

**NARRACIONES QUE REBOTAN: APROXIMACIÓN A LOS PROCESOS DE
MOVILIZACIÓN DE LAS MEMORIAS DEL TERROR DEL CAUCHO**

Daniel Antonio Garzón Moreno

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de
antropólogo**

**Dirigido por:
Giovanna Micarelli**

**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología
Bogotá
2012**

Tabla de Contenido

<u>Agradecimientos</u>	3
<u>Introducción</u>	5
<u>1. El tikaño y el análisis del testimonio: un enfoque metodológico</u>	10
<u>2. ¿Narrar el caucho? Aproximación cultural a los conceptos Yone y Rapue</u>	16
2.1 Análisis del <i>yone</i> en la etnoeducación.....	24
<u>3. El mismo diablo con diferente ruana</u>	36
3.1 El <i>Rapue</i> y el conocimiento social implícito.....	41
3.2 El silencio narró lo que el caucho no pudo borrar.....	44
3.3 Meter el dedo en la llaga de la historia.....	46
<u>4. Recordando y narrando el caucho fuera del mambadero</u>	52
4.1 Entre representaciones y estrategias.....	58
4.2 La entrega del Predio Putumayo: el discurso de un falso mesías.....	63
4.3 Reparación en el espacio de muerte.....	68
<u>Conclusiones</u>	71
<u>Bibliografía</u>	75

Agradecimientos

El proceso y el resultado de este trabajo se deben principalmente a la confianza y al apoyo incondicional de mis padres a lo largo de mi carrera. El transcurso de cinco años de estudio y de esfuerzo estuvo lleno de personas que me inspiraron y que creyeron en mí y a quienes hoy en día agradezco y presento el resultado de dicho proceso. De nuevo quiero agradecer por el sustento y la confianza de mis padres por dejarme aventurar a ciegas por la selva, atravesando la gran serpiente hasta sus confines sumergiéndome en los relatos de Davis y de Schultes; lugar en donde sin saberlo, comencé hace más de dos años esta investigación y mi interés por la memoria y las narraciones del oscuro pasado que se encuentra encerrado en el canasto de los indígenas amazónicos. Un especial agradecimiento a la familia Rodríguez Van der Hammen por sus consejos y ayuda en Tropenbos.

Agradezco a todas las personas que me aceptaron con los brazos abiertos en Araracuara. A Hernando Castro por su paciencia y colaboración en Bogotá y en su hogar. A Juana Suárez por abrirme las puertas de su casa durante mi estadía, por ofrecerme todos los días lo que necesitaba y por su preocupación por mi salud, mi bienestar y el desarrollo de mi investigación. A Dago y a Dero por su grata compañía. A Aurelio Suárez Yatu por su impecable conocimiento y pensamiento crítico, que fueron fuente de inspiración para mi trabajo y para mi vida. A Vicente Hernández por sus palabras. A Eduardo Paki, Fernando Paki, Noé Matapi, Henry Guerrero, Aristides Okainatofe Firisteke, Fisi Andoque. Un especial agradecimiento a moóroma Vicente Makuritofe, Bartolomé Castro y Marceliano Guerrero por escucharme y compartir conmigo la palabra de vida. A todas las personas que asistieron al VI Congreso Regional del CRIMA que me brindaron su apoyo y en especial un grato y cariñoso agradecimiento a Marco Tobón por ser una compañía inigualable en campo, un apoyo académico y un gran amigo.

Para el desarrollo de esta investigación quiero dar un fuerte agradecimiento a Giovanna Micarelli como profesora y tutora por su tiempo, apoyo, comprensión, por sus sugerencias y comentarios y sobretodo paciencia para sacar adelante esta etnografía. A Carolina

Castañeda por sus consejos teóricos que enriquecieron mi análisis de investigación. A Lizeth por su amor y compañía a lo largo de este arduo proceso. Y por último un gran agradecimiento y reconocimiento a Juan Felipe García por ser una persona que ha estado a mi lado en diferentes momentos de mi carrera y que se convirtió en un amigo incondicional, en una fuente sin fin de conocimiento y de inspiración académica y personal. A todos mil gracias.

Introducción

Mi primer acercamiento a la masacre del caucho de hace más de un siglo fue producto de un viaje realizado hace más de dos años por el Amazonas desde Leticia hasta la desembocadura del río en Belém do Para. Al hablar con varios indígenas de la región y al hacer preguntas curiosas e inocentes sobre la situación actual de ellos en el ámbito social y cultural, fueron saliendo poco a poco tímidos pero determinantes comentarios sobre el auge del caucho en sus respuestas. Sin tener muy claro el porqué, ellos me hablaban de esos sucesos en la actualidad y sin entender muy bien a lo que se estaban refiriendo, emprendí esta investigación que -sin saberlo- comenzó en campo, mientras me nutría de literatura y de relatos de viajes como el de Wade Davis y su maestro Richard Schultes a lo largo del Amazonas. Historias y testimonios de primera y segunda fuente que me fueron mostrando y enseñando poco a poco la importancia de enfocar mi trabajo en las narraciones de la memoria de la bonanza cauchera.

El Amazonas ha sido el centro de representaciones fantásticas por parte de viajeros y cronistas, centradas en la riqueza de recursos, en la radical alteridad de las poblaciones amerindias que han dado espacio al establecimiento de cierto tipo de relaciones con la Amazonia hasta el sol de hoy. La variedad de su territorio ha hecho que se exploten sus recursos naturales y a sus habitantes como mano de obra barata, como lo evidenció el colombiano José Eustasio Rivera en su novela *La Vorágine*. Estos relatos, aunque parecen salidos de la imaginación del autor, fueron una de las primeras denuncias sobre la matanza de los indígenas en Colombia por la extracción del caucho entre el Caquetá y el Putumayo, hechos reales que marcaron una época de terror y tortura, y que incidieron en la historia del Amazonas.

El imaginario de salvajes que tenían los caucheros de los indígenas en la época de la explotación del caucho responde al pensamiento colonial, desde los tiempos de la Conquista, que ha cargado de poder simbólico el significado del indio y que desde entonces ha legitimado y justificado la violencia contra los indígenas a lo largo de diferentes

procesos históricos. La bonanza del caucho y la masacre indígena que inició la Casa Arana en el Amazonas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX dejó una huella en las diferentes comunidades afectadas que, hoy en día, desde su memoria y su narración, continúan un proceso de identificación como comunidades indígenas y de reconocimiento de sus tierras ancestrales y su dignidad, buscando con ello recrear el tejido social interétnico e intraétnico que se rompió desde aquellos hechos violentos.

Un siglo después, las comunidades indígenas testigos de la masacre ocurrida, narran desde diferentes perspectivas y en diferentes espacios lo sucedido, con lo que se marca un antes y un después, y se producen entre sus integrantes diferentes formas de rearticular y asimilar los hechos.

Los indígenas involucrados en este tipo de movilización de la memoria del caucho están interactuando con las políticas actuales del Estado, como la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, o el Plan de Garantías de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, entre otras, las cuales en este momento están siendo movilizadas por parte de todas las víctimas del conflicto armado y del desplazamiento forzado, no sólo indígenas sino también campesinos, afro descendientes y otros civiles a lo largo del territorio nacional. En este sentido, es importante anclar la investigación al contexto colombiano actual marcado por estas políticas.

