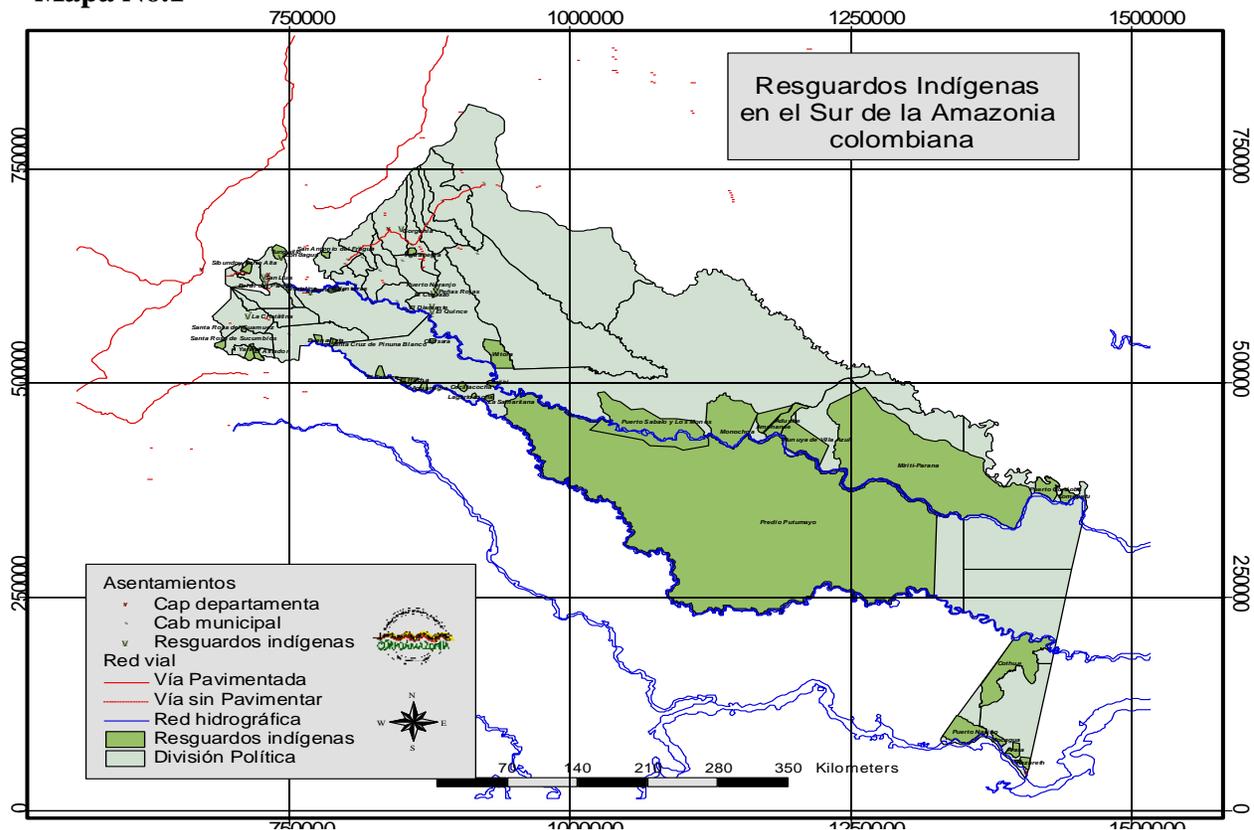
Por consiguiente, el contenido central del presente capítulo, tiene que ver con la definición epistemológica, con que se inscriben distintos pueblos en torno a una cultura. Igualmente, se precisa las causas que como consecuencia, generó su brusca interrupción en su proceso social y cultural, articuladas a los intereses económicos que representó el territorio ancestral indígena. Ello nos proporcionará además una clara idea, sobre los retos y desafíos, con que esta cultura empezó reafirmar su proceso social. Llama la atención resaltar, estos aspectos

⁴ Roger Casement, en su informe sobre las atrocidades del Putumayo. En: Putumayo caucho y sangre. (1988) Pág. 30

como antecedentes, ya que responde a un caso específico, que inicia a partir de una álgida situación de contraste social.

Sobre este particular, el primer sub-capítulo, corresponde ilustrar las formas de relación y control social, establecidas por estas sociedades tradicionales; los elementos mítico-religioso, que sustenta teóricamente, la denominación de “cultura de tabaco y coca”. El segundo sub-capítulo, tiene que ver con el contenido social, en donde se contextualiza los distintos intereses, que comprometió el territorio del Caquetá y Putumayo, haciendo énfasis al desacierto de su ocupación territorial, a lo que actualmente representa el gran resguardo indígena: Predio Putumayo. (Ver, mapa No.1)

Resguardo indígena “Predio Putumayo”, en la región de la Amazonía colombiana.
Mapa No.1



Fuente: CORPOAMAZONIA.

En el tercer sub-capítulo, se evidencia los hechos acontecidos, en el escenario de la extracción del caucho natural; la hegemonía comercial, las atrocidades y las prácticas de

dominación, efectuadas y desarrolladas por el régimen de la Casa Comercial Arana; la acción colectiva de sublevaciones indígenas, contra la explotación cauchera, para concluir con el desenlace de la deportación indígena hacia el Perú; acciones a partir del cual, conjugaron intereses políticos y culturales, para dar inicio a la fase de reconstrucción.

Con la ilustración del contenido social y cultural, junto a los hechos que interrumpe bruscamente este proceso social, evidencia y contempla un claro panorama, sobre las causas que motivó y dio lugar, formalizar un proceso social en reconstrucción. En este sentido, veo conveniente y necesario tener presente, este negro y cuestionado episodio, ya que hace parte de una acción histórica, que no solamente irrumpe bruscamente este proceso social, sino que abre una nueva fase de reconstrucción socio-cultural, que conlleva al análisis crítico objeto de investigación.

1.1. “LOS HIJOS DE TABACO Y COCA”, PUEBLOS DIFERENTES UNA SOLA CULTURA.

Somos hijos de tabaco y coca...

Estos pueblos amazónicos en la dinámica de su proceso social, ha surcado cuatro (4) fases sociales a saber: *La Autóctona*, que corresponde a su proceso tradicional, que tiende a finalizar en 1880, con la presencia de los primeros misioneros y comerciantes caucheros, en la región amazónica; la Fase de *Extracción del caucho natural*, caracterizada por el régimen de la Casa Comercial Arana, el cual finaliza en 1932, con el conflicto colombo-peruano; la Fase de la *Reconstrucción social y cultural*, (fase objeto de análisis) que finaliza en 1988, con el reconocimiento y legalización del territorio ancestral indígena, por parte del gobierno, bajo la figura de un resguardo; finalmente la *Autónoma*, que corresponde a la fase actual.

El territorio que corresponde, entre los ríos Putumayo y Caquetá, hace parte del asentamiento tradicional, de distintos pueblos amazónicos, (Ver, mapa No.2) quienes a lo largo de su historia, desarrollaron un proceso social, similar a cualquier otra manifestación

cultural. Constituyeron una auténtica estructura social, política y económica, acordes a una relación recíproca con el medio selvático; instituyeron una forma de relación y control social; construyeron viviendas colectivas de gran significado cultural; desarrollaron una técnica agrícola itinerante, acordes a su calendario biológico, que junto a la actividad de caza y pesca, complementaron una economía de autoconsumo. Estas características, presagian la existencia de pueblos en actividad sedentaria, en el momento en que presencia los misioneros y comerciantes caucheros, aunque fueron los portugueses, quienes llegaron con anterioridad a esta región.⁵ En este mismo sentido, Norman Thomson contextualiza lo siguiente:

“El bajo Caquetá-Putumayo estaba habitada, a principio de este siglo [XX], por una densa población indígena estimada en 100.000 personas. La mayoría de ellas vivían en casa colectiva o malokas, que albergaban de 100 a 200 individuos, y estaban dispersas por la selva localizadas a ciertas distancias de ríos y caños. Estas comunidades practicaban una agricultura de roza y quema itinerante, la cacería, la pesca y la recolección de productos. Cada una tenía su propia autoridad que fundamentaba su poder en la celebración de las actividades rituales. Si bien sus formas de organización social eran semejantes, sus lenguas eran diferentes.” (En prólogo de Thomson, 1995:12)

El presente caso que nos ocupa, compromete y representa, un cuidadoso grado de análisis e interpretación, que invita la antropología social, ya que atiende los comportamientos sociales, que surge de la diversidad étnica y cultural, las fricciones que generan la interacción de elementos culturales y los fenómenos de universalización. Estos aspectos, en la dinámica social y cultural de los pueblos indígenas, formalizan eventos que diferencian, pero que a su vez convergen elementos, para ser considerados como una cultura.⁶ Este

⁵ Cfr. LLANOS VARGAS, Héctor y PINEDA CAMACHO, Roberto. Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX) Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá. 1982. Págs. 57-84.

⁶ Al respecto Héctor Díaz-Polanco, puntualiza: “El problema de la diversidad, como sabemos, aparece prácticamente en el mismo momento en que los conglomerados humanos dejan de ser sociedades totales y

enfoque teórico, recoge y muestra la convivencia de sistemas socio-culturales, que se fusionan y se reactivan, en la dinámica de cualquier proceso social.

Territorio ancestral de los pueblos indígenas de la “cultura de tabaco y coca”. Mapa No.2



Fuente: Comisión Ordenamiento Territorial, AZICATCH.

Teniendo en cuenta las anteriores apreciaciones, los pueblos indígenas de la amazonía colombiana, como los Uitotos, Boras, Muinanes, Okainas, Andoques, Nonuyas, entre otros; han construido una forma de concebir la vida y el mundo. La base fundamental de su interrelación social y cultural, esta orientada bajo la concepción cosmogónica, ordenado a partir del uso y manejo, que han representado en las plantas de tabaco y la coca,

pasan a ser sociedades parciales; es decir, pasan a interrelacionarse, a vincularse y ser partes de unidades socio-políticas mayores.” (Díaz-Polanco, 1999:10)

considerados por ellos como elementos sagrados; es el medio de comunicación entorno al cual interactúa la colectividad.

Para estos pueblos indígenas, el uso y connotación representadas en estas plantas, simbolizan el fundamento de su concepción mítico-religiosa; elementos estructurados y estructurantes, que se manifiesta en todo y cada momento de su interacción social y cultural, configurando valores, normas y comportamientos, por medio del cual, representan y reedifican significados; es la base del sustento simbólico y de su cohesión social; es la expresión de la acción del hombre, en la construcción de su cultura.⁷

Desde el punto de vista conceptual, es importante precisar, que esta característica social, llama la atención cuando distintos pueblos, definen una representación semiótica, dentro de una colectividad, conformando de esta manera, la esencia fundamental de una identidad cultural,⁸ en donde su representación se encuentra relacionada con las plantas de tabaco y coca. Por consiguiente, es a partir del uso y la connotación configurada, estos pueblos interactúan y establecen una forma de relación y control social, a pesar de sus diferencias marcadas internamente. Sobre este particular, Horacio Calle, ilustra lo siguiente:

“Para los Uitotos, el espíritu de la coca es el recipiente de la verdad, de las buenas normas de conducta, de la justicia, de la salud física y emocional, la alegría, la solidaridad humana, etc. A este conjunto de normas y principios étnicos lo llaman **Rafue**,⁹ y se consume la coca para participar de él y compenetrarse con él. Las reuniones terminan a eso de las doce de la noche y cada adulto recibe una última porción de coca que ellos guardan cuidadosamente en pequeñas cajitas de lata

⁷ En este sentido, Clifford Geertz, define esta apreciación con mayor rigurosidad de la siguiente manera: “la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conductas, instituciones o procesos sociales; un texto del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.” (Geertz, 1990:27)

⁸ Se toma como referencia la definición de “cultura”, según el concepto de Manuel Gamio, cuando dice: “La moderna antropología establece que cultura es el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que caracterizan a las agrupaciones humanas; pero no aventura gradaciones en cuanto a superioridades, ni anacrónicamente clasifica a los pueblos en cultos e incultos.” (Gamio,1960:103)

⁹ La palabra Rafue significa, noticia en términos no ritual, sin embargo, “en el baile ceremonial el Rafue es la actualización ritualizadas de los orígenes que celebra la concreción de la palabra en obra y la redistribución de los recursos de flora y fauna existentes en un periodo de tiempo específico.” (FUCAI,2000:57)

llamada **jibita** para consumir durante el día siguiente. Junto con la coca consumen una pasta de tabaco llamada **yera**, (ambíl) la cual tiene igualmente connotaciones míticas y ceremoniales muy importantes y que consideran socio inseparable de la coca.” (Calle, 1992:313-314, resaltados míos)

Por consiguiente, en la dinámica de los procesos sociales, las sociedades construyen realidades, por medio del cual interactúan social y culturalmente. “Entre los Huitotos la coca penetra todo los planos de la vida social, y se constituye de conductas sociales, económicas y religiosas. El uso de la coca engloba todos los aspectos de la cultura Huitoto, desde la economía a la religión, de lo sagrado a lo profano, de la vida a la muerte, ya que para ellos no son más que facetas de un mismo todo. Son dos aspectos en que el consumo de coca adquiere una especial relevancia: La vida productiva y la vida mágico-religiosa”. (Tagliani, 1992:94) La connotación representativa en estos pueblos, esta orientada en hacer parte de ella, como norma del orden social estructurada. En el siguiente párrafo, se reconfirma esta convicción, concebida desde el fundamento ético, que se imparte en el mambeadero:¹⁰

“Somos hijos de la coca, somos hijos del tabaco, somos hijos de la yuca. Con eso crecimos y por eso hoy nos reunimos acá, como nuestros abuelos hace tiempo, para vivir con esta palabra de la coca, con esta palabra del ambil, una sola palabra dulce, una palabra buena, una palabra necesaria, para nosotros vivir bien, para querernos los unos con los otros, para respetar las cosas de los otros, para no hablar mal del otro, para vivir juntos, para que vivamos felices.” (Calle, 1986:91)

Sin embargo, es importante aclarar que los estudios más recientes sobre estos pueblos indígenas, demuestra que la base cosmogónica de su interrelación social y cultural, se sustenta no solamente en las plantas del tabaco y coca, sino también en la yuca dulce,

¹⁰ Espacio de socialización, en donde “mambeando” se imparte y se adquiere los conocimientos tradicionales, caracterizada por la posición sedente.

(*manihot esculenta*) el símbolo que especifica la representación de la mujer.¹¹ Desde luego, sin desconocer esta apreciación allegada y muy relacionadas con el género femenino, para el caso que nos ocupa, se hará referencia a la representación ritualizada del tabaco y la coca, en su especificidad como elemento cohesionador en esta sociedad tradicional, ya que es la expresión de la palabra de vida, de su filosofía y sus conocimientos. “El consumo ritualizado de la coca y el tabaco es palabra de trabajo, en tanto que ella enfría y endulza la chagra, la maloka, el cuerpo, el carácter, las relaciones sociales”. (FUCAI, 2000:81)

Desde este punto de vista y teniendo en cuenta, las anteriores apreciaciones, se define al componente de estos pueblos como, “*la cultura de tabaco y coca*”, pues es a partir de esta representación cultural, interactúan material e intelectualmente en su relación y control social. Desde este punto de vista, “...este concepto de cultura, se deduce que cada sistema cultural, tiene un valor en sí mismo y debe ser estudiado en sus términos.” (Díaz-Polanco, 1999:27) Según la mitología en esta cultura, a partir del cual formaliza esta concepción, se describe de la siguiente manera:

“El padre creador, Moo Y+ra Buinaima, [deidad que representa la abundancia], con su sabiduría estableció la abundancia, para alimentar a toda la humanidad y no aguantar mas hambre. Para cumplir este propósito, toma el nombre de Monifue Buinaima y con el deseo de obtener alimento, aspira aire, pero no logró tragarlo, ya que el aire le quemó en la garganta, por eso Monifue Buinaima, se enferma e invita a su mujer Monifue Buineño, abonar una hoguera (huerto o chagra). Allí Monifue Buinaima, vomita el aire caliente, desde donde germinó toda clase de árboles frutales que existen en la tierra; ellos distribuyen las plantas, para cuidarlos según su capacidad; a Monifue Buinaima como hombre, le correspondió cuidar dos plantas muy celosas y delicadas que son: el tabaco y la coca y a Monifue Buineño, como mujer, le correspondió el cuidado de las demás plantas frutales, especialmente la yuca dulce. De esta manera, quedaron distribuidos los trabajos para la abundancia,

¹¹ Cfr. Dispositivos de socialización secundaria en comunidades indígenas Uitoto: Bases para una etnodidáctica. FUCAI, COLCIENCIAS. Fusagasuga. 2000. Pág. 81

con el complemento de la mujer y el hombre. (Entrevista, Basilio Farekatde, Junio 2/2004. Cassette No. 3)

Ahora bien, teniendo en cuenta que entre estos pueblos, los Uitotos actualmente representan la población más numerosa, en el resguardo Predio Putumayo, se tendrá como punto referencial a este pueblo, en términos del análisis y contraste socio-cultural. En efecto, los actuales informes que registran las organizaciones indígenas, responden a los siguientes datos de la población: Uitotos 6.925, Boras 565, Muinanes 320, Andoques 200, Nonuyas 95 y Okainas 89 habitantes, para un total de 8.194 habitantes indígenas. (Anexo, cuadro No.1) Por otra parte, es importante precisar, que internamente cada pueblo conserva una lengua propia, con particularidades dialectales, que para el caso del pueblo Uitoto, encontramos cuatro (4) grupos de dialectos, a saber: M+n+ka, Bue, N+pode y el B+n+ka¹².

Teniendo en cuenta el presupuesto anterior, el etnónimo “*Huitoto*”, es la apreciación con que despectivamente, se ha denominado a este pueblo. Sobre su significado encontramos distintas versiones: la primera se sustenta a la semejanza, que le ha dado sus pueblos vecinos, al ser comparados por un insecto, a cuya escuálida figura corporal supone representar;¹³ una segunda versión, argumenta el apelativo de “itoto” o “esclavo”, en el idioma Karijona, con quienes mantenían constantes confrontaciones bélicas; una última versión, tiene que ver con la denominación “muruy-muina”, apreciación perpetrada por varios antropólogos, quienes vieron conveniente nominarlos de esta manera, teniendo en cuenta la posición espacial -arriba:abajo-, ubicación específica, en que los danzantes se distribuyen, para el inicio de sus habituales bailes tradicionales.¹⁴

¹² En la fonética y fonología lingüística de estos pueblos y cultura, el grafema “+”, corresponde a una vocal cerrada, con sonido gutural.

¹³ Cfr. Casement, Roger. Putumayo, caucho y sangre, relación del parlamento inglés (1911). Ediciones Abya-Yala. Quito, 1998. Pág.15.

¹⁴ Cfr. Yépez Chamorro, Benjamín. La estatuaría Murui-Muinane, simbolismo de la gente “Huitoto” de la Amazonía colombiana. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, (FIAN) Banco de la República. Bogotá. 1982. Págs. 14-21.

Según la concepción mitológica, esta cultura creen que salieron de las entrañas de la tierra, por el hueco llamado *Kom+mafo*, que significa “el nacimiento de la humanidad”. Este hueco representa el seno de la maternidad divina, “la nueva humanidad sale del *Kom+ma*: gente, *Ifo*: hueco: El hueco de la gente –*vulva de la madre tierra que nos paró*, (...) La Historia de nosotros, son los mitos a partir de los cuales aparece sobre la faz de la tierra los Uitoto y los demás pueblos, y con él la coca, el tabaco, la yuca y todos los elementos que lo caracterizan como cultura”. (FUCAI, 2000:55) Esta concepción mitológica, reafirma la representación simbólica, por medio del cual la mayoría de los pueblos indígena en América, consideran a la tierra como madre.

Adicionalmente a esta concepción, los pueblos que hacen parte de esta cultura, también se autodenominan “*gente de centro*”, calificativo que se toma teniendo como referencia, la ubicación territorial del “*kom+mafo*”, lugar que los conciben como el centro de la tierra y de donde creen haber surgido a la superficie de la tierra, un lugar fluidos de pensamientos, mezcladas de mitos y sitios sagrados. En este sentido, Juan Álvaro Echeverri, haciendo un balance, sobre la noción de posesión territorial, reconoce tres grandes complejos culturales: la gente del ritual de Yuruparí, la gente de pintura de achote del Trapecio Amazónico y al referirse a “la gente del centro”, puntualiza:

“Al sur del Caquetá podemos reconocer otro gran complejo cultural, otro gran canasto, el de la gente que chupa ambil, la gente que se llama del centro: Los Uitotos, los Boras, los Mirañas, los Nonuyas, los Okainas, los Andoques, los Muinanes. Allí tenemos dos familias lingüísticas, siete lenguas, pero ese entretejido hace que los bailes sean complementarios, que la organización social sea similar, que la mitología sea complementaria. Las diferencias son motivos para enriquecer las relaciones ceremoniales. Este pensamiento marca todo el territorio desde el Caquetá hasta el Putumayo, e inclusive más al sur del Putumayo.” (Echeverri, 2000:179)

En términos que tienen que ver, con su relación y control social, establecieron un sistema de parentesco definidos por *tótem clánicos*, con una tipología social patrilineal exogámicos, orden que en la relación de parentesco, articulan y determinan el control de consanguinidad. Los tótem clánicos, los conforman un grupo de parientes y sus nombres se relacionan con plantas, animales y fenómenos naturales u alguna divinidad; un tótem clánico esta formado por una o varias *malokas*,¹⁵ (Ver, foto No.1) grupos de parientes o las familias que habitan estas malokas; son éstas los que define el tótem, es frecuente notar que un mismo nombre totémicos, se repita en pueblos o territorios distintos. (Anexo cuadro No.2)

La maloka, vivienda colectiva de significativa dimensionalidad cultural. Foto No.1



Maloka Hembra del cacique Víctor Martínez. – Corregimiento la Chorrera, río Igaráparaná –

¹⁵ La Maloka como vivienda colectiva: “Es una casa grande con dos entradas, cuyos alares de palma, llegan hasta el suelo, orientadas hacia el Este. Su interior esta delimitado, culturalmente establecidos: Estantillos mayores y menores, mambadero, lugar de maguaré, lugar de ancianos sabedores, lugar del hijo mayor, del dueño de la maloka y lugar de otras gentes de la comunidad.” (CORPOAMAZONIA,2001:61)

Por otra parte, esta cultura creen en la existencia de un ser superior, quien toma distintas denominaciones, según la personificación o el carácter de una determinada representación específica; haciendo relación a la creación del universo y del ser humano, los Uitotos los conciben de la siguiente manera:

“**Moo Buinaima**, es el ser superior o padre creador, y toma el nombre de **Moo Komuya Buinaima**: el padre que crea y hace nacer el universo, **Moo Monaya Buinaima**: el padre que perfecciona el universo, establece el día y la noche, **Moo Y+ra Buinaima**: padre creador de las cosas y de la abundancia, **Moo Jebuya Buinaima**: padre que perfecciona las cosas, **Moo J+rera Buinaima**: padre que hace palpable y real las cosas, emite buen olor, **Moo Moniya Buinaima**: el padre hecho a imagen del hombre y mujer (Eiño Moniya Buinaima); Moo Buinaima toma el nombre de **Jusinamuy**, cuando cumple la función específica de justiciero.”
(Entrevista, Reinaldo Giagrekudo, Octubre 2 de 2003, Cassette No. 5)

Otro aspecto cultural a tener en cuenta, tiene que ver con el *mambeadero*, sagrado espacio de la maloka, en donde el sabedor durante las primeras horas de las noches, en posición sedente y consumiendo el polvo de coca, la pasta de tabaco o ambil, imparte el conocimiento tradicional a sus progenitores, haciendo efectivo el ejercicio de la memoria oral; este espacio de socialización,¹⁶ generalmente se ha identificado como espacio fijo. Sin embargo, es de concebir espacios itinerantes, que abren rituales del mambeadero, como la minga, la caza, la pesca, la chagra, entre otros. (Ver, foto No.2)

Ahora bien, la actitud de mambear, esta pensada a partir de un concepto amplio y complejo, que trasciende más allá de la acción de ingerir el polvo de la coca y la pasta de ambil; el mambear hace parte de una filosofía, de un pensamiento de vida, de la palabra de verdad y el compromiso, la palabra del consejo o justicia, de educar el cuerpo; es de

¹⁶ Según Guy Rocher, la socialización la define como: “El proceso cuyo medio la persona humana aprende e interioriza, en el transcurso de su vida, los elementos socioculturales de su medio ambiente, los integra a la estructura de su personalidad, bajo la influencia de experiencias y de agentes sociales significativas, y se adapta así al entorno social en cuyo seno debe vivir.” (Rocher, 1996:133-134)

interpretarse como: *D+oma o Dionuy-uru+*: “el hombre que cuida el buen pensamiento de la vida, la paz y el mundo”: Por lo tanto, el mambear no es la representación del hombre en un estado de éxtasis, vista como un problema biológico, a lo que la noción clásica de la antropología, ha tratado de estigmatizar.¹⁷ Sobre éste particular, es oportuno exponer las apreciaciones, que ilustra el antropólogo Juan Álvaro Echeverri, cuando dice:

“Mambear coca, según he podido entender, no quiere decir pintarse la boca de verde, no es simplemente echarse mambe de coca a la boca. La palabra de coca, la palabra de tabaco es la palabra de la ley de la vida, es palabra de consejo. Mambear coca se refiere justamente a lo que hay que hacer para construir ese ordenamiento. Mambeadero significa el encuentro de las personas, donde cada uno muestra lo suyo y no guarda nada escondido, sino que dice, “esto es lo mío, hasta aquí vengo, compañero”, el otro muestra lo suyo; todos colocan lo suyo en medio de todos y de allí todos se alimentan, todos comen. Esa es la palabra para alimentarnos, es la palabra para encontrarnos”. (Echeverri, 2000:177)

El espacio ritual del mambeadero, esta siempre presidida por el sabedor o la autoridad tradicional, que entre los Uitotos se denomina el *N+maraima*. Su legitimidad como autoridad, está representada en la potencialidad del conocimiento que se va adquiriendo y ejerciendo; es el agente que posee la fuerza de la palabra del saber, es el sabedor por excelencia, no solamente deber ser el anciano, puesto que un joven de acuerdo a su capacidad, también puede adquirir el conocimiento tradicional y llegar asumir esta gran responsabilidad. El impartir y adquirir, un determinado conocimiento en el espacio del mambeadero, es norma básica la posición sedente, pues esta postura representa al hombre pensante. Al este respecto, Fernando Urbina, ilustra lo siguiente:

¹⁷ Refiriéndose, a la actitud de mambear, el misionero Gaspar de Pinell, despectivamente comenta lo siguiente: “A esta operación la llaman *mambear*. Cuando *mambean*, que es casi continuamente, tienen los carrillos hinchados como si sufrieran dolor de muela, los dientes negros y hablan como lo haríamos nosotros con la boca llena; de manera que un indio *mambeando*, es una figura asquerosa. Dicen que la coca en esta forma les quita el hambre y el sueño; a veces pasan todo el día caminando y trabajando, sin tomar otro alimento que dicho polvo.” (De Pinell, 1924:24)

“Cuando se habla entre estas naciones aborígenes del *hombre sentado*, se está haciendo alusión expresa al hombre que adopta esa postura en el ritual nocturno, durante el cual se consumen las plantas sagradas: la coca (*Erythroxylum coca*, *ipadu*), el tabaco (*nicotiana tabacum*) (...) La cotidiana ceremonia del mameo es presidido por el abuelo Dueño de maloka. Durante la noche, despegándose del abanico frente a él, los hombres de la tribu, clan o familia se sientan en mínimo bancos o soporte de madera. Mientras se prepara y se consume la coca (¡no la cocaína!), Acompañadas por el ambíl, el sabedor pronuncia diversos tipos de discursos, según la ocasión, en orden a orientar a su gente tanto en las labores cotidianas, como en las extraordinarias. Esta orientación implica echar mano de las tradiciones míticas, donde reposan los paradigmas culturales”. (En cita de Urbina, 1994:69)

Para “la cultura de tabaco y coca”, el mameadero es un espacio ritual, donde se imparte y se adquiere el conocimiento tradicional. La actitud de mamear, hace referencia a una forma de vida, por medio del cual, interactúa socialmente esta cultura; según la educación tradicional, “el hijo ha de sentarse junto a su padre para recibir las palabras; una vez asimiladas, podrá recepcionar en el momento oportuno el poder - encerrado en el banco ritual – y le autorizaran para usarlas en beneficio de los futuros hombres”. (Ibíd.:89)

El mambadero: espacio de socialización, donde se adquiere e imparte el conocimiento tradicional. Foto No. 2



El gran sabedor Luciano Martínez y su hijo Víctor Martínez - Foto Benjamín Yépez. 1982.

En líneas generales, los pueblos indígenas del resguardo Predio Putumayo, que hacen parte de esta cultura, relacionan representaciones muy profundas, ya que sus principios morales y éticos se encuentran configurado en entorno al uso y la connotación que simbolizan las plantas de tabaco y coca, lo cual formaliza y explica el fundamento de su cohesión social. El mambadero y el sabedor, en posición sedente, es el escenario simbólico de una sociedad en construcción, pues constituye el espacio socializador, en donde la memoria oral, es el medio por el cual se transmite un conocimiento milenario.

En este mismo sentido, es importante tener en cuenta, que a pesar de esta afinidad, conque estos pueblos se expresan culturalmente, en la dinámica interna de sus relaciones sociales, muestran diferencias muy marcadas; pues mantienen diferencias de la lengua, bailes, ritos ceremoniales, practicas de caza y pesca entre otros. Sin embargo, para superar estas

diferencias, institucionalizaron distintos dispositivos, que les permitieron relacionarse, tales fueron los casos de especializados intérpretes o políglotas, quienes motivaron una forma de relación entre pueblos distintos.

Estas formas de relación y control social, entre pueblos distintos, con su particularidad y afinidad común, que los cohesionan social y culturalmente; motivan un objeto interesante de investigación en el futuro, en términos que tiene que ver, con la dinámica de su proceso social; ya que han establecido sistemas de interacción y representación muy complejas y conciliatorias. Un mundo con características generales, que los cohesionan y particularidades que los diferencia, ello muestra un claro ejemplo de una cultura, que se complementan en torno a sus particularidades. Característica que en la postrimería de su proceso social, contribuye a afrontar una álgida situación, para continuar siendo pueblos distintos y parte de una sola cultura.

1.2. EL CAQUETÁ Y PUTUMAYO, TERRITORIO ANCESTRAL DE “LA CULTURA DE TABACO Y COCA”

El Predio Putumayo y el desacierto de su ocupación territorial.

El área territorial del Caquetá y Putumayo, fue el escenario de diversas confrontaciones y controversias políticas, entre Colombia y Perú. Hace parte de un legado político colonial, que caracteriza un territorio de fronteras, generando de esta manera, distintas versiones en términos de su delimitación territorial. Desde su primera denominación, como “territorio del Caquetá y Putumayo”, hasta su actual figura territorial, como el “resguardo indígena Predio Putumayo”; encontramos una trama de intereses políticos, que surge por la administración de este territorio. Esta situación que de alguna manera, comprometió con mayor firmeza, la brusca interrupción, en el proceso social de estos pueblos, que habitan este territorio.

Las divergencias por la delimitación fronteriza, llegaron acentuarse con mayor detenimiento y tomar posicionamientos políticos, concretamente durante el siglo XIX; las

confusas delimitaciones, heredadas desde la Corona española y portuguesa, al tratar de distribuir la administración y el control territorial sobre el río Amazonas, no fueron suficientes, ni llenaron las expectativas, cuando se acude al arbitraje de las bulas papales, ya que éstas carecían de una delimitación precisa; situación oportuna que dio lugar, a la afirmación de distintas conjeturas, sobre los límites fronterizos; primando de esta manera, los intereses de las partes, quienes justificaron sus pretensiones y sustentaron supuestas tesis de dominio territorial.

Desde este contexto, en los siguientes apartes, se contextualizará de manera cronológica, los pormenores históricos, que motivaron controversias, por la administración de este gran territorio, a partir de la intervención de España, hasta la constitución del gran resguardo Predio Putumayo; se resaltarán los intereses económicos, políticos y sociales, puntos de vista sobre las confrontaciones fronterizas, el reempoderamiento territorial por parte de los pueblos indígenas y sus implicaciones sociales y culturales.

Teniendo en cuenta el anterior presupuesto, el control territorial del Caquetá y Putumayo a comienzo de la colonia, se encontraba expuesta bajo la administración del gobierno de Quito; Así nos hace entrever Sir Clements Markham, cuando dice:

“Para el caso presente, tenemos que apelar a las divisiones hechas desde el siglo XVI con fines administrativos. Cuando se organizó el gobierno de Quito en 1548, éste incluía a Macas entre los ríos Santiago y Morona; a Canelos entre los ríos Morona y Pastaza; a Quijos entre Pastaza y el Napo; las Misiones de Morena y Sucumbíos entre el Napo, el **Putumayo y el Caquetá**. Esas Misiones dependían de Pasto, de donde partían los religiosos jesuitas y franciscanos. Toda la región fue erigida en Provincia dependiente de Quito en 1616.” (Thomson, 1995:175, resaltados míos)

Ahora bien, los intereses de Colombia no se dejaron esperar. “En 1739 convirtióse la Nueva Granada en Virreinato, que abrazaba la Presidencia de Quito con la provincia de Maynas.

El Gobierno de Colombia reclama todo el territorio incluido en el Virreinato de Nueva Granada, correspondiente a Colombia y a Ecuador, de acuerdo con el *uti possidetis* de 1810, que representa el principio que sirve de base a los límites actuales de las repúblicas suramericanas.” (Ibíd.:175-176)

Por su lado el Perú no espera sus propósitos sobre éste territorio, pues exige sus derechos sobre el Putumayo teniendo presente, “la Real Cédula fechada el 15 de Julio de 1802, por la cual se formaba una gobernación que incluía las dos riberas del río Marañon y las hoyas de los ríos Morona, Pastaza, Ucayali, Yavarí, Huallaga, Napo, **Putumayo y Caquetá**, hasta donde ellos fueran navegables.” (Ibíd.:176, resaltados míos)

Clements en su testimonio sobre el caso del Perú, concluye diciendo que, “Colombia niega la validez de la Real Cédula de 1802, so pretexto de que nunca entró en vigencia, y por consiguiente carece de existencia. Como prueba de ello se hace referencia a la guía de forasteros de 1788 del Virreinato de Nueva Granada, en la cual Quijos y Maynas quedan incluidos en el territorio de ese Virreinato. (...) Colombia refuerza sus derechos sobre el Putumayo con las Cédulas Reales de 27 de mayo de 1717 y de 20 de Agosto de 1739, documentos en los cuales se definen los límites del Virreinato de la Nueva Granada.” (Ibíd.:176-177)

Sobre este contexto, la disputa sobre la administración del territorio amazónico, se encontraba propenso a los parámetros, que sugería los títulos jurisdiccionales de la colonia española, ya que en el momento, los límites únicamente formalizaban suposiciones, que no garantizaba confiabilidad, en un territorio selvático, aun desconocido por los gobiernos. En efecto, a comienzo del siglo XX, los gobiernos de Colombia y Perú, intentaron formalizar los límites fronterizos, mediante un arbitramento que no llegó concluir posicionamientos satisfactorios. Según Guido Pennano:

“Ese territorio de aproximadamente 200.000 millas cuadradas no estaba efectivamente controlado por ninguno de los dos gobiernos. Recién en 1904, los

gobiernos del Perú y Colombia iniciaron conversaciones para solucionar la disputa por el control de la zona del Putumayo. Se intentó un primer acuerdo pero fue rechazado por ambas partes. En septiembre de 1904, los dos países acordaron someter el litigio al arbitraje del Papa Pió X. El 6 de Julio de 1906 se estableció un acuerdo de “modus vivendi”, que implicaba la no intervención de ninguna de las dos naciones, sobre ese territorio hasta que se definiese el arbitraje.” (Pennano, 1988:162)

Posteriormente, su desenlace torna ser más dramático, cuando el gobierno colombiano en su ingenuidad, seguía confiado a los justos títulos y los acuerdos protocolarios, ya que la posesión territorial de los súbditos peruanos, encabezados por Julio Cesar Arana e impulsado por la fiebre del caucho natural, demostró la otra realidad. El temor de no poseer un reconocimiento legal, sobre este extenso territorio y presagiando futuros acuerdos binacionales, hace que en 1921 el gobierno peruano, por medio del Ministerio de Fomento, estratégicamente ordena, expedir un título de propiedad territorial a Julio C. Arana, que correspondía, “un inmenso lote de terreno de montaña denominado Putumayo, con una superficie de cinco millones setecientas setenta y cuatro hectáreas (5.000774 hectáreas) cuadradas, ubicadas en ambas márgenes del río Putumayo”. (En cita de Domínguez y Gómez, 1994:184)

Los intentos de protocolarización entre ambas naciones, llegan a tomar consenso, cuando “La República del Perú, después de varias negociación entre este país y Colombia, reconoce en favor de la república de Colombia, la soberanía sobre parte de la región amazónica, que en buena extensión ocupa el “Predio Putumayo”. Este reconocimiento está contenido en el Tratado Salomón-Lozano, de límites y libre navegación, suscrito el 24 de marzo de 1922 y ratificado en Colombia por medio de la Ley 55 de 1925.” (Caja Agraria, et al, 1988:34) La legitimidad territorial que favoreció a Colombia este Tratado, provocó el conflicto colombo-peruano, con la toma de Leticia el 1º de Septiembre de 1932, conflicto que culmina el 25 de Mayo de 1933.

Sobre este marco contextual, en 1938, se establece la Colonia Penal de Araracuara, sobre las áreas del medio Caquetá, con nefasta influencia para la población indígena de la región. La colonia llegó a ser trasladada en 1971 y sus instalaciones en un comienzo, pasaron bajo la administración del Ministerio de Agricultura, luego a la Comisaría Especial del Amazonas, posteriormente al Departamento Administrativo de Intendencias y Comisarías, (DAINCO) en 1977 a la Corporación Colombiana para la Amazonía, COA. y en 1993 al Instituto de Investigaciones Científicas Amazónicas SINCHI; quienes heredaron mejoras y la posesión de la antigua Colonia Penal Araracuara.

El conflicto colombo-peruano, culmina mediante la Firma del Acuerdo de paz de Ginebra, (1933) siendo ésta la brecha que reanuda las negociaciones del área territorial Predio Putumayo, “El gobierno colombiano autorizó al Banco Agrícola Hipotecario, para adquirir a la familia Arana, todos los derechos que ésta a su vez, había adquirido en territorio colombiano, antes de la adopción del tratado, conforme a la legislación peruana. (...) El negocio fue protocolizado el 24 de mayo de 1939, mediante Escritura Pública 574 otorgada en la notaría de Lima. El precio de venta establecido fue de U.S \$ 200.000, pagando inicialmente U.S \$40.000 y dejando pendiente el saldo. (...) En 1954, el gobierno colombiano, por medio del Decreto 1529, encargó a la Caja de Crédito Agrario Industrial y Minero, de liquidar el Banco Agrícola Hipotecario.” (Ibíd.:35)

La negociaciones empieza tornar un feliz término, cuando la Caja Agraria en la ciudad de Bogotá, suscribe en 1964 la Escritura Publica No. 2880, en donde la familia Arana ratifica la venta del inmueble, efectuada mediante Escritura Publica No. 574 del 24 de Mayo de 1939, y los inscribe en las públicas oficinas de registro en Colombia; la Caja Agraria Industrial y Minero, ahora siendo acreedor de la anterior institución bancaria liquidada, cancela el saldo pendiente de U.S \$ 160.000,¹⁸ y compra la quinta parte del dominio del

¹⁸ “La Caja Agraria suscribe el 9 de mayo de 1964, en la notaria 5ª de Bogotá, la Escritura Pública 2880, por medio de la cual Víctor I. Israel, en nombre y representación de la familia Arana, ratificó la venta efectuada por medio de la Escritura Pública 574 del 24 de mayo de 1939, en consideración a que dicho instrumento público, no había sido inscrito en las competentes oficinas de Registro de Instrumentos Públicos, de la república de Colombia. La Caja Agraria pagó al vendedor, con recursos propios, el saldo del precio pendiente de pago, es decir, la suma de U.S \$160.000.” (Caja Agraria, et al, 1988:34)

Predio Putumayo, para consolidar de esta manera, el pleno dominio jurídico, sobre éste territorio ancestral de “los hijos del tabaco y la coca.”¹⁹

Durante los años siguientes, los pueblos indígenas aun ingenuos, del negocio que suscitaba sobre su territorio, empezaron a reclamar, el reconocimiento legal de su territorio ancestral; acto que inquieta a la Caja Agraria, lo que conduce hacer presencia sobre ésta área, con el fin de legitimar dominio de propiedad. Motivo por el cual, en enero de 1986 la Caja Agraria empieza formalmente ejecutar el programa denominado: “Proyecto La Chorrera”, cuyos objetivos generales era el estudio, la conservación y aprovechamiento de los recursos naturales, protegiendo esta zona ecológicamente, mediante la cooperación con las poblaciones indígenas, implementando actividades que conduzca a fomentar la agro-industria y la étno-botánica, entre otros.

En razón de lo anterior, los pueblos indígenas, reaccionan rechazando esta política del gobierno, promovida por la Caja Agraria, Industrial y Minero, ya que dicho proyecto como programa, lesionaba y desconocía los derechos ancestrales de los indígenas, en términos de su cultura, autonomía y territorio; ya que en el trasfondo, el programa pretendía, convalidar dominio de propiedad y convertir a sus legítimos dueños del territorio, como empleados de sus intereses. Paradójicamente, a los indígenas sus exigencias de propiedad territorial, en un comienzo les fue negadas por parte del gobierno nacional.

En consecuencia, y en vista de que el gobierno niega la petición de legalidad territorial, los pueblos indígenas, emprenden una lucha sin cuartel, hacia la reconquista de su territorio ancestral, un territorio que por tiempos inmemorables los ocuparon tradicionalmente.

¹⁹ “Por Escritura 120 del 8 de febrero de 1980, otorgada ante el notario Quinto de Bogotá, debidamente escrita en la oficina de registro de Instrumentos Públicos de Leticia (Amazonas) y Mocoa (Putumayo), la Caja Agraria declaró que en ejercicio del encargo de liquidar el Banco Agrícola Hipotecario, atendió las obligaciones de dicha institución bancaria, habiéndose constituido en acreedor de la misma institución, tal como lo reconoció el Comité Liquidador, conformado para tal efecto y que de dicho comité recibió la autorización para comprar por \$70.200 la quinta parte del dominio del “Predio Putumayo”, para cubrir así su acreencia. En cumplimiento de tal decisión del Comité Liquidador del Banco Agrícola Hipotecario, la Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero, consolidó el dominio pleno sobre el mencionado inmueble.” (Ibíd.:36)

Conscientes de esta realidad y tomando como bandera de lucha, a la organización indígena, constituyen la Confederación Indígena del Alto Amazonas COIDAM, quienes a partir de esta institución organizativa, exigen el derecho al reconocimiento legal de su territorio, usurpados desde finales del siglo XIX; propósito que se logra, después de arduas y angustiosas negociaciones con el gobierno nacional.

El reconocimiento legal del territorio Predio Putumayo, bajo la figura de un resguardo indígena, hace parte de un cuestionado negocio del gobierno a gobierno y a espaldas de sus legítimos propietarios. El Instituto Colombiano para la Reforma Agraria, INCORA y la Caja Agraria Industrial y Minero, distribuyen el valor del recurso económico, en representación y en nombre del territorio indígena; ya que sobre esta negociación, los indígenas únicamente fueron convidados al acto de entrega formal y protocolaria. Los resultados tienden a ser evidentes, cuando mediante la Resolución No. 030 de 1988, sin el consentimiento de sus propietarios, se reservaron varias zonas de exclusión, entre ellas las de la Chorrera con un área aproximada de 803+5000 has.²⁰

Dentro de su legalidad, la venta queda consignada en la Escritura Pública No. 1987 de 5 de Abril de 1988, Notaria 9ª de Bogotá. El INCORA, mediante Resolución No. 030 expedida el 6 de Abril por la Junta Directiva, constituye el “Resguardo Indígena Predio Putumayo” que tiene el carácter de propiedad común de los aborígenes. El día 23 de Abril de 1988, el Presidente de la República, Dr. Virgilio Barco Vargas y los gerentes de la Caja Agraria, Doctores Carlos Villamil Chaux y del INCORA Dr. Jairo Charry Rivas (E) hacen entrega formal del resguardo a las comunidades indígenas.²¹ Cuya extensión abarca las 5.869.447-5.000 hectáreas.

²⁰ Posteriormente, en el año de 1994 ésta área de exclusión en donde fue reconstruida la Casa Arana, propiedad de la Caja Agraria Industrial y Minero, por previa solicitud de las organizaciones indígenas, se otorga en Comodato al departamento de Amazonas, para el funcionamiento de un colegio de bachillerato.

²¹ A este respecto, el Presidente Virgilio Barco Vargas, fue muy enfático, al reconocer la legitimidad de este territorio a las comunidades indígenas, al hacer entrega del resguardo Predio Putumayo, en cuyas conclusiones de su discurso, manifestó lo siguiente: “Cuanto complace al gobierno nacional y al presidente de la república en particular, haber apresurado la culminación de este gran acto de justicia, consistente en la entrega a las comunidades indígenas de la amazonía de las tierras que han sido su cuna, su hogar, el asiento fundamental de su sociedad y en las que, por tantos años, sus antepasados y abuelos sufrieron no sólo los

De esta manera, se evidencia el desacierto de la ocupación territorial del Predio Putumayo, años después que intereses externos, se apoderaran del territorio y usurpan sus recursos naturales, desconociendo la legitimidad de los pueblos, que hacen parte de “la cultura de tabaco y coca”, siendo sus verdaderos propietarios. Sobre este marco, es importante tener en cuenta, que la recuperación y el reconocimiento legal del Predio Putumayo, bajo la figura de un resguardo indígena, se da inicio a la actual fase Autónoma, en el proceso social en esta cultura.

Ahora bien, la visión clásica con que se estigmatizó la amazonía colombiana, como “tierras baldías pobladas de salvajes”, permitió a que esta región en un comienzo, no fuera intervenida por un tiempo prudencial, dentro de un proyecto político estatal o particular. Sin embargo, las esporádicas expediciones de militares, religiosos y exploradores científicos de Europa, durante los siglos XVII y XVIII, llamaron la atención por el valor que representaba los recursos naturales en esta gran región; descubrimiento que motiva el interés para su oportuna intervención; pues en un comienzo su interés se centró en la quina, (1810-1870) posteriormente la extracción del caucho natural.

A finales del siglo XIX y comienzo del XX, la región del Caquetá y Putumayo en particular, llamó la atención la extracción del caucho natural, impulsada por la coyuntura económica que exigía los países industrializados. Sobre esta realidad, el gobierno colombiano, mantenía un limitado interés comercial, ya que sus propósitos por buscar la unidad nacional e integrar el territorio amazónico, promocionó las colonias agrícolas,²² política fallida, ya que este propósito estatal, no se llevó a cabo, sino después de las

rigores de la naturaleza, sino hasta el atropello de nacionales y extranjeros. A esos antepasado rindo hoy un homenaje de gratitud y admiración por su valentía y tenacidad, que fueron indudablemente pilares sutiles para que se forjara nuestra nacionalidad.” (Caja Agraria, et al, 1988:19)

²² “Según el INCORA, en 1910 el Estado ya había decidido formalizar la colonización del río Orteguaza, en el actual departamento del Caquetá, mediante las colonias agrícolas. A esta decisión siguió la ley 62 de 1912 que autorizó la creación de Colonias Penales Agrícolas, la que sólo fueron reglamentadas diez años más tarde por la ley 105 de 1922.” (Useche, 1994:15)

atrocidades, que provocó la extracción del caucho natural, de una forma cuestionada, para con la población indígena.

En consecuencia, las buenas intenciones del gobierno nacional, en integrar la amazonía dentro de la unidad nacional, fueron parte de una política ilusoria, para el caso de la región del Caquetá y Putumayo, ya que el auge del proyecto económico de la extracción del caucho natural, relegó el proyecto nacional de implementar las Colonias Agrícolas; la extracción del caucho natural, fue impulsada por empresas y casas comerciales privadas,²³ más no por un proyecto político, para el caso específico del gobierno colombiano.

La dinámica de las infames operaciones comerciales, suscitadas por la explotación del caucho, provocó la brutal interrupción, en el proceso social de los pueblos, que hacen parte de “la cultura de tabaco y coca”. A comienzo del siglo XX, el territorio de Caquetá y Putumayo, fue escenario de los más atroces y repugnantes crímenes, que registra la historia de la amazonía colombiana; la hegemonía de Casa Comercial Arana, utilizó inhumanos métodos con los indígenas, tanto en las actividades del comercio y en la extracción del caucho natural.

Las vicisitudes sobre la administración de este territorio, no pueden ser desconocidas en el proceso social de esta cultura; ya que su administración territorial, dependió de distintos intereses políticos, económicos y sociales externos, vista desde la importancia comercial, que empezaba proponer la riqueza natural; factores que finalmente condujeron a la brusca interrupción del proceso social, justamente con los hechos acaecidos en el escenario de la extracción del caucho natural, hechos que se abordará con mayor detenimiento en el siguiente tema.

²³ Según Roberto Pineda, durante el periodo del auge comercial del caucho, surgieron distintos personajes catalogados como barones del caucho, entre los cuales encontramos a: “Nicolás Suárez, Julio César Arana, Luis Silva Gómez, Manuel Vicente Carioca, Joaquín González Gómez Araujo y Germínio Garrido y Otero.” (Pineda, 1987: 199)

1.3. LA CASA COMERCIAL ARANA, EL DESAFÍO DE UN ORDEN SOCIAL GENOCIDA.

La hegemonía de la Casa Comercial Arana.

El avance de la Revolución Industrial a finales del siglo XIX, exigió impulsar una economía extractiva, basada en la explotación del caucho natural, (*hevea brasiliensis*), esta economía encontró respuestas óptimas en la selva amazónica, en donde se aprovechó la mano de obra barata, representado por la población indígena, implementado de esta manera un negocio de gran rentabilidad. “Desde los puertos de la ciudad de Iquitos, en Perú, Manaus y Belem del Pará, en Brasil, partían grandes buques cargados de caucho con destino a los Estados Unidos, el Reino Unido, Holanda o Francia. Allí la goma era consumida por las industrias automotriz y eléctrica y transformada en neumáticos, cables, mangueras, etc.” (Pineda, 1995:9).

En este sentido, la demanda de la industria moderna, exigió la extracción del caucho natural; coyuntura comercial que en ahora compromete, sin prejuicios al espacio territorial amazónico, esta actividad comercial del momento, incorporó paulatinamente a esta región, al sistema económico mundial. Esta coyuntura evidentemente, motivó la presencia de distintas casas comerciales de caucho, quienes mediante procedimientos inauditos de explotación, asediaron el genocidio con los pueblos indígenas de esta región.

Los primeros caucheros, que llegaron a la región del Caquetá y Putumayo, fueron colombianos a final del siglo XIX. “En 1900 un Colombiano llamado [Benjamín] Larrañaga, quien menciona el Libro Azul, fue uno de los primeros caucheros colombianos que invadieron la región en 1880, formó una compañía con J.C. Arana para la explotación del negocio. La Chorrera fue una de las agencias establecida por este colombiano, la cual sirvió de base para los futuros negocios de Arana”. (En cita de Thomson, 1995:117)

Paralelo a esta dinámica comercial, impulsada por la demanda de la extracción del caucho natural, surge Julio Cesar Arana, comerciante peruano, quien preocupado por imponer una

hegemonía comercial, expande su poder económico, hacia las regiones del Putumayo y Caquetá. Al respecto, estimo conveniente, ilustrar la versión, de Guido Pennano, cuando se refiere a este anecdótico personaje:

“Julio Cesar Arana era uno más de los tantos jóvenes riojanos que soñaba con la posibilidad de hacer ser rico por intermedio del caucho. A la edad de catorce años ya trabajaba en el negocio de su padre, Martín Arana, como todo buen miembro de la clase media de Rioja, era fabricante de sombreros de “panamá”, que vendían a los caucheros que llegaban a la región. (...) En 1899, Arana logro capitalizar su “gran oportunidad” al descubrir un río que estaba muy poco explotado: el Putumayo, navegable casi en tres cuartas parte de su longitud total. Lo más interesante de este río, más allá de su riqueza cauchera, era la ubicación geográfica que tenía. (...) Esto facilitó mucho el que la región se convirtiera en “tierra de nadie” o “tierra de Arana”. Antes de la llegada de Arana a la región del putumayo, sólo estaban afincados en la zona unos cuantos caucheros colombianos, como Crisóstomo Hernández, Benjamín Larrañaga, los hermanos Calderón y unos cuantos más. Arana les ofreció abastecerlos desde su casa comercial de Iquitos. Posteriormente, a causas de la deuda contraídas, dichos caucheros se vieron obligados a entrar en sociedad con Arana para la producción y comercialización de la goma. De esta forma, Arana pasó a controlar la actividad productiva directamente para luego, en 1905 obligarlos a venderle sus propiedades. (...) Fue así como Arana tomó posesión de los puestos La Chorrera y el Encanto, que al cabo de poco tiempo se convertirían en centro de atención mundial al producir los famosos escándalos del Putumayo”. (Pennano, 1988:161-162-163)

Julio C. Arana desarrolló una actividad económica, vertiginosa en poco tiempo, constituyó una compañía comercial, con los primeros caucheros colombianos; con su hermano conforma la compañía: “Julio C. Arana Hnos. Cia”; años más tarde, con inversiones de Europa, logra crear una gran compañía, de donde nace la gran Casa Comercial Arana: “Peruvian Amazon Rubber Co”. “Esta compañía, fue registrada el 26 de Septiembre de

1907, inició sus suscripciones públicas en diciembre de 1908. Sus primeros Directores fueron Sir John Lister Kaye; [inglés] el Barón de Sousa Deiro; [presidente de la Goodwin Ferreira Co. Ltda] y los señores Henry M. Read; [inglés] John Russell Guins; [peruano/británico] Henry Bonduel; [francés]; Julio Cesa Arana; [peruano] Abel Alarco [Gerente de la empresa]”. (Thomson, 1995:107)

La Casa Comercial Arana, legalmente funcionó hasta el 19 de marzo de 1913, ya que los denuncios sobre las atrocidades y escándalos, detuvo su actividad y la disolución de su esquema comercial, circunstancia que indujo cuestionar, a los gobiernos financiadores de este proyecto comercial; ello permitió a que el juez británico Swinfen Eady ordena su liquidación obligatoria, después de hacer una investigación detalladísima. Sin embargo, el señor Arana, utilizando la mano de obra indígena, mediante métodos aberrante, ahora continuó consolidando su hegemonía comercial, en la jurisdicción del río Putumayo.

Estrategias y prácticas de sometimiento.

En el momento en que hacen presencia, los comerciantes caucheros en esta región, los pueblos indígenas, se encontraba en un proceso social sedentario, en donde la organización política, no representaba una cobertura de unidad social bien consolidada, ya que internamente libraban efectivas, contiendas tribales entre algún tótem clánicos; estos factores entre otras, fue la brecha precisa y oportuna, para que la Casa Comercial Arana, formalizara su intervención y dominación. Siguiendo este análisis crítico, a continuación se ilustrará, las estrategias por los cuales el régimen de la Casa Comercial Arana, sometió a la población indígena.

En un primer nivel, se establece una relación abierta y afectiva, entre indígenas y el comerciante cauchero; la disponibilidad del “indio servicial”, responde a esta primera actitud, que asume el indígena, siendo recolector de caucho, en contraprestación de las mercancías ofrecidas por el cauchero; acto afectivo de donde se empieza subestimar sus propios valores; pues de esta manera se nota, una primera intención de sumisión subjetiva;

ya que se ejerce efectos de dominación, en el momento en que se crea necesidades, subestimando el valor propio.

“En la Chorrera empezó primero la cauchería; repartieron las primera mercancías (hacha, machetes, ropa, etc.,) No sucedió nada en la primera repartición... Todo el mundo estaba contento; primero llegaron donde los okainas y boras. De ahí vinieron hasta la Chorrera. De ahí esa gente recibió los artículos.” (En cita de Pineda, 2000:84)

Un segundo nivel, tiene que ver con el establecimiento, de una relación condicionada entre las dos partes; el comerciante racionaliza cuantitativamente el caucho, sobre el valor de las mercancías atendidas; un negocio valido y predilecto, siempre a favor del comerciante cauchero; pues el sistema de endeude,²⁴ fue el común denominador en esta transacción, un principio lógico de regular esta relación comercial. Desde luego, el incumplimiento a las condiciones acordadas, tendió agudizar estas relaciones, mediante actos de violencia contra la integridad física del indígena.

“Los Agentes de la Preruviam Comapny ordenan a los indios entregar de cincuenta a sesenta kilos de caucho cada doce días; y si por la escasez que hay ya de esa goma, les faltan uno o dos kilos a esos infelices colombianos, los azotan con látigos de cuero de danta; si se quejan siquiera, los ultiman a patadas y a garrotazos en la cabeza.” (Olarte, 1910:79)

Finalmente, esta relación en un tercer nivel, agoniza en el momento en que el sometido, reconoce las prácticas y métodos de castigo, hasta su clausura con la muerte. En este nivel, la dominación es el producto de aquella justicia tradicional, en donde el espectáculo y los ritos de ejecución corporal, son evidentes y vienen a ser el centro de atención; a lo que en la

²⁴ En la apreciación de Fernando Medellín, el Endeude: “consiste en proporcionarle inicialmente a los indígenas, mercancías indispensables para la explotación, con el compromiso de ser pagadas, una vez se tuviera buena cantidad de caucho. Los comerciantes imponían los precios a su conveniencia, para que los indígenas jamás pudiera cancelar la deuda que incluso, en muchos casos, eran transferidas a su descendientes o familias en general.” (Medellín,1993:102)

apreciación de Foucault, lo describe como: “el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo.” (Foucault, 2001:16)

En términos generales, los niveles que inducen al sometimiento indígena, tiene que ver en un primer momento, con el establecimiento de posturas que conllevan a una actitud de interiorización sumisa. Un segundo momento, hace parte del condicionamiento y control, que se establece mediante el sistema de endeude, junto a los actos de violencia, contra la integridad física del indígena, formalizando de esta manera su total sometimiento, para terminar siendo castigado, torturado o asesinado.

“En muchos casos el trabajador indígena, sabía aproximadamente la cantidad de caucho que se esperaba de él, cuando llegaba su carga para ser pesada, viendo que la aguja de la balanza no llegaba al lugar requerido, se tiraba boca abajo en el suelo y en esa postura esperaba el inevitable latigazo o terminada siendo fusilado”. (Casement, 1988:29)

En el tercer nivel, los efectos de dominación se hacen más evidentes, cuando el subordinado reconoce los esquemas de dominación, mediante actos creados e incorporados en el juego de la interacción. “Cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominación que se le ha impuesto, sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento*, de sumisión.” (Bourdieu, 2000:26)

Por otra parte, la Casa comercial Arana, estableció un sistema de dominación, diseñadas estratégicamente, con el propósito de ejercer un minucioso control; pues cada agente social,

dentro del campo de la extracción del caucho, ejerció y disputó distintos capitales,²⁵ en torno a los disensos y consensos, que se establecieron en sus relaciones sociales.

“En este campo social, cada Sección, se encontraba dirigida por un capataz o Agente de Sección. Generalmente existía una comisión de 15 a 20 hombres armados que se encargaban de amedrentar a la población nativa, neutralizar una eventual rebelión, perseguir a los indígenas nativos, castigar a los que no cumplan las tareas de producción acordadas o, incluso enganchar compulsivamente nuevas fuerzas de trabajo”. (Pineda, 1987:196)

Entre las estrategias practicadas, se resalta el adiestramiento de un personal de jóvenes indígenas al servicio del régimen,²⁶ quienes fueron ejecutores de actos inicuos, contra su propio grupo social, ordenadas por el régimen. “A los únicos indígenas que se les permitía el uso de rifles era a aquellos jóvenes – algunas veces niños o “cholitos”- que estaban siendo entrenados para oprimir a sus paisanos con el fin de lograr los objetivos de los caucheros. Estos “muchachos o boys” como generalmente los denominaban, eran jóvenes indios sacados de una tribu y utilizados en actos de terror, en otros distintos sobre personas que no eran sus parientes inmediatos.” (Casement, 1988:22)

Igualmente fueron adiestrados, hombres de color provenientes de Barbados, súbditos británicos, traídos por el régimen en condición de trabajadores, quienes finalmente terminaron siendo empleados ejecutores también de actos infames. Sobre el particular y haciendo énfasis al sistema de control territorial, Pennano contextualiza lo siguiente:

²⁵ Haciendo alusión a este concepto de Capital, Pierre Bourdieu precisa la siguiente definición: “Una ciencia general de la economía de las prácticas que no se limite artificialmente a las prácticas socialmente reconocidas como económicas, debe tratar de comprender el capital, esta “energía de la física social”, bajo todas sus formas y describir las leyes que rigen su conversión de una especie a otra. He denominado que hay tres clases fundamentales de capital (cada una de ellas son subespecies): el económico, el cultural y social. A estas tres formas, hay que añadir el capital simbólico, que es la modalidad adoptada, por una u otra de dichas especies cuando es adoptada a través de las categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si ud, prefiere, que desconocen el carácter arbitrario de su posesión y acumulación.” (Bourdieu, Wacquant,1995:81-82)

²⁶ Al respecto Jorge Villegas y Fernando Botero, aprecian lo siguiente: “Estas comisiones de blancos armados; iban reforzados por indígenas adiestrados conocedores del medio y seleccionados entre miembros de una tribu enemiga de la que iban a someter. Este sistema era muy utilizado no solamente para reducir las tribus sino para comisiones especiales.” (Villegas y Botero, 1978:542)

“Esa expansión se debió más que nada al tremendo control que ejercieron los barbadenses que fueron traídos por Arana para supervigilar a los nativos recolectores de caucho. Los barbadenses, con Winchesteres en mano, lograron un férreo dominio sobre los distintos campos caucheros. Realmente este grupo de vigilantes barbadense de origen africano se convirtió en una suerte de ejército particular de Arana. Los barbadenses estaban bajo el mando de los supervisores de puesto y eran los verdugos de cualquier castigo o correría que dictaminaba el supervisor.”²⁷ (Pennano, 1988:165)

El régimen de la cauchería consideró oportuno, utilizar los recursos que como capital representó, los agentes sociales súbditos del régimen. El joven indígena o “boys”, garantizó su conocimiento cultural de interlocución con los demás indígenas y del espacio territorial, que junto a su destreza y agilidad, representó un “capital cultural” en beneficio del régimen. Asimismo, el hombre de color barbadense, garantizó su fortaleza física y capacidad de soportar las inclemencias del medio selvático, representó un “capital corporal”, ya que en la mayoría de las veces, se empleó como capataz de las Secciones o campamentos caucheros y el verdugo de órdenes delictivas.

Por otra parte, es de resaltar la fraudulenta forma de intercambio comercial, que se realizó con el beneficio de la ingenuidad e ignorancia del indígena. En este sentido, el “sistema de endeude” hizo parte de un dispositivo que contribuyó una relación de poder,²⁸ afianzando con mayor rigurosidad el control sobre la población indígena. En este escenario, el indígena como recolector de caucho y en condición de esclavo, se encontraba comprometido y manipulado, dentro de una aparente transacción comercial, ya que sistemáticamente

²⁷ Sobre este particular, Villegas y Botero amplían lo siguiente: “Además del uso de indios “civilizados” hostiles a la tribu en entredicho, se utilizaban negros de Barbados como verdugos de los indios, e inclusive está el caso del negro norteamericano John Brown, quien fue el capataz de los verdugos de Arana.” (Villegas y Botero, 1978:560)

²⁸ Partiendo de la teoría de poder en Foucault, el Sistema de Endeude, ejerce poder e impone categorías de control reprime y produce poder sobre la población indígena, desde donde: “El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino encadena, No está nunca localizado aquí o allí, no esta nunca en las manos de alguno, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular.” (Foucault, 1979:144)

permaneció endeudado y subestimado en las relaciones sociales. Haciendo énfasis a esta forma de relación comercial, Pacífico de Vilanova expone un caso particular:

“El indio no sabe lo que gana, ni lo que tiene, ni lo que debe. En confirmación de esto voy a referir el siguiente caso: Un comerciante había entregado a un indio varios objetos que lo tasó como un valor de 14 arrobas de caucho. Al cabo de algún tiempo se presentó el indio con cierta cantidad de caucho que, pesada por el comerciante, *con su propia romana*, dio 16 arrobas; entonces el comerciante dijo al indio: - *Me debías 14 arrobas; me entregas 16, quedas debiéndome 18*. El pobre indio, sin replicar, se separó para volver al monte a sacar las 18 arrobas que le faltaban”. (De Vilanova, 1947:159)

La Casa Comercial Arana, al imponer su dominio no sólo legitima “capital corporal y cultural”, sino que además se apropia de un capital simbólico;²⁹ ya que de alguna manera, valora el conocimiento indígena; que los invierte formulando un sistema de poder que identifica, controla y somete. En este sentido, la relación de poder, identificó categorías y esquemas clasificatorios de dominación, en donde los actos ejercidos por el personal de servicio, las instituciones y el sistemas de control; acciones cumplidas por los jóvenes indígenas “boys”, los barbadenses, las Secciones de las caucherías y el sistema de Endeude, fueron los medios y las representaciones por los cuales, se inscribió una red clasificatoria de control social.

Finalmente, otro aspecto a que tener en cuenta, tiene que ver con el comportamiento de la población indígena, particularmente con su acelerada disminución,³⁰ y sus implicaciones suscitadas por la extracción del caucho natural. Los datos sobre la población indígena, que antecede a nuestra fase de análisis, son muy generalizados, ya que no se llegan a especificar

²⁹ Sobre este particular, P. Bourdieu, puntualiza lo siguiente: “El efecto de la dominación simbólica (trátase de étnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma.” (Bourdieu, 2000:53-54)

³⁰ Al respecto, el geógrafo francés Eugenio Robuchon, sostiene que, “En 1906 pasaba de 50.000 y no subía, cinco años después. (...) Esta disminución debe ser mayor aun hoy”. (En cita de Thomson, 1995:121)

datos por pueblos con su ubicación territorial; estas aseveraciones dejan abierta una discusión aún no cerrada, en términos de la densidad poblacional indígena, en el momento del contacto con la otra sociedad. Sin embargo, no es contradictorio afirmar, que a comienzo de siglo XX, se encontró una densa población y que por distintas causas motivaron su disminución en menor tiempo, motivadas por el gran choque cultural.³¹

Actos inhumanos y la sublevación indígena.

Con el fin de contextualizar, los hechos protagonizado por el régimen de la Casa Comercial Arana, extraeré algunos apartes, en términos que tiene que ver con denuncios e informes que a mi parecer, nos proporciona ilustrar una clara idea, sobre la magnitud de los actos acaecidas, en el escenario de la extracción del caucho natural, respecto a los tratos y abusos con la población indígena. Asimismo, se expone los testimonios, con que actualmente afirman haciendo memoria de su historia oral, los herederos de esta hecatombe socio-cultural, visualizando un pasado lleno de angustia y terror.³² Desde esta perspectiva, en primer lugar traigo a colación, el celebre y memorable denuncia, formulado por el

³¹ A este respecto y haciendo una valoración sobre las causas de la disminución poblacional, Jacinto María de Quito; trae a colación datos quizás más confiables y sobre los cuales justifica su rápida disminución demográfica: “Tendremos que asombrar la disminución habida en sólo diez años. El mismo Padre Basilio [de Pupiales] nos asegura que cuando en 1900 visitó a los Guitotos, [Uitotos] le dijeron personas indígenas que la población llegaba a 90.000 indios (sic) pero en la actualidad [1908] y aún con temor a exagerar, digo que no pasan de unos 40.000. (...) Varias son las causas que explican; la muerte de tantos indios en el corto tiempo de seis años, y tengo para mí que si circunstancias favorables no sustituyen a los presentes, acabará por extinguirse estos infelices. (...) Las principales son: La vida errante y salvaje que llevan; las guerras entre los mismos y con los blancos; y por ultimo, la viruela y otras epidemias traídas en los vapores que vienen a llevar el caucho.” (De Quito Jacinto, 2002:266)

³² Los hechos sobre las atrocidades, protagonizadas por la Casa Comercial Arana, hace parte de un amplio y reconocidos material de información e instituciones de los cuales es de resaltar los siguientes: Los periódicos, La Sanción y Felpa de Iquitos, el Comercio de Lima, la Sociedad antiesclavista y Protectores de aborígenes de Londres, Los periódicos The Thuth y The Dayle News de Londres, Correo Norte del Brasil, la Integridad Nacional, todos ellos recopilados en el texto: Las Crueldades en el Putumayo y el Caquetá, de Vicente Olarte Camacho, publicada en Bogotá. (1910) Igualmente, los trabajos del geógrafo francés F. Eugenio Robuchon: “En el Putumayo y sus afluentes” (1907), los reportajes del Ingeniero Walter. E. Hardenburg en su libro: “El Putumayo paraíso del diablo” (1907), el informe del cónsul en Río de Janeiro, Sir Roger Casement al Foreign Office (1910), publicado en Londres, abril 1913 titulado: “El libro Rojo del Putumayo” por Norman Thomson, parte de un complemento al “Libro Azul”, publicado con anterioridad por Edward Grey, el 17 de Julio de 1912; el “Libro Blanco”, publicado por el gobierno de los Estados Unidos; José Eustacio Rivera en su novela “La Vorágine” (1924). Asimismo, el denuncia efectuado por el Papa Pío X, en su Encíclica *Lacrimabili Statu*; y recientemente Daniel Restrepo Gonzáles en: “Recuerdos Tristes de la Casa Arana”, en ella se recoge el testimonio de los sobrevivientes (1988); finalmente las reconocidas investigaciones realizadas por el profesor Roberto Pineda Camacho.

periodista peruano Benjamín Saldaña Rocca, al juez del Crimen en Iquitos, donde se evidencia los protagonistas de hechos inhumanos, como es el caso de la masacre y exterminio del pueblo Okaina. (Ver anexo, cuadro No.3)

“Para ilustración de ud, y del Ministerio Fiscal, paso a exponer algunos de los delitos que denunció: Víctor Macedo, el Gerente de la Chorrera, uno de esos miserables asesinos, y Miguel Loaiza, su émulo, dando riendas sueltas a sus instintos criminales, se dan continuamente el placer de quemar y asesinar a los indefensos y pacíficos moradores de esas luctuosas selvas. Uno de los actos de ferocidad de esos dos miserables, enemigos de la humanidad y de todo sentimiento noble, fue el que realizaron para carnavales en 1903, el más nefasto y horrendo de los crímenes. Desgraciadamente llegaron a esa época a la Chorrera los indios Ocainas, en número de más de 800 para entregar los productos que habían cosechados, y después del peso y entrega de éstos, el jefe de sección que los dirigía, Fidel Velarde, seleccionó a veinticinco de ellos, alegando que eran perezosos para el trabajo; esta exposición por parte de Velarde fue suficiente para que Víctor Macedo y su congénere Loaiza, ordenaran que a guisa de túnica se le pusiera a cada uno de los indios un costal; empapado en kerosene y se les prendiera fuego. Se dio cumplimiento a estas ordenes y entonces se prendió el pavoroso cuadro de voz correr en diversas direcciones a estos infelices, dando los más agudos y lastimeros alaridos, hasta llegar al río y sepultarse en sus aguas, pensando salvarse; mas lejos de esto, todos perecieron.” (Olarte, 1910:83)

De la misma manera, en su periódico “La Sanción”, denuncia lo siguiente:

“Los agentes de la compañía forzaban a los pacíficos indígenas del Putumayo a trabajar día y noche en la extracción del caucho, sin darles ni la mínima remuneración; no les daba nada de comer; les robaban las cosechas; les azotaban inhumanamente hasta que sus huesos quedaban al descubierto; no les proveían de ningún tratamiento médico, les dejaban seguir en vida hasta que comidos por los gusanos morían, para servir luego de comida para los perros de los jefes; quienes los

mutilaban; les cortaban las orejas, dedos, brazos y piernas.” (En cita de Casement, 1988:8)

Actualmente, haciendo referencia al exterminio de su pueblo Okaina, el indígena Isaac Siake, puntualiza:

“Cuenta mi papá, que la masacre de los Okainas, tiene que ver con el clan de los “Dujaya”, un clan muy guerrero, violento, era la más numerosa; en la época de la cauchería, el capataz Arturo administraba el caucho en el territorio de los Okainas, por la cabecera de la quebrada “Juya”, en Uitoto se llama “Ta+fe”. En cierta ocasión, robaron una vasija de mucho valor del capataz Arturo, y le echaron la culpa al hijo del jefe de los Dujayas, el capataz mando encerrarlo al calabozo y no les dejó tomar agua, cuenta que el muchacho murió, por eso el jefe de este clan se disgustó y para su venganza, junto con otros asesinaron a él, su esposa y sus hijos. Este acontecimiento, fue informado por un “muchacho” o “boy” como le decían a los jóvenes, que servían al capataz o a los señores de la Casa Arana en la Chorrera, a estos jóvenes les enseñaban a manejar el arma de fuego, a leer y a escribir; este joven por medio de una carta informó este asesinato a los capataces de la Casa Arana; pasaron varios meses y no se sabía nada, hasta que un día, subió una lancha peruana lleno de militares, entonces los capataces de la Casa Arana, ordenaron traer mucha siringa a los Dujayas, por el pago de la muerte del capataz Arturo y para hacer cambios con ropa, comida, herramienta y carabinas que había traído la lancha, y así obedientes y en colaboración de los niños, el día acordado los Dujayas llevaron la siringa. Ya en la Chorrera, los capataces les ordenaron hacer una gran cerca con palos de chonta y a traer leña, mejor dicho empezaron a construir su propia desgracia; a tempranas horas del día siguiente, los hicieron formar en filas que alcanzaba, según él casi 2 kms, aproximadamente; a quines empezaron a masacrarlos, a unos los flagelaban hasta morir, otros les cortaban la cabeza; los muertos los fueron amontonando, en el corral que ellos mismo construyeron, junto a la leña que también cargaron; luego robaron gasolina prendieron fuego, hasta quedar

consumados, el único que logro escapar de esta masacre fue el papá de Victoria Mokema, hoy hacemos parte de cuatro (4) clanes: tyuxuyuu, +vuuhza, xon+ y +xoñoya”. (Entrevista Isaacs Siake, Mayo 3 de 2004, Cassette No, 10)

Sobre esta realidad, no deja ser un caso inaudito, el monstruoso oficio que desempeñó el norteamericano Carlos Poppe, cuando efectuaba transacciones comerciales, de cráneos indígenas en miniatura, con viajeros europeos; “cada cabeza de miniatura la vendía al precio de cinco y seis libras esterlinas, que les eran pagadas sin regatear.” (Gómez A., 1933:68) Esta horrenda operación la realizaba de la siguiente manera:

“Con un cuchillo especial cortaba a raíz del nacimiento del pelo, las cabezas de los indios y colocándolas en un cesto se encaminaba a la quebrada inmediata; allí con la paciencia de un bachagues amaestrado en el oficio, quitaba únicamente las pieles, repartiendo las calaveras entre la multitud de perros cebados que velaban en contorno. Terminada su primera faena, regresaba a la casa y ensartando una aguja se ponía a zurcirlas, procurando que la costura que quedara oculta bajo los mechones de pelo. Hecho esto las depositaba en una vasija de hierro para que ligeramente se sancocharan en el fuego; luego las sacaba y escurriéndoles el agua introducía en el fondo de ellas, piedras calientes envueltas en hojas y varas de pequeñas dimensiones que las atravesaba por uno y otros lados. (...) Ponía los ojos artificiales y como remate adornábalas con zarcillos fabricados de brillantes pepas silvestres.” (Ibídem)

A este compendio de denuncias, es de adicionar la Encíclica *Lacrimabili Statu*,³³ del Papa Pío X, Encíclica que llamó la atención mundial, dirigida a los Arzobispos y Obispos de América Latina el 12 de Junio de 1912. Sobre este particular, resalto el contenido central de esta Encíclica, pues a partir de esta carta papal, se empieza sensibilizar la incredulidad de

³³ Esta encíclica, llamó la atención para que se exigiera la presencia de los Misioneros franciscanos ingleses en el área del río Caraparaná, al respecto Gaspar de Pinell Monconill, anota: “Por ello supe que en 1912 el Papa Pío X les había enviado allí a raíz de la publicidad que se dio a los crímenes del Putumayo. Cuando dicho Pontífice publicó la Encíclica *Lacrimabili Statu*, se hizo en Londres una gran colecta para auxiliar a los salvajes del Putumayo. Lo que se colectó se depositó a interés en un establecimiento de crédito, y se dispuso que con los créditos se fundara y sostuviera una Misión Católica que fuera el amparo y defensa de aquellos infelices.” (De Pinell, 1924:37)

los gobiernos comprometidos, en las finanzas de la extracción del caucho natural, referenciadas con las atrocidades en las caucherías; allí el pontífice califica de inaudito, a toda expresión genocida, que atentaba con las población indígena; en cuyos apartes dice:

“En verdad, cuando reflexionamos en los crímenes y maldades que contra éstos se cometen, nos horrorizamos de sobremanera y sentimos intensa compasión por su lastimoso estado. Porque ¿no será el colmo de la barbarie y de la crueldad, el que por fútiles motivos casi siempre, y no raras veces como por mero instinto de ferocidad, azoten a los indígenas con hierros candentes, o los asalten y aprisione para asesinarlos por centenas y millares, o les desbasten sus caseríos y aldeas y los pase luego a cuchillo, de modo que en pocos años, según se nos ha dicho, han quedado casi extinguida algunas tribus?

Mucho vale ciertamente la codicia del lucro, para encruelecer los ánimos, y no pocos contribuyen a estos mismos aún el clima y el sitio de las comarcas. Ahora bien: por demorar aquellas regiones en las zonas cálidas, en donde se embota el vigor del espíritu y como que flaquea la virtud; por hallarse tan lejos de los auxilios de la religión, de la vigilancia de la república y aislada de la vida civil, fácilmente acaece que las gentes que allá llegan, sino son de costumbres depravadas, en breve comienzan a pervertirse, y después, rotos los vínculos del derecho y del deber, se entregan desenfrenadamente a los vicios. No se detienen siquiera ante la delicadeza de la edad del sexo: da vergüenza mencionar las torpezas y delitos perpetrados en la adquisición y tráfico de mujeres y de niños pues a semejantes crímenes le van muy en zaga los últimos excesos de la corrupción pagana.

Cuando tuvimos noticia de tales abominaciones, dudamos que fueran ciertas: Tan increíbles así nos parecieron. Pero después que fuimos informados por fidelísimos testigos, o sea por muchos de vosotros, Venerables hermanos, por los delegados de la Sede Apostólica, por, los Misioneros y por otros varones dignos de entero crédito, ya en manera alguna nos es lícito poner en duda la verdad de los hechos.