La importancia de la narración y de la memoria ha sido abordada desde diferentes perspectivas en la disciplina antropológica, pero aún es necesario profundizar sobre la razón por la cual los indígenas movilizan la memoria como parte de la reivindicación de sus tierras y de su autonomía. Por esta razón quiero dejar claro que el presente trabajo, a pesar de tener en cuenta muchas de las investigaciones valiosas que se han hecho al respecto (Echeverri, 1997; Pineda, 2000; Taussig, 2002; Micarelli, 2003; Tobón, 2008; Del Cairo, 2010), no se centra en los estudios de memoria, ni en reconstruir los hechos históricos con relación a los sucesos de la bonanza cauchera. Mi interés en desarrollar esta investigación surgió por y se fundamenta en mi preocupación por entender el papel estratégico que la narración de los hechos violentos de la Casa Arana juega para los indígenas de la región del

medio Caquetá, que a través de espacios tradicionales como el mambadero, y no tradicionales como los espacios estatales o de los medios de comunicación masiva, buscan “endulzar y curar” estos hechos, por un lado, y asegurarse de ser tenidos en cuenta y de ser oídos por los grandes mandatarios en los escenarios políticos, por el otro.

De ahí que los objetivos de esta investigación apunten a entender el papel que juega la narración en la movilización de la memoria del caucho de los indígenas del medio Caquetá; reconocer los procedimientos y espacios en los cuales se lleva a cabo dicho proceso de movilización y, por último, contrastar las articulaciones de las narraciones y prácticas locales con las movilizaciones que llevan a cabo los líderes regionales en Bogotá.

Desde una perspectiva más amplia, los alcances de esta investigación pueden contribuir a la comprensión del papel de la memoria del terror en la reivindicación de los derechos territoriales y la autonomía indígena. Este enfoque ayudará a expandir las perspectivas al proceso del caucho en la Amazonia hacia las formas de resistencia indígena que desde sus narraciones buscan hacer frente a políticas y procesos colonizadores que actúan hoy en día.

En este trabajo enlazo la configuración identitaria y de representación que han tenido las diferentes comunidades indígenas, con la movilización de las memorias del terror sobre la base de testimonios recogidos entre los indígenas uitoto, nonuya, muinane y andoke (Gente de Centro) que participaron en el VI Congreso Regional del Medio Amazonas “CRIMA”, en la maloka del resguardo El Guacamayo en Araracuara, Caquetá, en Octubre de 2011. En mis veintitrés días de estadía de trabajo de campo, tuve la fortuna y la oportunidad de presenciar este evento por una invitación directa de uno de los líderes indígenas que hicieron parte en el Congreso. Es así como este análisis me ayudará a desarrollar mi investigación frente a la pregunta: ¿Cuáles han sido los espacios y medios a través de los cuales los líderes indígenas de la región del Medio Caquetá han llevado a cabo una movilización de la memoria del terror del caucho a partir de sus narraciones?

En este orden de ideas, comienzo analizando la historia del tikaño contada por Doña Juana, ya que me permite introducir los primeros aspectos importantes sobre la narración. De este

modo aprovecho para introducir la metodología que usé a lo largo de la investigación, dándole relevancia al análisis del testimonio como base fundamental para entender los procedimientos de autoconstrucción como sujetos a través de la movilización de la memoria del caucho.

En segunda instancia, expongo el proceso por el cual la manera de abordar el tema de la investigación se vio forzada a ser entendida fuera de los conceptos académicos occidentales, para darle paso a la exploración y estudio de dos conceptos en idioma uitoto nípode: *yone* y *rapue*. A partir de estos dos conceptos, investigo la manera como se ha percibido a lo largo de los años el hecho de hablar y contar los sucesos trágicos de hace un siglo. Del mismo modo, expongo cómo esta percepción de la movilización de la memoria ha cambiado de postura a través de las generaciones y se ha tornado al sustento de prevenir y avisar sobre nuevas intervenciones en territorio indígena.

Teniendo en cuenta lo anterior muestro cómo, a través de una fuerte discusión en el VI Congreso Regional del CRIMA, sale a flote el tema de la continuidad de las bonanzas y de las intervenciones foráneas en el Amazonas, y cómo esta repetición de factores ha generado posturas críticas por parte de los líderes indígenas frente a la presencia de actores políticos, ONGs y empresas nacionales e internacionales. De esta manera explico cómo las intervenciones que se han vivido a lo largo del tiempo después de la bonanza del caucho, han hecho que la memoria del caucho se consolide cada vez más fuerte como forma preventiva de ciertas intervenciones y al mismo tiempo como un mecanismo para reestructurar los valores culturales a través del mito. Para el entendimiento de las nuevas dinámicas que se están moviendo en la región es importante “meter el dedo en la llaga” de la historia, narrando y recordando episodios tristes y dramáticos, con el propósito de superar el trauma cultural que dejó el caucho y, de esta manera, afrontar las nuevas bonanzas.

Por último, hago un recorrido por los espacios tradicionales en la cultura de la Gente de Centro, y por los espacios gubernamentales y estatales en los que ha tomado rumbo la movilización de la memoria del caucho por medio de líderes y autoridades indígenas que

están en constante contacto con ambos espacios. La búsqueda de una reparación simbólica, económica y material de estos hechos en los términos políticos ha provocado de hecho la aparición de conflictos y contradicciones dentro de las comunidades. En este sentido, se hace necesaria la realización de un análisis exhaustivo del acontecimiento de la entrega del Predio Putumayo por parte del ex presidente Barco en 1988, y de las narraciones de dos líderes indígenas que estuvieron presentes en ese momento. De este modo será posible comprender cómo dicho acontecimiento posicionó a los indígenas amazónicos en un contexto político que ha involucrado la memoria del caucho en un discurso de negociación permanente con el Estado.

En este sentido *hacer amanecer la palabra*, como se dice comúnmente entre los indígenas, se convierte en la base para entender cómo se actualiza el pensamiento en la práctica del ritual de la palabra que resurge y toma poder frente al gobierno nacional y sus diferentes prácticas colonialistas. La narración de estos hechos se convierte en una resistencia estratégica a dicha colonización como capacidad de interpelación de los indígenas. De esta forma, puedo dar cuenta de la importancia de la memoria de la bonanza del caucho, no como una búsqueda de la verdad absoluta de los sucesos, sino de una reacomodación de la identidad en donde se genera una interpelación del sujeto y se busca una reconstrucción de la sociedad desde nuevas formas de identidad colectiva.

1. El tikaño y el análisis del testimonio: un enfoque metodológico

Y así mismo ellos llegaron por ahí. Mi hermano rayó
siringa, el sacaba dos mudas, el sufrió mucho, no tenía
ropa cuando él murió rayando siringa. A mí no me gusta
ese trabajo. Después ellos ya hicieron baile y fiesta como
nosotros¹

Una de las noches en las que hablábamos después de comer, Doña Juana, quien fue la persona que me recibió en su casa en Araracuara durante mi estadía, sacó de una bolsa un par de *tikaños*; se trata de un tipo de tubérculo silvestre que a diferencia de la yuca o del ñame, no se cultiva. El tikaño se pela, se raya y se cocina, y era usado por los indígenas que duraban varios días caminando por el monte escapándose de los peruanos durante la época cauchera, buscando volver a su territorio ancestral. Este producto en las manos de Doña Juana la indujo a relatarme su propio testimonio sobre la época del auge cauchero, recordando cómo en esa época el tikaño era casi la única opción de alimento.



“(…) Entonces una noche ellos se volaron otra vez para acá. Muy triste esa vida.
Mi papá se fue por el monte con la mamá y debajo en una zanja ellos hacían

¹ Fragmento de entrevista personal con Juana Suárez registrada el 29 de Septiembre de 2011.

comidita. Ellos se iban con el palito para que no vieran huellas. Ahora estamos bien, pero los guardias de ellos eran los mismos indígenas, sacaban las cabezas de ellos.” (Suárez, Septiembre 2010, entrevista personal)

En el anterior relato de Doña Juana se hacen evidentes dos cosas: la primera es el dolor y la tristeza con los que narra la historia de sus parientes escapándose de los peruanos para no caer en manos de los *boys* o *muchachos*, que eran los indígenas jóvenes armados que con el respaldo y sustento de los caucheros se encargaban de cazar y matar a sus propios paisanos. La segunda es cómo genera una articulación de la importancia de la comida para la supervivencia de las personas que pasaron por las mismas condiciones que sus padres. Es importante entonces tener en cuenta que esta narración, como todas las demás, no necesariamente cuenta una verdad absoluta, pero, de acuerdo con las especificaciones de Ochs y Capps (1996), el acto de narrar “puede transportar a los narradores y al público a tener una sensación más auténtica de creencias y acciones y, finalmente, a un sentido más auténtico de la vida²” (Ochs y Capps, 1996: 23).

A lo largo del relato sobre el tikaño, Doña Juana iba mostrando en diferentes ocasiones la importancia del trabajo en la chagra, de su mantenimiento y del cuidado de la familia. De esta forma, Doña Juana iba trasladando su narración del pasado al presente de un modo en el que ella misma se iba posicionando como sujeto relacionado por las causas de estos hechos. Una de las cosas por destacar en su narración es la importancia en insistir en que hoy en día ellos viven en abundancia, y que es gracias al trabajo en la chagra que se puede comer plátano, yuca y frutas, entre otros alimentos. Siempre dejó claro que el que se muera de hambre es porque es perezoso.

El hecho de que Doña Juana me haya mostrado y contado sobre el significado que tenía el tikaño para ella, se relaciona con las enunciaciones de Beverley (2001) al decir que “el testimonio es una afirmación de la autoridad de la experiencia personal, pero, a diferencia de la autobiografía, no se puede afirmar una identidad propia que esté separada del grupo de subalternos desde donde se narra” (Beverley, 2001: 259). Teniendo en cuenta lo anterior

² Todas las traducciones de textos en otro idioma son mías.

y vinculándolo directamente con la metodología que usé a lo largo de mi trabajo de campo, el análisis del testimonio, es importante aclarar que para Beverley la importancia del testimonio radica en ser un tipo de narración en donde se crean unas condiciones para el locutor que evocan diferentes voces, vidas y experiencias (Beverley, 2001: 259), y que por lo tanto, permiten identificar sus propios valores y su propia identidad. Además el autor resalta que el testimonio muestra al subalterno no solo como una víctima autorepresentada, sino también como un agente que en el acto de representarse aspira a una hegemonía (Beverley, 2001: 265). De ahí la importancia de relacionar el análisis del testimonio como mi manera de acercarme a las narraciones de las personas entrevistadas, a los documentos digitales y audiovisuales que voy a usar a lo largo del trabajo. La narración brinda entonces un espacio de conversación y construcción mutua de la interpretación con los indígenas que recuerdan las historias contadas sobre el auge del caucho o el periodo de tiempo conocido como la cauchería.

Inicialmente se hace necesario partir de la importancia de la narración de los hechos de la bonanza del caucho como un primer acercamiento a la profundización de mi problema de investigación, ya que es a partir de la narración por lo que se construye constantemente la historia como fundamento para hacer consciente al sujeto de una intersubjetividad, de un entorno que lo rodea y que hace parte de una realidad que conforma su vida. Dentro de esta forma de comprender la narración hay que tener en cuenta que las narrativas “no son solo instrumentos para comunicarles a otros lo que deseamos, ante todo, son el modo como le insuflamos orden temporal y lógico a los eventos, conectamos el pasado con el presente y generamos expectativas sobre el futuro, transformamos devenir en experiencia y sentido y construimos nuestra identidad” (Ochs y Capps, 2001 en Ortega, 2008).

Es entonces importante entender que en el análisis del testimonio de Doña Juana se ven reflejadas tanto las experiencias colectivas de las personas que lograron escapar de los caucheros como las elaboraciones sociales de la memoria a través de las narraciones, ya que contándome sobre qué era el tikaño ella iba introduciendo elementos biográficos importantes para mi análisis, como lo fueron la reivindicación de su identidad como indígena, como mujer, como madre y como hija de personas involucradas en los hechos

relacionados con la extracción del caucho, la huida de cientos de indígenas por salvar su vida, y por último, como persona que en ese breve momento después de comer, se constituyó a sí misma como sujeto a partir de las narraciones y de la ratificación de las prácticas diarias. Con esto, Doña Juana reconstruyó parte de su pasado como un acto de auto-identificación teniendo en cuenta que, como lo sugiere el antropólogo Friedman (1992), “la construcción de un pasado es un proyecto que organiza eventos de forma selectiva en una relación de continuidad con un tema contemporáneo, creando así una representación apropiada de la vida que lleva hasta el presente, es decir, una historia de vida en el acto de auto-definición” (Friedman, 1992: 837). Teniendo en cuenta lo anterior, lo quiero relacionar con un fragmento de la narración de Doña Juana.

“(…) ellos mismos construyeron esa Casa, como una cárcel como dicen, y cómo ellos gritaban, ahí se murieron muchos y los otros se volaron, y ahí ellos buscaban esa comida, muy triste para mí, porque hasta que ellos encontraran esa comida y ellos lo rayaban, un día tienen que coger un pedazo y asarlo porque allá no llevaban ni tinaja ni nada, porque se quiebra. En cambio ellos rayaban por allá, raye y raye por la noche y ahí quedaba la masita, en cuántos días usted va a comer, siendo que nosotros sacamos un montón de yuca y no tenemos eso. Comemos un día no más, hay veces. Muy triste esa historia” (Suárez, Septiembre 2010, entrevista personal).