Por lo que a Nos toca, no sin fundamento esperamos el apoyo y el favor de los poderes públicos y, por tanto, hemos acometido con preferencia la empresa, de

extender mas ampliamente, la acción apostólica en aquellas vastas regiones, aparejando otras expediciones de misioneros, en quienes hallen los indios arrimo y defensa.” (De Vilanova, 1947:247-248)

Finalmente, en un reciente trabajo, Daniel Restrepo Gonzáles, acudiendo al legado de la memoria oral de los sobrevivientes, recopila la siguiente ilustración:

“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 flaqueza; 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 aun con vida en costales empapados de petróleo para prenderles fuego, entre alaridos de lástimas; zajaban sus carnes con laminas 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.” (En cita de Cassement, 1988:71)

Ahora bien, los apartes de la anterior contextualización, ilustra los hechos que confirma las atrocidades de actos inhumanos, contra la población indígena, acaecidos durante la extracción del caucho natural y protagonizado por la Casa Comercial Arana. No obstante, aunque el caso Arana, fue considerado como una acción histórica, triste y vergonzosa contra los pueblos indígenas y juzgado por una corte especial, en la Cámara de los Comunes en Londres -electa committee on Putumayo- y a quien se le encontró comprobada sus atrocidades; en el Perú era considerado como un patriota y civilizador de caníbales en la selva peruana. “Era personalidad conspicua de la industria cauchera en el oriente, donde ha prestado un importante servicios a la Patria como colonizador en la extensa zona del Putumayo.” (Donadio, 2002:42)

Para no limitarnos únicamente, al panorama de la cruda relación entre indígenas y comerciantes caucheros; en los siguientes apartes ilustraré la otra cara de las relaciones sociales. Entre los comerciantes caucheros, los representantes de la iglesia y los militares colombianos, establecieron y formalizaron una cordial relación, lo cual induce evidenciar los propósitos e intenciones, con que dichas instituciones evocaban hacer presencia en esta región.

En su viaje por el río Putumayo, en el año de 1918, el misionero capuchino Gaspar de Pinell, en visita a los misioneros franciscanos ingleses, sobre el río Caraparaná, describe de la siguiente manera, la atención ofrecida por el comerciante cauchero, Miguel de los Santos Loaiza, Gerente de la Sección de El Encanto:

“En el Encanto el gerente de la Casa Arana, señor Miguel de Loaiza, nos recibió muy bien y nos atendió con mucho esmero. Al manifestar nuestros deseos de visitar a los Padres Misioneros Franciscanos en San Antonio, inmediatamente puso a nuestra disposición un blanco, empleado de la empresa, señor Carlos Seminario, y cuatro indios Huitotos; el primero para que nos sirviera de guía, y el segundo para que nos llevara el equipaje (...) El 3 de mayo, después de un desayuno-almuerzo obsequiado por el señor Loaiza, nos dirigimos a San Antonio.” (De Pinell, 1924:35-36)

De la misma manera, un segundo episodio acontece en 1930, cuando el Subteniente Alfonso Pinzón Forero, siendo Ayudante del Jefe de Fronteras y miembro de la Comisión Mixta Demarcadora, que acordó el Tratado Salomón-Lozano, fue recibido por el cauchero Loaiza en El Encanto y que sobre el particular comenta:

“En este puerto tuvimos la oportunidad de conocer a los dos personajes claves de la Casa Arana, sus administradores, el Sr. Miguel Loaiza y el señor Seminario, quienes nos recibieron con mucha amabilidad, nos dieron buen tratamiento, nos ofrecieron muchas atenciones y nosotros correspondimos con la misma gentileza a bordo de

nuestra lancha “Huila”. Tengo un grato recuerdo de don Miguel Loaiza, que en gesto de generosidad, me llevó a su biblioteca y me dijo: teniente Pinzón, le voy a obsequiar como recuerdo de su visita a “El Encanto”, el libro que fue uno de los orígenes de la primera guerra mundial “EL FERROCARRIL DE BAGDAD”. Nuestras relaciones con los representantes de la Casa Arana, fueron por demás cordiales y después de esta visita que dejó buen ambiente de la comisión colombiana entre todo el personal peruano, regresamos nuevamente aguas abajo del Caraparaná a la afluencia con el Putumayo y continuamos nuestro viaje por este río hasta llegar a Tarapacá.” (Pinzón, 1990:31)

Estas interrelaciones y compartimiento sociales, entre representantes de la iglesia, militares y comerciantes caucheros, muestra categóricamente, los presupuestos y puntos de vista, sobre las intenciones de una política proyectadas, en donde cada institución perseguía un interés, para con la población indígena: la conversión de almas infieles para la iglesia, la incorporación indígena a una nacionalidad y la mano de obra barata, en el comercio del caucho natural; postulado etnocentrista que objetiva la “utilidad indígena, orientados hacia la civilización.”

La visión del etnocentrismo, como una forma de excluir y subordinar a toda las formas de diferencia cultural, hace parte de la visión homogenizante, única y lineal de la sociedad; ya que a partir de esta mirada, los pueblos indígenas fueron considerados seres sin Dios y sin alma; oprimidos bajo distintas formas de sometimiento, asimilados y adaptados bajo otros valores culturales (lengua, religión) o finalmente eliminados sistemáticamente, mediante métodos inhumanos, como el etno-genocidio. La Casa Comercial Arana, no estuvo ajena a esta concepción, pues la tortura, el asesinato y la deportación, fueron métodos practicados con los indígenas amazónicos, durante la fase de la extracción del caucho natural.

Como nos hemos dado cuenta, la ilustración de los distintos denuncios, evidencian los atroces actos inhumanos a que fueron tratados estos pueblos, por el régimen de las

caucherías; muestra la gravedad de una acción histórica, que compromete la dinámica de un proceso social. Sin embargo, dichos actos inhumanos, avaló respuestas de inconformidad, mediadas por acciones colectivas; ello responde al surgimiento de varias sublevaciones indígenas, entre los cuales se resalta, el celebre “*Movimiento Uitoto Yarokamena*”,³⁴ sobre el área del Igará-paraná. Sobre este particular, traigo acotación un episodio muy recordado actualmente, por los ancianos sobrevivientes y que haciendo memoria histórica, Manuel Zafiama, narra lo siguiente:

“Fueron mucho los casos que generaron la sublevación de los indígenas: Contaba mi abuela, que un anciano de la Sección de Atenas, en vista de que en la zona de Atenas ya no había caucho, envolvió siringa en hojas de canangucho, al ser pesada en la romana, el cauchero peruano se pregunto. ¿Por qué esta siringa es grande y de poco peso?, Esto motivo al cauchero abrir la siringa con un cuchillo y encontró que la siringa estaba envuelta con hojas de palma de canangucho, por este caso el anciano fue flagelado y muerto. Otro caso se dio cuando un anciano envolvió siringa en un palo de granadilla, el cauchero al pesar en la romana se hizo la pregunta, ¿Por qué esta siringa es pequeña y pesa mucho? El cauchero con el cuchillo abrió la siringa y encontró el palo envuelto en siringa, que también lo condujo a su muerte. Casos como este motivaron la sublevación de los indígenas, el caso Yarokamena, sucedió en la Sección de Atenas, el segundo centro de abastecimiento después de la Chorrera; el cacique de los Bofaisa+, junto a su hijo Záafiama y los jóvenes Zoga+ma y Máakuereño, inician la sublevación contra el régimen de la Casa Arana, este movimiento toma el nombre de “Yarokamena” porque se acude al poder de “Yaroka”, que simboliza la palabra de guerra, de violencia o venganza; como estrategia, decidieron atacar a los campamentos y sus capataces en horas de la

³⁴ Según Gaspar de Pinell: “En el año de 1917 hubo en el Igarapará un levantamiento de indios, parte de los sometidos y parte de los indómitos, quienes atacaron la agencia principal de aquella región. Durante varios días hubo un nutrido tiroteo entre rebeldes y blancos e indios fieles. Los insurrectos se atrincheraron dentro de una casa rodeada de una muralla de bultos de caucho, en la que no penetraba las balas. De Iquitos acudió una compañía de soldados con una ametralladora, pero ni así consiguieron desalojar de sus posiciones a los levantiscos; sólo lo consiguieron cuando lograron incendiar el techo de la casa donde se guarnecían, por medio de una pelota impregnada de petróleo, la cual prendieron y lanzaron sobre la casa. En esta ocasión los blancos del Igarapará se salvaron por haber hecho traición algunos de los mismos indios, quienes le avisaron con tiempo lo que se tramaba, y así pudieron prevenirse y repeler el ataque desde los primeros momentos.” (Pinell,1924:39-40)

noche, uno de los sublevados fingía ser cartero, quien entregaba una supuesta carta, cuando se encontraban en el momento de la entrega del correo, los sublevados atacaban por sorpresa, apropiándose de armamentos y municiones. Se empezó atacando los campamentos del bajo Igara-paraná, por la quebrada Raicille, Muhe, iban tomarse a la Chorrera, pero, el Gerente ya estaba informado. Continuaron hacia el sector arriba del río Igara-paraná, por el camino que conduce al campamento del capataz Cachay, en aquel lugar se efectuaba un baile tradicional, oportunidad en que el grupo de sublevados, entraron en un baile cantando himnos de libertad y en contra de la esclavitud de la cauchería. Llegaron nuevamente a Atenas, fueron traicionados por los mismo indígenas, quienes junto con el ejército peruano sitiaron la sección, fueron obligados a entregarse, éstos combatieron hasta que terminaron sus municiones, un soldado lanzó una antorcha, con una flecha encima de la casa del campamento y así estos fueron exterminado por las llamas y las balas, el único que se salvó fue mi abuela, fueron quienes me contaron esta historia.” (Entrevista, Manuel Zafiama. Junio 2 de 2004, Cassette No.2)

Las distintas sublevaciones indígenas, en contra del régimen de la Casa Comercial Arana, formalizaron acciones colectivas contestatarias y esporádicas, que no llenaron las expectativas esperadas, liderados por jefes indígenas, que en algún momento hicieron parte del grupo de “muchachos”, al servicio del régimen y que por determinadas circunstancias, tomaron una actitud adversa al régimen. En la mayoría de los casos, las sublevaciones surgieron por intereses personales, para terminar siendo traicionados, por sus mismos compañeros. En razón de lo anterior, las sublevaciones como acciones colectivas, no fueron proyectadas bajo una aspiración política, hacia la toma o el control de la administración de la Casa Comercial Arana.

Deportación indígena y el fin de la explotación cauchera

Durante la fase de la extracción del caucho, el territorio del Caquetá y Putumayo, fue administrado por el cauchero Julio C. Arana, considerados por vía de hecho, “territorios de

Arana” y quien durante años, adquirió prestigio e influencia política.³⁵ En este sentido, las divergencias entre Colombia y Perú sobre la delimitación fronteriza, era su mayor preocupación, ya que pretendió conservar su hegemonía comercial en el territorio. No obstante, el Tratado Salomón-Lozano, suscrito el 24 de Marzo de 1922 y ratificado por el gobierno peruano en 1928, representó desventajas y pérdidas, sobre los intereses económicos, del cauchero peruano en territorio colombiano. Este Tratado además provocó el descontento, entre la clase política de Iquitos, lo que finalmente culmina con el conflicto colombo-peruano, con la toma de Leticia en 1932.

En efecto, al darse cuenta que el Tratado Salomón-Lozano, no garantizaba los intereses económicos de Arana, éste deporta la población indígena hacia territorio peruano. “Ante el fracaso de su iniciativa, Arana optó por desplazar compulsivamente los miles de indígenas que estaban bajo su poder, hacia la banda sur del Putumayo, el río Ampiyacu y las riveras del Napo. (...) Muchos indígenas de la amazonía, cuentan cómo fueron conducido bajo diversos pretexto a La Chorrera y embarcados en lanchas hacia la margen peruana del Putumayo. En ese entonces centenares de ellos fallecieron víctimas de las enfermedades, el hambre y el trauma causado por el proceso de desplazamiento rápido, masivo y compulsivo.” (Pineda, 1987:206)

Sin embargo, a pesar de las consideraciones del Tratado Salomón-Lozano, el control territorial continuó bajo la administración de julio C. Arana hasta 1932, año en que las relaciones internacionales, entre los dos países llegan agudizarse, con el Conflicto colombo-peruano. Este acontecimiento, marca el inicio de la fase de Reconstrucción en el proceso social de esta cultura. Ello significa, que el espacio temporal que representó la

³⁵ Según Pennano: “Arana tenía un poder casi ilimitado. Controlaba todas y cada una de las instituciones y la vida política de la región era manejada por él, su abogado, Julio Ego Aguirre, amigo personal del presidente Leguía, contó con el apoyo de Arana para su campaña política a fin de lograr una senaduría por Loreto en 1907. Miguel A. Rojas, el otro Senador por Loreto en 1907, también fue puesto por Arana. Luego estos dos ex-senadores fueron ministros, de gobierno uno y de fomento el otro, durante el primer gobierno de Leguía. (...) Cabe señalar que Arana había sido, en 1902, Alcalde de Iquitos y un año después, presidente de la Cámara de Comercio. Por otra parte, Arana había puesto a disposición los gobierno de Leguía y Prado un número no menor de 500 hombres armados en caso que Colombia decidiese no seguir respetando el “modus vivendi” establecidas entre ambas naciones.” (Pennano, 1988:167)

extracción del caucho natural, junto a sus consecuencias, afirma una fase en retroceso socio-cultural, ya que evidencia una álgida descomposición, en la estructura de esta sociedad tradicional.

El Tratado Salomón-Lozano, como instrumento internacional, junto a los escándalos de las caucherías, fueron los factores políticos y sociales, que llamaron la atención, para que el gobierno colombiano, promoviera soberanía nacional sobre esta relegada región. Sin embargo, tras este presupuesto, se determinó impulsar una colonización militar, en estas áreas de frontera. “En marzo de 1930 circuló con mucha insistencia, la noticia de que el gobierno colombiano, crearía un grupo de colonización militar para los territorios del Amazonas, Caquetá y Putumayo. El proyecto además, creaba la jefatura de fronteras, encargada de tomar posesión de los territorios del sur, como consecuencia de la firma del Tratado Salomón-Lozano en año de 1922.” (Pinzón, 1990:21)

Ahora bien, en términos generales, en este primer capítulo, se contextualiza tres escenarios históricos, a tener en cuenta como antecedentes a la Fase de Reconstrucción; en un primer escenario, se ilustra los aspectos culturales, que manifiesta y contempla distintos pueblos como parte de una cultura; luego se expone los intereses políticos, sociales y económicos, que incidieron sobre el territorio del Caquetá y Putumayo y el impacto que produjo la extracción del caucho natural; esta realidad muestra la difícil situación del momento, en que atravesaba el proceso social de esta cultura.

En el aspecto cultural, es de resaltar los sistemas de relación y control social, por medio del cual interactúan, en torno a sus particularidades, junto a sus características comunes que los identifica; sus concepciones míticas-religiosas, por lo que se consideran ser los “hijos de tabaco y coca”; las connotaciones y representaciones simbólicas, que los conllevan definir una forma de concebir el mundo y la vida; ello constituye la base simbólica de su cohesión social. Estos elementos entre otras, sustentan la definición de una cultura, a un componente de diferentes pueblos.

Por otra parte, se contextualiza el papel que cumplió el espacio territorial del Caquetá y Putumayo – hoy el resguardo indígena Predio Putumayo – en términos que tiene que ver con su ocupación y administración territorial. En este sentido, sus recursos naturales llamó la atención, para que este espacio territorial fuera intervenido; estos factores determinó y comprometió la brusca interrupción de su proceso social en esta cultura. No obstante, el desacierto de su ocupación territorial, tiende a ser evidente, cuando en su postrimería, es reconocido legalmente, como propiedad colectiva de los pueblos, bajo la figura de un resguardo indígena.

Finalmente, se expone los hechos que provocó la ruptura del proceso social, a partir de la importancia económica que representó el caucho natural, las estrategias y prácticas de la Casa Arana, los fracasos de las sublevaciones indígenas, para concluir con la deportación de los pueblos indígenas hacia el Perú. Con la ilustración de los contenidos culturales, la exposición sobre los hechos acaecidos en la extracción del caucho natural, se contextualiza el panorama de los antecedentes a la Fase de Reconstrucción; Pero, ¿Qué factores determinantes desde la perspectiva exógena, incidieron en este proceso de reconstrucción? ¿Cuales fueron las políticas implementadas por el Estado y los medios por el cual se ejerció control, hacia la conversión socio-cultural de la población indígena?

CAPITULO II

LOS MISIONEROS CAPUCHINOS CATALANES Y LA COLONIA PENAL AGRÍCOLA DEL SUR - ARARACUARA: PERSPECTIVA DESDE LAS VICISITUDES EXÓGENAS

“Vamos a destruir el salvajismo y la barbarie. Corramos á evangelizar esos desgraciados, á cruzar de caminos las abandonadas regiones, á descuajar esas selvas. Volemos á alumbrar la borrosa línea de las fronteras con la antorcha de la fe, á defenderla con el antemural de la civilización y del progreso. Consumemos así la obra empezada hace cuatrocientos años por los conquistadores.”³⁶

“Y, para colmo, ese mismo Estado enviaba como embajadores de la sociedad y cultura que representaba a los “castigados”, como fueron llamados los presos al comienzo, precedidos de rumores tenebrosos, nuevos factores de temor y cautela. El indígena, todavía fugitivo, apenas vinculados para sobrevivir a algunos comerciantes y caucheros que permanecían en la región, no podía menos que asombrarse. (...) Pero esa cosa era una prisión, con hombres castigados, con gentes que vestía uniformes y portaba armas parecidas a los de los peruanos.”³⁷

En el capítulo anterior, se ilustra una etapa en donde la acción histórica, de la extracción del caucho natural, provocó la brusca ruptura en el proceso social y cultural de los pueblos, que hacen parte de “la cultura de tabaco y coca”; etapa que como antecedentes, representa la desarticulación y descomposición socio-cultural, para con estos pueblos como cultura; compromete de esta manera, cambios estructurales en su dinámica social, y lo que en su

³⁶ Palabras del Dr. D. Francisco Javier Zaldúa, Canónigo de la Iglesia Catedral de Bogotá, Presidente de la Junta Arquidiocesana Nacional de las Misiones en Colombia, el 4 de Octubre de 1911, cuando se refería a la propagación de la fe y la seguridad de las fronteras.” (De Montclar,1911:17)

³⁷ Apreciaciones del investigador, Mariano Useche Lozada, refiriéndose a la impresión del indígena, mientras se instalaba la Colonia Penal del Sur - Araracuara. En: La Colonia Penal Araracuara, socio-economía y recursos naturales. Pág.156.

proceso, evidenció encontrar nuevos derroteros, de críticas acciones históricas; que advierte y abre la Fase de Reconstrucción.

Ahora bien, el segundo capítulo tiene que ver, con el análisis del contexto, vista desde la perspectiva de las vicisitudes exógenas, ilustra los factores determinantes incidentes en este proceso, haciendo énfasis sobre la política del gobierno, aplicadas en el territorio y en el control de los pueblos indígenas. El primer tema, tiene que ver con las incidencias que representó, la presencia de los misioneros Capuchinos en esta región; las facultades legales, por los cuales fue atendida esta comunidad religiosa, por parte del gobierno nacional; la relevante acción histórica que surte al reagrupar “*la población huérfana*”³⁸; el papel que cumplió el establecimiento del Orfanatorio y los Internados Indígenas, como espacio de socialización; y la visión empresarial emprendida por los misioneros, en torno al cual giró la comunidad religiosa.

De igual manera, en el segundo tema, se ilustra las implicaciones socio-culturales, influenciadas por el establecimiento de la Colonia Penal y Penitenciaria del Sur-Araracuara, referenciadas con la población indígena; su aplicación y ejecución tenidas en cuenta como política del gobierno; el sustento filosófico y jurídico con que se argumenta y justifica la colonia penal, para hacer presencia en la región amazónica, para luego concluir con los hechos que comprometió su retiro y su total liquidación. Esta política del gobierno, muestra una vez más, la imposición e inoperancia de una política, cuando se intenta ejercer soberanía territorial, desconociendo una realidad local.

Evidentemente, con la identificación de las políticas y sus medios de acción, calificadas como factores determinantes en este proceso; nos proporciona una clara idea, sobre el sistema de administración, por medio del cual el Estado pretendió ejercer soberanía, sobre el territorio y las poblaciones indígenas. Particularmente, el capítulo ilustra las políticas de control y administración que ejerció por medio de la educación y la práctica de una política

³⁸ Denominación que corresponde, al componente poblacional, que dio inicio a la reconstrucción social y cultural, consecuencia de la extracción del caucho natural; su contenido y delimitaciones se abordará con mayor precisión en el siguiente capítulo.

carcelaria, después de la extracción del caucho natural, esta acción histórica abre una brecha social negativa, en el proceso de reconstrucción en esta cultura.

2.1 LOS MISIONEROS CAPUCHINOS CATALANES

De la Casa Comercial Arana al Orfanatorio.

Las atrocidades practicadas, en el régimen de la explotación del caucho natural, y el acontecimiento del conflicto colombo-peruano, representó un futuro incierto; muestra un panorama en retroceso, en la dinámica socio-cultural, de los pueblos que hacen parte de esta cultura. Estas circunstancias representan otro agudo conflicto social, similar al de la cauchería; pues en esta oportunidad, nuevamente son involucrados a un nuevo episodio, donde su dominación se hace más sutil y formidable.

La presencia de los misioneros, en la región del Caquetá y Putumayo, datan desde el siglo XVII aproximadamente;³⁹ en un comienzo hacen presencia distintas comunidades religiosas como los franciscanos, dominicos, jesuitas, agustinos, mercedarios, entre otras. Ampliaron su acción religiosa y de evangelización, mediante esporádicas correrías misionales, de manera itinerantes. Los informes misionales del sacerdote Alfonso Zawadzky C. en su obra, “Viajes misioneros del R. P. Fernando de Jesús Larrea”, narra una de las primeras correrías, en los siguientes términos:

“Desde el pueblo de Concepción, en el Putumayo, informó el P. Bonifacio de San Agustín Castillo, para dar a conocer el itinerario que siguió en un recorrido de inspección. Lleva la fecha de Octubre de 1770. Visitó la tribu de los Guaquez, que fuera descubierta por el P. Antonio Paternina en 1728 y llegó a Quemani, donde

³⁹ Según Laurentino García: “En 1686 volvieron los franciscanos de Quito a las comarcas orientales para reanudar sus misiones, escogiendo ahora para campos de sus faenas apostólicas, las riberas del Caquetá y del Putumayo, cuyo territorio dependía, en lo judicial, de la Audiencia de Quito y en lo civil y político, de la gobernación de Popayán. Ya vimos antes, que esta Misión, comenzada en 1632, hubieron de abandonarla dos veces, por las muchas contrariedades; pero volvieron los franciscanos, porque no les ocultaba que las obras de Dios exigen mucho sacrificios, heroica constancia y largo calvario y no son coronado de inmediatos con un éxito satisfactorio.” (García,1999:93)

estuvo Fr. José de Jesús Carbo en 1766. “No digo los trabajos, hambres, fatigas y sobre salto que tuve”. Visitó los Huitotos del Putumayo.” (García, 1999:1903-1904)

Desde este contexto, es de resaltar la acción histórica, emprendida por los misioneros franciscanos y en particular: Los Hermanos Menores Capuchinos de la Orden de San Francisco de Asís; quienes llegaron a Colombia por el Sur, procedentes de Ecuador, siendo desterrados por el gobierno, de Justo Rufino Barrios de Guatemala y Santiago González en El Salvador; circunstancias que motivaron las divergencias ideológicas, suscitadas por las reformas liberales del momento, postulado que comúnmente, se opuso a los intereses de la Iglesia Católica.⁴⁰

Una vez posesionados en el Ecuador, deciden ampliar su cobertura pastoral, hacia el sur de Colombia. “En 1876 les otorga la apertura del convento de Tulcán, y desde allí comienzan a adelantarse en territorio colombiano, a través de las misiones populares realizadas en: Ipiiales, Pupiales y Túquerres, en donde fundan el convento en 1889. Posteriormente se establecen en Pasto en el año de 1896. Así nace la custodia Ecuador-Colombia. (...) En el año 1900 la custodia Ecuador-Colombia pasó a depender de la provincia de Cataluña”⁴¹ (Hermanos Menores Capuchinos, 1996:10)

A partir de este requerimiento, se concede a los Misioneros Capuchinos catalanes, la responsabilidad de evangelizar o en otras palabras, “convertir a los infieles indígenas” a la religión Católica, que habitaban la región del Caquetá y Putumayo. “En 1904 se confió la evangelización de este territorio a los frailes Menores Capuchinos, concretamente a la

⁴⁰ Jacinto María de Quito, al respecto ilustra el siguientes episodio: “El 7 de Junio del año 1872, a las nueve y media de la noche, fueron vilmente arrojados, de Guatemala 39 Capuchinos por orden del presidente Barrios y bajo la vigilancia de 500 bayonetas fueron conducidos al puerto de Champerico. El 22 de Julio del mismo año pasó otro tanto con los capuchinos, que vivían en el convento de Santa Tecla, del Salvador.” (De Quito, 2000:18)

⁴¹ Al respecto Jacinto M. De Quito, puntualiza: “Corrían los años del señor de 1893, cuando el Ilmo. Señor Manuel José Cayzedo, arzobispo de Medellín, en aquel entonces *obispo de Pasto* a cuya vigilancia se encontraba el numeroso rebaño del Caquetá, llamó a las puertas de nuestro convento de capuchinos de Tulcán y solicitó del M. R. Padre Melchor de Tivisa, custodia Provincial del Ecuador y Colombia, enviara a algunos de nuestro Padres a visitar los apartados pueblos de indígenas de los ríos Caquetá y Putumayo. Las Palabras del ilustre Prelado fueron acogidas por el celoso Misionero, no como una simple propuesta, sino como un verdadero mandato venido de lo alto.” (García, 1999:1903-1904)

Provincia Capuchina de Cataluña y Baleares y comprendía la Prefectura de Caquetá y Putumayo y el territorio de Amazonas.” (Ruiz, 2001:5)

Los Capuchinos catalanes ampliaron su presencia, en la región del sur-oriental colombiano, creando Estaciones Misionales,⁴² “Así en 1901, la Custodia provincial de Ecuador-Colombia ordena la creación de residencias misioneras con dos Padres y un Hermano cada una: en Mocoa, Sibundoy, Santiago y la Laguna (...) El 20 de Diciembre de 1904 la ya adelantada Misión del Caquetá de los capuchinos, fue erigida por la Santa Sede en Prefectura Apostólica del Caquetá y nombrado su Primer Prefecto en la persona del Padre Fr. Fidel de Montclar. Sin embargo la misión quedó dependiendo todavía de la custodia provincial de Ecuador-Colombia.” (Miranda, 1996:139)

Si bien es cierto, que las órdenes administrativas eclesiásticas, en esta época eran reguladas desde Quito, Pasto o Popayán. No obstante, es de precisar que Sibundoy, fue la puerta de entrada hacia la evangelización de la selva amazónica. En la catedral de este Municipio, actualmente se conserva una hermosa placa, en donde se registra, los nombres de misioneros Capuchinos, que hicieron parte de esta gran cruzada catalana, hacia la selva amazónica.

Los retos de la evangelización, para los misioneros catalanes en la amazonía, representaban una ardua labor, concebidos de prenociones y tendenciosos juicios, sobre la realidad de la selva. Sin embargo, el compromiso religioso, superó todos los obstáculos y dificultades que presentaban, no solo con las inclemencias del territorio, sino el contacto con la población indígena, considerados bárbaros, salvajes e infieles; dicha misión significó una oportunidad para ampliar, “su poder espiritual” a los que también consideraron, “tierras de misiones”; así nos prevé en su carta pastoral, el misionero Fidel de Montclar, cuando dice:

⁴² Al respecto, Camilo Domínguez y Augusto Gómez, anotan los siguientes: “A principio del siglo XX los capuchinos descienden a Mocoa en forma definitiva y comienzan implantar su obra civilizadora impulsando la colonización y el desarrollo de las comunicaciones. En tal sentido padres como Fidel de Montclar, Stanislao de les Corts, Ildefonso de Tulcán, Gaspar Monconill, Gaspar de Pinell, Doroteo de Pupiales y Jacinto de Quito, son hasta el día de hoy verdaderas leyendas tanto en el Putumayo y el Caquetá”. (Domínguez y Gómez,1994:61)

“¡Oh! ¡Qué grande es! ¡Qué extenso! Sus confines se pierden en el espacio, sus fronteras casi no tienen límites. En sus bosques vemos miles de salvajes mezclados y confundidos con las fieras y reptiles venenosos, contemplamos un sinnúmero de tribus errantes, vemos que esos individuos son seres racionales porque en su frente llevan la imagen del Creador, pero tan desgraciados que exceden a las bestias en sus instintos feroces. Vemos a esa infinidad de seres miembros de la gran familia humana. Creados como nosotros para el cielo y nacidos para llevar en la tierra una vida con forme a la razón y a la gracias vemos a ese pueblo inmenso disperso por esas selvas y ríos, y oímos que se nos dice que ese es el pueblo que se confía a nuestros desvelos. (...) Nuestro espíritu se abate y nuestro ánimo flaquea a la vista de tamaño empresa. ¡Señor! si Vos no venís en nuestra ayuda, sucumbiremos: la obra es superior a nuestras fuerzas (...) Pero Vos nos mandáis, Vos nos sacareis airosos de semejante compromiso. Con la facilidad con que pobláis de árboles y surcáis de ríos estas inmensidades, con la misma podéis hacer surgir de estos bosques habitados por salvajes y de estas soledades, guaridas de fieras y antropófagos, pueblos cultos y ciudades opulentas donde, mañana seáis adorado y vuestro nombre bendecido.” (En cita de Vilanova, 1947:166)

Los Capuchinos catalanes, durante la Fase de la Extracción del caucho natural y el acontecimiento del conflicto colombo-peruano, cumplieron un protagónico papel muy interesante; en primer lugar, es importante resaltar⁴³ los denuncios que presentaron, por medio de distintos informes misionales, las repugnantes atrocidades cometidas por la Casa

⁴³ En su última Carta pastoral, Marceliano E. Canyes S. a este respecto, anota: “Loor, primero que todo, a los MM. RR. PP. Basilio de Pupiales y Conrado de Solsona, que, ya en 1900, surcaron el río Putumayo en frágiles canoas, excursiones apostólicas, remontando igualmente las aguas del Cara-paraná. Eran las épocas en que empezaban a poblarse esas riberas de forajidos y caucheros. Loor al padre Segismundo de Tulcán, que, en 1902 peregrinó, como solícito Pastor, por la Chorrera, navegando el Igara-paraná desconocido y trinchando trochas difíciles. Repitieron la hazaña en 1905 los Padres Jacinto de Quito y Santiago de Túquerres. Atravesaron estos la trocha que de El Encanto conduce a la Chorrera, desafiando peligros innúmeros.” (Canyes,1989:4)

Comercial Arana.⁴⁴ Asimismo, la guerra del conflicto colombo-peruano, no fue ajena a la realidad de estos misioneros; su gran mayoría fueron parte de la reserva y capellanes militares de España, por lo que no dudaron participar en el escenario del conflicto, ya que colaboraron en las operaciones con el ejército colombiano; así, nos contextualiza estas acciones, el misionero Ramón Vidal, cuando dice:

“En la guerra del 32 Mons. Gaspar se fue a permanecer al campo de operaciones asistiendo a un hospital de emergencia; el P. Florentino de Barcelona de capellán del ejército en Leguizamo, el P. Bartolomé de Igualada en el Encanto y el P. Justo de San Martivell en Ospina, ambos capellanes del mismo ejército, quienes con el fragor del combate animaban a la tropa y atendían a los heridos.” (Vidal, 1970:91)

Una vez terminada los episodios del conflicto colombo-peruano, con la firma del Tratado de Ginebra en 1933; sobre las áreas del Caquetá y Putumayo, los Capuchinos catalanes acrecientan una reconocible actividad social, reagruparon a “la población huérfana”, diezmadas durante la extracción del caucho natural; a partir de estas acciones se da inicio a la Fase de Reconstrucción socio-cultural. Proceso que comienza con el establecimiento de un “orfanatorio” en la Chorrera y años más tarde, los Internados Indígena de San Rafael en el Encanto y el Araracuara sobre el río Caquetá.

El único Orfanatorio fue creado en la Chorrera, espacio que sirvió como centro de atención, a la población indígena huérfana, sobrevivientes del genocidio que provocó la extracción del caucho natural. El Orfanatorio fue oficializado mediante el Decreto No.10 de Noviembre 22/1933, con el único propósito de educar y evangelizar la población indígena, en cuyos primeros artículos, manifiesta:

“Artículo Primero: Créase en el sitio de la Chorrera un establecimiento de beneficencia que se denominará “Orfanatorio de la Chorrera“, el cual estará dividido

⁴⁴ Sobre este particular, el misionero Plácido de Vilanova, comenta: “Existen unos cuantos mal comerciantes, por los ríos, que visitan los pueblos de indígenas. He dicho mal comerciantes, debiendo decir ladrones y asesinos o imposible que yo pueda describir las barbaridades que cometen con los indios...” (En cita de Vilanova, 1947:115)

en dos secciones: el Orfanatorio propiamente dicho que estará destinado al cuidado y atención de los niños indígenas de ambos sexos, y el hospital destinado a la atención y cuidado de los indígenas enfermos de toda edad. Artículo Segundo: El establecimiento tendrá un director, ad honorem, y será la persona a cuyo cuidado está la catequización de los indígenas de esta zona.” (Pujol, 1983:44-45)

La labor social y pastoral de los misioneros catalanes, viene ser palpable mediante las acciones del reconocido capuchino, Fray Estanislao de las Corts, quien con la apertura del Orfanatorio en la Chorrera, tomó posesión de esta región, en nombre de la Iglesia y el Estado; fue el primer maestro entre los indígenas, a los cuales enseñó a escribir, leer, contar y rezar en lengua castellana. “El mencionado misionero capuchino catalán, pudo decir a las tribus huitotas, ocainas, boras, muinanes, que ellos eran colombianos, a pesar de haber estado sujetos tantos años, bajo las manos de la tristemente célebre Compañía Cauchera Peruana.” (Ibídem.)

Otro misioneros de resaltable labor, recae en el nombre de Fray Javier de Barcelona, “36 años de vida misionera en esta región, austero y pobre, inquieto y enérgico, consagró su vida a la evangelización de los Uitotos de la Estación Misional de la Chorrera, San Rafael, por él fundada y de la región de Araracuara, en la que fue capellán de la colonia penal. Paramédico, mecánico y de mil oficios más, hablaba el idioma Uitoto, vivía en casa de hoja y chonta, con ellos compartía la comida, caguana, mambeo y ambíl.”⁴⁵ (Hermanos Menores Amazonas. 2002:9)

⁴⁵ Según Marceliano Canyes: “El 15 de febrero de 1936 fue nombrado Director del orfanatorio de la Chorrera el M.R.P. Javier de Barcelona. Con qué celo y tianía se dedicó a su misión, estuvo allí catorce años. Surcó ríos, rondó trochas, habló el idioma aborigen, mambeo coca en las malokas, “se hizo indio”, desempeñándose maravillosamente como padre de los huérfanos y de tantos que quedaron desvalidos por las atroces caucherías. Él fundó los internados de San Rafael y Araracuara. Murió el 25 de Diciembre de 1970, en la clínica Palermo de Bogotá, a donde hubo que llevarlo casi a la fuerza, pues quería morir “trabajando”, “con los indios” y “en la selva”. En gestas heroicas, llevó a la Chorrera, desde Pasto, por la trocha, perros, gatos, chivos, cerdos y ganado mayor, teniendo muchas veces que proteger las patas de los mismos con zapatícos de cabuya, porque se lastimaban en las piedras.” (Canyes, 1989:7)

A la par a esta labor misionera, también contribuyeron y acompañaron al proceso de evangelización,⁴⁶ la reconocida labor que ofrecieron las Hermanas Misioneras de la Madre Laura, “su labor como educadoras inician en el orfanatorio, quienes arribaron en la Chorrera el 18 de Diciembre de 1936, las Hermanas María Triunfo de Jesús, Hermana San Cayetano Berenice y Hermana San Tarcisio”, (Ruiz, 2001:7) fueron nombradas directamente por el Ministerio de Educación Nacional. En el Internado de San Rafael, su presencia fue efectiva a partir de 1955, con la fundación de su Estación Misional. En el siguiente párrafo, transcribo el Acta de nombramiento de una de las misioneras de la Madre Laura, como Directora de la Escuela de Niñas de la Chorrera:

“En Bogotá, a 20 de septiembre de 1935, ante los suscritos Ministro y Secretario de Educación Nacional, la Hermana MARIA SAN CAYETANO, prestó juramento en la forma legal y ofreció desempeñar bien y fielmente el cargo de Directora de la Escuela de Niñas de la Chorrera (Amazonas), para el cual fue nombrada por Resolución Número 186 de fecha 2 de Agosto pasado. Para constancia firma esta diligencia de posesión.- El Ministro, DARÍO ECHANDÍA.- Hermana San Cayetano.- El Secretario, (Fdo.- MANUEL J. HUERTAS G. (hay estampilla de timbre nacional por valor de \$1,40 Adheridas y anuladas).” (Pujol, 1983:60)

Ahora bien, en el año 1951, por disposición de la Santa Sede, el Vicariato Apostólico del Caquetá, Putumayo y Amazonas, se divide en tres (3) jurisdicciones eclesiásticas: El Vicariato Apostólico del Putumayo, con sede en Sibundoy, el Vicariato Apostólico del Caquetá con sede en Florencia y la Prefectura Apostólica del Amazonas con sede en Leticia.⁴⁷ Esta última prefectura, entra en funcionamiento en 1952, mediante el

⁴⁶ Al respecto, en su última Carta Pastoral, el Prefecto Apostólico Marceliano Canyes, anota: “Mil gracias también a las Hermanas Vicentinas, a la Reverendas Hermanas de la Madre Laura, a las Reverendas Hermanas Franciscanas de María y a las Reverendas Hermanas Capuchinas de la Madre del Divino Pastor, quienes, tan abnegadas y generosamente, compartieron conmigo las lides apostólicas y me ayudaron a llevar la cruz.” (Canyes,1989:9)

⁴⁷ La síntesis del recorrido histórico del actual Vicariato Apostólico de Leticia, se recopila en los siguientes datos: “1. Fue parte del Comisariato de Misiones de América de 1815 hasta 1889. 2. Hizo parte de la Custodia de Ecuador-Colombia, de 1889 hasta 1904. 3. Es parte de la Prefectura Apostólica del Caquetá en 1904 a 1930. 4. El Vicariato del Caquetá, Putumayo y Amazonas de 1930 a 1951. 5. Es Prefectura Apostólica de

nombramiento del Monseñor Marceliano Eduardo Canyes Santacana, y designado a su vez Inspector General de Educación, en la entonces Comisaría Especial del Amazonas.

A partir de este contexto, la misión Capuchina catalana, impulsó una labor social y espiritual; el propósito de evangelizar, impulsando una educación fundamentadas, en la moral cristiana, era la convicción principal y que como misioneros, propagaron desafiar la selva amazónica. De esta manera, estratégicamente estimaron conveniente, formalizar medios propicios y oportunos para difundir su labor misional; establecieron el Orfanatorio y años más tarde los Internados Indígenas; lo que a la final significó, una satisfactoria labor social, en la postrimería de la fase cauchera.

Esta labor evangelizadora, justificadas mediante un ascetismo religioso, inicia reagrupando la población huérfana indígena, producto de la extracción cauchera; esta labor misional en un tiempo prudencial, representó no solamente la construcción de escuelas e iglesias, sino que además, formalizó una reconocible actividad económica, ya que fundaron verdaderos enclaves comerciales; impulsando un proceso de modernización, basada en actividades agropecuarias, adecuaron vías de comunicación, tanto terrestre, fluvial y aéreo; actividades que forjaron el direccionamiento de un comercio centralizado, consolidando de esta manera, el ejercicio de una matriz de poder local. (Ver, foto No. 3)

Entre estas actividades es de resaltar, la promovieron de eficaces medios de comunicación, específicamente a lo que tiene que ver, con la adecuación de vías, como la ampliación de tradicionales trochas indígenas, los trayectos: La Chorrera – El Encanto y La Chorrera – Araracuara. Fomentaron una ruta fluvial, con lanchas que recorrían los ríos Igara-paraná, Cara-paraná, el Putumayo y el Amazonas, con punto de conexión Pto. Leguizamo - Pto. Asís - Leticia. Implementaron una red de información como la telefonía, conectadas con las

Leticia desde el año de 1951 hasta el 23 de Octubre del año jubilar 2000. Esta es la fecha que aparece en la Bula, firmada por el Cardenal Ángelo Sodano, Secretario de Estado y su Eminencia Joseph Tomko, prefecto de la congregación para la evangelización de los pueblos. Si bien, se proclama la erección canónica y se posesiona su Primer Vicario el 7 de Abril del año 2001. 6. Inicia su vida de Vicariato el 7 de Abril del año 2001, cuando el señor Nuncio Apostólico Monseñor Beniamino Stella proclama la erección canónica y da posesión a su primer Vicario Apostólico.” (Vic. Apost. de Leticia,2003:3)

principales Estaciones Misionales; igualmente, la publicación de periódicos, revistas, boletines. Al este respecto, el Prefecto Apostólico, Marceliano Canyes, comenta lo siguiente:

“Hicimos programas para mejorar el transportes. Sufrimos equivocaciones y en 1958 naufragué en una lancha de 30 toneladas, bien cargadas, perdiéndolos todo, menos la vida. (...) En 1960 se instalaron los primeros equipos de radiofonía en los internados. La vida mejoró, pues la incomunicación por meses, era algo que impedía manejar los problemas con cierta coordinación. (...) En 1965 se compró una avioneta Cessna, Prefectura en compañía, las que con los equipos de radiofonía ha contribuido enormemente a una mejor integración y eficacia en nuestra labor.”
(Canyes, 1977:167-168)

Iglesia de los misioneros Capuchinos catalanes. Foto No. 3



La Chorrera - Internado Indígena, “Santa Teresita del Niño Jesús” - Iglesia construida a partir de 1960.

Estas actividades fueron centralizadas, bajo la administración misional, ya que cada Internado Indígena, se encontraba previsto de un almacén, quienes cumplían el papel de provisionar víveres y mercancías. Los misioneros compraban a los indígenas, productos agrícolas de la región, para ser remunerados con dinero efectivo, por un valor acordado por los misioneros; valor que inmediatamente era reingresado, a las arcas del proyecto misionero, en el momento en que el indígena, compraba los artículos en el almacén; evidentemente, esta simple transacción comercial, obedecía a una forma de implementar el paternalismo, asistencialismo y la dependencia hacia con la población indígena. En este sentido, es importante anotar, que el proyecto misional, de alguna manera trato de ocultar o negar el manejo de las transacciones comercial a los indígenas. Haciendo énfasis, a la forma cómo los misioneros ejercieron un control comercial centralizado, a continuación describo, un anecdótico pasaje, suscitado entre el misionero Javier de Barcelona y un indígena:

“Estando en la Chorrera, [el Padre Javier de Barcelona] estableció unos turnos para el suministro de víveres al internado, evitando así, la acumulación y deterioro de los sobrantes. Al percatarse uno fuera del día que le correspondía el Padre le contestó: “¿Qué día te toca?” “¿Porqué has venido hoy?”. Al contestarle indebidamente le dijo: “Bota todo al río”. Desconcertado [El indígena] así lo hizo. Luego calculo el precio y le pagó. La lección fue eficaz y con ese procedimiento fue formándolos para su gente de palabra y de responsabilidad.” (Hermanos Menores Amazonas, 2002:9)

Sobre este contexto, no cabe duda resaltar esta labor empresarial, impulsada por los misioneros capuchinos, un compromiso social y espiritual de meritorio reconocimiento; hombres aguerridos y emprendedores,⁴⁸ convencidos de su misión pastoral, quienes

⁴⁸ Esta característica lo describía Víctor Daniel Bonilla, aunque despectivamente, cuando se refiere a la aguerrida labor de los capuchinos Fidel de Montclar y Estanislao de las Corts de la siguiente manera: “Esta actividad inicial del Padre Prefecto [Fidel de Montclar] demostraba ya al hombre de acción. Era, además, un autentico representante de su Cataluña natal: emprendedor, tozudo, y más dado a plasmar obras que ha disquisiciones doctrinarias. Manera de ser que lo intensificaba con su segundo, Fray Estanislao de la Corts, descrito por su compañero de comunidad como “un carácter fuerte, enérgico, una voluntad indomable, apto para luchar contra las rocas y montañas”. (Bonilla,1969:79)

decidieron acompañar este proceso, con una visión empresarial, a la que obligatoriamente tenían que ocuparse; la conversión de indios infieles a su religión, no fue una tarea fácil, en aquella apartada región del país, pues de esta manera evidenciaron, el gran encuentro entre cataluña y el mundo amazónico.

Fueron consientes de esta realidad, pues desafiaron las predicciones construidas con la selva y el indígena. Con el fin de cumplir los propósitos de la misión evangelizadora, vieron conveniente implementar una actividad económica, que les garantizara efectuar los objetivos propuesto, lo que para su ejecución exigió crear verdaderas empresas misionales en el interior de la selva. A este respecto y haciendo referencia, al protagonismo cumplido por los misioneros catalanes en el alto Putumayo, Justo Casas Aguilar, comenta:

“Ellos aceptaron pero, a diferencia de los anteriores intentos, plantearon que sólo adoctrinamiento no era suficiente, sino que se requería además llevar el progreso a esas regiones, lo cual significaba impulsar la colonización para que el colono sirviera como instrumento de apoyo a la evangelización, al contraponer su cultura a las de los aborígenes.” (Casas, 1999:241-242)

Sobre el particular, es de resaltar la forjadora labor de dos misioneros, quienes caracterizaron el arduo compromiso misional y progreso; ello corresponde a los nombres de reconocidos misioneros como el Padre José María Clarassó, quien pisó tierras del Caquetá y Putumayo, en 1969, defendió los intereses de los indígenas de la zona de Chorrea, “en 1971, impulsa la capacitación de líderes indígenas, para dirigir las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza, que fueron instaladas en varias comunidades indígenas de la región”. (Ruiz, 2001:5. Sección Parroquia la Chorrera)

Igualmente, es de resaltar la reconocida labor del misionero Miguel Junyent Rafat, en el Internado Indígena de San Rafael en el Encanto, hombre de incansable lucha, quien en 1969, asume la dirección del Internado. “En 1973, el Padre Miguel, en su esfuerzo de ampliar el internado, alcanza matricular 149 alumnos, y en su deseo de fomentar el

desarrollo ganadero entre los indígenas abre una finca, la que hoy cuenta con más de 250 hectáreas de potrero y alberga a 200 reces.” (Ibíd.:4-5. Sección Parroquia San Rafael)

De esta manera, en los posteriores años del orfanatorio, los capuchinos llegaron administrar una empresa misional, de reconocida atención económica, específicamente con la atención de los dos principales Internados del Predio Putumayo: la Chorrera y San Rafael. Las actividades en estos enclaves, demandaron promover, labores especializadas para con los indígenas, en distintas ramas de ocupación doméstica, mecánicos, albañiles, veterinarios, entre otros, algunas veces se requirió la ocupación de un personal profesional.

Ahora bien, mediante el protagonismo de la misión Capuchina, durante esta Fase de Reconstrucción, es de tener en cuenta dos momentos históricos: un primer momento, tiene que ver con la reagrupación de la población huérfana, acción cumplida en 1933, por el único orfanatorio creada en la Chorrera; un segundo momento, tiene que ver con la creación de las Estaciones Misionales y los Internados Indígenas: “La Estación Misional de San Rafael del Cara-paraná, fue creada el 29 de Agosto de 1955 y la Estación Misional de la Chorrera, elevada a Cuasi-parroquia en Abril 24 de 1956, con el nombre de Santa Teresita del Niño Jesús.” Igualmente, “en octubre 6 de 1958 se funda La Estación Misional de Araracuara, sobre el área del río Caquetá. (Canyes, 1989:12-13)

Con la creación de las Estaciones Misionales y los Internados Indígenas, se institucionaliza un proyecto educativo, para con las poblaciones indígenas, en proceso de reconstrucción. En 1975, su máximo representante Monseñor Marceliano E. Canyes S., siendo Inspector General de Educación de Amazonas, es nombrado Coordinador de Educación Nacional Contratada; una modalidad educativa, que continuó otorgando privilegios administrativos a la iglesia Católica, sujeta ahora a la inspección del Estado colombiano.⁴⁹

⁴⁹ Según la Ley 20 de 1974, en su Artículo 13, dice: “Como servicio a la comunidad en las zonas marginadas, necesitadas temporalmente de un régimen canónico especial, la iglesia colaborará en el sector de la educación oficial mediante contratos que desarrollen los programas oficiales respectivos y contemplen las circunstancias y existencias específicas de cada lugar.

En este sentido, la acción social impulsada por los misioneros Capuchinos, como aporte a esta Fase de Reconstrucción socio-cultural, es de considerarse oportuna y eficaz, vista como una actividad, regulada y mediadas por el ascetismo religioso; actividad que inicia reagrupando y educando a la población indígena, a partir del Orfanatorio y los Internados Indígenas. Sin embargo, dentro de sus propósitos, no solamente persiguen imponer una educación, sino que desconociendo los valores culturales propios, propone e intenta solventar una difícil situación social.

Por otra parte, teniendo en cuenta el análisis crítico de los hechos, el proceso de reagrupamiento, hace parte de un acto, que en su trasfondo agudiza y desarticula las relaciones sociales de la población huérfana, no solamente al desconocer e imponer nuevos valores, sino que induce a una nueva forma de subordinación. En este sentido, los espacios de socialización, creados por los misioneros, como es el caso del Orfanatorio y los Internados, sirvieron como un medio de educación y evangelización; lo que significó la persistencia de una forma de dominación, similar a lo acontecido en la fase cauchera.

En suma, la imposición de una creencia religiosa y la administración económica centralizada, bajo el direccionamiento de la empresa misionera, invirtió los valores culturales de los pueblos indígenas, lo que en su desenlace, legitimaron un paternalismo y la dependencia económica de los misioneros para con los indígenas; dichos factores engendraron en el imaginario indígena, el rechazo, desconfianza e inseguridad a sus propios valores culturales; actitudes que rompieron las posibilidad del libre desarrollo del agente social y la resignación de una identidad cultural.

Política indigenista y sus implicaciones en “la cultura de tabaco y coca”

La lucha por el “poder estatal”, entre la Iglesia y Estado, llegaron a polarizarse, con mayor detenimiento a mediados del siglo XIX; dichas divergencias como resultado, tendieron a ser desventajosa para la Iglesia, ya que representó en gran medida, la pérdida de su poder económico, específicamente cuando se hace efectiva, la política de “desamortización de

bienes de manos muertas”; enfrentamientos que llegan aclimatarse en 1887, mediante la firma del Concordato, con el gobierno del entonces presidente, Rafael W. Núñez M.

Con la firma del Concordato de 1887, la Iglesia restablece nuevamente su poder económico; pues el Estado indemniza los bienes confiscados y les otorga reconocidos privilegios tanto jurídicos como económicos, en términos de administrar la educación y llevar a cabo la evangelización a los pueblos indígenas. De esta manera, el Estado concede legítima potestad al clero eclesiástico, quien una vez condicionado cede libertad para toda actividad misional. Sobre este particular, es de resaltar los siguientes articulados del Concordado:

“Artículo 1º. La religión católica apostólica y romana, es la de Colombia. (...)

Artículo 5º. La iglesia tiene facultad de adquirir por justos títulos, de poseer y administrar libremente, bienes, muebles e inmuebles en la forma establecida por el derecho común, sus propiedades y funciones serán no menos inviolables que las de los ciudadanos de la república. (...)

Artículo 12º. En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, de educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión católica.

Artículo 13º. Por consiguiente, en dichos centros de enseñanza los respectivos ordinarios diocesanos, ya por sí, ya por medio de delegados especiales, se ejercerán el derecho de inspección en los que se refiere a la religión y a la moral, y de revisión de textos (...) El gobierno impedirá que en el desempeño de asignaturas literarias, científicas, y en general, en todos los ramos de instrucción, se propaguen ideas contrarias al dogma católico y al respeto y veneración debidos a la iglesia. (...)

Artículo 25º. En compensación de esta gracia, el gobierno de Colombia se obliga a asignar a perpetuidad una suma anual líquida, que desde luego se fija en cien mil pesos colombianos, y que se aumentará equitativamente cuando mejore la situación

del tesoro. (...) Artículo 31°. Los convenios que se celebren, entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia; para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación por el congreso.”

Desde este marco del Concordato, se establecen distintas normas, que empezaran a regular la institucionalidad educativa y la evangelización a los pueblos indígenas. En consecuencia, para una mayor efectividad jurídica, hacia el control de la población indígena, se expide la Ley 89 de 1890, *“por medio del cual, se determina la manera cómo deben ser gobernadas los salvajes, que vayan reduciéndose a la vida civilizada”*. Esta ley en materia de control poblacional, dividió los pueblos indígenas del país, en dos grupos; según Víctor Daniel Bonilla:

“El primero, compuesto *“por los salvajes que vayan reduciéndose a la civilización por medios de Misiones”*. Es decir, los aborígenes nómadas o selváticos, a cuya atracción a la civilización, deberán dedicarse los misioneros. Y el segundo, que comprendía *“las comunidades indígenas reducidas ya a la vida civil”*. O sean, las que vivían en resguardos o poblaciones de tipo permanente y con costumbres semi-occidentales. Como era el caso de ingas y sibundoyes. Para poder juzgar los acontecimientos ulteriores, es preciso que el lector, retenga que fue para esta clase de agrupaciones, que se estableció la ley 89. Ella les garantizaba la supervivencia de sus ancestrales cabildos y gobernadores; les reconocía su derecho de propiedad sobre los resguardos; y les aseguraba la protección de su dominios, constituyendo – como en el caso de los menores de edad – una tutoría estatal, para su representación jurídica, en caso de transacciones de bienes raíces.” (Bonilla, 1969:65)

Para los pueblos indígenas de la selva, a los que en el momento no habían tenido la intervención e interrelación directa con el Estado, como el caso de los pueblos amazónicos, se propuso un tratamiento o régimen especial, bajo la tutela de la iglesia Católica. Producto de ello, el Congreso de la República, aprueba la ley 103 de 16 de Diciembre de 1890, en cuyos artículos, se resalta:

“Artículo 2°. Autorízase al gobierno para que, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, proceda a organizar misiones para reunir a la vida civilizada a las tribus salvajes que habitare en el territorio colombiano, bañados por los ríos Putumayo, Caquetá, Amazonas y sus afluentes. (...)

Artículo 5°. Autorízase al Gobierno, para establecer en esta capital una casa para misioneros. El gasto que implicare esta autorización especial se tendrá como incluido en el Presupuesto de gastos respectivos.”

En este sentido, la Ley 72 de 1892, hace efectiva este propósito, cuando ordena:

“Artículo 1°. Autorízase al Poder Ejecutivo para que de acuerdo a la Autoridad Eclesiástica, proceda a establecer Misiones Católicas, en el territorio de la república, en los lugares que lo estime conveniente.

Artículo 2°. El gobierno reglamentará, de acuerdo con las Autoridades eclesiásticas, todo lo conducente a la buena marcha de las Misiones y podrá delegar a los misionero facultades extraordinarias para ejercer autoridad civil, penal y judicial sobre los catecúmenos, respecto de los cuales se suspende la acción de las leyes nacionales hasta que saliendo del estado salvaje, a juicio del Poder Ejecutivo, estén en capacidad de ser gobernados por ellas.

Artículo 3°. Vótase para el cumplimiento de esta ley, la suma de cincuenta mil pesos anuales, que se considerará incluida en el respectivo presupuesto. (...)

Artículo 9°. El gobierno de la república se compromete a conceder, en los lugares donde las hubieres y por el tiempo de la duración del presente convenio, la cantidad de tierras baldías, requeridas para el servicio y provecho de las Misiones, las cuales tierras se destinarán para huertas, sembrados, dehesas, etc. (...)

Artículo 13°. Para estimular a los indios a reunirse primeramente en familias y agruparse luego en las “**reducciones**”, y con el objeto de facilitar al mismo tiempo a la autoridad civil, el desempeño de las funciones que naturalmente le incumben, el jefe de la respectiva Misión, aunarà al fin patrimonial de su cargo, que es el de la

civilización cristiana, el del fomento de la prosperidad material del territorio y de los indios en él establecidos.” (Resaltado mío).

En términos generales, las leyes previstas anteriormente, obedecían a la homogenización de visiones y concepciones socio-culturales, enmarcados en normas que implementaba una “*Política de asimilación*”; ya que los medios a que se acude, dentro del marco de una política indigenista impulsada por el Estado, pretendían reducir e integrarlos hacia la sociedad mayor. Supuestamente se les reconoció sus valores culturales, luego fueron resguardados y reducidos paulatinamente, bajo la protección o la tutela de los misioneros, con el objeto de ser asimilados e integrados a “la vida civilizada”.

Como política del momento, el concepto del monismo del derecho, implementó normas, que trató de homogenizar cualquier expresión cultural; este postulado del evolucionismo, intentó transformar, “salvajes a ciudadanos para el Estado y cristianos para la iglesia Católica”; ya que desde esta visión, la población indígena significaba el retraso y obstáculo para el progreso y desarrollo nacional; mandato ya encomendado a la iglesia Católica, mediante la orden de “conversión de infieles”; ahora su acción se efectúa, con mayor legitimidad, pues el Estado les otorga potestad tanto civiles, penales como jurídicas.

Sin embargo, las dificultades que encontraron los Capuchinos catalanes, tenía que ver con el problema de reducir la población indígena, para luego ser integrados a la vida civilizada; los misioneros eran conscientes que el control y la reducción indígena, comprometía y significaba un arduo reto de trabajo y tiempo.⁵⁰ Esta difícil situación, desde entonces, los

⁵⁰ Al respecto, el misionero Fidel de Montclar, comenta: “No creo que a nadie le ocurra contar a los indios del Caquetá y Putumayo entre civilizados, pues aunque la Misión a conseguido muchísimo en ese sentido, falta todavía mucho para hacer: Una raza salvaje no se civiliza en algunos años, deben transcurrir varias generaciones para que dejen sus hábitos repugnantes y absurdas tradiciones y abandonen su innata pereza dedicándose sus individuos al trabajo y pequeñas industrias. El vestido, el lenguaje, los instintos, las supersticiones, la aversión en reunirse en pueblos y en otras mil circunstancias convencen a cualquiera que visite estos lugares que los indios de estos pueblos no son todavía civilizados. El mismo General Don José Diago, Comisario Especial del Putumayo, por su enemistad con los misioneros ha trabajado para que ese Ministerio dicte una resolución contraria a la misión, ha dicho varias veces en mi presencia las siguientes palabras: Los indios de estos pueblos, me causan asco, no aguanto su presencia, me repugnan por su salvajismo.” (En cita de Domínguez y Gómez, 1994:43)

pronosticaban solventar, por intermedio de los espacios de socialización, como es el caso de la escuela; así lo ilustra el misionero Pacífico de Vilanova, cuando dice:

“Con la creación de la Prefectura, se constituía una entidad con contornos definidos. Y se proponían a los mismos dos objetivos igualmente difíciles: la conquista, en otros términos, la civilización, la transformación y abstracción en la vida nacional de Colombia del indio salvaje; y la conquista de la naturaleza por la colonización de los impenetrables territorios del Caquetá y el Putumayo. (...) La lucha contra el salvajismo de los indios será más penosa y más lenta, más difícil y menos visto. Obra de generaciones. Las escuelas representarán un papel preponderante en este trabajo.” (De Vilanova, 1947:143)

Ahora bien, sobre este contexto, es de analizar con mayor detenimiento, las implicaciones de “la política de asimilación”, para el caso del Caquetá y Putumayo, particularmente en el territorio del resguardo Predio Putumayo. Aunque estas disposiciones legales, fueron sancionadas a final del siglo XIX, en las áreas del Predio Putumayo, llegó a ser efectiva durante la Fase de Reconstrucción después de 1932, momento preciso en que el proyecto político, empezaba a ser materializada, con la acción de reagrupar la población huérfana; función que cumplió el espacio del orfanatorio y los Internados Indígenas; dichas acciones hacen parte del sustento jurídico, de donde ejercieron su obra pastoral mediadas por la educación y la evangelización.

Tras estos presupuestos, las acciones impulsadas por los misioneros, responden a una actitud asistencialista para con los pueblos indígenas, siendo éstas las acciones y los medios que fueron acomodados a las intenciones de la política de asimilación, en donde los valores culturales propios, fueron desconocidos o desvalorizados. Sin embargo, la aplicación de esta política, no surtió gran efecto desde la integralidad cultural, pues la constante práctica a sus valores culturales propios, continuo persistiendo, siendo pueblos y cultura, lo que en su dinámica, configuraron nuevas representaciones identitarias durante su reconstrucción.

Las disposiciones legales, otorgadas a la iglesia Católica, en el momento en que el gobierno, concede facultades extraordinarias sobre los indígenas,⁵¹ (ley 72 de 1892) “suspendiendo de toda acción de la ley nacional, hasta que éstos se encontraren en condición de autogobernarse,” en el trasfondo significó la negación y la transformación a su identidad cultural. Pero, ¿Cómo se llevó a cabo en la práctica, esta política en los pueblos de “la cultura de tabaco y coca”?

El problema para los Capuchinos catalanes, era encontrar un sistema que condujera “domesticar al indígena salvaje”. La aplicación de distintos sistemas y estrategias de dominación, como la concentración de poblaciones, la encomienda de protectores o la apelación a la fuerza física y la muerte, era un caso supuestamente superado, para los pueblos que hace parte de “la cultura de tabaco y coca”, ya que fue dada durante la Fase de la Extracción del caucho natural; es de tener presente los tres niveles de dominación, estratégicamente formalizadas en las relación comerciantes caucheros e indígenas, establecidas durante el régimen de la Casa Comercial Arana.

Por consiguiente, para los misioneros catalanes, el problema de domesticar salvajes, por la vía de la fuerza física, era una opción ya superada. Ahora la dominación, tienden a ser impuesta por la “vía pacífica”, mediante acciones eminentemente sutiles, por lo que no podemos desconocer, el papel que cumplió el Orfanatorio y los Internados Indígenas, como espacios de socialización; pues el indígena considerado, una especie condenada a desaparecer, quien para su salvación, era necesario conducirlos, hacia el camino de la civilización, imponiendo valores y concepciones distintas a su cosmogonía y realidad.

En este mismo sentido, una de las estrategias de dominación, aplicadas por los misioneros, era la suplantación de deidades religiosas; estrategias eminentemente sutiles y eficaces, utilizadas para la conversión y el sometimiento, en una gran mayoría de pueblos indígenas.

⁵¹ El Convenio entre el gobierno colombiano y la Santa Sede de 1902, dice: “El nombramiento de los jefes civiles se hará en personas de todo punto recomendables y reconocidamente favorables a las Misiones y Religiosos Misioneros. Será causa suficiente de remoción de los empleados de Gobierno una queja entre ellos del Jefe de la Misión, siempre que sea fundada en hechos probados.” (Bonilla, 1969:305)

Sobre este particular, son múltiples los casos que podríamos mencionar; a continuación transcribo un caso experimentado en 1904, por el misionero Jacinto de Quito y un cacique Uitoto, en la zona de El Encanto, en cuyo diálogo dice literalmente:

Misionero: _ *¿Quieres bautizarte?*

Cacique:- *No*, fue la lacónica respuesta.

Misionero _: *¿Y porqué no?*

Cacique -: *Ni yo ni mi gente no nos queremos morir... Ese otro Jusiñamuy cuando vino lavó la cabeza a unos indios y se murieron...* [el término Jusiñamuy, para los misioneros suplanta el nombre de Dios, y se refiere al Misionero, que en años anteriores bautizó a los indígenas del clan]

Misionero: - *El morir se es porque se les lavó la cabeza. Tus mayores ya se han muerto a pesar de que ningún Jusiñamuy le ha lavado la cabeza...*

A ésta y a otras razones, el cacique respondió con salvaje risotada y volteando la espalda. El misionero dejó pasar un instante y con suave palabra, insistió de nuevo.

Misionero: -*¿Quieres ver a Dios?*

Cacique:- *¡Eso si que esta trabajoso! ¡Nunca llegaré!*

Respondió desconcertadamente.

Misionero:- *Hijo mío, a Dios se ve después que uno ha muerto...*

Cacique:- *Yo no quiero morir...*

Misionero:- *Tampoco tus mayores no quisieron, y no obstante se murieron...*

Cacique:- *Después de muerto, nada me importa ver o no a Dios* [el cacique, por lo que afirma, no creía en la inmortalidad del alma].

Misioneros:- *Nosotros, hijo, no somos como los monos, loros y peces, para quienes con la muerte se acaba todo. Tenemos una cosa, dentro del cuerpo, que se llama alma, y ésta nunca muere, y si es bautizada irá al cielo cuando haya muerto el cuerpo...*

Cacique:- *Yo me he de ir al cielo.*

Misionero:- *Si no me dejas bautizar, no; y aunque no quieras, irás al lugar de tormentos.*

Cacique:- *Yo no soy tan tonto como para irme a padecer a ese lugar de tormentos...*

Misionero:- *Si no fueres bautizado, te perderás del camino que lleva al cielo, y ¿entonces?*

Cacique:- *Aquí en estos montes que hay tantos caminos y que yo ando de noche, no me pierdo; ¿y me voy a perder allá que, como me dijiste, hay sólo dos caminos?.* El misionero, viendo que con la dulzura nada conseguía, cambió de tono, y amenazante le dijo:

Misionero:- *Debes saber que Dios es el que nos ha mandado a estos lugares para que les bautizáramos; y tú, desobedeciendo a nosotros, desobedeces al mismo Dios, por lo cual está enojado...*

El cambio de tono excitó la curiosidad del cacique, quien preguntó al intérprete qué es lo que decía el Padre:

Interprete:- *Asegura el Jusiñamuy que Dios está muy irritado contigo, porque no te dejas bautizar.*

Cacique:- *¿Y es verdad que Dios está enojado?*

Interprete:- *Sí, sí, es muy cierto todo lo que dice el Jusiñamuy...*

El indio, tan arisco y orgulloso, cedió humildemente:

Cacique:- *Lávame la cabeza. No quiero que Dios sea mi enemigo.*

El misionero había triunfado. Dio un estrecho abrazo al cacique y se dispuso a catequizarlo convenientemente. Pasaron algunos días, y antes de derramar el agua sobre su cabeza, el Padre díjole:

Misionero:- *¿Quieres llamarte Jacinto?*

Cacique:- *No. Tú eres bravo [decía esto el indio, porque con el Padre Jacinto había tenido la discusión y por ello le pareció bravo]*

Misionero:- *¿Quieres llamarte Santiago?*

Cacique:- *Sí.*

Y Santiago fue el nombre que le impusieron al hacerle cristiano. Prometiéndole que irían a su tribu, como él deseaba. (De Vilanova, 1947:74-75-76)

En el anterior pasaje, se aprecia un caso particular, en donde la suplantación de representaciones religiosas, formalizan un sistema estratégico de dominación, mediante la conversión religiosa; ya que, “la transición del paganismo indígena al cristianismo, no encontró obstáculos, porque ambos credos presentaban desde el punto de vista indígena, analogías que hacia propicias la fusión religiosa.” (Gamio, 1960:85) Sin embargo, en la interacción de una expresión religiosa, sus manifestaciones por lo general buscan reconocerse, estableciendo de esta manera un sincretismo religioso, donde la simbiosis de valores, encuentran nuevas representaciones identitarias, que continúan persistiendo.

Ahora bien, en este campo social, es de resaltar el papel que cumplió los distintos “espacios de socialización”. El Orfanatorio y más tarde los Internados Indígenas, fueron los espacios de transición que ejerció el proyecto de la evangelización, que junto a la educación, pretendió transformar al indígena, un agente social civilizado, con almas fieles para la religión. Desde este punto de vista, el orfanatorio y los Internados indígenas, fue una útil herramienta para la evangelización, en donde se moldeó un agente social, imponiendo nuevos valores culturales.

Estos espacios de socialización, hacen parte de un instrumento de poder, que se impone mediante técnicas sofisticadas, invisibles y de normalización; en donde la dominación es ejercida mediante técnicas subliminales, desapareciendo de esta manera, los espectáculos materializados de la justicia tradicional. En estos espacios de socialización, el agente social es convertido en cuerpos dóciles, disciplinados, ordenados y mediados por “unos castigos menos inmediatamente físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible.” (Foucault, 2001:15)

A este respecto, tanto el Orfanatorio y los Internados Indígenas, tenidos en cuenta como espacios de socialización; pareciera obrar dentro de un proyecto liberador, protector y propender una capacitación para sus pasantes; sin embargo, esta función se vuelve contradictoria e incoherente a sus propósitos, en el momento en que a partir de dichos espacios, se formaliza o se construye una concepción, ajena a los principios sociales y

culturales propio, generando nuevas categorías de valores y desconociendo el componente cultural o el consentimiento de una identidad; negando de esta manera, el desarrollo de un agente social autónomo, en la construcción de su propia historia.⁵²

Desde este puntos de vista, es de contrastar el papel que cumplió el Orfanatorio y los Internados Indígenas, como espacio de socialización al servicio del Estado; es de considerar estos espacios, como el instrumento que imparte distintos poderes de dominación, en la implementación de una política, mediadas por técnicas sofisticadas, que homogenizan, estandarizan, normalizan y ordenan métodos de discreción hacia la transformación de agentes sociales, al servicio del Estado y la religión, más no a la conservación de una identidad a partir de sus valores culturales.

En otras palabras, a partir de estos espacios, se empieza transformar el imaginario y la mentalidad cultural, de estos pueblos indígenas, que hacen parte de “la cultura de tabaco y coca”: La pretensión de moldear un nuevo agente social, se orienta hacia la invención de un nuevo ciudadano y cristiano civilizado, que tenía que ser controlado por una Institución Total,⁵³ en donde se les garantizaba su tutoría y al que tenía que darle “cultura” por que supuestamente, se encontraban desprovisto de ello. Sobre esta realidad, los Capuchinos eran concientes y que para el logro de sus objetivos, previeron medios efectivos a medida de sus alcances; así lo expone Fidel de Barcelona, cuando dice:

“El indígena es un salvaje, tenemos que educarlos. Y para cumplir este fin, se confía esta labor a los misioneros, oficialmente. Los Misioneros han organizados internados en medio de la selva, donde hay más núcleos de indígenas y en medio de privaciones y sacrificios, pero, en alguna forma auxiliados oficialmente, han

⁵² Al este respecto Thomas Bernhad, comenta: “La escuela es la escuela del Estado, donde se hace de los jóvenes criaturas del Estado, es decir, ni más ni menos que agentes del Estado. Cuando entraba en la escuela, entraba en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, entraba en el establecimiento de destrucción de seres. (...) El Estado me ha hecho entrar en él por fuerza, como por otra parte a todos los demás, y me ha vuelto dócil a él, el Estado ha hecho de mí un hombre estatizado, un hombre reglamentado y registrado y dirigido y diplomado, pervertido y deprimido, como todos los demás.” (En cita de Boudieu, 1996:5)

⁵³ Según Erving Goffman, una Institución Total. “... son los invernaderos donde se transforma a las personas; cada una es un experimento natural sobre lo que puede hacersele al yo.” (Goffman,1984:25)

conseguido en algunos lugares elevar el nivel del indígena, ya capaz de hablar el castellano, leer, escribir, contar. Y no sólo son bautizados sino que reciben los demás sacramentos, conocen la moral cristiana y se casan y viven como verdaderos matrimonios cristiano. (...) En los internados indígenas, se preparan los jóvenes indígenas, con miras a su porvenir. Luego formar matrimonios cristianos y mandan educar a sus hijos en estos mismos internados. El ideal del misionero no es solamente bautizar, a los indígenas, sino que trata por muchos medios de incorporarlos a la civilización y darle una cultura que no tiene. De esta manera el indígena se convierte en cristiano y a la vez en colombiano de provecho.” (De Barcelona, 1954:12-13-14)

Las anteriores apreciaciones, dan crédito en la práctica, cuando haciendo un balance de los 25 años de su gestión misional, el Monseñor Marceliano E. Canyes S., uno de los primeros pioneros de la evangelización en la región amazónica, siendo Prefecto Apostólico y Coordinador de la Educación en el Amazonas; reafirma los objetivos de una política, que como modelo educativo, experimentó con la población indígena; el cual lo expresa en los siguientes términos:

“Nuestro lema al llegar a esta región amazónica fue: entregarnos totalmente a la educación de los niños y la juventud integrándolos en el contexto nacional, firmemente convencidos de que todo los sistemas de reservas y protección indígena y las legislaciones especiales han sido y serán un fracaso. Y paralelamente convertir la escuela en centro educacional y de formación cristiana. **Es ley de vida que las culturas más fuertes absorben a las más débiles. Las amazónicas no podían ser la excepción. Lo que hemos hecho es prepararlos a la aculturación, respetando sus valores autóctonos.** En todo caso cumplimos el llamado que nos hizo el gobiernos de Colombia, para que fuéramos guardianes de sus fronteras.” (Canyes, 1977:164, resaltados míos)

Ahora bien, teniendo en cuenta los anteriores puntos de vista, surte la siguiente pregunta, ¿Cuál fue el método de educación, implementada por los misioneros Capuchinos?. Si el objeto principal que conduciría superar “la penuria del mundo anormal indígena”, era según Canyes: “La aculturación respetando sus valores culturales,” en la práctica encontramos un acción contradictoria, ya que tanto el Orfanatorio como en los Internados, al indígena se les negó la vivencia a su concepción y se prohibió la practica a sus valores culturales, como el caso de hablar su propia lengua, actos que lo realizaban mediante castigos físicos. Pues la imposición de una cultura, ajena a su cosmovisión, coartando el sistema de interrelación lingüísticas, hace parte de una estrategia que como método, intentó asimilar al indígena paulatinamente a la sociedad mayor.⁵⁴

Aunque en estos espacios de socialización, supuestamente se evidencian practicas que induce transformar o moldear un agente social, mediante actos pacíficos; las entrevistas de profundidad obtenidas, sobre la convivencia en el espacio del Orfanatorio, muestra la otra realidad. Faustino Farekatde Defuiriza, indígena uitoto, quien fue internado en 1936, en su entrevista testimonia la siguiente experiencia:

“A nosotros en el Orfanatorio nos castigaban por hablar nuestra lengua, no nos daban de comer carne en las comidas, nos daban fueite, nos hacían cargar piedra, nos arrodillaban en dos piedritas con las manos extendidas y hasta nos amarraban un palo en la boca, con las manos amarradas hacia atrás, hasta que chorreara las babas que nos hacia hablar así, se prohibía hablar la lengua porque los curas pensaban que nosotros hablábamos mal de ellos, estas eran la ley del Padre Crisóstomo o la Hermana Reinalda, al fin y al cabo nos educaron como ellos”. (Entrevista, Faustino Farekatde, Junio 2/2004, Cassette No.2)

⁵⁴ Según Oscar Arze: “Los procesos educativos indigenista, cualquiera que fuese el modo de realizarlos, estuvieron inicialmente orientados a la castellanización de los indígenas, en el más amplio sentido del término, en el supuesto de que la lengua, sería el medio natural de transformación de la cultura y la integración de la sociedad. Cualquier esfuerzo por el conocimiento y “alfabetización” de las lenguas indígenas, tenía sentido en tanto servía para traducirla.” (Arze, 1990:2)

En este sentido, los Capuchinos en la implementación de su proyecto educativo, pretendían incorporar a la población indígena, hacia la nacionalidad colombiana y la religión Católica, se impone una educación, para instituir una agente social, avergonzados de sus propios valores, resignados de una identidad, educados para obedecer y sumisos para ser otro; ello es la representación configurada, en el imaginario indígena que hoy persiste en su realidad. Sin embargo, quiero advertir que a pesar de la imposición de nuevos valores culturales, la practica de los valores propios, persistió en la dinámica de éste proceso socio-cultural, producto de esta interacción, es el resultado de representaciones, que reafirman nuevos elementos identitarios, durante la Etapa de Reconstrucción.

No obstante, las contradicciones entre los conceptos fuerte, lineal, única y homogenizante, que argumentaba los postulados del evolucionismo y con ella el monismo cultural, tendía a ser cuestionados, frente a las concepciones flexibles, conciliatorias y diversas, que sustentaba “el pluralismo cultural”, desde mediados de siglo XX. Dichos conceptos era motivo de nuevos replanteamientos, en la dinámica de los procesos sociales. Los postulados del evolucionismo o etnocentrismo, hacia parte de aquella visión única, lineal y ordenada del desarrollo, a cuya cúspide tenían que alcanzar toda cultura, para ser reconocidos como civilizados; pues desde este momento dicho paradigma empezó a ser deconstruida.

En efecto, las acciones materializadas, por los misioneros Capuchinos catalanes, constituía un gran legado y significativa labor, como aporte en la Fase de Reconstrucción socio-cultural, de éstos pueblos indígenas. Si bien es cierto, que dichas acciones, hacían parte dentro de la concepción del evolucionismo cultural y que en la practica, se llevó a cabo mediante la implementación de una política de Estado; es de reconocer que dichas acciones, con sus aciertos y desaciertos, corresponde al ejercicio de una forma de concebir y sentir la realidad, en un determinado espacio y tiempo de la historia.

Desde esta perspectiva, la administración y ejecución del proyecto educativo, para los pueblos indígenas en Colombia, empezó dimensionar nuevos lineamientos, en términos de su normatividad y ejercicio pedagógico. La Constitución Política de 1991 de orientación

pluralista, dispuso nuevas facultades en materia educativa, basadas en la implementación de una Educación Propia,⁵⁵ a partir del reconocimiento a los valores culturales.

Por consiguiente, en 1993 la Corte Constitucional, declaró inexecutable la educación misional, por considerarla contraria a los principios y derechos consagrados en la Constitución Política del 1991. El alto Tribunal conceptuó con base en el principio de la diversidad étnica y cultural, que ...“frente a ordenamientos tan categóricos de la nueva Carta en pro de la etnia indígena, no se ajusta a esos postulados el artículo VI (del Concordato) el cual además, cuando prescribe que la misma sea susceptible de un régimen canónico especial, no se aviene al derecho a la libertad de cultos, que le permite a toda persona la profesión libre de su religión y coloca a todas las confesiones religiosas en pie de libertad ante la ley.” (Def. del Pueblo, ALDHU, 2004:10-11)

Teniendo en cuenta, el anterior fallo jurídico, se suscribe el Contrato No. 016 del 16 de Marzo de 1994, entre la Conferencia Episcopal Colombiana, en representación de la Iglesia Católica y el Ministerio de Educación Nacional; cuyo objeto del mismo era: “la administración y coordinación conjunta de los servicios educativos estatales, en los centros educativos del Estado o de la Iglesia.” A partir del anterior Contrato, la potestad jurídica, para la administración de la educación, en los pueblos indígenas, otorgados desde el siglo XIX, empezó a ser intervenidas, fiscalizadas y coordinadas con el Estado.