A partir de la construcción de la identidad a través de la narración, es relevante hacer alusión a ciertas posturas de Stuart Hall al respecto, ya que él plantea que la identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos (Hall, 2010: 345). Del mismo modo y como parte fundamental para mi análisis, Hall explica cómo el descubrimiento de la propia etnicidad, en este caso de los indígenas que son parientes de las víctimas del genocidio del caucho, tiene que ser entendida y valorizada en el marco de las expresiones culturales y tradicionales para entender la relación entre diferencia e identidad. Por lo tanto, esta postura es un eje importante para el desarrollo de mi investigación en tanto la narración se convierte en el factor fundamental para entender las diferentes dinámicas que atraviesan la movilización de la memoria del caucho. De acuerdo con lo anterior, Hall plantea que:

“el pasado es no sólo una posición desde la cual hablar, sino que es también un recurso absolutamente necesario en lo que uno tiene que decir. No hay manera de prescindir de esos elementos de la etnicidad para la comprensión del pasado y de las raíces propias. (...) Esta clase de nueva etnicidad, tiene una relación con el pasado, pero es una relación que es en parte a través de la memoria, en parte a través de las narrativas, que se tiene que recuperar. Es un acto de recuperación cultural.” (Hall, 2010: 347).

En este sentido y teniendo en cuenta que Doña Juana iba tejiendo diversos elementos en su relato, es relevante tener en cuenta la biografía cultural de las cosas (Kopytoff, 1991), ya que aquí hay un claro ejemplo de ciertos detalles que salen a flote solo en el momento de referirse a un objeto en específico, relacionados con la actualidad a lo largo de la historia del tikaño y que pueden ser estudiados a profundidad en otro estudio con más elementos etnográficos. El antropólogo Kopytoff analiza en su artículo *La biografía cultural de las cosas* (1991) el proceso social de la mercantilización de los productos y cómo la cultura se convierte en un mediador de aprobación y rechazo a ciertos productos. Para el autor, todo aquello que pueda estar oculto en otro tipo de biografías, hace que al hablar sobre la historia de una cosa se hagan visibles aspectos sociales, culturales, políticos, familiares (Kopytoff, 1991: 93). El hecho de que Doña Juana me haya mostrado y hablado sobre la historia, sobre la biografía social del tikaño, hace que el énfasis sentimental que le dio ella a su testimonio recaiga en la importancia y el valor del trabajo en la chagra, de la comida, de los bailes tradicionales como una forma de recomponer una forma de vida y de recuperar a través de la memoria y de las narraciones la “etnicidad” a la que hace alusión Hall.

“Así fue como se escaparon y consiguiendo comida pudieron vivir, y hacer bailes y fiestas. Después, ellos duraron no sé cuánto tiempo por allá solos. (...) Ellos hacían comida en la zanja a media noche para que los guardias no los encontraran, porque eran indígenas poderosos, ellos les entregaban arma a ellos. Ellos mataban con carabina. Por eso yo digo que ahora estamos muy bien. (...) Ya todos compusieron

sus vidas. La juventud no piensa en eso, no se acuerdan de nada, solo toman y se gastan la plata en el trago. Yo no soy peruana yo digo, yo nunca castigo a los niños.”
(Suárez, Septiembre 2010, entrevista personal).

En este aspecto, los recuerdos que Doña Juana entreteje en su narración, crean una continuidad entre los mundos pasados, presentes e imaginarios (Ochs y Cappels, 1996), y en donde es visible cómo la narración pone cara a cara la sociedad con el sí mismo, “lo que constituye un recurso fundamental para la socialización de las emociones, actitudes e identidades, el desarrollo de las relaciones interpersonales, y que constituyen la pertenencia a una comunidad” (Ochs y Cappels, 1996: 19).

El tikaño tiene entonces una importancia cultural para los indígenas de la Amazonia que a diferencia de la yuca, el plátano, el pescado, las frutas, entre otras fuentes básicas de alimentación, elementos de subsistencia y de economía interna, tiene un contenido histórico y sentimental, que al igual que su procedencia, vive debajo de la tierra. De este modo doy inicio al análisis sobre la narrativa de los hechos del caucho desde diferentes perspectivas y espacios a través de un significado social y de una reestructuración cultural de las comunidades indígenas que guardan en su canasto de la vida uno de los más violentos genocidios en la historia.

2. ¿Narrar el caucho? Aproximación cultural a los conceptos *Yone* y *Rapue*

“*Kue yone peruano puida kai komini*”³

Durante la realización del trabajo de campo el tema de mi investigación fue cuestionado por las grandes autoridades, el malokero, el gobernador de la comunidad, líderes y ancianos, lo que llevó a que la forma de abordar la problemática del trabajo se encontrara con algunos obstáculos, más que todo a nivel lingüístico y conceptual, que me hicieron reajustar mi enfoque y por lo tanto mi marco conceptual a lo largo de mi experiencia. Aurelio Suárez, malokero muinane, me dijo que el tema del caucho no se narra mambeando: no es un tema que sea fácil de hablar debido a su contenido trágico y triste. La bonanza del caucho tiene un referente histórico ligado a las masacres indígenas, a la ruptura de la cultura y a la desaparición del pensamiento tradicional. Es por eso que para muchas de las personas que conocen de este suceso por medio de familiares que vivieron directamente esa experiencia, este se haya convertido en un tema difícil de abordar. A lo largo del siglo que ha pasado desde los trágicos hechos en el Putumayo y en gran parte de la Amazonia colombiana, la narración y la movilización de los testimonios de las muertes y de las violaciones a los indígenas han acompañado a las personas afectadas, dejando en ellas cierto recelo a hablar una y otra vez del terror del caucho.

En este marco, el concepto de *terror* ha sido clave para entender cómo los regímenes de violencia han penetrado la vida interna de las sociedades afectadas por la bonanza del caucho a finales del S. XIX y comienzo del S. XX. En su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación* (1987), Michael Taussig hace una mirada crítica desde los informes que se hicieron sobre la matanza de los indígenas en el Putumayo, teniendo en cuenta el terror y la tortura como medios utilitarios de producción; eran una forma de vida, un modo de producción y, en muchos sentidos, para muchas personas, entre las cuales se contaban no pocos indígenas, eran su producto

³ “Cuénteme cuando el peruano acabó con nuestra gente”. Marceliano Guerrero. Uitoto Nipode

principal y acabado (Taussig, 1987). La narración del terror se convierte entonces en un factor importante para el desarrollo del texto, teniendo en cuenta que se genera una dialéctica en la cual se construye una conciencia del ser.

La investigación de Taussig incluye aportes importantes para el desarrollo de la antropología amazónica debido a la aproximación y el análisis que éste hace a las diferentes perspectivas de las matanzas que se han presentado en el Amazonas a lo largo de la historia. Muchos de los antropólogos que han trabajado el tema toman este texto como fundamento teórico y metodológico para complementar sus investigaciones sobre el caucho y sus diferentes consecuencias en las sociedades indígenas. Para Taussig es fundamental dar a entender que la cultura del terror se vive en una constante ficción de la realidad, mostrando cómo las imágenes, e imaginarios sobre los indígenas, fueron la clave para construir una economía del terror y para que los caucheros se organizaran en ella para volverla un medio de dominación.

El hecho de que Aurelio, siendo un sabedor de la cultura tradicional de los muinane y conocedor de la historia de los indígenas de la región, tenga una posición crítica al hablar sobre la Casa Arana, está fuertemente ligado a la metáfora del canasto cerrado. Para la mayoría de los indígenas de la Amazonia, el canasto es una representación del pensamiento y del conocimiento que tiene una persona. Se habla de un canasto cerrado ya que se hace alusión a los recuerdos y los sucesos que deben estar ocultos, como la época de la bonanza del caucho, para que nunca más salgan y se repitan.