⁵⁵ Las palabras de un Mamo (sabedor) indígena Aruhaco de la Sierra Nevada de Santa Martha, en la comisión sobre educación, en el V congreso Nacional Indígena de Colombia. (1998) aprecia este concepto de la siguiente manera: “Concebimos el orden del mundo como una gran sociedad en donde los hombres, la naturaleza y los seres que la habitan, se rigen por los mismos principios morales y sociales. Esta educación [propia] no es la de la escuela, ni es lugar apropiado, aquí manejamos la pedagogía del consejo, a través de nuestros sabios y abuelos, ellos nos enseñan a estar con los rituales y hacer pagamentos y ayunos cuando se requiere. Se educa, cantando, hablando, llorando, riendo, danzando, comiendo, mambeando.” (ONIC, 2000:73)

En este sentido, con el propósito de reivindicar posicionamientos y ejercer autonomía en la administración educativa, las organizaciones indígenas, en el departamento de Amazonas, entre ellas las del Predio Putumayo; han propiciado impulsar una “educación propia,” orientadas a partir del reconocimiento de los valores culturales propios y fundamentadas a partir de la forma de concebir la vida y el mundo culturalmente. Desde luego, una educación propia, debe estar pensada desde la visión cultural, en torno a sus formas de concebir y construir el mundo.

En razón de lo anterior, aunque continúa siendo administrada por la Educación Contratada, en cabeza de la Prefectura Apostólica de Leticia, el proceso educativo en el resguardo Predio Putumayo, paulatinamente empieza tomar y articular efectivos cambios estructurales, en materia de educación indígena, tal como se contextualizó anteriormente.⁵⁶ Sin embargo, las nuevas disposiciones legales de la ley 115 de 1993, dan crédito a que sean los mismos indígenas, quienes deben administrar y direccionar su educación, todo ello hace parte de un proceso, que conlleva ejercer una autonomía, en la administración de la educación propia..

Ahora bien, a partir de 1994 y sobre la estructura de la antigua Casa Comercial Arana en la Chorrera, funciona el Colegio indígena “*Casa del Conocimiento*”,⁵⁷ iniciativa que nace, como el resultado de la exigencia propuesto, por las mismas comunidades indígenas del

⁵⁶ Una vez fallecido el Monseñor Marceliano Canyes, (Leticia el 10 de Mayo de 1989) quien administró la educación hasta el 17 de Abril de 1989. Los misioneros capuchinos catalanes por Decreto No.1223 del 4 de Marzo de 1989 hacen entrega de la administración educativa a la Diócesis de Santa Rosa de Osos, y el 7 de Mayo del mismo año, es posesionado el Monseñor Luís Alfonso Yépez Rojo.

⁵⁷ Es de anotar que el colegio indígena Casa de Conocimiento, empezó a funcionar en las instalaciones de la Caja de Crédito Agrario Ind. y Minero, entregado a la gobernación del departamento de Amazonas, mediante Contrato de comodato, oficializado por el Dr. Santiago Tobón Rubio, en representación de la Caja de Crédito, y el Gobernador Dr. Carlos Alberto Henao Gallo, por, en cuyos apartes tenía como objeto: “... La Caja Agraria entrega al comodatario a título de comodato el inmueble de su propiedad, conocido como la Chorrera, ubicado en el sector del mismo nombre, sobre la margen derecha del río Igaraparaná, en jurisdicción del corregimiento de la Chorrera, departamento de Amazonas, con una extensión superficial de ochocientos dos hectáreas y cinco mil metros cuadrados, (802 Ha, 5000 m²) el inmueble a que se refiere este contrato, en la parte pertinente deberá ser destinado a la instalación y funcionamiento del Instituto de educación que el comodatario requiere adecuar en la región.”

resguardo. En el año 1999, este colegio ocupó el primer puesto, en una convocatoria que auspició el Ministerio de Educación Nacional, sobre los “Proyectos Etno-educativos significativos departamental”; experiencia piloto, que se ajusta a los fundamentos y los principios de una identidad cultural indígena. (Ver, foto No.4)

El colegio indígena “Casa del Conocimiento”, para su funcionamiento organización y operatividad, estableció un modelo basado en la relación: familia - comunidad, esta figura de relación, hacen parte del Proyecto Educativo Comunitario, (P.E.C) lo que en la practica, compromete involucrar a la comunidad, a sus principios y esquemas operativos, a ser participes en el proceso educativo de la niñez y la juventud, en torno a valores morales y éticos que se infunde en el estudiante, y que se resume en cuatro (4) valores fundamentales: “respeto, trabajo, organización y conocimiento profundo.” (Coord. Educ. Contr., 2001:11)

La Casa Arana, reconstruida por la Caja Agraria desde 1987. Foto No.4



Actualmente sobre su estructura, funciona el colegio indígena “Casa de conocimiento”.

Finalmente, es importante anotar, que actualmente la organización indígena, promueve e implementa desde los espacios educativos, la práctica y la interpretación conceptual del Pluralismo Cultural, en torno a los postulados de la diversidad étnica y cultural, el respeto mutuo a las diferencias de toda expresión cultural, la formación de un agente social indígena, capaz de convivir en una interculturalidad, sin perder la esencia de la identidad, fundamentadas a partir de una educación propia. Sin temor a equivocaciones, este proyecto etno-educativos, abre una puerta, hacia un verdadero proceso de reconstrucción social y cultural; propósitos que apunta generar agentes sociales autodeterminantes.

A manera de conclusión; el papel que cumplió la acción histórica de los misioneros Capuchinos, como aporte al proceso de reconstrucción, en “la cultura de tabaco y coca”, hace parte de un gran legado y de significativa labor misional, mediadas por el Orfanatorio y los Internados Indígenas; lo cual representó una efectiva herramienta para educar y evangelizar; pretendió innovar un nuevo agente social civilizado: “ciudadanos para el Estado y almas para la religión”; estos espacios de socialización, agudizó las relaciones sociales interétnica, ya que se impuso nuevos valores culturales, desconociendo lo propio; y que junto al afianzamiento de una empresa misional centralizado, aseveró e implementó el asistencialismo, la dependencia y el paternalismo de los indígenas.

Estos factores determinantes, que caracteriza a una Fase en Reconstrucción, en donde las influencias de una políticas de Estado y los medios por los cuales, se llevó a cabo su práctica, fue una educación proyecta a la formación de un agente social, renegado y resignado a una identidad cultural, condenados a ser otro; hace parte de un imaginario que actualmente persiste en la mentalidad del presente; lo que en su proceso, no contribuyó al ejercicio de un etno-desarrollo⁵⁸ en esta cultura, sino que desconoció y desvalorizó una

⁵⁸ El concepto de Etno-desarrollo, que define Guillermo Bonfil Batalla, cuando dice: “La capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que integra América Latina de hoy, sólo puede alcanzarse si esas sociedades (en este caso, los pueblos indios), constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse así misma, de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituye el ámbito de su etno-desarrollo o, en otras palabras, la ampliación de su cultura propia, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada. El ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, implica alguna forma de organización de poder, lo que significa la constitución

identidad, negando ejercer su autonomía, el indígena continuó sometido y condicionado a sus protectores, negándoles de esta forma, construir su propia historia. Sin embargo, actualmente el proyecto educativo indígenas, implementa un modelo, versada desde el pluralismo cultural, a partir de una educación propia, que parte del reconocimiento a sus valores culturales.

2.2. LA COLONIA PENAL AGRÍCOLA DEL SUR - ARARACUARA

Sustento filosófico y jurídico

Un factor determinante, visto desde la perspectiva de las vicisitudes endógena, que incide en esta Fase de Reconstrucción, tiene que ver con la política de ocupación territorial, en el espacio amazónico, impulsada por el gobierno a comienzo de la república. Acciones orientadas hacia la ampliación de áreas de fronteras agrícolas, soberanía nacional y el poblamiento e incorporación productiva de “tierras baldías”; este proyecto fue enfocada bajo distintos frentes de colonización, específicamente desde finales del siglo XIX, y que para el caso del Predio Putumayo, fueron ejecutadas, después de la Fase de la Extracción del caucho natural.

Este propósito del gobierno, se hace posible cuando se pone en practica, la política del Sistema Penal y Penitenciario, que en el momento hacía parte de un proyecto de normas jurídicas, “en las leyes penales colombiana, ya que era un hecho legal desde 1837, cuando se adopta el primer Código Penal.” (Useche, 1994:45) y que para el gobierno de este periodo, (1937) advierte ser oportuno, la efectiva aplicación y ejercicio de esta política, en las zonas de la frontera amazónica.

La política Penal y Penitenciaria, se sustentó bajo concepciones filosóficas, que buscaba encontrar una respuesta útil y económica en el delincuente, al ser transformados o rehabilitados mediante las Casas de Corrección, agentes sociales al servicio de la

del grupo étnico como unidad político-administrativa, con autoridad sobre un territorio definido y con capacidades de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo.” (Bonfil,1982:142)

sociedad. Para esta concepción, el pobre o delincuente, era sinónimo de “permanecer en el pecado”, pues la necesidad de rehabilitar al delincuente, a través de un espacio socializador, junto a una educación laboral que racionalice el trabajo, no solamente superaría un fenómeno social, sino que contribuiría a un orden social positivo.⁵⁹

Desde esta perspectiva, “En cierto sentido el núcleo filosófico del debate había sido heredado, por las vías de las academias anglosajona y francesa, de las concepciones que los consejeros de Ámsterdam que pusieron en boga en 1589, (...) Esta filosofía, de estirpe netamente calvinista, significaba la superación de la idea católica de la “casa correccional caritativa” italiana, y la luterana de la “asistencia parroquial” al pobre y al delincuente. Se inscribía más bien dentro de la idea de transformar al delincuente, al pobre y a los lugares de reclusión en entidades económicas que, bajo la norma ascética calvinista, encontrarán mediante el trabajo el éxito en el mundo, como signo de una debida religiosidad.” (Ibíd.,:44)

Estos postulados como doctrina protestante, fueron acogidos en Europa y siglos más tarde, fue aceptada como modelo e incorporada dentro del sistema penal y penitenciario, en países americanos como el caso de Colombia. Mariano Useche, recopila la evolución de este pensamiento y su aplicación en Colombia, en los siguientes términos:

“En Colombia, el ejercicio para su aplicación, estuvo presidido por varias normas reglamentarias, hasta 1912, cuando por la Ley 62, expresamente se crearon las “Colonias Penales, Agrícolas o de otro género” para recluir allí a los reos

⁵⁹ Según Max Weber, el racionalismo económico, como elemento fundamental de la economía moderna, es entendido como el: “Crecimiento de la productividad del trabajo que elimina la vinculación del proceso de producción a los límites “orgánicos”, naturales, de la persona humana, y lo organiza desde puntos de vista *científicos*. Este proceso de racionalización en el terreno de la técnica y de la economía condiciona, sin duda, una parte importante de los “ideales de la vida” de la sociedad burguesa moderna: a los representantes del “espíritu capitalista”, siempre le ha parecido indudable, que trabajar para una organización *racional*, del suministro de bienes materiales de la humanidad, era uno de los fines que guiaba su vida.” (Weber, 2001:82)

reincidentes por hurto, robo, extorsión o secuestro, y se facultó al gobierno para su organización y reglamentación. Estas sólo se producirían diez años más tarde, a partir de la Ley 105 de 1922. (...) El presidente Olaya Herrera, por medio del Decreto 1405 de 1934 que estableció el Régimen Carcelario y Penitenciario definió que en el país funcionarían tres colonias penales agrícolas “en sitios que el Gobierno estime más adecuados”. Una de ellas sería de régimen especial y las otras dos “de menor severidad”. También determinó que deberían ser establecidas de preferencias en terrenos baldíos y exclusivamente destinadas para condenados del sexo masculino. (...) Sin embargo, fueron los gobiernos liberales a partir de aquí los que más legislación punitiva desarrolló en corto tiempo, y especialmente, sobre Colonias Penales. Fue justamente el gobierno de López Pumarejo el que dio existencia legal a la Colonia Penal y Agrícola en el Caquetá, bajo el nombre de Nocaimaní, por medio del Decreto 2329 de 1935.” (Ibíd.,:45)

Las anteriores anotaciones, hacen parte del sustento filosófico y jurídico, que instituyeron la creación de la Colonia Penal Agrícola en Colombia, especialmente la del Sur o Araracuara como se llamó comúnmente; el proyecto estaba previsto en un comienzo, a desarrollar actividades sobre las áreas del río Caguán. Sin embargo, las imprecisiones para su ejecución, no fueron las optimas para este espacio territorial, lo que en sus postrimerías, condujo a ser ejecutada sobre las áreas del río medio Caquetá, teniendo como base de operatividad, el Campamento Central de Araracuara.⁶⁰

Sobre este particular. “La Colonia Penal extendió su influencia socio-económica y militar directa, a lo largo de aproximadamente 600 kilómetros del medio Caquetá, entre las localidades del Guaquirá, al noroccidente, y la Pedrera, al Sur oriente, puntos

⁶⁰ Para el territorio amazónico, se proyectaron distintos frentes de colonización, la zona del alto Putumayo del pie de monte amazónico, fue dirigida por el Estado y la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo, según Casas: “fue legitimada mediante la ley 2 de 1913 y direccionada por la *junta de inmigración y colonización*, cuya sede fue la ciudad de Pasto y estuvo integrada por el Prefecto Apostólico, el Gobernador de Nariño y un delegado del Ministerio de Gobierno.” (Casas,1999:166)

extremos de la presencia física del penal en la Amazonía. Sin embargo, sus campamentos, granjas y chagras se establecieron en los 70 kilómetros que median entre Angostura al noroccidente y la Isla del Yará, al sur oriente, sobre la misma ruta fluvial. Para este tramo, la investigación ha calculado las siguientes cifras que permiten apreciar el impacto de la colonia sobre suelos dedicados a cultivos, pastoreo de ganado, extracción de madera y otros productos forestales, como la cacería y la pesca, de modo permanente e intensivo o intermitente.” (Ibíd.,:77)

Esta Colonia Penal y Agrícola del Sur, fue regulada por la Ley 48 de 1936, conocida también como “Ley Lleras”, en honor al Dr. Alberto Lleras Camargo, ministro de gobierno del entonces Presidente Alfonso López Pumarejo; esta ley definió los tipos de delincuentes, así: Vagos, rateros y maleantes, “estaban destinada, para individuos castigados a pena de *Relegación* por la comisión de *delitos contra la propiedad* y para aquellos cuya conducta y antecedentes se enmarcaran en los llamados *estados antisociales*, (...) siempre que fueran reincidentes.” (Ibíd.,:61)

La Colonia Penal y Agrícola, “había sido fundada en Angostura, el 5 de Julio de 1938, por el Dr. Jorge Ruiz Boche siendo su primer Director. (...) Y se extingue realmente, el 5 de Julio de 1971, fecha en que fue evacuado el último recluso.”⁶¹ (Ibíd.,:136) Asimismo, la extinción de la Colonia, se ajustó a factores tanto económicas y sociales, ya que en la práctica, el propósito específico de la producción agropecuaria, no llenó las expectativas esperadas.⁶² Y que para el caso que nos ocupa, la presencia de esta institución carcelaria, significo el desenlace negativo, en el proceso de reconstrucción, en los pueblos que hacen parte de “la cultura de tabaco y coca”.

⁶¹ El Decreto 1242 de 5 de Julio de 1937, ordenó la creación de la Colonia Penal y Agrícola en la región del Caquetá, por parte del Ministerio de Agricultura y Comercio, y el por el Presidente Misael Pastrana Borrero, mediante el Decreto No. 576 del 18 de Abril de 1971, suprime dicha Colonia Penal.

⁶² En el Decreto que suspende y clausura la Colonia Penal y Agrícola del Sur, sostiene que no fue posible: “Obtener resultados satisfactorios en la rehabilitación de los reclusos por circunstancias diversas, entre las cuales cabe anotar, las condiciones adversas para el trabajo de los penados, la ubicación del establecimiento, las enormes distancias existentes entre los diversos campamentos, las dificultades para conseguir personal idóneo directivo, científico y técnico, y de custodia y vigilancia.” (En cita de Useche, 1994:43)

La Colonia Penal y sus implicaciones sociales sobre la población Indígena

El área del río medio Caquetá, hace parte de un ancestral asentamiento indígena, que corresponde al resguardo Predio Putumayo, sobre esta área conviven desde su tradición los pueblos indígenas, Andoques, Nonuyas y Uitotos específicamente, comprometidos por las secuelas, que dejó la extracción del caucho natural. Cabe precisar además, que dichos pueblos fueron acogidos, por la acción histórica de los misioneros Capuchinos, al reagrupar “la población huérfana”, en el orfanatorio de la Chorrera.

Los Uitotos del dialecto N+pode, posesionaron ancestralmente, las áreas del río medio Caquetá, sobre las inmediaciones de las quebradas Nocaimaní y Monochoa; posteriormente, sus descendientes construyeron las poblaciones de Cuemaní y los Monos. Asimismo, los Andoques se ubicaron en la zona de la quebrada Aduche y los Nonuyas, sobre el área de la quebrada Bocaduché respectivamente. Efectivamente, sobre dichas áreas desarrolló sus propósitos la Colonia Penal y Agrícola del Sur-Araracuara, siendo el Campamento Central de Araracuara, el centro de operaciones administrativas del proyecto.

Sobre este contexto del territorio, la presencia del Campamento Central de Araracuara, concentró una precaria población mestiza, compuesto de pequeños comerciantes y funcionarios de la Colonia Penal; junto a esta pequeña población, se adjunta una representación significativa de grupo indígena, quienes desprendiendo de sus actividades tradicionales, empiezan establecer una estrecha relación social,⁶³ con el personal de la Colonia Penal y comerciantes. (Ver Foto No. 5) La formalización de ésta relación social,

⁶³ Sobre este particular Mariano Useche, anota lo siguiente: “También es cierto que algunas familias se sintieron estimuladas para abandonar sus comunidades y trasladarse a ciudades del interior de donde venían los miembros de la colonia; en cierto casos, empleados del penal tomaron por esposas a mujeres indígenas y algunos llegaron a formar familias estables que perduraron aún después de terminado el penal, o se trasladaron a otras partes del país.” (Useche,1994:59)

llama la atención, en sentido de que su resultado, marca un legado inoportuno e inconveniente, en el proceso de reconstrucción, en las comunidades indígenas de la región.

Con el proceso de urbanización, del Campamento Central de Araracuara, surge la población de Pto. Santander, sobre la ribera derecha del río Caquetá, al lado opuesto del Campamento Central. “En 1941, por Decreto Intendencial No.55 del 16 de Diciembre, se crea el corregimiento de Araracuara-Pto. Santander, el censo de la Colonia Penal, ascendía a 1.700 penados, distribuidos en 12 campamentos”. (Ruiz, 2001:3, Sección Estación Misional Araracuara) En este sentido, haciendo referencia a la población indígena, “El censo realizado por la Colonia de los años 1958 ó 1959, la población indígena de Araracuara sería de 400 personas, cifra completamente verosímil.” (Useche, 1994:159)

La población de Araracuara en 1938, representaba una población flotante entre indígenas y comerciantes. Desde donde, la presencia del proyecto de la Colonia Penal y Agrícola del Sur–Araracuara; marcó a una nueva dinámica social; su presencia e intervención, alteró negativamente el proceso social, de estos pueblos indígenas, quienes superaban la culminación de una hecatombe y empezaban a reafirmar socialmente. Paradójicamente, el drama que esta vez se hace presente, de alguna manera se asemeja, a los inscritos durante la extracción del caucho natural.

En el año de 1938, cuando se asienta en el área la Colonia Penal, los pueblos indígenas se encontraban en un momento, de reacomodamiento territorial, social y cultural; algunos dispersos y fugitivos. Responde este momento, a un futuro incierto, en donde la inseguridad y el temor, engendro del pasado, era el común denominador, en el imaginario del indígena; siendo éstas el presagio que representaba el mundo exterior. Sobre esta realidad social y cultural, se hace presente el Estado, implementando una

política, en donde se compromete su espacio territorial, en un nuevo escenario, propicio para la rehabilitación de delincuentes, cimentando de esta manera, un nuevo desafío social y cultural.

Nuevos comportamientos, impregnados de valores denigrantes socialmente, serían los retos que tenían de confrontar; términos como, recluso, delito, pena, cárcel y sus derivaciones, ahora venían ser parte de nuevas representaciones, en el imaginario de estos pueblos como cultura; la presencia de este nuevo episodio, significa un reto a ser superado, en el escenario de su reconstrucción social y cultural. Sobre este aspecto, el misionero Capuchino catalán Jaime Pujol, quien fuera capellán de la Colonia Penal, (1959- 1960) tiene su propia apreciación, cuando dice:

“Yo creo que los indígenas no comprendían qué era el Penal. Yo creo que ellos nunca han entendido eso. Qué fue lo que pasó. Nunca lo acabarán de entender. Porque ellos tienen otra modalidad de pensamiento. Entre ellos no existe la prisión, no existe botarlos fuera de la casa: Serán otras puniciones, no sé cómo serán, no sé cómo podrán entender ellos la prisión. Yo creo que tiene que ser extraño para ellos. Porque los caucheros, los peruanos, los castigaban, los maltrataban pero porque no trabajaban. En cambio, aquí, cómo iban a entender lo que era un guerrillero que se había sublevado contra el gobierno, era muy difícil entender eso”. (Ibíd.,:168)

Las actividades en la Colonia Penal, fueron controladas a través de tres espacios laborales: en primer lugar, tiene que ver con los campamentos, lugar propicio de reclusión; un segundo espacio hace parte la granja, espacio laboral donde se ocupaba de las actividades agrícola y pecuaria, para el autoconsumo del penal, esta actividad era ocupada por reclusos que demostraban buena conducta; el último espacio era la chagra, similar al sistema indígena, actividad ocupada por los reclusos, de mayor confianza y con libertad vigilada, quienes se encontraban por concluir su condena.

Vista panorámica población de Araracuara. (Foto No.5)



Centro administrativo de la Colonia Penal, río medio Caquetá. (Foto, M. Paulina Román. 2005)

Ahora bien, las relaciones sociales entre la población indígena y la Colonia Penal, se hace similar de alguna manera, al sistema que estableció el régimen de la Casa Comercial Arana; en donde se expone al indígena nuevamente, como medio de los intereses; esta vez no fue el intercambio de la mercancía, sino la apropiación práctica de su capital cultural, como el conocimiento sobre el manejo de la chagra o la practica de la caza y pesca, al servicio de la Colonia Penal. Este capital representó el óptimo negocio, para ser luego ser acogidos, como empleados al servicio de la institución carcelaria; ya que posteriormente, un reconocido grupo de indígenas, terminó siendo funcionarios como guardianes del penal:

“Las relaciones Colonia [Penal] – Indígenas fueron ampliándose con el paso del tiempo. En los comienzos, se canjeaban semillas de yuca y de carne de monte por anzuelos, machetes, hachas, cáñamo, ropa y algunos víveres; luego se agregaron cigarrillos – artículos muy apreciados en el penal – aguardiente, útiles de cocina, y los indígenas empezaron a prestar servicios personales en las viviendas de los empleados, a servir de baquianos, marineros, a fabricar canoas y, luego, unos pocos de ellos, empezaron a desempeñarse también como guardianes.” (Ibíd.,:158)

La interrelación entre indígenas y funcionarios del Penal, muestra un nuevo sistema de sometimiento para el indígena, ya que se origina a partir de amistosas relaciones sociales, para finalizar siendo utilizado al servicio del Penal; la forma como es incorporado un sector de la población indígena, apropiándose del capital cultural, constituye una red de poder, en donde se recobra y se afianza con mayor seguridad un control social, ya que similar a esta acción cumplió los “boys” indígenas, al servicio del régimen de la Casa Comercial Arana. Las apreciaciones de un guardián no indígena, hacen evidente esta intención:

“Pues entre los paisanos [Indígenas] había también empleados como guardianes. A ellos los tenía prácticamente como perros de monte. Porque de otra cosa no sabían, por eso les daban el puesto; había algunos que ni siquiera sabían firmar. Pero como los demás guardianes no conocían el monte, pues ahí estaban los paisanos. Así que cuando había comisión pues llevaban un guardián paisano y claro, ellos llegaban y encontraban al fugitivo y ni cortos ni perezosos le soplaban su tiro al tipo, pues ellos sabían que eso era verraquera. Yo lo encontré, yo lo maté. Ahora me dan recompensa, decían. Y les daban franquicia, como premio. La administración los tenía en cuenta.” (En cita de Useche, 1994:109)

La presencia de esta institución carcelaria, durante 33 años de funcionamiento en la región del medio Caquetá, deja un nuevo eslabón denigrante y oscuro, en el proceso social de reconstrucción en esta “la cultura de tabaco y coca”. En el imaginario de la población indígena, se empezó configurar, nuevas formas de conductas y comportamientos, no aceptables, en ningún espacio de convivencia social, ya que rompió los vínculos de valores culturales propios, con respecto a nuevas conductas no aceptables para los pueblos indígenas; los jóvenes fueron ambientados mediante significaciones y actos, que comúnmente hace parte y representa una población carcelaria. Actos antisociales, como la fuga de los reclusos y fugitivos en la selva, las riñas, el robo, la embriaguez, entre otros, generó en gran medida inestabilidad e incertidumbre social, en los núcleos familiares de la población indígena. Al respecto, un cacique Andoque, comenta lo siguiente:

“Los jóvenes imitaban peleas de presos, de guardianes. La borrachera siempre ha habido aquí, el trago siempre hubo, pero en la colonia se controlaba el trago, no hubo cantina ahí en el cuarto, (...) pero la gente se las ingeniaba, ahí tomaban los guardianes, lo que pasa es que la persona que toma se embolata, se enloquece, un muchacho que anda por ahí vago, nunca se sienta con los mayores, esa persona pues como toma trago, pues se enloquece, ni con los mayores indígenas, ni con los mayores blancos, ellos nunca conversan.” (Ibíd.,:145)

Las acciones de la Colonia Penal y Agrícola del Sur-Araraucara, empezó ser cuestionada, cuando las fugas de los presos, contrajo acciones sociales no deseadas con la población indígena, provocando de esta manera, fricciones y repercusiones muy negativas. La presencia institucional carcelaria, comprometió percibir nuevas connotaciones de comportamientos, no inscritos en la conducta indígena; desde donde la prostitución y la homosexualidad no fueron ajenas a esta realidad. Según Mariano Useche:

“Ciertamente la Colonia, una de cuyas más graves dificultades de convivencia fueron, en efecto, la carencia de mujeres, se las arregló para tolerar, un poco a regañadientes, cierto comercio heterosexual entre blancos y mestizos. Y las prostitutas del interior del país también se dieron sus trazas para acudir y a atender ese mercado local. Algunas hasta se hicieron famosas en la tradición oral. Y concluido el penal, concluido el negocio. Lo que sí parece haber sido incontrolable fueron las prácticas homosexuales, las cuales dieron origen a multitud de disputas. Incluso varios Directores del Penal, fueron comprometidos en investigaciones administrativas, por cuanto su conducta homosexual interfería con la ecuanimidad, a la que estaba obligado en la aplicación de la disciplina carcelaria.” (Useche: 1994:159)

Por otra parte, las fugas de reclusos en la selva, fueron actos que también repercutieron de manera negativa, en la estabilidad de las comunidades indígenas, pues asumieron conductas y comportamientos, que para el momento no podía ser aceptada socialmente. Sobre este particular, llamó la atención un sorprendente caso de canibalismo, por parte de reclusos fugitivos, siendo victimarios los indígenas Boras. Sobre este hecho podríamos encontrar distintas argumentaciones, que podrían justificar este acto, desde la connotación indígena.⁶⁴ Este caso sin precedentes, indujo no tolerar la presencia de esta institución en la región; hecho que fue repudiado por los indígenas y condenada por la iglesia Católica:

“Unos penados que se volaron cogieron acá por Sabana. Llegaron a Sabana y robaron una canoa y se fueron por el Cahuinarí abajo y llegaron donde los Boras.

⁶⁴ La práctica de canibalismo, como manifestación de estos pueblos; constituía un rito ceremonial, protagonizadas por los más acérrimos guerreros de cada clan, respondían a una expresión de poder y de control territorial. Por lo que no es aceptable, los argumentos que sostienen de una manera sensacionalista, la caracterizada antropología clásica, cuando se afirma que dichas prácticas hace parte de una forma de solventar el hambre, que en algún momento padecía una determinada horda tribal, tal como lo sostiene George P. Murdock, cuando dice: “Los motivos fundamentales del canibalismo, son en parte el deseo de apropiarse las cualidades de la víctima y en parte la poca inclinación a desperdiciar, buena carne cuando los alimentos de animales son tan escasos, pero la principal razón es la venganza, el deseo de abrumar a un enemigo con el insulto supremo”. (Murdock,1975:365)

Allí dijeron a los Boras que los sacaron de ahí que les prestaran una canoa, que la mamá estaba enferma y por eso ellos iban de afán, a ver si salían para ir a verla. Que ellos le pagaban bien pero que no fuera a contar al guardián. Se fueron en la canoa y por allá abajo, más allá abajo, más allá de la cabecera de la quebrada Arroz, como un día de remo, los paisanos pararon un ratico y en ese los penados cogieron la escopeta de ellos y mataron a ambos Boras. Ahí les sacaron la carne, los asaron y los comieron y se fueron. Entonces los parientes que se habían quedado en la maloka de ellos, como no regresaron, supieron por espanto que algo había pasado. Y se fueron a buscar. Llegaron al lugar y encontraron un chuzo para asar y los demás se encontraban podridos. Volvieron y comenzaron a regar el cuento, se formo la Comisión de la Colonia para ir a buscar. Se fue la Comisión y agarraron a los tres penados y los trajeron.” (En cita de Useche: 1994:111)

Las reacciones de los indígenas, ante estas circunstancias, no dejaron de esperar, pues acudieron a la tutoría y potestad de los misioneros, en los siguientes términos:

“Esa es la rabia de nosotros, por eso fue que nosotros nos quejamos a los curas. Qué cómo van a hacer una cosa que nosotros no hacemos por aquí; venirnos a hacer eso a nosotros. Y es el ejemplo que nos dejó la Colonia aquí a nosotros. Es el ejemplo que no se borró de Colonia. Todo lo que vinieron a sembrar aquí, los males que hay, los asuntos de peleas, riñas, puñaladas, tiros; eso es lo que nos dejó la Colonia y eso es lo que nos está perjudicando a nosotros en esta región. Porque el indio no es así; hombre indio no tiene vicio de pegarle tiro al otro, no tiene vicio de pegar puñalada.” (Ibíd.)

Recordemos que la practica de canibalismo en estos pueblos, hacía parte de un rito sagrado durante las contiendas tribales. Sin embargo, el acto de esta practica en esta Fase

de Reconstrucción; representa una histéresis⁶⁵ que no se acomoda al campo social del momento; ya que en la dinámica de su proceso social, se han configurado y reificados nuevas connotaciones, por lo que esta practica perdió total sentido de representación; torna ser contradictoria, cuando este comportamiento, no constituye un sentido común en la colectividad, aunque en el pasado, representó un sagrado rito de mucha significación.

Sobre estos actos, la institución carcelaria no encontró meritos ni justificación alguna, para continuar haciendo presencia en la región, pues la presión de los misioneros Capuchinos, junto al pronunciamiento de las comunidades indígenas, influyó notoriamente en la toma de desición para su total liquidación. Pues para el Monseñor Marceliano E. Canyes: “La colonia constituía un nido de corrupción moral, un peligro para los asentamientos indígenas y un tapón para el desarrollo de la región del Caquetá.” (Ruiz, 2001:10) En este mismo sentido, el misionero Capuchino Jaime Pujol, hace notar las contradicciones, que suscitaba el proyecto carcelario y penitenciario, en la región:

“Monseñor Marceliano E, Canyes S., vino aquí y miro la situación de la Colonia. Y la cuestión era que los sacaran de aquí. Porque estaba el problema con los indígenas y el mal nombre en el Brasil. Y como Monseñor estaba allá en la frontera pues le llegaba el eco. Y por eso tampoco quería poner escuela, porque aquí no había muchos niños, y como los penados tampoco tenían sus familias aquí, pues no se justificaba. Y los empleados tampoco. ¿Quién iba a traer la familia por aquí?”. (Useche, 1994:169)

Las comunidades indígenas, nunca vieron conveniente la presencia de la Colonia Penal en la región; su asistencia y actividad social, empezó ser cuestionada desde su comienzo; los actos denigrantes y no convenientes representó efectos negativos, como aporte a un

⁶⁵ Cfr. Pierre Bourdieu. Meditaciones Pascalianas. Editorial Anagrama. S.A. Barcelona. 1999. Pág. 210.

proceso social, en donde se empezaba reafirmar una identidad cultural. Resultó ser contradictoria este proyecto, cuando conductas denigrantes, en nombre del gobierno y la justicia, heredó representaciones y conductas indignas de la otra sociedad, para con los indígenas. A este respecto, el Presidente del Consejo Indígena del Medio Amazonas CRIMA, Marceliano G. Gekone, en su entrevista, expone lo siguiente:

“La Colonia Penal Araracuara, no nos trajo ningún beneficio a nuestras comunidades, nos encontrábamos mal de asistencia de servicios, salud y educación, queríamos estudiar, pero el único centro era la Chorrera y quedaba muy lejos, la Colonia le daba mayor importancia a los presos que a nosotros, nos lleno de todas clases de problemas, robo, peleas, borracheras etc, junto con los curas enviamos un memorial al Ministerio de Justicia para que nos pusiera atención a nuestros problemas que nos traía y estaba generando la Colonia. Después que termino la Colonia las instalaciones queda en manos de Ministerio de Agricultura, yo era presidente de Acción Comunal y Vicente Makuritofe era el Capitán indígena.”
(Entrevista, Marceliano Guerrero Gekone, Abril 24 de 2004, Cassette No. 8)

Estos hechos entre otras, condujeron a la institución carcelaria, el retiro de la región; para tal efecto, se conformó una comisión para formalizar su liquidación y definir de manera aceptable su futura función social. Por consiguiente, la comisión recomendó el traspaso de los bienes y el espacio del territorio ocupado al Ministerio de Agricultura. No obstante, el 1975 este ministerio declaró su incapacidad sobre la responsabilidad de su administración, aduciendo no ser su competencia; razón por el cual, dichas instalaciones y terrenos, fueron transferidos a la administración, de la entonces Comisaría Especial del Amazonas.

Asimismo, cabe anotar que sobre éste territorio indígena, sin ningún prejuicio, exigieron derechos de dominio y posesión territorial, distintas instituciones, como es el caso de la

Concentración Desarrollo Rural de Araracuara y la Corporación para la Amazonía COA, justificando la importancia de su razón social, en donde desarrollaron actividades, después del proyecto de la Colonia Penal. Posteriormente a esos hechos, los pueblos indígenas de este sector, empiezan exigir al gobierno nacional, el reconocimiento y la legalización de su territorio ancestral bajo la figura de resguardo.

El reconocimiento legal del territorio ancestral, fue una lucha de compromiso y unidad por parte de los pueblos indígenas; ya que el INCORA en primera instancia, reconoció únicamente éstos territorios, como “Reservas indígenas”; constituyendo de esta manera, las Reservas de Los Monos, Sábalo, Monochoa, Aduche y Villazul; la constitución de Resguardos Indígenas en este territorio, no podía ser aceptada por parte del gobierno; ya que la posesión legal del territorio, se encontraba bajo la potestad de la Caja de Crédito Industrial y Minero. No obstante, los predios constituidos en Reservas indígenas, fueron reconocidos posteriormente como resguardos, una vez legalizada el gran Predio Putumayo en 1988.⁶⁶

En términos generales, la intención de ocupar las áreas baldías, en territorios amazónicos, haciendo practico la política penal y penitenciaria, como el caso del establecimiento de la Colonia Penal y Agrícola del Sur–Araracuara; evidencia una política fallida como entidad carcelaria, no solamente el fracaso en la rehabilitación del delincuente racionalizando su trabajo; sino que el contacto con la institución carcelaria, generó un trauma en el imaginario y la conducta de la sociedad indígena; los actos denigrantes peculiar de la otra sociedad, ahora viene a ser anclados, en el proceso social de éstos pueblos en reconstrucción.

⁶⁶ La Junta Directiva del INCORA, en sesión celebrada el día 6 de Abril de 1988, eleva a la categoría de Resguardo Indígena, a la reserva indígena de la población Uitoto de Monochoa, mediante Resolución No. 031; la Resolución No. 032, a la Reserva Pto. Sábalo o los Monos; la Resolución No. 033, a la Reserva de Aduche; la Resolución No. 034 a la reserva Nonuyas, Uitotos, Letuamas y Yukunas, del departamento de Amazonas respectivamente.

En la Fase de Reconstrucción, el territorio del Predio Putumayo, ha sido el escenario para el ejercicio y la practicas de políticas, implementadas por el Estado, que influenciaron de manera directa o indirecta en el proceso socio-cultural de los pueblos indígena; la educación hace parte del medio por el cual se implementó la política de asimilación y la practica de la política penal y penitenciaria, en donde se hereda conductas no convenientes en el imaginario indígena, hace parte de dichas intenciones, que buscaba integrar al indígena hacia la sociedad mayor. Pero, ¿Qué dispositivo cultural, reconoció y reafirmó estos pueblos, para continuar avanzando socialmente? ¿Cuales fueron los elementos del componente culturales propio, revalorizados o resignificados, en torno al cual, afianzaron su reconstrucción social y cultural? ¿Cuál es su prospectiva social, por medio del cual proyectan ejercer autonomía, como pueblos y cultura?

CAPITULO III

EL COMPONENTE CULTURAL PROPIO, BASE DE LA RECONSTRUCCIÓN SOCIO-CULTURAL: PERSPECTIVA DESDE LAS VICISITUDES ENDÓGENAS

“Ido el tirano, regresaron a Chorrera y a su río los que antes habían sido deportados. Volvieron cantando un himno de libertad, abrazada con orgullo la herramienta de labranza, el alma de cacería, el instrumento de pescar. Eran libres. Eran “dueños” otra vez. Reabrirían sus chagras, reconstruirían sus familias, sus clanes, sus tribus, serían de nuevo “los indios”, los amos libres de su selva y de su río.”⁶⁷

El proceso de reconstrucción socio-cultural, en “la cultura de tabaco y coca”, vista desde la perspectiva endógena, corresponde a factores determinantes, que tiene que ver con el papel que cumplió el *componente cultural propio*; dichos factores desafiaron las múltiples influencias exógenas, que trataron de imponer sobre la matriz social de una identidad,⁶⁸ ya evidenciados en el capítulo anterior. Dentro de los límites de las posibilidades, encontramos dispositivos culturales, que continuaron afirmando una identidad, bien sea revalorizando, resignificando o combinando connotaciones propias, para ser participes en torno al proceso social.

⁶⁷ Daniel Restrepo González (1988) Recuerdos tristes de la Casa Arana. En: Putumayo, caucho y sangre, Pág. 88.

⁶⁸ Sin caer en el esencialismo, concibo la noción de Identidad, desde el contexto colectivo y “entendida como el producto evanescente de discursos múltiples y competentes, la “identidad” es evocado para iluminar la naturaleza inestable, múltiple, fluctuante y fragmentada del “yo” contemporáneo.” (Brubaker y Cooper, 2001:37)

El componente cultural propio, hace parte del conjunto de patrones culturales, por medio del cual distintos valores, interactúan y combinan representaciones, con el fin de formalizar una identidad cultural. En este sentido, la anterior apreciación nos permite ilustrar, la importancia de la función que cumple, el componente cultural propio, en la dinámica de un proceso en reconstrucción; ello corresponde y constituye un caso típico de etnogénesis,⁶⁹ en la medida en que distintos valores, tanto material y espiritual, intervienen revaluando, resignificando o configurando, nuevos valores identitarios.

Desde esta perspectiva y con el propósito de compenetrar al contexto endógeno; es necesario tener presente, dos factores importantes, ya contextualizadas e ilustrados en los capítulos anteriores. La brutal ruptura del proceso social, generada por las incidencias de la extracción del caucho natural y las implicaciones e influencias, que surge a partir de la aplicación de la política de asimilación y carcelaria. Los contenidos de dichos factores, en su dinámica, reformuló nuevos valores, desde el componente cultural propio, su interacción reconoció, apropió y rechazó valores, reconfigurando de esta manera una identidad cultural.

El contenido del tercer capítulo, tiene que ver con la función que cumplió el componente cultural propio, de donde se empieza a reconstruir una identidad, después de superar la brusca interrupción socio-cultural; contrasta las vicisitudes endógenas, desde el papel que ocupó y cumplió los valores propios, con respecto a las influencias exógenas. Ahora en esta Fase de Reconstrucción, el componente cultural propio, sufre nuevas modificaciones, donde los valores culturales, tanto material y simbólica, configuran y representan nuevos elementos, en la construcción de sus aspiraciones y necesidades identitarias, a través del cual se expresa como pueblos y cultura.

⁶⁹ Al respecto, Guillaume Boccara, comenta: “Los fenómenos de etnogénesis remitían estrictamente a la emergencia “física” de nuevos grupos políticos, se tiende hoy en día a utilizarlas para caracterizar procesos muy diversos de transformaciones no solamente políticas sino que también en las formas de definición identitarias de un mismo grupo a través del tiempo. (...) Por otra parte, se considera desde ahora que los procesos de etnogénesis no pueden ser estudiados sin tomar en cuenta los fenómenos de etnificación y de etnocidio que los acompaña. (...) Se trata de salir del enfoque tradicional, y sin duda reductor del encuentro o malencuentro, en términos de una simple confrontación entre dos bloques monolíticos, los indios, por un lado, y los colonizadores por otro. Pues las múltiples interacciones desembocaron en la formación de nuevos espacios y de nuevas instituciones de comunicación, así como también en la definición de nuevas pautas de comportamiento.” (Boccara,2002:57)

En el primer sub-capítulo, se ilustra el proceso de reasentamiento social y territorial, por parte de los pueblos indígenas, una vez retornados de la deportación y superados el impacto de la extracción del caucho natural. El reasentamiento social y reubicación territorial, se ilustrará, teniendo en cuenta la memoria e historia oral, expresada desde la mirada y los puntos de vista de cada pueblo. Al respecto, en el análisis se tendrá presente, las representaciones culturales más significativas, que influyó en la reafirmación de la identidad y la función del capital cultural comprometidos en el proceso.

El segundo sub-capítulo, corresponde a un análisis de contraste, sobre la función que cumplió el componente cultural propio, los dispositivos que ejerció las concepciones simbólicas, hacia la reafirmación de la identidad cultural, con respecto a las influencias exógenas, a través de los recursos y los medios que estimuló su reconstrucción social. Se contrasta los valores del componente cultural propio, inherentes al proceso, con el fin de encontrar los resultados de las nuevas representaciones socio-culturales e identificar los comportamientos o conductas del nuevo agente social y la descripción de una posible prospectiva social,

3.1 POBLACIÓN HUÉRFANA, INDICADOR BASE DE LA RECONSTRUCCIÓN SOCIO-CULTURAL

El retorno y la una nueva palabra

La ratificación del Tratado Salmón-Lozano en 1928, por parte del gobierno peruano, representó frustración en los intereses políticos, económicos y sociales del empresario Julio Cesar Arana. Circunstancias que indujo deportar a las poblaciones indígenas, bajo distintos pretextos e intimidaciones, desde su ancestral territorio hacia la franja fronteriza del Perú, con la intención de continuar garantizando, la mano de obra en la extracción del caucho, en territorio peruano.

En este contexto, los pueblos indígenas permanecieron deportados en el Perú, hasta comienzo del conflicto colombo-peruano. La deportación hace parte de un sistemático

proceso, efectuado por facetas a partir de 1928; operación que se realiza por medio de lanchas y botes, distribuidos por clanes, sobre la franja peruana de los ríos Putumayo, Algodón, Eré, Ampiyaco y el Napo. Durante su estadía en territorio peruano, los pueblos deportados, desarrollaron actividades culturales, pues construyeron malokas, chagras, mambaderos, entre otros; actos que garantizaron la permanencia y la constancia de una identidad desplazada.

Con el fin de encontrar una efectiva respuesta, sobre las incidencias que dio lugar, al inicio al proceso de reconstrucción socio-cultural y teniendo en cuenta el componente cultural propio, se recurre al instrumento de la *memoria histórica*,⁷⁰ que aún permanecen, en el imaginario de éstos pueblos. La memoria histórica, constituye un espacio de encuentro, pues ella refleja la persistencia, en la conservación y búsqueda de la identidad. Se acude a la memoria histórica, porque en el imaginario de sus descendientes, aun se conservan y permanecen las connotaciones y representaciones culturales, mediante actos de reflexión y el reencuentro de sus valores culturales.

Los testimonios que se expone a continuación, parten desde la memoria e historia oral, expuestas a partir de los espacios del mambaderos; expresa en su especificidad, la persistencia de valores incorporadas culturalmente, junto al recuerdo de su historia, que aun permanecen en el imaginario de cada pueblo. Desde esta perspectiva, los siguientes testimonios, ilustran los hechos que dieron inicio al proceso de su reconstrucción, desde la deportación hasta su reasentamiento territorial.

El desenlace del proceso de retorno, al territorio ancestral, acontece desde dos escenarios geográficos; el reempoderamiento territorial de la Chorrera, sobre el río Igara-paraná y El

⁷⁰ Pilar Riaño, define la Memoria Histórica como el: “Entramado de palabras, gestos, cuerpos, acciones o narrativas, la memoria histórica mantiene y actualiza identidades culturales. (...) La memoria se entiende como un campo en renovación y construcción continua que esta controlado por la voluntad humana. El recordar es una práctica que renueva las memorias y que se origina desde el presente y desde las circunstancias específicas en las que individuos, grupos o sociedades evocan sus memorias.” (Riaño, 1996:5)

Encanto sobre el Cara-paraná. Para el caso del pueblo Uitoto,⁷¹ al referir sobre el desenlace en la Chorrera, el cacique Rafael Faerito, quien padeció la deportación, aprecia el siguiente testimonio:

“Entonces en este tiempo no había nada. Solamente estaba el cabo Reyes y Castaño y otros dos soldados no más. Y había estos los dos señores, los que yo dije primero: Atama y este Jibuene y Deruba, los tres, ellos están. Cuando llegamos, en ese tiempo no había nada de comer, ni nada. Entonces aquí cuando llegue mi mamá se murió aquí. Después ya nos cogió la enfermedad, viruela como que es, viruela, sarampión. Entonces de ahí fue que todos se murieron, todos los que vinimos de abajo, todos se murieron. El resto, no había comida, entonces se regresaron. Y se murieron por allá porque no había nada, pues qué va a comer.” (Pujol, 1983:33-34)

Mas adelante continúa:

“Aquí nosotros llegamos ya, llegamos en tiempo del conflicto, ya llegamos. Después de eso, cuando llegamos aquí en la Chorrera, todos, entonces pues, todos estos se murieron por la viruela. Entonces nos quedamos como huérfanos, porque ya se murió mi papá y mi mamá y mis hermanos. Yo sólo quedé como huérfano.

⁷¹ Sobre la deportación y retorno del pueblo Uitoto, resalto el siguiente episodio, acontecida en el sector de la Chorrera, transcrita de la carta del padre Fray Estanislao de las Cortes, enviada a la Madre Abadesa de las Clarisas de Tunja, fechada el 4 de Septiembre de 1934: “En el orfanatorio de la Chorrera hay un niño llamado Seribiana, que recuerda cómo aquellos agentes tomaron a su padre, que era capitán del Último Retiro, y amarrándolos a un palo, teniendo a un lado a su esposa con un niño de pecho y al otro el que me refiero estas cosas, le dispararon cuatro tiros de winchester, por el delito de no querer abandonar su terruño: “Aquí mío casa, mío gente, aquí no más quiere, yo Colombia”, dijo, y murió... los demás fueron condenados al Perú; la inmensa Colonia Indiana de la Chorrera, quedó asolada, desierta, vacía (...) Después de la victoria del Algodón, huidos los peruanos, un grupo de Uitotos, habíase escondido, y cuando arrió unos de los cañoneros nuestros, se presentó al comandante diciendo: “Nosotros Colombia, queremos ir nuestra tierra, llévame Chorrera. El comandante cumplió patrióticamente sus deseos; los subió donde les había pedido y les dejó las provisiones que pudo. Fueron los primeros despatriados que regresaban a su lugar nativo. El grupo se componía de unos treinta indios. En la Chorrera no había sino unos pocos soldados colombianos ocupando la antigua agencia; en ellos encontraron compatriotas amigos.” (Ruiz, 2001:2-3, correspondiente a la sección de Chorrera)

Después ya el Padre misionero, padre fray Estanislao de las Cortes fue quien nos recogió. Todos los muchachos, los niños huérfanos”. (Ibíd.:44)

En este mismo sentido, Horacio Olaya, cacique Uitoto, ilustra el siguiente testimonio:

“El traslado hacia el Perú, se hizo por tribus en la lacha “águila”, los ubicaron en los lugares de Bufeó, Corbata, San Pedro, Pufayá. Aquí en Chorrera, no quedó nadie, el único que quedó fue el papá de Mauricio Zafíama, “Dur+b+”, el papá de Pedro “Uib+ni” y el papá de Ignacio Atama, el tal “Jactama”, todos ellos los dejó los caucheros peruanos, para devolver a los que regresaban del Perú y si no quería, les ordenaron pegarle un tiro.” (Entrevista. Horacio Olaya, Noviembre 3 de 2003, Cassette No.1)

Por la zona del Encanto, sobre el río Cara-paraná, el indígena sabedor Uitoto (Muruy) Lucio Agga, afirma el siguiente testimonio:

“Nosotros somos de la sección de “la India”, por la trocha que conduce de San Rafael a la Chorrera, los peruanos llevaron a mis abuelos primero a trabajar el caucho en la desembocadura del río “Táyue” y luego fueron llevados al Perú, mi papá y sus (3) tres hermanos, mi abuelo Ambrosio Agga o “Agaro”, en nombre tradicional, murió en el Perú, nos llevaron en el Estrecho, por la cabecera del río Algodón, dicen que el hermano mayor comenzó a hablar, que nosotros no somos de aquí, por eso tenemos que volver, tenemos nuestra tierra, devolvámonos otra vez, atravesaron el río Putumayo, atravesaron la selva, hasta llegar nuevamente a la India, a nuestro asentamiento tradicional, volvimos hacer nuestra maloka, donde iniciamos a vivir nuevamente.” (Entrevista, Lucio Agga, Junio 3 de 2004, Cassette No.10)

Los Okainas, ha sido el pueblo que en la Fase de la Extracción del caucho, sufrió la masacre colectiva más repudiada de los casos, ello redujo considerablemente su densidad poblacional; actualmente representa la más baja población entre estos pueblos; (Ver anexo,

cuadro No.4) este pueblo actualmente se encuentran asentados en el corregimiento de la Chorrera, en la comunidad de Cordilleras. Al referirse sobre la reconstrucción de este pueblo, el Okaina Isaac Siake, dice los siguientes:

“Además de la gran masacre que nos causó la Casa Arana, fuimos deportados hacia el Perú en los sitios de Ampiyacu, Yarinacocha, el Estrecho, Esperanza y el Bufe. En nuestro territorio ancestral, que hace parte la quebrada Ta+fe, (diablo) sólo continuó viviendo el jefe “Jatama” (Atama), quien se quedó con la orden de hacer devolver o matar al indígena que regresaba del Perú; hasta el día en que entró la lancha Pichincha, trayendo nuevamente a los indígenas del Perú, el capitán del este barco, hablo con Jatama, quien le dijo que no obedeciera a los peruanos ya que ellos eran colombianos y no matara a los indígenas, este obedeció al capitán del barco algunos Okainas regresaron del Perú en el barco Pichincha, otros por caminos por la orilla del río Igaraparaná, como “Okufu”, “Jubitoko” y a mi abuelo “Iyok+na”, además, una parte de los Okainas que habían huido a la selva en la época de la cauchería, regresaron nuevamente a su territorio.”
(Entrevista, Isaacs Siake, Junio 3 de 2004, Cassette No.10)

Por su parte, el pueblo Bora asentada, entre la mediación del río Igaraparaná y el río Cahuinary, conforman varias comunidades, entre los cuales tenemos, Providencia vieja y Nueva, en el corregimiento de la Chorrera. José Ramón Teteye Ugeche, cacique Bora, contextualiza así, el inicio de la reconstrucción de su pueblo:

“Nuestros abuelos regresaron del Perú a nuestro territorio ancestral, que queda entre el río Cahuinary y el Igaraparaná, mi abuelo “Kumimarima”, regreso del Perú, sin embargo, abuelos como “Níb+gua” del clan venado, “Máñao” y Cristóbal “N+bat+ye”, el abuelo de los “Jifichiu”, el tal “Boaturáákaj+”, se quedaron por haber huido de la cauchería, pero también muchos se quedaron en Pebas en el Perú, al parecer los Boras iniciaron con cuatro familias que yo recuerde, puede ser que hallan más, los que regresaron llegaron por la quebrada el Cáimo, llegaron en el mismo territorio anterior, construyeron malokas, ya que los peruanos ordenaron

quemar las malokas antes de llevarnos al Perú.” (Entrevista. José Ramón Teteje, Junio 3 de 2004, Cassette No.10)

El pueblo Muinanes, asentado en la zona alta del río Cahuinary, el la comunidad de la Sabana, corregimiento de la Chorrera; un buen número de este pueblo, se encuentra radicados actualmente, sobre el río Caquetá. En la entrevista con Lorenzo Yuhabore, Cacique Muinane, afirma el siguiente testimonio:

“Me contaba mi mamá, que el retorno de los Muinanes, se hizo por la quebrada el Cáimo y por el río Cahuinary, hasta llegar a la Sabana, que es nuestro territorio tradicional, una parte se murieron de hambre por el camino, aquí en la Sabana llegaron por grupos de familias, los que regresaron fue Mukutuy o “mukutu”, mi papá Horacio Yuhabore, Ramón Nejedeka, Alejandro Umire, el único que se quedó aquí, por orden de los peruanos fue, “Janutu Pakky”, quien un buen tiempo permaneció con los Yukunas, él recibió a los que regresaron, derribó chagra y organizó a la comunidad, este cargo lo cogió su hijo Fernando Pakky.” (Entrevista, Lorenzo Yoabore, Junio 2 de 2004, Cassette No.2)

Para el caso del pueblo Andoque, en la zona de Araracuara, la extracción del caucho, provocó con anterioridad reiterados desplazamientos internas, motivo por el cual una parte de su población, no fue deportada al Perú. Su asentamiento tradicional, se encuentra en el cerro “el Llanto”, zona alta del río Cahuinary; actualmente se encuentran asentados, sobre la quebrada Aduche, afluente del Caquetá. Hernando Andoque, haciendo memoria sobre el inicio de la reconstrucción de su pueblo, precisa lo siguiente:

“Nuestro asentamiento tradicional esta ubicada en la quebrada Aduche y el Feicaché, mi papá Yiñeko, no fue al Perú, ya que en el momento que estaban trasladando a las otras tribus al Perú, se volaron a la selva con Janfoy, Yiñefoke, se fugaron hacia los lados de la quebrada Metá; Fotoy, Inciakatae, Ián, Tonfy, Doí se escondieron en el mismo territorio nuestro, T+á se escondió entre los Yukunas y allá murió. Cuando acontece la guerra con el Perú, varios de nosotros como

“Duñekoe” mi abuelo, retornaron nuevamente a nuestro territorio ancestral, de este grupo ninguno fue internado en el Orfanatorio, la nueva generación como Magdalena Andóque, Rafael Andóque, Elías Andóque, Carlos Andóque, Basilio Andóque, entre otros, sí estuvo en el Orfanatorio.” (Entrevista, Hernando Andóque, Junio 8 de 2004, cuaderno de campo No.2)

Sobre este particular, los estudios realizado por Manuel José Guzmán, ilustra tres (3) éxodos, en el proceso social de reconstrucción del pueblo Andoque. Haciendo referencia al tercer éxodo, puntualiza:

“Así empieza el tercer éxodo hacia la quebrada del Aduche, bajo la dirección de Yiñeko que es aceptado como capitán. El primer asentamiento es en la Feicaché, afluente del Aduche. Se puede pensar que esto sucedió entre el 25 y el 40. (...) Lo primero que Yiñeko hizo cuando llegaron al Feicaché fue el levantar una maloka como la de sus padres. Para hacerlo tiene que desafiar los presagios de desgracias de los más ancianos. Este acto simbólico fue un retorno a la tradición y a los orígenes. Además, para celebrar la construcción de la maloka es necesario hacer fiesta. De este modo todo el éxodo hasta el sitio actual es una serie ininterrumpida de malokas que se construyen, de nacimientos que agrandan el grupo y de fiestas para celebrar estos acontecimientos. Así van reconstruyendo y readaptando su cultura. El papel ideológico de las fiestas es fundamental.” (Guzmán, 1971:76-77)

Asimismo, Abel Rodríguez, sabedor del pueblo Nonuyas, zona del río Araracuara Caquetá, al hacer memoria sobre la reconstrucción de su pueblo, testimonia lo siguiente:

“Actualmente nos encontramos en nuestro territorio que es por la cabecera del río Cahuinary y la quebrada Quinché y el Bocaduché; en la época de la cauchería, nuestro pueblo fue dispersado al Perú, los que nos encontramos ahora, fueron los que lograron escapar al monte y retornaron nuevamente; cuenta mi abuelo que cuando fueron llevado al Perú, los llevaron amarrado en un bote, desgraciadamente abajo de la Chorrera, el bote se hundió y la mayoría de los Nonuyas murieron

ahogados, pues se encontraba amarrados; es amarga nuestra historia con la Casa Arana, algunos ancianos como Julio Kodideka, Mamerto Ríos, Rafael Grande y Humberto Pichura, fueron testigos de esta historia.” (Entrevista, Abel Rodríguez, Abril 20 de 2004, cuaderno de campo No.2)

A este respecto, Rafael Faerito en entrevista con Jaime Pujol, haciendo referencia al naufragio del pueblo Nonuya, establece el siguiente dialogo:

“Entonces pues, trasladaron a los últimos, los Nonuyas, tribu Nonuyas de Sabana, de aquí bajaron en un botelón grande, con una barenga grande [bote]. Amararon junto con ese, después se bajaron de noche. Aquí abajo, arribita de Oriente, tenía el río un tronco en la mitad. Ahí fue que se golpeó el batelón ese; Ahí se hundieron toda la gente, se terminó esa tribu.

- ¿Cuál tribu?

Los Nonuyas.

- ¿Y cuántos eran, mucha gente?

- Mucha gente. Todos no quedaron ninguno.

- ¿Hombres y mujeres?

- Mujeres y niños y todos se ahogaron. Eso fue que enterraron arribita del rastrojo de Oriente.” (Pujol,1983:30-31)

Ahora bien, los siguientes nombres recogidos por Daniel Restrepo González, corresponden a la población indígena que retornó del Perú, en su gran mayoría fueron enclaustrados en el Orfanatorio; hacen parte de la primera generación, con quienes inicia la reconstrucción en la zona de la Chorrera, centro de mayor concentración de población huérfana, en el momento del retorno. En este sentido, el pueblo Uitoto registra los siguientes nombres:

“R+beg+tofe (papá de Horacio Olaya), Monágaba, (papá Calixto Kuiru), J+rerabuimaima, Faetam+e (esposo de Belarmina de Eimenekene) R+béguiray, Fariratofe, D+aillare y Eiméituri (hermanos), Añokasi (carlos Asito), Buinájiri (caucheros), Taruramena, Teb+ (papá de Suiatye) Grémuy (papá de José Remuy),

Uñiorabuinaima (Marcelo Tabares), R+érolli (Luciano Martinez), Manaidek+, Jifikuere (Martín Coro), Arig+ (papá de Rafael Faerito), Ll+k+seco (papá de Luis Era) Ceriyaforo o Makuritofe (Daniel Herrera) Jir+g+ (papá de Martina Gómez) R+bet+a+, Manaid+buinaima, Ceriyatofe (papá de Alonso Ceriyatofe), Kudiramena (papá de Liberato Kudiramena), Farirama, K+neran+ (hoy los Monayatofe), Mogorotoy (Lorenzo Candre) Farekaj+ D+e (sangre de yuca dulce, papá de Faustino Farekatde) Z+k+daiko, Uá+guira+ (tio de Nicasio Jafaiteke) Mugu, Jiásia+ Nicolás Martínez), Abba, Jafaik+ (papá de Bernardino Jafaiteke), Arirekudo, Fárilliana (pariente de los Dukchas y de Sui), Gittoma, (papá de Manuel Gittoma), Ball+nei, N+ikase (papá de Horacio Neikase), Ok+nuyema (papá Julio Martínez), Juziñayiray (Gabba), Kuetgaje, Kuetgaj+do, Kuerid+na, Naforo, Monáid+co (papá Marciana Omi) To+rarayiray (abuelo de Faustino Farekatde), R+eg+toge (Julio Martínez), Ruitofiana Remigio, Gáiraña (papá de Valentín Matías), Kiriya+k+ Ulpiano (papá de Felipe), Faidotery (papá de Teófilo Faidotery), Eimenekene, (abuelo de Adriano Eimenekene), S+oneray (papá de Bernardo Seoneray) Kumariray (papá Alberto Fajardo), Uyak+r+bia+ (papá de Juan Pablo), Jokguaibombaire hijo de Juan Pablo y Fiok+sene. (En Casement, 1988:89-94)

En el Pueblo Muinane:

“Yuabote (papá de Lorenzo Yuabore), Gának+, Muk+tu, Unuba, Muñanuba, Uj+deka, Kud+deka, Mázaka.” (Ibídem)

Para el caso del pueblo Bora, se registran:

“Carahyáwe (abuelo de Santiago Meikuaco), Boaturáakaj+ (abuelo de Fernando Jifichiu), Cáhátucu (papá de José Roberto Catecu), T+báhe, Chaigua, N+bigua, Péyaje, Kumimarima, T+t+yie, Ujéy+, Baahj+rij+ru, Bajtsóóbe (abuelo de Gumerciendo Vasope) +vatúhlle (descendiente de Alberto González), Oów+ho; según la investigación de Daniel Restrepo, “los Boras regresaron remontando el río Pupuña, hasta llegar al caquetá y subiendo el Cahuinary, hasta llegar al su lugar de origen”. (Ibíd., 1988:92-94)

En el pueblo Okainas:

Iyok+na, Mok+ma, J+makatúfu (Nuyo), Mogorotoy”. (Ibídem)

Por otra parte, Daniel Restrepo recoge una lista de indígenas no deportados, recomendados por la administración de la Casa Comercial Arana, para que obligaran devolver a los que se fugaban de la deportación; es de tener presente que muchos huyeron a la selva, durante la Fase de la Extracción del caucho y retornaron a sus asentamientos tradicionales, después de la deportación; el listado contiene los siguientes nombres:

En Último Retiro: Juziñatofe, Eladio Castro con su madre Z+k+ella+, Buinajitoma (Umaña). En Atenas:Z+uerok+ y Ruired+k+, o Antornio Zueche. En Entre Ríos: janaet+r+ma, Macario, Zazik+Namur, mujer de Macario e Isabel. En la cebecra del río Dormilon: Zuiriyat+k+, Anibal, Kuegabuinaima, Kiriyat+k+ (se llamó Ulpiano y su mujer fa+é, kud+r+amena. En Occidente: Jurafo, su mujer y sus hijos. En cabecera de Mefa: Tuero y Buinakudo. En Sabana: Pak+ y Umire (muinanes) Okainas: Atama o Jatama. En cabecera de Done: Firizat+k+ (Felipe) Jia+mui (Roberto) Otros: Jimóra+, Koregamena, G+riaco, Uib+ni, Dur+b+. Boras: +batúhlle, +añe y su papá Atyum+kuaco. (Ibidem)

Los anteriores testimonios, contextualiza el panorama del proceso de retorno, después de la deportación, teniendo en cuenta los hechos y las experiencias acaecidas por cada pueblo y el escenario de su reasentamiento territorial, cada pueblo sostiene su propia experiencia histórica, precisando la ubicación del espacio geográfico y asentamiento territorial. No obstante, los testimonios sobre datos de “la población huérfana”, torna difícil su precisión, cuando no se especifica cuantitativamente, la población en retorno y los que recomendados permanecieron en el territorio; únicamente se rescata registros que contienen, datos de apellidos y tibiamente la especificidad de las familias, por lo que sería difícil especificar el número cuantitativo, de la población que dio lugar a la reconstrucción.

Sin embargo, al contrastar cualitativamente las entrevistas y datos recogidos, sobre el componente de la “población huérfana”, se precisa tres (3) indicadores base de la población, que dio inició a la reconstrucción: En primer lugar, se aprecia la población fugadas en la selva, durante la Fase de Extracción del caucho y que retornaron, una vez clausurada las caucherías; un segundo componente hace parte el grupo de indígenas, que por orden del régimen de la Casa Arana, quedaron cumpliendo el mandato de devolver, a quienes retornaban del Perú y finalmente la población que retornó de la deportación, al inicio del conflicto colombo-peruano.

Asimismo, el análisis de contraste concluye, que los pueblos que actualmente, representa una menor densidad poblacional, fueron víctima de una masacre o un accidente natural, caso específico de los Okainas y el naufragio de los Nonuyas. El retorno de la deportación, al asentamiento tradicional, se efectuó en el cañonero de tropa colombiana, durante el conflicto, otros retornaron siguiendo el curso de los ríos, atravesando la selva, donde muchos perecieron de hambre y enfermedades; de ello una significativa población, actualmente permanecen en territorio peruano. Estas circunstancias, fueron la causa de dispersión poblacional, motivo por el cual, encontramos grupos, en municipios como Pto. Leguízamo, en el departamento de Putumayo, Florencia en Caquetá y Leticia en Amazonas.

Ahora bien, la deportación hacia el Perú, por orden de Julio Cesar Arana, hace parte de la última acción de sometimiento, dominio y subordinación, que se ejerció sobre los pueblos de esta cultura. Pero, ¿A partir de qué dispositivos culturales, inicia su reconstrucción socio-cultural? ¿Qué elementos y valores culturales propios, influyeron para el inicio y reafirmación de su reconstrucción?

Estos pueblos como cultura, al ser desplazada o deportadas al Perú, llevaron consigo semillas de tabaco, coca y yuca dulce; plantas por medio del cual, han configurado representaciones y prácticas culturales, como una forma de concebir la vida, lo que simboliza la esencia de su identidad cultural. La estadía en el Perú durante cinco (5) años, (1928-1932) representó y significó acomodar prácticas, reformular y reafirmar dispositivos a partir de sus costumbres culturales, la construcción de malokas, la restauración de los

mambeaderos, bailes, ritos, etc. reafirmaron esta convivencia colectiva y cultural. “Ser desplazado es una condición llena de contradicciones. (...) Obliga a inventarse diariamente la supervivencia y para ello se requiere una buena dosis de creatividad.” (Meertens, 2000:131).

Esta práctica cultural, facilitó establecer dispositivos y configurar en su imaginario, un profundo sentimiento de identidad y acrecentar el espíritu de retorno a su territorio ancestral; pues es a partir del reconocimiento a sus valores culturales, en la reafirmación y la practica del capital cultural incorporado, se empieza a revalorizar nuevas connotaciones, iniciando de esta manera, su reconstrucción social y cultural. A este respecto Gil Farekatde, afirma lo siguiente:⁷²

“La orden del espíritu de tabaco y coca, era regresar y regresar..., cuando llegaron en el Perú, sembraron tabaco y coca, para realizar el diálogo del retorno, era empezar el viaje del retorno, el diálogo en el mambeadero, era la insistencia de volver, ellos no estaban en su tierra, por eso realizan un proceso ritual de bailes, con miras a su retorno; en el diálogo del tabaco y coca, insistían en el retorno a su tierra ancestral, todo este sentimiento de retorno se traduce a un baile, es por eso, que antes que el cañonero colombiano los recogiera, festejaron un baile, símbolo del pensamiento hecho realidad, los cantos vienen ser la despedida, es la palabra endulzada para salir de una tierra, que no les pertenece, el baile no sale de algo espontáneo, es la obra ya realizada, para este caso, es la salida de viaje: porque yo ya me voy, yo estoy de viaje y lo estoy haciendo en la realidad.” (Entrevista, Gil Farekatde, Junio 2 de 2004, Cassette No.3)

El proceso para el retorno, hace parte de un arduo preparativo, que culmina en un baile tradicional; para esta cultura, el baile, hace parte de la celebración o el festejo por la culminación de una obra hecho realidad; es por eso que con un baile, se da inicio al retorno.

⁷² Miembro de la Comisión de Ordenamiento Territorial, de la Asociación Zonal indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de Chorrera AZICATCH, la Comisión fue creado, con el propósito de formular la propuesta hacia la constitución del gran Resguardo Predio Putumayo, en una futura Entidad Territorial Indígena del país. (ETI)

Es por eso, que existen canciones y letanías, muy recordados por los actuales ancianos y sabedores de la tradición, que ameniza la impaciencia, el anhelo y el entusiasmo, al retorno y la libertad, como el que a continuación se expone:

“Ji... jai cocori, viñe cocori. uuu

N+ jei kakamani, uuu

N+ jei damani ar+fe, cabu rego namak+, uuu

Cabure namak+, uaimo cocoa fei, ued+, uuu

Ji... jai cocori, viñe cocori. Uuu.”

(Entrevista, Faustino Farekatde, Junio 2 de 2004. Cassettes No.3)

Traducción:

*“Nos desorientamos por obedecer, a lo que no es de nosotros,
Con esta canción, con esta palabra, volveremos a vivir,
Hay que prepararse, nos vamos para no volver jamás,
Mañana es el retorno, lo que dice el tabaco y la coca,
Hay que obedecer, hay que cumplir. ¡No regresaremos nunca jamás!”*

Sobre el particular, también es de resaltar la función del mambeadero, como el espacio de socialización, pues representa en el momento, el punto medio entre las experiencias pasada y la percepción de estímulos presentes; constituye aquella “esfera pública”⁷³ que ocupa, decide y permanece en aquellos espacios recónditos; hace parte de aquel espacio, en donde la posición sedente, expresa la constancia de impartir y adquirir conocimientos, para educar el cuerpo y el espíritu; esta esfera pública, ejerció en la práctica, el papel fundamental de socializar, estableciendo un dispositivo en el reconocimiento para su reconstrucción.

⁷³ Cfr. HABERMAS Jürgen, (1981) Historia crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública. Ed. Gustavo Gili. S.A. Barcelona. Pág.173.

Por otra parte, el retorno y el reasentamiento territorial de la población indígenas, representó nueva resignificación y revalorización de su espacio territorial; pues aunque en su gran mayoría, se integraron y reincorporan en su territorio ancestral, en el extracto interno de su percepción territorial, no llenaron las expectativas anheladas, pues no alcanzaron llenar el vacío que abrió la deportación; ya que en este contexto, crudo y desolado, muchas familias no llegaron a reubicarse en su territorio tradicional, situación que generó nueva textura social de renegociación, la reafirmación de un pacto territorial y de relaciones sociales. Estos hechos muestra, que el inicio del proceso de reconstrucción, hace parte de tres (3) momentos a saber: La estadía en el Perú, los actos de retorno y el reasentamiento en el territorio ancestral.

Los deportados retornaron a sus rastrojos, buscaron formas de supervivencia, reunieron semillas de frutas, volvieron a cultivar sus chagras, construyeron sus malokas y establecieron una gran alianza interétnica. Es de recordar que en la Fase Autóctona, de su proceso social, algunos clanes se encontraban en una cruda relación interétnicas, en el momento en que hacen presencia los misioneros y comerciantes caucheros. Sin embargo, estas circunstancias y hechos denigrantes, motiva a que éstos pueblos, establezca una relación social, reconociendo un trágico pasado; situación que converge establecer un pacto de unidad. Haciendo referencia, al momento del reasentamiento territorial, el indígena Uitoto Basilio Farekatde, comenta:

“A las familias descompuestas, les daba tristeza volver a su territorio de origen, les tocó que ajuntar semillas de yuca de sus rastrojos, al pensar que anteriormente [antes de la explotación cauchera] era parte de familias numerosas y una gran población, desde ese momento hay un compromiso de reconstruirnos juntos, hasta que se multiplique las tribus y volvamos a nuestras tierras de origen por familias, por eso cada pueblo y familia sabe dónde queda su territorio ancestral, eso es lo que ahora estamos haciendo, el mandato del tabaco y la coca en el mambeadero, es que como todos somos huérfanos, no vallan a decir que uds. no son de aquí a los otros, éramos una gran sociedad, ahora, tenemos que practicar nuestra cultura, debe haber

armonía entre nosotros, por eso, a nuestro retorno del Perú, del mamabedero, **nace una nueva palabra de reconocimiento y reconstrucción.**” (Entrevista, Basilio Farekatde, Junio 2 de 2004 Cassette No.3)

Actualmente, este gran acuerdo de reconocimiento y de unidad, siendo eje del nuevo pacto social, son expresadas mediante distintas manifestaciones culturales; entre ellas los bailes tradicionales, no pueden ser ajenos a esta realidad, es por eso, que en sus cantos y letanías, hace referencia a éste compromiso social, en donde manifiestan el sentimiento de abundancia, la multiplicación de las generaciones, la prosperidad de pueblos y cultura, tal como se hace sentir en la siguiente canción:

“Comuy+, comuy+, ar+ ca+ comuy+,
comuiya Buinaima nano o iyaco,
comuya icoriñ+, ar+ ca+ comuy+, comuy+,
comuiyaco eroico, comuiya+ to+n+a+,
uriya uaina. Ar+ ca+n+a+, comuya+, comuya+.”

(Entrevista, Faustino Farekatde, Junio 2 de 2004. Cassettes No.3)

Traducido:

*“Vamos a crecer, vamos a multiplicar, vamos abundar,
Le pedimos al gran Buinaima, el Dios de la creación,
Con el pensamiento de la gran maloka, dentro de ella,
Empezaremos a multiplicar, crecerán las generaciones,
Con nuestros hijos y junto a la voz de ellos,*

Creceremos de abundancia, también se multiplicaran.”

Ahora bien, teniendo en cuenta el componente cultural propio, practicadas por los pueblos de “la cultura de tabaco y coca”, el *habitus*⁷⁴ cultural, cumplió un preciso papel, durante el espacio temporal de su deportación; pues aquella estructura, estructurante o estructurada, configuradas en sus mitos, bailes, chagras, mambeaderos, etc., reafirmaron disposiciones, que actuaron en circunstancias oportunas, reivindicando y reconociendo valores culturales; constituye un capital cultural acumulado, que fueron incorporados en la practica, según sus usos y costumbres, al cual recurrieron en un momento dado, para ser reconocidos y reformar una identidad cultural; “el habitus es según Bourdieu, el principio generador de las estrategias que permiten a los agentes enfrentar situaciones muy diversas.” (Bourdieu y Wacquant, 1995:25)

De esta manera, la cultura como habitus, reprodujo estructuras ya incorporadas, a través de practicas y experiencias, “es la historia hecho cuerpo”; pues el llevar consigo, las semillas de tabaco, coca y yuca dulce, durante la deportación; evidencia esta práctica, en torno a sus usos y costumbres; un capital cultural incorporado, un conocimiento adquirido, ejercidas como dispositivo cultural, reafirma para así mismo un acto identitario. Igualmente, el mambeadero como un espacio de mediación, entre experiencias pasadas y estímulos presentes, de impartir y adquirir conocimiento, permitió realizar actos de reconocimientos prácticos, que reprodujo acciones para ser conducidos al retorno en su territorio ancestral.

El anterior análisis y apreciaciones, define que el proceso de reconstrucción en esta cultura, inicia en tierras peruanas, durante la deportación; (Ver anexo, cuadro No.5) en este campo social, desempeñó un papel fundamental el habitus del componente cultural propio, de

⁷⁴ Según Pierre Bourdieu: “Los agentes sociales está, dotados de habitus, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: Estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculos racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen.” (Bourdieu,1999:183)

donde se ha reconfigurado concepciones míticas y sociales, para luego ponerlos en prácticas. Disposiciones que ejercieron y cumplieron, la capacidad de reconstruir social y culturalmente el evento de una identidad; disposiciones que permitieron realizar actos de conocimientos prácticos, dispuestos a reaccionar en condiciones necesarias de interacción social. De esta manera, la cultura como función social, reprodujo estructuras, que definió posiciones sociales, interactuando capitales en un momento de exigencia.

3.2. LA RECONSTRUCCIÓN SOCIO-CULTURAL, UN PROYECTO SOCIAL HACIA EL EJERCICIO DE LA AUTONOMÍA

Haciendo un ejercicio de contraste, se intenta identificar el producto que resulta de las incidencias y la interacción entre los elementos del componente cultural propio respecto a las influencias exógenos, en la dinámica del proceso de reconstrucción. En este sentido, como resultado se identifican, elementos identitarios reificados, que inscriben nuevos comportamientos, conductas y aspiraciones; reflejan los nuevos retos y desafíos, necesario para equilibrar y superar la desvalorización y el desconocimiento cultural y social, impuesto en la fase anterior.

En este sentido, centraré el análisis de contraste, a partir de las connotaciones y representaciones simbólicas, que se tejen alrededor de los elementos y valores culturales propios. Se inicia teniendo en cuenta, la importancia del sistema de cognitivos de acción, establecido por esta cultura, previstos de hacer realidad las obras. Desde luego los conceptos que desprende de los mitos, los cantos y letanías, se encuentran insertos en esta intención; la disposición de reafirmar una identidad fue un acto fundamental para su reconstrucción, no solamente en la reificación de los valores culturales, sino en encontrar las posibilidades de acomodar nuevos elementos identitarios, para sí continuar siendo pueblos y cultura, en torno a una prospectiva social, con proyecciones socio-culturales.

No obstante, ante el problema social que aqueja el narcotráfico y sus derivaciones, no deja ser una preocupación, la denominación de pueblos como cultura, que refrenda y sustenta

sus connotaciones culturales, en la planta de coca y que desvirtúa su razón de ser, cuando se trata de estigmatizar mediante el señalamiento y la consideración dados como un “cultivo ilícito”. Haciendo referencia a estas inquietudes, de manera exhaustiva, se expone las precisiones requeridas, que ilustran el fundamento legal, por el cual el Estado colombiano, regula el uso y manejo de las denominadas plantas psicotrópicas, relacionadas con las comunidades indígenas.

Reafirmación del componente cultural propio.

En estos pueblos como cultura, comparten una afinidad, en torno a su organización social y política. Una de las características se encuentra relacionada, con la legitimidad que ejerce la autoridad tradicional, que en algunos caso muy particular, son relacionados con la posesión de una maloka. Pues, “su autoridad se basa en el saber tradicional y particularmente en el tipo de ritual que promueve. Todas las actividades sociales tienen su palabra-tradición [ley de origen] que constituye la condición para que se de su correcta ejecución. En este sentido, el dueño de la maloka, al ser un profundo conocedor de las tradiciones, garantiza con su pensamiento y rituales la unidad y defensa del grupo.” (Tagliani, 1992:9)

La representatividad y legitimidad que tiene una Autoridad Indígena, esta concebidas desde la potencialidad de adquirir y practicar el conocimiento tradicional, el de cursar los distintos cargos jerárquicos que establece la norma; este conocimiento esta sostenida en los saberes de los consejos, la justicia y la educación; (Yetara Uay) el conocimiento de la salud, los conjuros o rezos de las letanías y el saber de entregar y recibir un poder; (Y+ra) el conocimiento del baile y las canciones; (Rua) y lo que concierne con el aspecto social, los mitos y la historia. (Jaga+).