La antropóloga italiana Micarelli (2003) analiza cómo el discurso y la práctica del desarrollo impuesto a las sociedades indígenas son analizados e interpretados por estas como una “enfermedad del camino del blanco” que debe ser “curado”. En este sentido, el cambio estructural de las sociedades está atravesado por la narración del terror y de la violencia que vivieron en la época del caucho, y que no hablar abiertamente del tema está relacionado con entender que para los indígenas un mito no puede ser escrito porque así “se sujetaría su eficacia, tanto creativa como destructiva, su *poiesis*” (Micarelli, 2003: 15); en este sentido la autora revela la importancia del mito en regenerar constantemente, en un

diálogo con el presente, significados y valores culturales que soportan la agenciabilidad y la historicidad.

La memoria para borrar concierne a los “canastos” de antropofagia, la guerra interétnica y la masacre cauchera. Con un acto voluntario de olvido, ellos dicen que “han empacado estos canastos y los han enterrado”. Como dice Kundera: “Recordar no es lo opuesto de olvidar. Recordar es una forma de olvidar”. Esta resignificación de valores y praxis sostiene los cambios históricos de las sociedades indígenas y se convierte en un recurso estratégico para construir agenciamiento. (Micarelli, 2010: 504)

En 1997, el antropólogo colombiano J. Echeverri, en su tesis de doctorado *The People of the Center of the World: A Study in Culture, History and Orality*, muestra cuál es la relevancia de la oralidad para los grupos indígenas y cómo desde la memoria se establece una relación entre el trabajo histórico y el compromiso políticosocial que conlleva la subjetividad de la práctica política de la “*memoria popular*”. Echeverri explica que la historia oral no puede ser tratada como el conjunto de reglas de la evidencia histórica, no se debe entender como un conjunto de fuentes de información, sino como la “construcción del significado” (Echeverri, 1997). Este es un trabajo que analiza perspectivas culturales e históricas sobre la oralidad y la importancia del sujeto situado a partir de la memoria y de cómo desde la antropología esta última puede ser abordada para dar cuenta de procesos culturales básicos en las sociedades indígenas afectadas por el terror de la bonanza del caucho.

Del mismo modo, Echeverri hace un análisis interesante sobre la memoria del auge del caucho (Echeverri, 2011), la cual radica en entender que la conciencia histórica que genera el sujeto a partir de la narración está atravesada por una constante negociación de la memoria. Los indígenas a partir de sus cantos y oraciones buscan curar, entendiendo esto como una reconstrucción del tejido social e identidad colectiva, y evitan recordar los sucesos violentos de la bonanza del caucho.

Como parte complementaria a este tema de la memoria y de la narración en el contexto del caucho, el antropólogo colombiano M. Tobón, en su trabajo de grado de maestría, muestra

la importancia de las narraciones de los hechos violentos en la Amazonia colombiana para dar cuenta de que la memoria interviene en las emociones del sujeto en tanto los recuerdos son compartidos y comunicados a través de las narrativas, promoviendo así una conciencia histórica de los hechos ocurridos. Su tesis central se basa en argumentar que la mejor arma contra el conflicto armado es la palabra debido a las vivencias “dulces” y “frías” que desde los rituales tradicionales de los indígenas han logrado estructurar una forma de resolución, convivencia y resistencia al conflicto armado en Colombia. De esta forma, la violencia y el terror del pasado lograron darle forma a la subjetividad de los indígenas a través de la relación de la palabra en los mitos y canciones tradicionales con “el trabajo con la herramienta de acero” (Tobón, 2008: 147), situando de esta forma al indígena en una historia pública donde puede exigir derechos y expresar sus libertades políticas como “sujetos culturalmente diferenciados”.

Uno de los aspectos que más se me dificultaron a lo largo del trabajo de campo fue, sin duda, darme a entender al momento de explicar mi interés en la movilización de las narraciones de la memoria del caucho. Cuando Aurelio me dijo que ese no es un tema que se *narre*, en ese momento, sin entender el porqué de esa afirmación ya que él mismo me había dicho que ese tema se *contaba* y se hablaba en diferentes ocasiones, más que todo a los niños y jóvenes como una forma de transmitir el conocimiento a través de la oralidad a las generaciones futuras, me di cuenta de lo complejas y lo confusas que pueden ser ciertas categorías académicas, occidentales, de blancos, en el momento de estar en campo, ya que fue precisamente mi intención de usar el concepto *narración* lo que me estaba impidiendo darme cuenta de la profundidad de la afirmación de Aurelio.

Después de reflexionar al respecto, decidí compartir con uno de los indígenas –que yo estaba acompañando en el monte a pelar troncos que iban a ser usados para la construcción de una casa– mi inquietud sobre la afirmación de que la historia del caucho no se narra, ya que él se encontraba en ese momento sentado a mi lado en el mambadero. La explicación que me dio fue que muchas de las palabras en español no significaban ni tenían el mismo contenido cultural que podían tener en su idioma al momento de ser traducidas. Esto ocurre con muchas de las palabras que son usadas en la filosofía alemana, tales como *Geist*

(espíritu) o *Volk* (*pueblo*), que por más que se les busque una traducción literal, se conservan en alemán para dar cuenta del contenido, del contexto y de la importancia que tienen para el desarrollo de la filosofía y del pensamiento.

Esto me llevó a preguntar cuál es la palabra que se usa para referirse a la época del caucho, y me dijeron que la forma en la que ellos preguntan sobre el tema es “*jitue kogua vaidĩ na kue yone*”⁴. Es importante aclarar que no voy a profundizar en un análisis lingüístico, sin querer ignorar su complejidad y su relevancia para este caso. Sin embargo, es clave enunciar las aproximaciones que tuve frente a dos conceptos en idioma uitoto nípode, en tanto van a ser la base de análisis y estructura de las movilizaciones de la memoria del terror del caucho.

El primer concepto en idioma que voy a analizar es *yone*, cuyo significado contiene la palabra de contar y de avisar; sin embargo esta palabra suele unirse al otro concepto (*yonerapue*) en el que quiero basar mi análisis, *rapue*. Este último ha sido estudiado y abarcado por varios de los antropólogos y lingüistas que han trabajado en diferentes temas sobre la región amazónica; es más común encontrarlo como *rafue* debido a la manera como se pronuncia en los otros tres dialectos del uitoto (*bue*, *mika*, *minika*).⁵ Sin embargo la manera en la que me lo explicaron y como parte de mi experiencia en campo, cuando me refiera en mi análisis a este concepto lo enunciaré como se pronuncia en uitoto nípode (*rapue*).