Legitimidad de Autoridad Indígena en esta cultura, es un requisito la adquisición y aplicación de los conocimientos tradicionales. Para el caso del pueblo Uitoto, el *N+ma+rama*, el que mantiene la palabra de gobierno, de consejo, de justicia, Es el agente social que orienta la comunidad. “En la cultura Uitoto – la palabra sacra -, está en manos de

los mayores [sabedores]. Poseer la palabra es hacerla amanecer, realizarlos en obras. (...) El abuelo es él legítimo portador de la tradición oral del *Rafue*, el *Iga+*, el *Bakak+*, el *Jaga+*, pero se reconoce a un cacique su condición de *N+ma+rama* (sabio), en razón de su estatus educativo.” (FUCAI; et al, 2000:4)

Esta cultura ha establecido, una estructura cognitiva, de acción práctica relacionadas entre: el Pensamiento (j+rayano) – la Palabra (monayamo) y la Obra (fomaitafue), esta relación les permite actuar y comunicar socialmente; una estructura que son evocados y socializadas en los espacios del mambadero, este sistema se fundamenta en la connotación, que se relaciona entre la idea del pensamiento, para ser manifestada por medio del poder de la palabra, hace luego ser efectiva una realidad en obra, cumpliendo con el lenguaje común, expresada en los mambaderos, se dice: “*Hay que hacer amanecer lo que se mambea*”.

Por consiguiente, toda acción que ejerce el hombre para esta cultura, se encuentra estrechamente, configurada en la estructura que nace y ordena el mito. Por lo tanto, las relaciones sociales, se enmarca a partir de este esquema cognitivo: **Pensamiento** (mitos, ideas) – **Palabra** (el poder, mandato, orden, permiso; son expresadas por: las canciones, rezos, letanías) – **Obra** (realidad, producto, el amanecer; que manifestadas por: la maloka, el mambadero, chagra, caza, pesca, familia, etc.) En este sentido, para llegar a una realidad, es necesario apropiarse y hacer práctico el mito, es hacer realizable una obra, es hacer obra lo que se habla, es hacer amanecer lo que se mambea.

Desde luego, los mitos para esta cultura, constituyen una gama de extensas leyendas, cantos, letanías, que en la interrelación social y cultural, se traduce en normas o leyes, que vienen a ser practicadas en el control de las relaciones sociales; pues el mito define las actividades, del cual sería difícil separarnos; si no existe el mito, el conocimiento se vuelve imposible. Para tener una clara interpretación, sobre la concepción mítica y la relación práctica social y cultural; se expone a continuación la letanía de: “*la sabiduría del espíritu de tabaco*”, literalmente se traduce como, “la palabra del espíritu sabio”:

“Uzuma D+ona mei dama ie uai ka+maide
 J+kade +aza+. Iemona Uzuma komek+ jaa
 ka+marede. Afe yezika Uzuma komek+ zuide,
 Uzuma jiide. Iemo usuma fue juzeye, iñede.
 D+nori Uzuma komek+ ka+made.
 Uzuma jibina jagúiy+note. Meita jibina jág+y+
 Uzuma komek+ duk+de. Aferi uzuma jiide.
 _ ¿N+nomo fui k+oik+kue? _ Uzuma d+ona da+de.
 Ie jibina iad+ fia uaina na+ komek+mo duk+de. Jaa
 +ko+mo uzuma dama jibinamo éroikaide. Jaa
 jibina d+ona naba bai komuide. Komuidoga
 Uzuma oni afena jibidozina ie riga, jibiena jaa
 Uzuma duute. Uzuma D+ona jenoka jenoka ráfue
 jibina jaa komuide. Jaa komuikana bite. Ie d+ga.
Rafuena ar+ ka+mo bie d+ona, jibina ar+ ka+mo
 Jaa jiefuena úrite.
 Yesika Uzuma d+ona úriya jiefuena jitokome
 Yetaye. Uaina ar+ at+de. At+de oni jita+óo yetaye
 Uaina. Uzuma d+ona uriye uai.
 Meita jiiitokome k+r+tiko niiri, ranita rit+o, yokofe
 Niit+o, ak+ uzuma d+oma ar+yokona at+ka uai. Oni
 R+óza rait+k+óo aiñot+o, igopya+ bonóit+o. Ie
 Meino jakaie rit+o, jifirai, dunari, tubiri,
 Mazakari. Ak+ Uzuma d+ona uai. Jenode n+ga ka+
 Komek+ jitaide. Uzuma d+ona aty+de naga monifue
 jag+y+na. Nanoide monifue jag+j+ ar+ fia uaina ka+
 komek+ri urite. Na+ monaiñede. Ie meimo
 monifue jag+y+ ka+ komek+ uriya yezika, n+ ka+
 komuya farekatofe, ka+ komuya juzitofe. Uzuma
 d+ona monaitate. Yezika ka+ uai komuide.

Farekatofe komuide, Moo d+benedo jiiibina komuide.
Afemona na+ fue fia n+ba+naite, fia uai ite.
Ak+ izoi Uzuma D+ona jag+y+ ka+ komek+mo
Burui, Ite. Burui úrite. ¡D+ona ¡D+ona Jiiibina ¡ Jiiibina.” (Ibíb: 81-82)

Traducido:

*“La palabra del abuelo tabaco, no es, amable sin la sal de monte,
Por eso pide sal de monte, el corazón del abuelo se pone afectuoso,
En ese momento el corazón del abuelo se tranquiliza y descansa.
Desde ese momento el abuelo tabaco, no dice palabras ofensivas,
De otra manera el corazón del abuelo no es feliz.
El abuelo tabaco preparó la coca, mambeo coca preparada,
El abuelo tabaco, lo sintió en el corazón,
Al instante el abuelo, se tranquiliza y descansa, se pone feliz,
¿Pero, dónde encontraré el poder de la coca?
Pues, la coca preparada que mambeó el abuelo no tiene poder,
Aun, la palabra de poder de la coca, no ha llegado a mi corazón,
Por último el abuelo tabaco, sólo se dio cuenta en la planta de coca.
Desde ese momento el tabaco y coca crecieron como compañeros,
Él siembre multiplica la semilla de tabaco y coca y mambea de ella,
La palabra del diálogo que el abuelo tabaco buscaba, ya lo encontró.
Ya viene creciendo, el conocimiento que trajo el abuelo tabaco,
Ahora, la coca, trajo la palabra del buen diálogo.
Con ella el abuelo tabaco da consejo y educa a los jóvenes,
Es la verdadera, palabra del espíritu, el joven aprende tejer canasto.
Las jóvenes siembran y cosechan el ñame, ají, maní en la chagra.
La palabra del espíritu se hace realidad, se hace obra,
Es la verdadera enseñanza de la vida del espíritu de tabaco,
Él clasifica con eso, las cosas buenas y necesarias,*

*Así, el espíritu de tabaco, trajo el conocimiento de abundancia,
La palabra de abundancia empezó a hablar en nuestro corazón.
Pues, la primera palabra, no amaneció, no se hizo realidad.
Cuando la palabra de abundancia, empezó a hablar,
Terminó la mata de yuca dulce y la yuca brava,
La palabra se hizo realidad, se hizo obra,
Así, nació nuestra palabra de obra, poder y verdad,
Esa palabra viene del padre creador, que dejó en la coca y tabaco,
Desde ese momento, esa palabra esta con nosotros, nos habla,
Vive en nuestro corazón, ¡tabaco, tabaco! ¡coca, coca!.”*

En la anterior letanía, el mito hace parte de un claro presupuesto, que regula las “estructuras, estructuradas y estructurantes” en las relaciones sociales; tiene que ver con la forma específica en la interacción, en términos del control social; se establece una relación empática entre el mito, la palabra narrada y las acciones para llegar hacer una obra. Pues mediante el sistema del esquema cognitivo, esta cultura interactuó acciones socio-culturales, permitiendo encontrar los dispositivos suficientes, que estimó su retorno de la deportación; evidencia un claro proceso de reificación de valores, por medio del cual manifiestan sus anhelos, comportamientos o proyectos.

El mito que manifiesta en la letanía de “*la sabiduría del espíritu de tabaco*”, hace parte de un extenso compendio de normas, consejos, formas de actuar; siempre partiendo de los principios configurados en las plantas de tabaco y coca, concepciones de la cual sería difícil desprenderse. Para estos pueblos como cultura, la concepción mitológica, que se adquiere y se imparte en el mambadero, esta pensada en torno a un proceso de construcción, “ la idea de que el ser humano es inacabado, que tiene que ir haciéndose. Toda persona que nace tiene que recorrer un camino de maduración, de perfección; camino al cual ningún ser humano puede renunciar. Pero recorrerlo, requiere sacrificio, disciplina, acción, compromiso y lucha en medio de peligros, trampas, pruebas y retos, inherentes a la naturaleza humana”. (Ibíd.,:9)

De igual manera, esta cultura como característica, mantiene un sistema de representaciones simbólicas,⁷⁵ mediadas por elementos y connotaciones culturales, que son expresadas de distintas manifestaciones, bien sea específica, general y en cierto sentido complejo. Pues, algunos símbolos tienen la capacidad de representar, la totalidad de una acción o el pensamiento; entrelaza y configura de esta manera, nuevos espacios de integración; esta característica de representación, constituye símbolos dominantes,⁷⁶ que amplían e integran otros espacios de relación.

En este sentido, la maloka hace parte de una representación simbólica dominante, pues de ella desprende distintos significados, que trasciende e integra amplios espacios físicos y connotaciones; superando de esta manera, la simple noción única de una vivienda colectiva como tal, sino que en éste microespacio, se encuentra representado la estabilidad de una relación recíproca entre el hombre y el universo; así por ejemplo, en la construcción de una maloka, se especifican dos tipos de malokas; la maloka Muruy representa al hombre y la maloka Muina a la mujer.⁷⁷ Por consiguiente, las representaciones de ambas malokas, simboliza al cuerpo humano, con las características femeninas o masculinas.

⁷⁵ Para Maurice Godelier: "...lo simbólico nos aparece como el campo de todos los lenguajes utilizados por el hombre, aquellos de la palabra. Los símbolos son irremplazables para comunicar, o sea, para actuar sobre uno y sobre los demás. Pero no son los símbolos que piensan dentro de nosotros: es el pensamiento que los piensa y que se habla así mismo a través de esos símbolos. El campo de lo simbólico es, pues, al mismo tiempo, distinto e interno a los campos de lo imaginario y de este tercer orden que los supera a ambos. El pensamiento produce y nutre lo imaginario y lo simbólico al mismo tiempo que los sobrepasa. Lo imaginario y lo simbólico son el producto del pensamiento consciente e inconsciente que engendra las representaciones, algunas de las cuales pueden dar nacimiento a la realidad social." (Godelier, 2000:68)

⁷⁶ Según Víctor Turner: "Una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento. Estas cualidades o estos vínculos de asociación pueden en sí mismo ser totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un abanico de fenómenos. Su misma generalidad les permite vincular las ideas y los fenómenos más diverso." (Turner, 1999:30)

⁷⁷ La representación que simboliza la maloka, "... nos muestra que uno puede ver el pilar frontal de la maloka Muruy, el sexo del hombre en cuclillas, esta maloka se caracteriza por tener un estantillo o palo en el espacio central, que simboliza el pene del hombre que representa ese tipo de maloka, (...) pues la posición de estos dos tipos de maloka Muinan+ y Muruy se expresa también como casa de la madre o casa del padre." (Coed. Educ. Contratada, 1993:17)

Por lo tanto, la maloka como símbolo dominante, no está pensada única y exclusivamente como vivienda colectiva, sino la representación de una multiplicidad de símbolos, partiendo desde la representación del género humano. Igualmente, éste microcosmo, interrelaciona espacios periféricos y amplios, que regula, controla e integra el espacio territorial. “La maloka, es la parte central del territorio de las comunidades indígenas amazónicas, es el lugar sagrado y centro de sabiduría, desde donde a través de la palabra de origen, se maneja el territorio y los elementos que sobre él existen, un concepto de complementariedad e integridad”. (CORPOAMAZONIA, 2001:60)

Las anteriores connotaciones de representación, hacen parte de una gama de conceptos simbólicos, por medio del cual, también establecen formas de interacción, en sus relaciones sociales. Hace parte de diversos contenidos culturales, que de alguna manera incidieron y permanecieron en el proceso de reconstrucción, reproduciendo eventos de reificación y lo que en su devenir, permitió continuar y pervivir socialmente. Asimismo, en sus relaciones sociales, armonizaron valores culturales que interactuaron, reproduciendo y negociando nuevos valores en su dinámica social.

Desde este punto de vista, los patrones culturales en su proceso, están condicionados a sufrir alteraciones y a ser modificados, en la dinámica de los procesos sociales. En el trasfondo de este caso que nos ocupa, atiende una diversidad de componentes culturales propios, donde abren espacios de negociación cultural, reafirmando y reproduciendo identidades, en donde efectivamente, tiende a sufrir transformaciones de manera drástica o paulatina, bien sea desde su apropiación o el rechazo a valores socio-culturales; eventos que conducen a conservar o controlar capitales culturales, sobre los cuales permanece en un momento del proceso social.

Ahora bien, sobre esta perspectiva y teniendo en cuenta, los anteriores presupuestos, intento realizar un ejercicio de análisis y contraste, entre los resultados suscitados en la interacción, de elementos o valores del componente cultural propio, respecto a las influencias de factores determinantes, desde la perspectiva de las vicisitudes exógenas. Sobre este marco,

es de advertir, que los determinates factores exógenos, de alguna manera reprodujeron eventos negativos en esta Fase de Reconstrucción, no solamente sobre los hechos de la brusca interrupción, sino también sobre las políticas implementadas por el Estado, para el control y administración de los pueblos indígenas, hace parte del gran choque cultural, tal como se expuso en los capítulos anteriores.

El resultado de esta interacción, entre factores determinantes, exógenos como endógenos, tiene que ver en primer lugar, con el proyecto que engendró el concepto de: “salvajes infieles y cristianos civilizados”, pues desde este concepto y punto de vista, desencadenó el desconocimiento y la desvalorización del componente cultura propio; ya que se pretendió intentar, “transformar al indígena”, utilizando distintas estrategias y medios, hacia el logro de este objetivo; resultado de este proyecto social, actualmente encontramos un indígena, impregnado de actitudes que marcan, el comportamiento o la conducta de un agente social, resignado, pesimista, conformista, condenado a la dependencia y el paternalismo.

Es por eso, que a pesar del llamado y la concientización que ejerce la organización indígena, desde los espacios educativos, como el colegio y la escuela, en el reconocimiento y la reivindicación de los valores propios, aun persisten los rezagos, que desestiman y subvaloran la identidad cultural; pues la incorporación imaginaria de otros valores en el pasado, en donde se trato de resignar una identidad, junto a la incapacidad de creer en lo propio, hace parte de una actitud no superada. Estos puntos de vista, son argumentados en la siguiente entrevista:

“No podemos negar, que el indígena que hace parte de la cultura del tabaco y la coca, como característica, es una persona hospitalaria, solidaria por lo general, a pesar de lo que pasó con la Casa Arana; porque así es la norma de la ley de origen; por eso fue, que cuando llegaron los caucheros, los curas o misioneros, al primero en un comienzo, les colaboramos sacándoles el caucho, hasta que nos esclavizaron; al segundo les regalábamos el huevito de nuestra gallina, cuando nos visitaban nuestras casas, pues desde que sea para el “blanco”, para él es todo lo mejor, así el

indio este aguantando hambre; así nos trataron, así nos educaron y así somos: desconfiados, maliciosos; pienso que esta concepción, hizo a que continuáramos sumisos y a lo que ahora tenemos que superar. Hacia allá apunta el Trabajo de la Comisión de Ordenamiento Territorial de la organización; [AZICATCH] reafirmar nuestro Plan de Vida y definir los lineamiento necesario para que el Predio Putumayo, sea la futura Entidad Territorial Indígena.” (Entrevista, Gil Farekatde, Junio 4/ 2004, cassette, No.4)

El contraste de esta interacción cultural, muestra un comportamiento, inverso a las características propias de esta cultura; el indígena hospitalario, solidario en torno a una colectividad, ahora invierte sus valores y conductas, en un agente social malicioso, desconfiado, sumiso, dependiente e individualista, consecuencias de un pasado, que solamente les brindó desprecio y negar su identidad, objetando las fallidas intenciones, de pretender educar, para ser matriculado en el mundo de la civilización.

Estas relaciones sociales, con características recíproca–redistributiva y de acciones colectivas; como el sistema del trabajo comunitario de la minga, la vivienda colectiva de la maloka, con una significativa representación simbólica, los cercanos parentesco clánicos-totémicos, el sistema del trueque, entre otros; constituyen un “*capital social horizontal*”,⁷⁸ que persisten configurando nuevas formas de representación; condicionados a sufrir cambios, drásticos o sensibles en su proceso. La noción del valor económico, por ejemplo, sufre cambios, en términos de la relación social; el intercambio tradicional, como el trueque, toma ahora nuevas reinterpretaciones, rompiendo los sistemas de relación social; pues ahora el dinero, es la premisa necesaria en una relación social. Los anteriores contrastes, viene a ser ilustradas en la siguiente apreciación:

⁷⁸ Cfr. MARTÍNEZ VALLE, Luciano. Hacia una visión multidimensional del desarrollo sostenible en el Medio Rural: Aproximación al caso de comunidades indígenas de la Sierra Central. En: El Derecho Sostenible en el Medio Rural, Luciano Martínez (compilador) Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO. (1998) Quito. Pág. 56

“Ideológicamente, somos socialistas a nuestra manera, las cosas cambiaron con la enseñanza de los curas, cuando nos clasificaron; en el internado indígena nos enseñaron a ser niños buenos, respecto a un malo, el que sabe y el ignorante, nos impusieron la noción del premio y castigo, esto tendió hacia un orgullo personal, al individualismo: Yo soy el que tengo, yo soy el estudiado, yo soy el cacique, yo soy más que el otro; cuando lo que dice la ley de origen del tabaco y la coca, es que nadie es más que nadie, todos somos iguales, es la base de nuestra tradición; hemos obedecido lo que nos ha dicho el hombre “blanco”, y dejamos nuestra cosmogonía cultural, nos hemos equivocado, esa fue la consecuencia que obtuvimos de lo que nos hizo la Casa Arana, obedecemos al látigo, el calabozo, el castigo, ahora obedecemos a una orden de ley, como ir a la misa a reproducir lo que nos ordenan, somos producto de ese egoísmo: prácticamente comimos coca por un siglo, mas no mambeamos, porque mambear es encontrarnos en sí mismos, por eso tenemos que partir de la ley de origen de nuestra identidad.” (Entrevista, Gil Farekatde, Junio 4 de 2004, Cassette No.3)

Teniendo en cuenta las dos perspectivas de influencias, en la anterior entrevista, se aprecia el contraste cultural, como resultantes de la interacción de los valores culturales; estos pueblos como cultura, reconoce el desacierto que resultó, al negar el principio a sus valores culturales. En la expresión: “*cominos coca por lo menos un siglo, más no mambeamos*”, reafirma una vez más, que la ingenuidad indígena, les sirvió hacer creer que el otro era lo mejor, pues el ejercicio y la práctica del componente cultural propio, pasó ser desconocidas y desvalorizadas, a partir de los espacios del Orfanatorio y los Internados Indígenas; en este sentido, se aparenta la practica cultural de valores propios, al querer y pensar ser el civilizado; pues otra realidad sería, querer y pensar ser un civilizado, a partir de sus valores culturales.

Sobre esta realidad, y en el mismo orden, se adiciona las incidencias perpetradas por la Colonia Penal Agrícola del Sur–Araracuara; ya que desde el momento, en que se hace presente, esta institución carcelaria, empieza un nuevo episodio; que hace a que persista la

inestabilidad social, a pesar de haber tratado de superar una drástica ruptura, en su proceso social; pues su territorio escogido para rehabilitar delincuentes; reanuda una vez más, el desconocimiento de su territorio, cultura y como seres humanos. La presencia de presos, alteró la estabilidad social, dejando secuelas denigrantes, en el imaginario de la juventud indígena, reasentados en su territorio ancestral y comprometidos ahora a reconstruir su sociedad.

Sin embargo, estos pueblos como cultura, son conscientes y reconocen el desacierto que padecieron al desobedecer, las orientaciones a sus principios culturales, que se encuentra en la palabra, el pensamiento, la filosofía, que representa o se configura, en las plantas del tabaco y la coca. Ello significa, que los hechos acaecidos, durante la extracción del caucho natural, responden a las causas, que motivo la desobediencia y alejamiento a sus principios y cosmovisión cultural; hoy reconocen su desacierto e insisten identificar culturalmente, desde el reconocimiento y la reivindicación a sus valores tradicionales, con la “nueva palabra del resurgimiento identitario, nacida desde el mambadero”.

En este sentido, la Fase de Reconstrucción en medida, se encuentra sujeta en el gran compromiso interétnico, de consolidar la gran alianza establecida entre pueblos, hacia el fortalecimiento cultural. Sin embargo, esta mirada debe iniciar sus propósitos, desde los espacios de socialización del mambadero, de las escuelas, de donde se debe impartir concientización a la nueva juventud, sobre los valores propios; pues es a partir del reconocimiento propio, se empezaría deconstruir las concepciones impuestas en el pasado y empezar a hacer prácticos y efectivos, el ejercicio autónomo de los derechos y en la proyección de una perspectiva social, segura, confiable y prospera.

Finalmente, dentro del contenido del presente trabajo de investigación, no deja ser una preocupación, las implicaciones y el posicionamiento, a que respondió esta cultura, frente al problema del narcotráfico de la cocaína en Colombia.⁷⁹ A este respecto, no podemos

⁷⁹ Sobre el particular, los estudios evidencia que el territorio del Predio Putumayo, desde su comienzo y por su particularidad, no estuvo ajena a este problema. “Los comerciantes que navegaban desde Leticia hasta Pto.

desconocer, el intento de desestabilización, que produjo este flagelo social, aun más con quienes han configurados, una forma de concebir la vida social y cultural, en torno a las significaciones que representa esta planta y a quienes se consideran ser sus hijos; símbolo sagrado de su identificación cultural, estigmatizada en torno a un problema social.

Si bien es cierto, que el problema del narcotráfico, trascendió de manera intrépida, en todas las esferas de las sociedades; los hijos del tabaco y la coca, no fue la excepción. Sin embargo, esta actividad fue superada sin contratiempo por esta cultura, haciendo actos de reflexión, sobre la experiencia del pasado, cuando desconoció y se alejó de sus principios; hoy este brusco contacto social, representa un reto y desafío en la consolidación, fortalecimiento y conservación de una identidad socio-cultural. En este sentido, la actividad del narcotráfico, irrespetó la forma de uso y manejo cultural, que se le ha dado a la planta de coca, esencia vital de su espiritualidad.

El rechazo a la actividad del narcotráfico, se sustenta con el reconocimiento a los valores, normas y principios de cuidar la vida, memorada y configurada en la planta de coca y tabaco. Por lo tanto, la actitud de reafirmar, un valor cultural mítico-religioso ancestral, se aferra a sus principios, para continuar permaneciendo y construyendo una perspectiva social de cultura. El reconocimiento a los valores, del componente cultural propio, defendió y rechazó toda la posibilidad de aceptar, otros valores no convenientes a su realidad cultural.

La intromisión de la actividad del narcotráfico, en la dinámica social de esta cultura, hace parte de un factor exógeno, actividad que choca con la visión y práctica cultural, íntimas y significantes para con estos pueblos; una expectativa peligrosa, de la cual lograron superar sin mayor detenimiento. Por otra parte, la denominación estigmatizada de actividad ilícita, admitió un rechazo total, ya que fueron muy precavidos, en continuar practicando, el uso de la coca, de acuerdo a la espiritualidad de sus costumbres tradicionales.

Asís, hacia 1968, se dieron cuenta del buen negocio que era el comercio de la base de la hoja de coca, que llegaba a Leticia procedente del Perú y Bolivia, la cual se transportaba a Bogotá donde la refinaba. Parece que debido a esto, la variedad de coca peruana apareció hacia 1970 en la Chorrera, departamento de Amazonas, cultivadas por los indígenas de esta región, a quienes los comerciantes comenzaron a comprar y a producir pasta de base.” (Def. del Pueblo, 2000:26)

Sobre este aspecto, el indígena Reinaldo Giagrekudo, expresa en los siguientes términos, las implicaciones que tradujo el narcotráfico; en ella defiende los principios de la vida, en el cual se encuentra representado y del cual lograron superar:

“Vemos que nuestra coca ha sido también violada. Así como se violaron los recursos naturales, también violaron nuestra cultura. A través de tantos experimentos que han hecho ¿Y cuál es el resultado de esa violación?. La muerte en Colombia y en el mundo. Primero, para nosotros la coca era vida y ahora es muerte para nosotros, es peligro para nosotros. Allí es donde lloran los ancianos, porque el espíritu del creador se ha ido del pensamiento de ese anciano, le han comprado su pensamiento y le han comprado el espíritu. Muchos son los perjuicios que se han venido haciendo cuando no conocemos lo que es bueno, porque son millones de plata lo que se gana vendiendo coca, destruyendo la selva y más violencia. Entonces compañeros, paremos aquí y miremos de dónde venimos, dónde estamos y para dónde vamos, porque nosotros no queremos ser víctimas de ese problema que vive el país, porque eso no ha nacido en nosotros. Ha nacido de ese pensamiento occidental. Antes la sangre contra nosotros fue el caucho y después fueron las pieles. O sea que el mundo occidental pone precio a los recursos que hay en la selva y eso destruye.” (En cita de la Sentencia Corte Constitucional SU 383-03,2003:570)

En la anterior apreciación, el indígena hace un planteamiento claro y preciso, sobre el posicionamiento que determinó esta cultura, frente al problema del narcotráfico; ya que reivindica el respeto por la concepción cultural, configurados y mantenidos sobre esta planta; cuestiona a la vez, el manejo y uso que se le ha dado, la nueva forma de procesar la coca, junto al temor de una concepción desvirtuada, el sentido de su cosmogonía y de la forma de concebir la vida y el mundo; llama a la reflexión, sobre el maltrato, que les ha dado a la denominación de “cultivo ilícito” y las consecuencias del conflicto social que atraviesa el país.

En este sentido y teniendo en cuenta la diversidad cultural; el gobierno colombiano, ha establecido normas jurídicas, que ha regulado la práctica cultural de las denominadas plantas psicotrópicas, en especial lo que concierne al uso y manejo de la planta de coca. La Constitución Política, garantiza y protege la integridad de toda persona, en vida, honra, bienes, creencias y demás derechos, en donde “los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a su formación, que respete y desarrolle su integridad cultural.” (Art. 68) Igualmente, la Ley 30 de 1986 en su artículo 7º, ordena disposiciones, referentes al uso que se debe dar a la planta de la coca, reguladas con respecto a las comunidades indígenas.

Por otra parte, la Corte Constitucional Colombiana, mediante Sentencia No. SU 383-03-2003, del 13 de Mayo de 2003, Por Acción de Tutela, instaurada por la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana –OPIAC, quien demandó a la Presidencia de la república y otros, por ordenar la erradicación por aspersión aérea, los denominados “cultivos ilícitos” en la amazonía; quien en su contenido, ilustra precisiones de mucha consideración, desde el punto de vista antropológico. La organización indígena, demandan estas acciones, acordes a la protección transitoria de sus derechos fundamentales, como son la vida, la existencia comunitaria, medio ambiente, libre desarrollo de la personalidad, el debido proceso y a la participación de las decisiones que las afectan, según el Convenio 169 de la OIT. La Corte Constitucional sustentó la Acción de Tutela, en los siguientes términos:

“No se puede colocar en el mismo plano la planta de coca y los usos lícitos y legítimos que de ella se han hecho y se pueden hacer, y la utilización de la misma como materia prima para la producción de cocaína. Esta diferenciación entre la hoja de coca y la cocaína es necesaria puesto que numerosos estudios han demostrado no sólo que la hoja de coca podría tener formas de comercio alternativo legal que precisamente podrían evitar la extensión del narcotráfico, sino además que el ancestral consumo de coca en nuestras comunidades indígenas no tiene efectos negativos. Así, señala el Instituto Indigenista Interamericano, organismo especializado del sistema Interamericano (...) Podemos concluir que, aunque las

sustancias activas de la coca (principalmente la cocaína) tienen ante todo una acción antifatigante y productiva de placer, el hábito de consumo en su forma tradicional no corresponde a la satisfacción de una necesidad biológica, sino que ésta enraizada en ancestrales y profundas consideraciones culturales, por lo que esta costumbre, como el consumo del tabaco y del alcohol en otras culturas, debe ser enfocada, no como un problema biológico, sino como un complejo cultural que forma parte del núcleo social indígena y que asume el carácter de un símbolo de identidad étnica. Esta distinción entre la coca y la cocaína tiene además en Colombia una sólida base constitucional puesto que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (Art. 7º C.P), por lo cual la persecución del narcotráfico, no puede traducirse en un desconocimiento de la identidad cultural de las comunidades indígenas, protegidas por la Constitución.” (Sent. Corte Const. SU 383-03, 2003:538, Expediente T-517583)

Por lo anterior, la Sala Plena Constitucional, mediante esta Sentencia, deja en claro las consideraciones, frente a las incidencias suscitadas, entre el manejo y uso cultural de la coca con respecto al narcotráfico; Colombia adoptó medidas legislativas, judiciales y administrativas, en donde se garantiza el derecho, al libre desarrollo de la personalidad, creencias y el respeto de la diversidad étnica y cultural; estos planteamientos argumentan a que los pueblos como cultura, son reconocida social y culturalmente, ya que el uso y manejo, que se le ha dado a la planta de coca, desde el punto de vista cultura y espiritual, son inherentes a sus usos y costumbres, los cuales son reconocidos jurídicamente, pues constituye la base fundamental de sus principio de vida y concepción cultural.

En este sentido, los contrastes entre las dos perspectivas, tanto endógenas como exógenas, ilustran y precisa el aporte significativo, que determinó el factor cultural en la Fase de Reconstrucción. Los distintos postulados ideológicos, que en el momento fueron aplicados como políticas de Estado, marcan el aporte que influyeron, notablemente en este proceso. Por lo tanto, la política de asimilación, mediadas por los misioneros capuchinos y la política penal y penitenciaria, regulada por la Colonia Penal del Sur–Araracuara, adicionando el

componente cultural propio; dispuso un ejercicio de interacción práctico, producto de ello, hacen parte de las manifestaciones y proyecciones, que representan social y culturalmente.

En este mismo sentido es de tener en cuenta, que desde la perspectiva de las vicisitudes endógenas, tiene que ver con el protagonismo que cumplió el componente cultural propio, pues acogiendo a las virtudes, que ofrece los espacios del mambadero, mediadas por la historia oral, que aun persiste y se conserva en la memoria histórica de estos pueblos, se formaliza actos de reflexión, que compromete fortalecer una identidad cultural; pues “la memoria tiene entonces un papel altamente significativo, como mecanismo cultural, para fortalecer el sentido de pertenencia y a menudo para construir mayor confianza en sí mismo”. (Jelin, 2001:98)

En el contraste, se identifica cualitativamente, el componente de tres (3) grupos a que se considera población huérfana, indicador base que dio partida a la reconstrucción de éstos pueblos como cultura: La población que se fugó a la selva, durante la extracción del caucho natural; el grupo que permaneció, según la recomendación de la Casa Arana y los que retornaron de la deportación del Perú. Igualmente, se define tres (3) momentos históricos, muy importantes a tener en cuenta, en la acción del desplazamiento territorial: La estadía en el Perú durante la deportación, el retorno al territorio ancestral y el reasentamiento territorial.

En este mismo sentido, el análisis del contraste precisa además, que el proceso de reconstrucción, formaliza sus inicios desde tierras peruanas. El habitus cultural, dispuso de una acción social, que incide generar un sentimiento de retorno, hacia el reasentamiento territorial ancestral, para recrear un pacto de unidad interétnica. Acciones sociales, que abrió nuevos espacios, de diálogos y reflexión. Actualmente, son conscientes del papel a cumplir, sobre la base de una identidad cultural, orgullosos de pertenecer a una cultura, que ha superado los obstáculos, adversos en su devenir social; advierten el desafío y las conveniencias de interactuar en la interculturalidad con otros valores, en donde les permita agilizar, una forma de vida a su manera, sin que esta pierda, el fundamento a sus principios.

Los contenidos sociales y culturales, sobre los pueblos que hacen parte de esta cultura, muestran una gruesa gama de interacción cultural. Por consiguiente, la persistencia en el ejercicio de su práctica cultural, junto a los valores culturales exógenos, configuraron nuevas formas de representación social y cultural. En este sentido, la noción, “salvajes infieles y cristiano civilizado”, engendraron agentes sociales resignados, conformista, pesimista, condenado a la dependencia y el paternalismo; pues aunque encontramos evidencia que reconoce sus valores culturales, aun persisten los rezagos de subestimar la identidad y el temor de creer en lo propio.

Es por eso, que su comportamiento torna formalizar una conducta inversa a sus características identitarias, con vacíos de tener una actitud propositiva; consecuencia lógica de un pasado, que solamente les negó construir su propia historia y renegar a sus valores culturales. Aunque se preservan las características de una sociedad tradicional, en sus relaciones recíproca-redistributivas del capital social horizontal, condicionadas a sufrir drásticas o paulatinas modificaciones, para establecer nuevas formas de relaciones y representaciones, una actitud necesaria, que en su dinámica tiende ser acomodada.

A pesar de éstas transformaciones, que van sufriendo el componente cultural propio, persisten el compromiso de continuar fortaleciendo una identidad cultural; son conscientes de sus desaciertos, a lo que se toma como referencia, las consecuencias que representó las caucherías y de esta manera continuar desafiando los obstáculos y retos que se presentan, cuando se intenta en contra de la integridad cultural. Es de considerar los hechos de la Casa Arana, como un punto de reflexión, de donde se empieza tejer una sociedad, desde sus propios valores, construyendo su historia; casos como el narcotráfico de la cocaína; evidencian los desafíos, que inducen superar y definir una perspectiva social, cuando se empieza ejercer una autonomía cultural, hacia la constitución del gran resguardo, en una futura Entidad Territorial Indígena del país.

En síntesis, esta investigación ilustra un verdadero proceso de etnogénesis y en la reificación de los valores culturales; encontramos un práctico ejemplo, de una cultura indígena que sufrió, una brusca interrupción en su proceso social y que en su devenir, se acomodan nuevas configuraciones sociales y culturales. “Hoy los pueblos indios, no solamente se definen en relación de sí mismos, sino en un permanente proceso de intercambio con “el mundo exterior”. Entre esos intercambio no queda descartada, por cierto, la posibilidad de conflictos violentos”. (Mires, 1992:132) Pues el desafío de las culturas, consiste en la permanencia y el reconocimiento, de identificarse frente a las otras culturas, teniendo en cuenta la capacidad, de interactuar los valores identitarios, bien sea paulatina o violenta.

CONCLUSIONES

La demanda que exigió la extracción del caucho natural, por parte de la sociedad industrial europea, provocó una brusca interrupción, en la dinámica del proceso social, de pueblos indígenas, como los uitotos, muinanes, boras, okainas, nonuyas, andoques, entre otros, a comienzo del siglo XX, en la amazonía colombiana,. Esta *acción histórica*, representó cambios sociales muy significativos, en la estructura social de estos pueblos; consecuencia que desencadena en una extrema descomposición social y cultural, causa provocado por el sistema que ejerció la extracción del caucho natural; actos que antecede y abre la Fase de Reconstrucción social y cultural.

Desde esta perspectiva, el análisis crítico sobre la reconstrucción socio-cultural, se inicia sustentando el concepto teórico, sobre el comportamiento social, que surte a partir de la interacción, que caracteriza los contrastes de la diversidad étnica cultural. En este sentido, atiende la denominación de una cultura, al componente de diversos pueblos indígenas, que mantienen características sociales y culturales, comunes y particulares, implicados en la extracción del caucho natural; estos pueblos, han configurado una forma de concebir el mundo y la vida social, en torno a las plantas de tabaco y coca; esencia fundamental de su cohesión social, que sustenta el reconocimiento de “la cultura de tabaco y coca”.

Sobre este marco contextual, las influencias de factores determinates, desde la perspectiva de las vicisitudes exógenas, define e ilustra el papel que cumplió las políticas impulsadas por el Estado colombiano; políticas que de alguna manera, ancla valores identitarios, como aporte socio-cultural, durante la Fase de Reconstrucción en estos pueblos. Desde esta perspectiva, *la política de asimilación*, implementada por los misioneros Capuchinos catalanes e instituidas por los espacios de socialización, como el Orfanatorio y los Internados Indígenas y mediadas por la educación y la evangelización, intentó convertir

“indios infieles, para la religión y ciudadanos civilizados para el Estado”; esta solidaridad cristiana y ascetismo religioso, inicia al reagrupar la población huérfana, diezmadas por la extracción del caucho natural.

En el cumplimiento de los objetivos, propuestos por la misión capuchina, obligó instituir una gran empresa comercial, consolidó una economía de enclave centralizada, por medio del cual giro todo el proyecto de la evangelización misional; el asistencialismo que propendió la empresa, estableció un sistema que instauro el paternalismo, heredando de esta manera una constante dependencia, política, económica y social, en la actitud y el imaginario de estos pueblos; sistema que el trasfondo, niega el reconocimiento a la libre determinación y la construcción de su identidad. Resultado de este proyecto político, actualmente encontramos, los rezagos de un agente social indígena, impregnado de actitudes, que marcan la conducta de un indígena resignado, pesimista, conformista, condenado a la dependencia y el paternalismo.

Sin embargo, los objetivos que persigue las organizaciones indígenas del Predio Putumayo, desde las escuelas, el colegio y los mambeaderos, quienes implementan una *educación propia*, desde el concepto del pluralismo cultural; proyecta formar jóvenes orgullosos de su identidad indígena, capaz de interactuar, sobre los retos y desafíos que compromete la interculturalidad. Reivindica una real construcción de su proceso social, que debe nacer haciendo efectiva, la práctica de los valores, desde su propia mirada y experiencia; es por eso, que la memoria de los hechos acaecidos en la denominada Casa Arana, debe revertirse hacia un patrimonio, a partir del cual se construye una sociedad auto-determinantes y protagonista de su propia historia.

Este proyecto político, fundamentada bajo el concepto del evolucionismo, versa la visión del monismo cultural, justifica las posturas únicas, lineales y ordenadas de una historia y el desarrollo; pretendía igualar culturas retardatarias, respecto a las avanzadas; opción única y necesaria que intentó homogeneizar culturas, presagiando el obstáculo y retraso al progreso y desarrollo nacional, al cual representaba los indígenas; este concepto consideró a los

pueblos indígenas, especie vulnerable condenadas a desaparecer, por lo que era necesario, conducirlo a la civilización, imponiendo valores ajenos a su concepción.

Asimismo, la implementación de la *política penal y penitenciario*, con el establecimiento de la Colonia Penal y Agrícola del Sur–Araracuara, en el territorio del medio Caquetá, cuyo propósito era ampliar la frontera agrícola en territorio amazónico; responde a una política fallida, ya que la rehabilitación del delincuente, *racionalizando su trabajo*, para convertirlo en un agente social económico, no alcanzó los resultados y las expectativas esperados; pues el desconocimiento de una asistencia técnica, acorde a la característica, que exigía el suelo amazónico, junto a los problemas sociales, comprometiendo a las comunidades indígenas, enterró los objetivos ilusorios de esta política.

La presencia de la Colonia Penal del Sur-Araracuara, deja un nuevo eslabón que compromete de manera adversa, el proceso social de reconstrucción, en “la cultura de tabaco y coca”; pueblos que empezaban acomodarse del padecimiento y la angustia, que marco la extracción del caucho; ahora se ve involucrada en un nuevo episodio, pues la presencia de la institución carcelaria, alteró negativamente la población indígena, pues no fueron convenientes, los actos sociales que de ella desprendieron., ya que rompió los vínculos, de valores culturales propios, con respecto a nuevas conductas no aceptables y desconocidas para los pueblos indígenas; los núcleos familiares y específicamente los jóvenes, fueron ambientados mediante significaciones y actos, que comúnmente caracteriza una población carcelaria y que fueron anclados, como valores en el proceso socio-cultural.

Durante la Fase de Reconstrucción, el Predio Putumayo, hace parte de un escenario, propicio para la experimentación de distintas políticas, impulsados por el gobierno colombiano; la política de asimilación, mediadas por los capuchinos Catalanes y la política penal y penitencia, con el establecimiento de la Colonia Penal y Agrícola del Sur-Araracuara, implementados con el propósito de evangelizar y colonizar áreas de frontera agrícola; no fueron las apropiadas, ni convenientes, para los pueblos indígenas, en proceso de reconstrucción; el intento de convertir indios infieles a la religión católica, ciudadanos

civilizados para el Estado; la rehabilitación del delincuente, como agente social económico; los actos y valores que representó una institución carcelaria; responden a una política, que no contribuyeron al fortalecimiento de una identidad cultural indígena, ni al ejercicio de su autonomía social, ya que desvirtuó, negó y resignó una identidad.

Ahora bien, el análisis visto desde la perspectiva de las vicisitudes endógenas, tiene que ver, con el papel que cumplió el *componente cultural propio*. Durante la deportación en el Perú, creció el sentimiento de retorno a su territorio ancestral; la reafirmación en la práctica del componente cultural propio, influyó en su reconstrucción, durante la permanencia en el Perú. En este sentido, el *habitus* cultural, afianzó el sentimiento de retorno; manifestó disposiciones efectivas, que permitió ejercer y abrir actos de reconocimientos culturales, que dan inicio a su reconstrucción socio-cultural; es de recordar que en el momento del desplazamiento de la deportación, llevaron consigo semillas de coca, tabaco y yuca dulce y que junto a las practicas de sus malokas, el mambeadero, sus bailes, mitos, letanías, cantos; sensibilizaron actos de reconocimiento identitarios, para su retorno y empezar a reconstruir, mediante un pacto de alianza interétnica.

Desde esta perspectiva, es importante resaltar, la identificación cualitativa, de los tres (3) componentes de la “población huérfana”, indicador base de la población, que dio inicio a su reconstrucción: La población que se fugó a la selva, durante la Fase de la Extracción del caucho natural y que después regresaron a sus asentamientos; el grupo recomendado por el régimen de la Casa Arana, para devolver o asesinar a los que retornaban de la deportación y los que posteriormente retornaron de la deportación. Igualmente, es de resaltar los tres (3) momentos históricos, que dan inicio al proceso de reconstrucción, el cual empieza en territorio peruano: La estadía en el Perú, durante la deportación; el retorno de la deportación y el reasentamiento territorial y social de los pueblos. Sobre este aspecto, no se identificó cuantitativamente datos de la población, ya que en sus contenidos se generalizan, sin tener en cuenta la especificidad de los pueblos, ni los territorios ancestrales.

Por otra parte, el contraste define una prospectiva social, producto del amalgamiento e interacción de valores identitarios. Las implicaciones surtidas a partir del concepto, “salvaje infiel y cristiano civilizado”, formalizó como resultado el producto, de un agente social solidario indígena, hospitalario, colectivo a un agente social, incubado en el pesimismo, conformista, individualista, desvalorado, condenado a la dependencia y el paternalismo; revierte reconocer sus valores propios. En efecto, actualmente aun persiste los rezagos, de reafirmar la identidad cultural, la incapacidad de creer en lo propio, lo cual hace parte de una constante, que nutre el temor de reconocerse a sí mismo; se practicaba los valores culturales propio, pensando ser el otro, a ello se memora diciendo: “prácticamente comimos coca por un siglo, mas no mambeamos”.

Este comportamiento, revitaliza una forma de sumisión incorporadas en la fase anterior y que es necesaria superarla, empoderando una actitud propositiva, hacia el ejercicio de una real autonomía. En este sentido, el temor no nace, en la interacciona de valores culturales, ya que hace parte de una ley social, que hay que confrontarla; el temor crece en las formas y las condiciones que exige ser interactuado; caso como la trasformación, que se viene dando, con los componentes del *capital social horizontal*, cuando los cambios no garantizan al fortalecimiento de la identidad cultural, sino que se inclinan rompiendo y desconociendo las características reciprocas-redistributivas, que son las han regulado y controlado social y culturalmente, estas sociedades tradicionales.

En este sentido, los impaces sociales del pasado, como los hechos de la Casa C. Arana, ha sido base para una profunda reflexión y reorientación; los desaciertos sociales del pasado, constituye en el presente, un dispositivo que contrarresta las influencias contrarias. Así lo han demostrado, al superar sin contratiempo, el problema del narcotráfico en su territorio, cuando pretendió desvirtuar el manejo y uso, de la sagrada planta de la coca. Desde esta cosmovisión, nace su prospectiva social, el interés y los propósitos de fortalecer una identidad, medidas por los espacio de socialización como los colegio, las escuelas, los mambeaderos, generando agentes sociales auto-determinante. Frente a esta clara proyección y posicionamiento, no deja ser un objetivo la constitución del resguardo Predio

Putumayo, en una futura Entidad Territorial Indígena del país, en donde se ejerza autónomamente la administración de su propio territorio.

En suma, esta dinámica del proceso, compaginaron distintos elementos culturales, que interactuaron de manera simultánea en la resignificación identitaria de su reconstrucción. Desde la perspectiva exógena, se resalta las políticas impulsadas por el Estado y desde la endógena, llama la atención el papel que cumplió el componente cultural propio; pues en su interacción toman nuevas representaciones, reacomodando elementos que transforman y se reinifican constantemente. Ello representa un verdadero proceso de *etnogénesis*, a la que se inserta además, acciones sociales álgidas que incidieron negativamente, en los valores morales y éticos de esta cultura.

Con el reconocimiento de la institucionalidad del Predio Putumayo, bajo la figura de un resguardo indígena, el proceso social de estos pueblos como cultura, entra en una fase, en donde se abre los espacios, hacia el ejercicio de la autonomía; entendiéndose ésta, como la capacidad de ejercer y decidir libremente su destino político, económico, social y cultural, en beneficio de ella misma y en la capacidad de contrarrestar toda expresión que atenta, contra su integridad cultural. A partir de estos puntos de vista, surte ahora nuevos cuestionamientos, que se articula al objeto de investigación propuesto, en el presente trabajo. ¿Han ejercido autónomamente estos pueblos como cultura, el poder de decisión político, económico, social y cultural, en el territorio del resguardo? La respuesta podría ser muy prematura, por lo que es necesario, abrir un nuevo debate y objeto de investigación.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

ARZE QUINTANILLA, Oscar (1990) Del indigenismo a la Indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental. En: Indianismo e indigenismo en América, Alcina Franch, José (compilador). Alianza Editorial. Madrid.

BOCCARA, Guillaume (2002) Colonización, Resistencia y Etnogénesis en las fronteras Americanas. En: Colonización, Resistencia y Mestizaje en las América, Siglo (XVI-XX). Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA: Ediciones Abya-Yala. Quito.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1982) El Etnodesarrollo: Sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En: América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio. Ediciones FLACSO, colección 25 aniversarios. San José de Costa Rica.

BOURDIEU, Pierre (1996) El espíritu del Estado, génesis y estructuras del campo burocrático. En: Sociedad, Revista, artículos. Buenos Aires.

..... (2000) La dominación Masculina. Editorial ANAGRAMA, S.A., Barcelona.

..... (1999) Meditaciones Pascalianas. Editorial ANAGRAMA S.A., Barcelona.

BOUDRIEU, Pierre y WACQUANT, Louic, J.D. (1995) Respuesta: Por una antropología reflexiva. Editorial Grijalbo, S.A. de C.V. México D.F.

BONILLA SANDOVAL, Víctor Daniel (1968) Siervos de Dios y amos de indios, el Estado y la Misión capuchina en el Putumayo. Editorial Stella. Bogotá.

BRUBAKER, Roger y COOPER, Federico (2001) *Más allá de "Identidad"*. En: *Revista: Apuntes de Investigación, del CECYP. Año V. No.7 Abril. Buenos Aires.*

CAJA AGRARIA INDUSTRIAL Y MINERO, et al (1988) Política del Gobierno Nacional para la protección y desarrollo de los indígenas y la conservación ecológica de la cuenca amazónica. Secretaria General oficina de publicaciones. Bogotá D.C.

CANYES SANTACANA, Marceliano Eduardo (1977) La hora de la Verdad. Entrevista. En: *Revista de Misiones. Amazonas 25 años. Órgano de la Obra Misionales Pontificias, de la Comisión Episcopal de Misiones y del Instituto de Misiones de Yarumal y Misioneras Teresita. No. 578. Año LII Julio – Agosto. Bogotá D.E.*

..... (1989) *Última carta pastoral del Prefecto Apostólico Dimisionario de Leticia, a sus queridos hijos del Amazonas. Prefectura Apostólica de Leticia. Leticia.*

CALLE RESTREPO, Horacio (1986) Medicina Tradicional y Occidental de una comunidad indígena del Amazonas. Informes antropológicos 2. 75-104. Instituto Colombiano de Antropología ICAN. Bogotá.

CALLE R., Horacio; MORALES G., Jorge y CHÁVEZ M., Álvaro (1992) Los Indios de Colombia. Colección MAPFRE. Editorial MAPFRE S.A. Madrid.

CASAS AGUILAR, Justo (1999) Evangelio y Colonización, una aproximación a la historia del Putumayo desde la época prehispánica a la colonización agropecuaria. ECOE ediciones. Santafe de Bogotá D.C.

CASEMENT, Roger (1988) Putumayo caucho y sangre, relación del Parlamento inglés. (1911) Ediciones Abya-Yala. Quito.

COORDINACIÓN DE EDUCACIÓN CONTRATADA DE AMAZONAS et al, (1993) *La maloka y el territorio, ciencias sociales, naturaleza y cultura Uitoto. Programa de profesionalización de maestros indígenas. Editora María Cecilia López. Santa fe de Bogotá.*

COORDINACIÓN DE EDUCACIÓN CONTRATADA DE AMAZONAS Y FUNDACIÓN CAMINOS DE IDENTIDAD. FUCAI (2001) *Agenda 2001, Colegio Indígena "Casa del Conocimiento", La Chorrera, Predio Putumayo. Ed. KIMPRES Ltda. Bogotá D.C.*

CORPORACIÓN PARA EL DESARROLLO SOSTENIBLE DEL SUR DE LA AMAZONIA. CORPOAMAZONIA (2001) Estudio y recuperación de prácticas culturales de manejo sostenible del bosque en zonas indígenas del Sur de la amazonía colombiana. Universidad Nacional de Colombia. Ed. Unibiblos. Bogotá D.C.

DE BARCELONA, Fidel (1954) *Las misiones católicas del Amazonas. En: Mirador Amazónico. Revista al servicio religioso y cultural del sur de Colombia. No. 2. Año 1954. Editorial Iqueima. Bogotá.*

DE MONTCLAR, Fidel (1911) Evangelización y colonización del Caquetá y Putumayo. Imprenta de San Bernardo. Bogotá.

DE QUITO, Jacinto María (2000) Relación de Viaje en los ríos Putumayo Caraparaná y Caquetá y entre las tribus Guitotas. *En: Misioneros capuchinos Ecuatorianos. Compilador, José Antonio Recalde (2002). Editores Cuenca. Cuenca.*

DE VILANOVA, Pacífico (1947) Capuchinos Catalanes en el Sur de Colombia, “Misiones capuchinas”. Tomo 1. Imprenta Myria. Barcelona.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO (2000). Los cultivos ilícitos, política mundial y realidad en Colombia. Imprenta Nacional de Colombia. Bogotá D.C.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO y ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA PARA LOS DERECHOS HUMANOS, ALDHU. (2004) Derechos humanos y etnoeducación en el Amazonas, Resolución Defensorial Nacional y Acciones de Seguimiento No. 026 de 2002. ALDHU. Bogotá.

DÍAZ-POLANCO, Héctor (1999) La antropología social en perspectiva. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinaria en Ciencias y Humanidades. México. D.F.

DOMÍNGUEZ, Camilo y GÓMEZ, Augusto (1994) Nación y Étnia. Conflictos territoriales en la Amazonía Colombiana 1750-1933. Consolidación de la Amazonía COAMA, Unión Europea. Disloque Editores Ltda. Santa fe de Bogotá. D.C.

DONADIO, Alberto (2002) La guerra con el Perú. Hombres Nuevos editores, colección historia. Segunda Edición. Medellín.

ECHEVERRI, Juan Álvaro (2000) Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En: Territorialidad indígena y ordenamiento en la amazonía. Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de investigación IMANI, Programa COAMA. Editorial UNIBLOS. Bogotá.

FOUCAULT, Michel (1979) Microfísica del poder. Ediciones de la Piqueta. Segunda Edición. Madrid.

..... (2001) Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires.

FUNDACIÓN CAMINOS DE IDENTIDAD. FUCAI. *Et al* (2000) Dispositivos de socialización secundaria en comunidades indígenas Uitoto: Bases para una etnodidáctica. COLCIENCIAS, FER Amazonas. Fusagasuga.

GAMIO, Manuel (1960). Forjando Patria. Editorial Porrúa. México.

GARCÍA VILLALBA, Laurentino (1999) Historia de las Misiones en la amazonía ecuatoriana. Ed. Abya-Yala. Segunda Edición. Producciones digitales UPS. Quito.

GUEERZT, Clifford (1990) Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: La interpretación de la cultura. Editorial Gedisa. Barcelona.

GODELIER, Maurice (2000) Cuerpo, Parentesco y poder, perspectivas antropológicas y crítica. Ediciones Abya-Yala. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.

GOFFMAN, Erving (1984) Internados, ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Ed. Amarratum. Madrid.

GÓMEZ A., Ricardo (1933) La guarida de los asesinos, relatos históricos de los crímenes del Putumayo. Imprenta La Cosmopolita. Pasto.

GUY, Rocher (1996) Introducción a la sociología general. Editorial Herder S.A. Barcelona.

GUZMÁN G., Manuel José (1971) *Los Andokes: Historia, conciencia étnica y explotación del caucho.* En: *Revista Universitas Humanística. Vol. 2. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras. Bogotá D.C.*

HABERMAS, Jurgen (1981) Historia crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública. Editorial Gustavo Gili, S.A. Barcelona

HERMANOS MENORES DE AMAZONAS (2002) Amazonas: Memorias y profecías, ¿Cuándo comienza en esta tierra la historia de la salvación?. Hermanos misioneros capuchinos. Casa Parroquial. Bogotá.

HERMANOS MENORES CAPUCHINOS (1996) *Capuchinos 97, Secretaria Provincial. Santa Fe de Bogotá D.C.*

JELIN, Elizabeth (2001) Exclusión, memoria y luchas políticas. En: Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempo de globalización. Daniel Mato (Compilador) Consejo Latinoamericana de Ciencias Sociales, CLACSO. Buenos Aires.

LLANOS VARGAS, Héctor y PINEDA CAMACHO, Roberto. (1982) Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX) Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.

MARTÍNEZ VALLE, Luciano (1998) Hacia una visión multidimensional del desarrollo sostenible en el Medio Rural: Aproximación al caso de comunidades indígenas de la Sierra Central. En: El Derecho Sostenible en el Medio Rural, Luciano Martínez (compilador) Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO. Quito.

MEDELLÍN LOZANO, Fernando (1993) Patrones de asentamiento poblacional en la selva oriental colombiana. En: Pasado y presente del Amazonas: Su historia económica y social. Memorias VI Congreso de Antropología en Colombia. Facultad de humanidad y Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. Santa fe de Bogotá.

MEERTENS, Donny (2000) *El futuro nostálgico: Desplazamiento, terror y género. Revista Colombiana de Antropología. Vol. No. 36. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.*

MIRANDA M., Alfonso (1996) Los capuchinos en América Latina, Hermanos Menores Capuchinos provincia de la virgen María, Madre del Buen Pastor. SECAL. Santa fe de Bogotá.

MIRES, Fernando (1992) El discurso de la Indianidad. Ediciones Abya-Yala. Quito.

MURDOCK, Peter George (1975) Nuestros contemporáneos primitivos. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

OLARTE CAMACHO, Vicente (1910) Las crueldades en el Putumayo y Caquetá. Imprenta Eléctrica. Bogotá.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA. ONIC, Et al (2000) Memorias del V Congreso. Los pueblos indígenas de Colombia un reto hacia el nuevo milenio. Etnollano, Comunidad Económica Europea, COAMA. Santa fe de Bogotá D.C.

PENNANO ALLISON, Guido (1988) La Economía del caucho. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía CETA, Debate amazónico. Iquitos.

PINEDA CAMACHO, Roberto (1987) El ciclo del caucho (1850-1932), En: Colombia Amazónica. Universidad Nacional de Colombia, Fondo FEN Colombia. Bogotá,

..... (2000) Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana. Planeta Colombiana Editorial S.A. ESPASA-FORUM: Bogotá D.C.

PINZÓN FORERO, Alfonso (1990) La colonización Militar y el conflicto colombo-peruano. Ediciones ACORE. Vol. 1. Marbella Ltda. Bogotá D.C.

PUJOL PRATS, Jaime (1983) Nofuico: La Chorrera 1933-1983. Fondo Educativo Regional del Amazonas FER, Centro de Promoción Indígena para la Acción Catequista, CENPROIAC. Leticia.

RIAÑO ALCALÁ, Pilar (1996) *Remodelando recuerdos y olvidos. Reoja. No. 3 Diciembre. Bogotá D.C.*

RUIZ VELÁSQUEZ, de Jesús William (2001) Prefectura Apostólica de Leticia: Datos para la historia. Prefectura Apostólica de Leticia – Amazonas. Leticia.

SENTENCIA DE LA CORTE CONSTITUCIONAL COLOMBIANA SU 383/03,
Expediente: T-517583. (Documento)

TAGLIANI, Lino (1992) Mitología y cultura Huitoto, Centro de Investigaciones Culturales de la amazonía ecuatoriana CICAME. Abya-Yala. Quito.

THOMSON, Norman y Co. (1995) (Editor). El libro Rojo del Putumayo. Precedido por una introducción sobre el verdadero escándalo de las atrocidades del Putumayo. Prólogo de Roberto Pineda Camacho. Planeta colombiana editores S.A. Santa fe de Bogotá D.C.

TURNER, Víctor (1999) La selva de los símbolos, aspectos del ritual Ndembu. Siglo Veintiuno Editores. Madrid.

URBINA RANGEL, Fernando (1994) El hombre Sentado: Mitos, ritos y petroglifos en el río Caquetá. En: Boletín Museo del Oro. No. 36. Santa Fe de Bogotá.

USECHE LOSADA, Mariano (1994) La colonia Penal de Araracuara, socio-economía y recursos naturales 1938-1971. Fundación Tropenbos Colombia, Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara, COA. Santa fe de Bogotá D.C.

VICARIATO APOSTÓLICA DE LETICIA (2003) *Agenda 2003, Vicariato Apostólica de Leticia R.P. LITOGRAFÍA. Leticia.*

VIDAL, Ramón (1970) Siervos de Dios amos de Indios, a la luz de la crítica histórica. Separata de Cultura Nariñense. No. 25. Pasto.

VILLEGAS, Jorge y BOTERO, Fernando (1978) Putumayo, Indígenas, caucho y sangre. Cuadernos Colombianos. Centro de Investigaciones Económicas (CIE) Facultad de ciencias económicas. Universidad de Antioquia. Medellín.

WEBER, Max (2001) La ética Protestante y el “espíritu” del capitalismo. Alianza Editorial S.A. Madrid.

YÉPEZ CHAMORRO, Benjamín (1982) La Estatuaria Murui-Muinane, Simbolismos de la gente “Huitoto” de la Amazonía colombiana. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN). Banco de la República. Bogotá.

A N E X O S

**“LA CULTURA DE TABACO Y COCA”: Análisis crítico sobre su
reconstrucción socio-cultural después de la explotación cauchera**

POBLACIÓN INDÍGENA EN EL RESGUARDO PREDIO PUTUMAYO
Anexo, Cuadro No.1

No.	SECTOR	PUEBLOS	HABITANTES
1	CHORRERA	Uitotos	1774
2		Boras	365
3		Okainas	89
4		Muinanes	50
1	PTO. SANTANDER	Uitotos	1500
2		Muinanes	170
3		Andoques	200
4		Nonuyas	95
1	EL ENCANTO	Uitotos	1830
1	PTO: ARICA	Uitotos	780
2		Boras	200
1	PTO: LEGUÍZAMO – RIO CAQUETA	Uitotos	561
1	PTO. ALEGRÍA	Uitotos	480
	Total		8.194

Fuente: Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades de la Chorrera AZICATCH, Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas CRIMA, Asociación de Cabildos de Leguízamo y el Alto Predio Putumayo, ACILAPP.

TÓTEM CLÁNICOS EN “LA CULTURA DE TABACO Y COCA”
Anexo, Cuadro No. 2

CUADRO DE CLANES TOTEMICOS DEL PUEBLO UITOTO

No.	TOTEM CLANICOS	REPRESENTACIONES
1	AIMEN+	Gente de la Grulla
2	AKAID+FO	Gente de alacrán
3	AMENAN+	Gente de árboles
4	AMUY+EN+	Gente de libélula
5	ARON+	Gente de avispa
6	A+GARON+A+	Gente de Gusano
7	A+F+A+	Gente de viento
8	BOFAIZA+	Gente de palo de antorcha
9	BUINAIZA+	Gente de agua-peces
10	DOR+FO	Gente de palma de chonta
11	D+UEN+	Gente de tabaco
12	EKORUEN+	Gente de hierva de la chagra
13	EK+REYA+	Gente de pepa barbasco
14	EFA+A+	Gente de Guacamaya
15	EREIA+ (muruy)	Gente de hoja de puy
16	EMUA+	Gente de abeja
17	ENOKAIZA+	Gente colorado
18	FAYAGEN+ (muruy)	Gente de pájaro muchilero
19	FERENIZA+	Gente de capiguara
20	FIZIZA+	Gente de colibrí
21	F+EREYA+	Gente de pájaro carpintero
22	GAIRIZ+FO	Gente de loritos
23	GEYA+ (muruy)	Gente de zarigüeya - chucha
24	GITOMAGARO	Gente de sol
25	GIDORUEN+ (muruy)	Gente de pintura negro para baile
26	GUAMAREIA+	Gente de arena
27	G+DON+ (muruy)	Gente de gusano
28	INON+A+	Gente de gallinazo
29	IYOBIA+	Gente de palma de coco
30	IZ+K+FO (muruy)	Gente de hormiga pequeño
31	JAIYOFO (muruy)	Gente de culebra
32	JEDUA+ (muruy)	Gente de casaramá (ají negro)
33	JIBUINIA+	Gente de pez calоче
34	JIGUEDAFO	Gente de ratón pelo fino
35	JIFICUEN+	Gente de caimo

36	JIMEN+	Gente de chontaduro
37	JIMUIZ+FO	Gente de hormiga que pica
38	JIRA+A+	Gente de abeja que come carne
39	JIZAIA+	Gente de pinturas
40	JUNUA+	Gente de abejorro
41	JURAFO	Gente de vivienda del pez carne dulce
42	JUYEKUEN+ (muruy)	Gente de totumo
43	JUZIG+EN+	Gente de palo de yuca
44	JUZIKUEN+	Gente de yuca
45	J+R+ZIEN+ (muruy)	Gente de palo carguero
46	KANIEN+	Gente hormiga que no pica
47	KA+DUIA+ (muruy)	Gente de pasto vende-aguja
48	KUYUA+	Gente de loro real
49	K+TOBEIZA+	Gente de venado colorado
50	ME+NIZA+	Gente de pájaro verde azulejo
51	MER+ZIEN+ (muruy)	Gente de árbol ahumado
52	MIÑ+A+	Gente de ratón comestible
53	MIT+NIZA+	Gente de guamilla
54	MOIZA+	Gente de último en nacer
55	MONANIZA+ (muruy)	Gente del cielo
56	M+GUID+FO	Gente de tintín
57	NA+MEN+	Gente dulce
58	ÑEK+REN+	Gente de la palma de cumare
59	NEKANIZA+ (muruy)	Gente de umarí verde
60	NEDAN+	Gente de palma de asaí
61	NEIFAIZA+	Gente de hormiga arriera nocturna
62	ÑEN+A+	Gente de armadillo
63	NOGON+ (muruy)	Gente de olla de barro
64	NOIKUEN+ (muruy)	Gente de tigre de agua
65	NONUYA+	Gente de achote
66	NUIK+N+A+	Gente de gavilán
67	NUIYUEN+	Gente de boa
68	N+MAIZA+	Gente de cuzumbo
69	RAIT+NIZA+	Gente de hierba
70	REIK+GARO	Gente de candela
71	ROZIKOM+N+	Gente de piña Agria
72	UIG+N+	Gente pasto rabi-zorro
73	UIKA+A+	Gente hormiga medio amarilloso
74	UYOBIA+	Gente de platanillo
75	UNAN+	Gente de yaje
76	YABUYAN+ (muruy)	Gente de venado blanco
77	YEBAIZA+	Gente de pájaro martín pescador
78	YORIA+	Gente de planta ortiga

79	TOITAN+ (muruy)	Gente de vara de pescar
80	ZIA+A+	Gente de pájaro
81	Z+UA+	Gente de rana de comer
82	Z+UEN+	Gente de cortadera
83	Z+K+BIA+ (muruy)	Gente de guadua
84	+MEREIA+	Gente de borugo

CUADRO DE TOTEM CLANICOS PUEBLO BORA

No.	TOTEM CLANICOS	REPRESENTACIONES
1	AJ+JE	Gente de casaramá (ají negro)
2	AHTYUM+MU	Gente de pájaro azul
3	BAJTS+WAMU	Gente de pájaro picón
4	BOÁNÁMU	Gente de boa
5	COHWÁMYUJE	Gente de garza blanca
6	DAALLIMUJE	Gente de lorito perico
7	INEJE	Gente de canangucho
8	LLEHJUMU	Gente de pájaro rojo
9	MÁRIIMUJE	Gente de plumaje blanco
10	MÉÉMEEBAMU	Gente de palma chontaduro
11	MEHWÁMU	Gente de gavilán
12	MUHTS+MU	Gente de caimo
13	NAMÉMU	Gente de mico (cotudo)
14	NÉÉBAJE	Gente de achote
15	NIIVÚWAMYUJE	Gente de venado rojo
16	OHWÁMU	Gente de zarigüeya
17	PAHTUWAMU	Gente de guamo negro
18	TS+TO+VEMÚINAA	Gente de amanecer
19	UHMÉMU	Gente de sal de monte
20	UKÉEBAJE	Gente de morrocoy
21	WAAHIÑEMU	Gente de mico (zuguizugui)
22	WAHRÓMU	Gente de loro real
23	+CÚMÉÉWAJYE	Gente de barro amarillo
24	++JÚMUJE	Gente de oso hormiguero
25	++VÁMUJE	Gente de guacamayo rojo

CUADRO DE TOTEM CLANICOS PUEBLO MUINANE

No.	TOTEM CLANICOS	REPRESENTACIONES
1	CHUUMOJO	Gente de gusano
2	FAT+M+JO	Gente de guara
3	GAIGOM+JO	Gente de mujer
4	INOJO	Gente de canangucho
5	KILLELLIM+JO	Gente de piña
6	K+M+JO	Gente de mico (churuco)
7	NAB+M+JO	Gente de palma de cumare
8	N+FAM+NA	Gente de

CUADRO DE TOTEM CLANICOS PUEBLO OKAINA

No.	TOTEM CLANICOS	REPRESENTACIONES
1	AÑOXAZA	Gente de grulla
2	DSUJUÑOCHA	Gente de armadillo
3	DYUXAAYA	Gente de animal
4	FAHTYIDYA	Gente de colibrí
5	FARUXUTI	Gente de guacamaya
6	JOXÚ	Gente de perro
7	MONAÑO	Gente de totumo
8	M+NONOCHA	Gente de pájaro azul
9	NAJINTAJAÑAXU	Gente de hormiga arriera
10	N+MONLLA	Gente de umari
11	TYUXUYUU	Gente de boa
12	UFUXUN+	Gente de cabeza
13	XON+	Gente de canangucho
14	+VUUHZA	Gente de piña
15	+XOÑOYA	Gente de venado

Fuente: Entrevista, Horacio Olaya, Noviembre 3/2003, Cassette No.1. Comisión Ordenamiento Territorial AZICATCH.

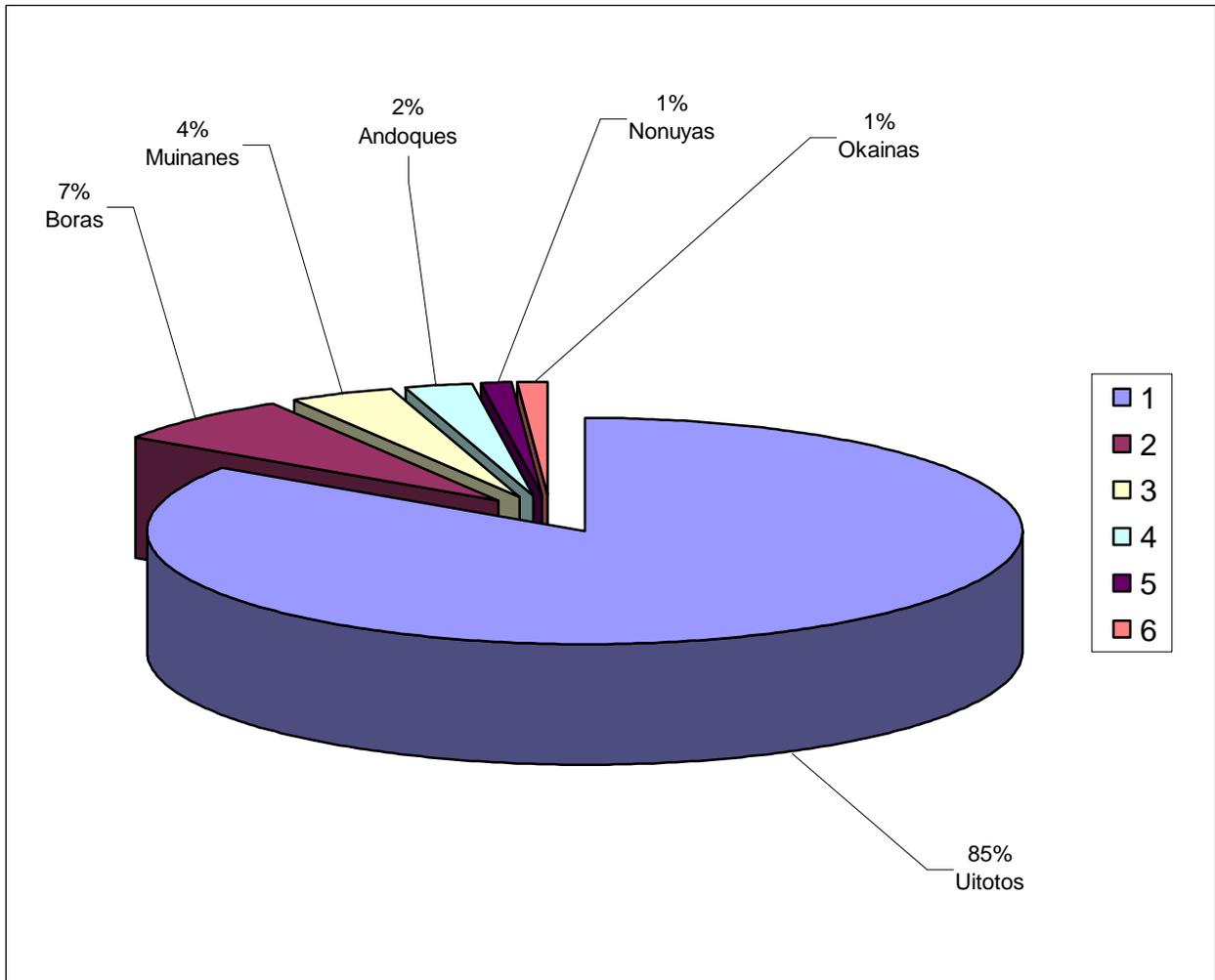
**PRINCIPALES SECCIONES Y SISTEMAS DE PRACTICAS
EFECTUADAS POR LA CASA COMERCIAL ARANA
Anexo, Cuadro No. 3**

No.	SECCIONES	AGENTES DE SECCIONES	PUEBLOS INDÍGENAS	PRACTICAS DE CASTIGOS
1	CHORRERA	Víctor Macedo (Peruano) Jacob Isaacs Burchilon (Judio)	Uitotos	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 aun con vida en costales empapados de petróleo para prenderles fuego, entre alaridos de lástimas; zaban sus carnes con laminas de hierro al rojo vivo, y todo ello por el sólo delito de no haber pesado la ración de caucho que había sonado la codicia febril del amo esclavizador. (Restrepo,1998:71)
2	ENCANTO	Miguel de los Santos Loaiza (Peruano)	Uitotos	
3	ATENAS	Elías Martinegui (Peruano) Alfredo Montt (Peruano)	Uitotos, Muinanes	
4	ABISINIA	Miguel S. Flores (Peruano) Carlos Poppe (Norteamericano)	Boras	
5	MATANZAS	Armando Normand (Boliviano) Adán Negrete (Peruano)	Andoques, Nonuyas	
6	ENTRE RIOS	Andrés O'Donell (Peruano)	Uitotos Muinanes	
7	SABANA	Aristides Rodríguez (Peruano)	Muinanes Andoques, Boras	
8	SANTA CATALINA	Aurelio Rodríguez (Peruano)	Andoques, Boras	
9	ORIENTE	Fidel Velarde (Peruano) Francisco Barboline (Peruano)	Okainas	

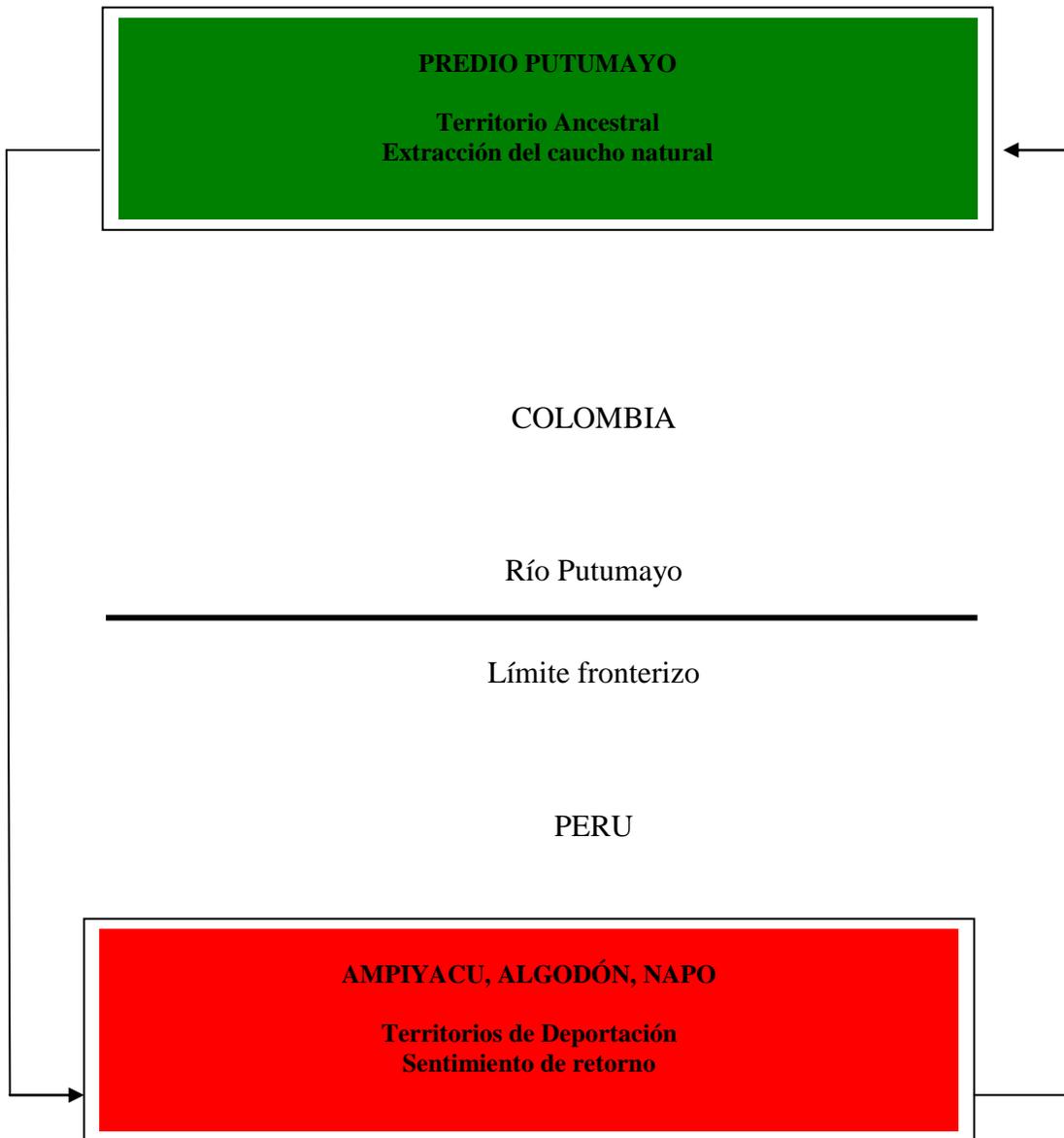
10	EL PORVENIR	Joaquín Lameira (Peruano)	uitotos Boras	
11	INDOSTAN	Abelardo Agüero (Peruano) Augusto Jiménez (Peruano)	Boras	
12	ÚLTIMO RETIRO	José Inocente Fonseca (Peruano)	Uitoto	

Fuente: Elaboración propia con base en los trabajos de Olarte Camacho, Vicente y Gómez A., Ricardo.

**PORCENTAJE POBLACIÓN INDÍGENA EN EL RESGUARDO PREDIO
PUTUMAYO
Anexo, Cuadro No. 4**



**CUADRO ESQUEMÁTICO DE LA RECONSTRUCCIÓN SOCIO-CULTURAL EN
LA “CULTURA DE TABACO Y COCA”
Anexo, Cuadro No. 5**



NOMINA DE ENTREVISTA

1. ABEL RODRÍGUEZ
2. BASILIO FAREKATDE DFUIRIZA
3. FAUSTINO FAREKATDE DEFUIRIZA
4. GIL FAREKATDE MARIBBA
5. HERNANDO ANDOQUE
6. HORACIO OLAYA
7. ISAACS SIAKELOENZO YOABORE
8. JOSE RAMON TETEYE
9. LORENZO YUABORE
10. LUCIO AGGA
11. MANUEL ZAFIAMA CASIAÑO
12. MARCELIANO GEKONE GUERRERO
13. REINALDO GIAGREKUDO PACAYA

Leticia – Enero 25 de 2007

Dra.

MARIA CARMEN ULCUANGO NOVOA

Unidad de Estudiantes

FLACSO

Quito – Ecuador

Cordial saludo,

Adjunto al presente, mi tesis de grado empastada, titulada: *“La cultura de tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera”*, con las observaciones y recomendaciones por los dos (2) lectores, Doctores: Adolfo Albán Achinte y Alex Rivas Toledo, según los reglamentos de tesis de la FLACSO, se anexan un C.D. con el mismo contenido. Asimismo informo que cancelé la suma de 102 dólares a través de Western Unión, suma que corresponde al costo de trámite de título.

Espero que por medio de correo electrónico confirme su recibo.

Agradeciendo su valiosa atención, me suscribo.

Cordialmente,

NORBERTO FAREKATDE MARIBBA

Maestrante FLACSO