“*Rafue* no se refiere, de hecho, ni a una “palabra” ni a una “cosa”; *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas – es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo. Si uno pregunta a un indígena uitoto sobre el significado del vocablo *rafue*, la respuesta más probable es “baile”. El baile tradicional es *rafue* porque dentro de un período de tiempo relativamente corto (unas semanas) la gente puede presenciar cómo lo que en un principio es pura palabra, al final se va a recibir como comida, como cacería, como tabaco, como coca. (...) *Rafue* tiene también

⁴ “Cuénteme sobre el tiempo del caucho” Uitoto Nípode

⁵ Todas las /f/ (bilabial fricativa) del *minika*/*bue* corresponden a /p/ (bilabial oclusiva) del nípode.

otros significados en contextos menos rituales: (1) comúnmente significa “noticia, razón, asunto”; (2) tiene también el sentido de “problema o mala suerte”, (Candre y Echeverri, 2008: 29).

En este sentido, y como aporte a los múltiples significados que tiene este vocablo en uíto, el *rapue* es usado para hablar e instanciar la tradición, el conocimiento, los mitos, los cantos, el origen y la cultura. La importancia de este concepto como factor de agencia para los sujetos, debe ser entendida desde su totalidad y complejidad, como lo explican Candre y Echeverri en su recopilación de narraciones sobre la palabra de coca y tabaco. De este modo, quiero explicar cómo cada uno de estos dos vocablos hace parte de las dinámicas de la movilización de la memoria del caucho en diferentes espacios y, por último, cómo el trabajo conjunto de los dos vocablos (ya que *yone* y *rapue* se retroalimentan uno al otro para darle vigencia y valor a cada concepto) está fuertemente enlazado a las formas en que se han hecho públicas las demandas y denuncias de la bonanza del caucho.

A lo largo del análisis realizado en campo sobre el concepto de *yone* y *rapue*, percibí que para muchas de las personas con las que hablé, la historia de la bonanza del caucho no se narra; por una parte, como me dijo Aurelio “porque eso no era lo correcto”, y por otra por el poder de la palabra de evocar sucesos tristes y dolorosos y de alguna forma reactivarlos. En este sentido, Aurelio me hizo entender que cuando se habla de territorio, de conflicto o de instituciones y empresas nacionales o internacionales se vuelve a hablar del caucho, factor que voy a explicar en los próximos capítulos. Volviendo a la afirmación que hizo Aurelio al decir que el caucho no se narra, se hace entonces referencia, primero que todo a un tipo de resistencia inherente en las narraciones y segundo, a la diferencia entre lo que los indígenas cuentan como historia y lo que se cuenta como origen de los pueblos indígenas.

Respecto a la primera parte es importante tener en cuenta que los movimientos de resistencia indígena en los tiempos del caucho si existieron y por lo tanto, se rompe con todo paradigma del “buen salvaje”. Este hecho es evidenciado por el antropólogo colombiano Roberto Pineda, en su artículo “*La vida cotidiana en el barracón de la Casa Arana*” (1992), desarrolla una perspectiva clave al analizar cómo el contagio de enfermedades debido a las condiciones deplorables de trabajo fueron responsables de la

extinción de los indígenas generando una ruptura y un conflicto interno en las sociedades. Al mismo tiempo resalta la importancia de cómo se determinaba a los indígenas como “salvajes”, “antropófagos” y “brujos” para legitimar los asesinatos por parte de la Casa Arana, demostrando de esta forma que la imagen que se tenía de los indígenas infundía miedo y terror a los caucheros, lo que generaba un tipo de *resistencia* dialéctica, ya que para los indígenas los caníbales eran los caucheros que mataban sin compasión. En esta misma línea de análisis, Pineda, en otro de sus textos, *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana* (2000), presenta una descripción sobre los asesinatos y representaciones de terror que muchos indígenas hicieron hacia los caucheros en este periodo. Desde la lucha armada, la no colaboración y el “cimarronismo” de los indígenas, muestra otro tipo de resistencia y evidencia cómo las prácticas rituales tales como los encuentros en el mambadero, los cantos y los mitos, son representaciones actuales de resistencia oral.

Frente al mismo planteamiento de la importancia del imaginario que se tenía de los indígenas en la época de la explotación del caucho, el antropólogo peruano Alberto Chirif y Cornejo Chaparro (2009) hace un gran análisis de cómo el pensamiento colonial, desde los tiempos de la conquista, ha cargado con un poder simbólico el significado del indio y que desde entonces ha legitimado y justificado la violencia al indio desde tres procesos históricos: conquista de los españoles a América al pensar que los indios no eran humanos, el segundo es al pensar que no estaban de la mano de Dios, y el tercero al pensar que eran salvajes y necesitaban civilizarlos por medio del trabajo, el orden y el progreso (2009). En este sentido el argumento de Chirif es importante ya que muestra cómo esto fue un fuerte argumento civilizador, y por parte de los peruanos, un orgullo patriótico, lo cual justificaba a los caucheros a asesinar y matar a los indígenas, mano de obra de la extracción del caucho.

Por otro lado, en un artículo que escribió Taussig titulado *Cultura de terror: espacio de la muerte (el informe de Casement del Putumayo)* (1988) el régimen de tortura está basado en la mimesis de las prácticas caníbales que los caucheros imaginaban que los nativos practicaban. Ahora pareciera que esa mimesis de las prácticas indígenas ha cambiado de

estética hacia una postura ética de cuidado ambiental y se ha convertido en el nuevo régimen de tortura, ya que es con este tipo de discursos, como lo voy a mostrar más adelante, que el gobierno y los programas ambientales se están acercando y están seduciendo a las comunidades indígenas.

Del mismo modo, la antropóloga francesa Guyot en su texto “*La Historia del Mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el Noroeste amazónico*” (1979), se cuestiona a través de diferentes mitos del noroeste amazónico, cómo desde la mitología, la Gente de Centro y la Gente del Hacha de Acero está narrando tanto la importancia de los recursos naturales que los rodean, como la posición geopolítica que los ha establecido como sujetos políticos a lo largo de la historia territorial del Amazonas. De esta forma, los mitos expuestos por la autora dan cuenta de la perspectiva indígena de lo que es el comercio y la interpretación de la violencia ejercida en la época del caucho por el blanco. A diferencia de Pineda (1985), Guyot muestra la importancia de los testimonios y narraciones de los mitos en los rituales indígenas como una forma de *resistencia* oral en donde son introducidos elementos clave tras el choque de las dos culturas, ofreciendo de esta forma para los indígenas Miraña y Bora, “la posibilidad de expresar lo que los hechos históricos les obligaron a reprimir” (Guyot, 1979).

Esa posibilidad de expresar los hechos históricos como lo enuncia Guyot está fuertemente relacionada con el análisis de la palabra como acto desarrollado por Micarelli (2003), debido a que describe cómo el mito se moviliza no solamente para explicar la experiencia sino también para generar agenciamiento en los individuos; en tanto la información de los mitos sirve para analizar las causas de las enfermedades y los conflictos sociales, y al mismo tiempo construir barreras en contra de ellas. El mito no “enfría” la historia negándola, sino encausándola en un esquema por el cual se restablece el orden donde no lo hay; “se enfría porque se cura”. Es en este sentido como el intento de protección y cuidado responde a una forma de resistencia dialéctica.

El modo en que los autores antes mencionados han relacionado el tema de la memoria, las narraciones y el mito con la bonanza del caucho en el Amazonas es fundamental para el

desarrollo del análisis del *yone* y el *rapue* a lo largo de mi trabajo, para entender la resistencia a partir de las narraciones y la forma en que se busca “curar” los trágicos hechos de las primeras décadas del siglo XX en esta región, a través de diferentes movilizaciones de la memoria del terror. Para el desarrollo de este aspecto es importante analizar el gran aporte que Lévi-Strauss dejó con su amplio trabajo, teniendo en cuenta que la bonanza cauchera se convirtió en sí misma en un mito para las comunidades afectadas por esta tragedia, como lo voy a desarrollar más adelante. En este sentido se debe develar, según la propuesta levistrossiana, una “relación de contraste entre los elementos significativos” (Lévi-Strauss, 1974: 81) en donde los fenómenos lingüísticos conscientes (*yone*) evidencien una estructura inconsciente (*rapue*) de la cultura a través de la estructura de la lengua. Por lo tanto se debe analizar la lógica del pensamiento en la que están inmersas las narraciones que los indígenas hacen sobre la masacre del caucho.

En este sentido es cuando la importancia no sólo del *yone*, que voy a explicar a continuación, sino la del *rapue*, entra en vigencia a pesar de que muchas de las personas con las que estuve hablando al respecto me hayan dicho que el caucho no hace parte de la tradición conscientemente, pero sí hace parte de ella inconscientemente en tanto estructura una forma de acción, pensamiento y conocimiento social, como pienso dejar claro en el siguiente capítulo.

2.1 Análisis del *yone* en la etnoeducación

No me da rabia, me da ánimo para decirles a los muchachos que esto no nos puede pasar en el futuro⁶.

⁶ Fragmento de entrevista personal con Fernando Paki, registrada el 27 de Septiembre de 2011.

Una de las mañanas en que se hizo una minga, convocada por el gobernador, estuve compartiendo el trabajo y usando el machete y el hacha para hacer una tumba: proceso de tumbar árboles y monte, y de limpiar el terreno, que sucesivamente se quema y se utiliza para la siembra de nuevas chagras. Debido a que este es un acto cultural muy importante para las comunidades indígenas, ya que incorpora contenidos como la distribución del trabajo - hombres con el hacha para tumbar monte y las mujeres con el machete para limpiar maleza - además del conocimiento tradicional sobre el manejo del suelo, raíces y frutos, es común que los hijos de las personas que están trabajando hagan parte de las mingas para ir aprendiendo poco a poco el manejo y el uso de esta actividad.

La hija de una de los líderes indígenas de la región, de doce años, me acompañó en la actividad mientras me enseñaba diferentes palabras del uitoto nipode; del mismo modo empezamos a hablar sobre las asignaturas y temas que les enseñan en el internado de Araracuara. Me contó que la clase que más le gustaba era la asignatura del profesor Fernando Paki: etnogeohistoria. El interés que le suscitaba esta materia estaba relacionado con conocer todos los procesos que han pasado los indígenas para ser y estar en el lugar donde se encuentran hoy en día.

Parecía que saber la historia relacionada con el territorio de los indígenas era muy importante para ella, teniendo en cuenta que muchas de las historias contadas por sus abuelos se discutían y se confrontaban en el aula de clase. Sin ella saberlo, me dio una herramienta muy importante para el análisis de mi investigación. Le pregunté qué sabía sobre el tiempo de la Casa Arana y me respondió de una forma muy natural que era un periodo en la historia de los indígenas muy doloroso en donde mataron a muchos de los que trabajaban rayando y sacando caucho. Me dijo que eso lo sabía porque se lo habían enseñado en la clase de etnogeohistoria y que al momento de preguntárselo a sus padres y a sus abuelos les habían contado anécdotas personales al respecto, que ella desconocía. Esto muestra de una forma clara cómo la movilización de la memoria del terror del caucho ha tomado diferentes aspectos en las personas que componen las comunidades indígenas en Araracuara y en general en la región.

Fernando Paki es un profesor de la comunidad muinane de Puerto Santander, del internado Fray Javier de Barcelona de Araracuara. Dicta tres asignaturas en bachillerato: etnociencias, etnogeohistoria y legislación. Es importante tener en cuenta que los jóvenes que llegan a terminar su bachillerato son muy pocos en relación con los estudiantes que empiezan con educación básica. Las oportunidades y las diferentes perspectivas de la realidad para estos jóvenes hacen que a mitad de su estudio muchos de ellos se dediquen por completo al trabajo en sus comunidades, a la caza, la pesca o a trabajos relacionados con el sustento económico de sus hogares. Del mismo modo son muy pocos los jóvenes que se dedican a aprender tradicionalmente con sus abuelos y padres el manejo de la maloka, entre otros aspectos relacionados con el conocimiento cultural.

En la entrevista que le hice a Fernando Paki, él me hizo entender la importancia y su interés personal de enseñar y discutir con los estudiantes en clase los eventos trágicos de la bonanza del caucho. “Ahora estamos hablando de la famosa interculturalidad, y se debe entender desde el punto que yo me conozca, que yo sepa quién soy yo, y ahí si conocer al que está al lado mío. Conociendo la historia de él también para no cometer esos errores de atropello”. Esto muestra una forma explícita de movilizar la memoria del terror del caucho buscando con el entendimiento de lo que pasó, de las causas y sus consecuencias, alertar y preparar a los jóvenes estudiantes a futuras intervenciones en su territorio y en su cultura.

Como parte de la recuperación de la autonomía, de la identidad, esta materia lo que busca es reparar y fortalecer la identidad de las nuevas generaciones indígenas. ¿Quién es él, quiénes fueron sus abuelos, sus antepasados? ¿Cuál fue la historia de ellos, qué pasó? Si no se conoce el pasado, difícilmente vamos a poder armar el futuro. (...) La idea principal es la identidad como pueblos indígenas para que ellos conozcan y no volvamos a caer en esos errores que cayeron nuestros antepasados por falta de conocimiento (Paki, Septiembre 2011, entrevista personal).

Teniendo en cuenta que una de las formas de la movilización de la memoria del caucho está fuertemente anclada a la prevención, a avisar sobre posibles riesgos o futuros peligros (*yone*) es necesario entender la historia de los pueblos amazónicos en relación con las diferentes

intervenciones que han sufrido. En particular, es importante entender el territorio amazónico como escenario de diferentes bonanzas que han afectado a los indígenas a través de la historia.

Entonces qué pasó con todo ese proceso de formación de sociedades, y ahí comenzamos con la cauchería, los problemas que hubo, los problemas del sistema del endeude, los problemas que dentro de los mismos indígenas había gente que fue preparada para ser los verdugos de su propia gente, los famosos *muchachos* o *boys*. De ahí pasamos a la época de las pieles, pasó exactamente lo mismo, el mismo endeude, ya no a punta de garrote ni tortura sino con otro sistema. Después fue la explotación de madera y de minería, sigue el mismo sistema de endeude. En esta zona sigue mucho la pesca, a partir de 1970 aproximadamente. Entre cinco intermediarios para 1984 sacan de cuatro ríos sacan 89 toneladas de pescado. De eso el 85% de las ganancias es para ellos, el otro quince queda acá y endeudado. (Paki, Septiembre 2011, entrevista personal)

El sistema de endeude al que hace alusión Fernando Paki, es sin duda uno de los temas más enfatizados por los antropólogos y científicos sociales del tema del caucho, ya que éste fue trascendental para la Casa Arana y siguió caracterizando las relaciones económicas con los indígenas hasta tiempos recientes. Taussig (1987), explica el mecanismo del endeude a partir de una perspectiva de racionalidad capitalista salarial, presentándolo como un fenómeno que durante un periodo prolongado de tiempo fundamentó un discurso de la extracción del caucho, desde la explotación al indígena, la cual a su vez fue el sustento económico de éste suceso.

El geógrafo colombiano Camilo Domínguez (1976), conocido por abordar el tema del caucho desde diferentes perspectivas, analiza el endeude como un sistema económico que el indígena tuvo que apropiarse debido a la falta de medios de adquisición y por el cual fue sometido a un intercambio de bienes materiales, machetes, hachas, cuchillos, por la extracción del caucho, generando así un ciclo en el que el indígena cada vez iba a estar más endeudado con su patrón hasta llegar a su muerte, heredando la deuda a sus hijos a los cuales el patrón se la seguía cobrando.

Domínguez no sólo explica en qué consistió este sistema económico durante el boom cauchero sino que hace una fuerte reflexión sobre cómo este intercambio sigue vigente, aunque de una forma “más gentil”, y por lo tanto propone que la labor del antropólogo es la de servir como colaborador con el grupo indígena a conservar sus pautas culturales básicas pero situándose en una posición dentro del sistema productivo que le permita tener la autonomía económica necesaria para oponerse a las fuerzas externas que tratan de atomizar al grupo para poderse servir de sus miembros como mano de obra barata (Domínguez, 1976). El intercambio de mercancía y la disponibilidad de herramientas de acero, hachas, es otro aspecto importante para analizar desde la perspectiva económica, como lo hace Pineda (1985), cuando explica que este proceso ayudó a la creación de una conciencia histórica para los indígenas que fueron víctimas del terror del caucho, ya que los sucesos han sido narrados en los mitos generando una memoria del genocidio cauchero.

Para entender el contexto del territorio, la economía y los diferentes conflictos que han ocurrido en la Amazonia colombiana, es necesario analizar y tener claro que desde el final del periodo colonial y el auge de las quinerías, 1810-1870, la Amazonia colombiana permaneció ignorada por el resto del país (Useche, 1994: 13). En este sentido se debe entender que hubo una colonización política de soberanía territorial en las tierras amazónicas que en ese momento eran consideradas baldías, de frontera disputada, gracias a la vinculación de la economía internacional que terminó siendo un recurso de integración y articulación al territorio nacional. En la narración de Fernando es visible una estructuración de los diferentes procesos económicos que ha tenido la región desde finales de la época colonial; aunque las condiciones económicas a lo largo de los años han ido cambiando, el resultado ha sido el mismo para los pobladores. De ahí, la importancia de este tipo de movilización a través del *yone*, en donde avisar, prevenir, se convierte en una forma culturalmente significativa para apropiarse de un legado histórico marcado en las experiencias de los indígenas de la región.

Por otro lado, es importante aclarar que los intereses de los empresarios particulares (Useche, 1994) fueron los que ayudaron a movilizar un sentimiento de patriotismo en

relación con un territorio que estaba olvidado por el Estado colombiano, y que también ayudaron en cierta medida a una instrumentalización en el conflicto colombo peruano. Del mismo modo, el carácter económico del sistema cauchero ha sido estudiado y analizado por la antropología desde diferentes perspectivas.

La cauchería, de antigua existencia en la región desde la época de Arana, continuó en manos de empresarios particulares, con base en mano de obra indígena, en especial de andoques, muinanes, boras, mirañas, yucunas, matapiés, en la región de Araracuara, en el Mirití y Apaporis y, al noroeste, en inmediaciones del Caguán y del Orteguaza. Algunos pobladores del área llegaron a formar empresas de cierto tamaño, en las que la explotación del caucho se combinaba con otras actividades extractivas. (Useche, 1994: 141)

Por otro lado, los investigadores Gómez, Lesmes, y Rocha, en su texto *Caucherías y conflicto Colombo-Peruano. Testimonios 1904-1934* (1995), dan cuenta de la importancia de los testimonios de diferentes personas que vivieron directamente este proceso y que fueron sobrevivientes de la masacre del caucho. Este texto tiene en cuenta no sólo la visión del blanco, a través de relatos de caucheros, sino dándole voz al indígena, y permite entender cómo a través de los relatos y de los testimonios, los indígenas pueden establecerse como sujetos víctimas de un genocidio y pelear por sus derechos. Sucesivamente, a raíz de las denuncias internacionales sobre los atropellos de la Casa Arana, el Estado entabló políticas relacionadas con el territorio amazónico para generar un sentido de pertenencia a la nación.

Gómez y Domínguez, en el texto *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonia 1750-1933* (1994) presentan un enfoque sobre el territorio al dar cuenta de cómo la invasión del Putumayo por parte de la Casa Arana provocó una serie de conflictos políticos entre Colombia y Perú que fueron debatidos por ambos gobiernos, desde aspectos como la soberanía, en donde se demandaron públicamente violaciones a derechos de tierras, mientras al mismo tiempo se establecieron adjudicaciones de tierras en terreno colombiano por parte de los caucheros peruanos. Los autores hacen un seguimiento geográfico del

territorio que fue testigo de la explotación del caucho y demuestran cómo la Casa Arana estableció sistemas económicos y territoriales en los cuales la voz y la propiedad del indígena nunca fueron tomadas en cuenta.

Como resultado de estas relaciones económicas, uno de los factores importantes de este periodo histórico en la Amazonia fue el proceso esclavista que vivió la zona del Caquetá y del Putumayo. Éste es analizado por el antropólogo colombiano R. Pineda en su artículo *La Casa Arana en el Putumayo. El Caucho y el Proceso Esclavista* (2003), en el cual a diferencia de otros textos que describen cómo surgió la Casa Arana y cómo fueron ejecutados los indígenas extractores del caucho, se presenta un análisis de cómo la extracción de la quina fue un factor clave para comenzar a extraer caucho, usando como mano de obra a los uitoto y otras comunidades indígenas. Este breve texto lo complementó con sus otras investigaciones sobre el tema, pero es importante para comprender la visión del gobierno colombiano frente a este conflicto y cuáles fueron algunas de las causas del boom del caucho en la Amazonia y de otra serie de actividades extractivas en la región que se llevaron a cabo a costas de la explotación laboral de los indígenas y de los recursos naturales.

Desde este punto de vista, es importante recalcar que la preocupación del profesor Paki de resaltar la continuidad histórica de las bonanzas en las narraciones de la memoria del caucho, está inmersa en una experiencia cultural continua de eventos e intervenciones en el territorio. El valor de enseñarles a los estudiantes quiénes son y de dónde vienen, hace que, en este sentido, sea clave tener en cuenta que las experiencias contadas por sus padres y abuelos, según Fernando, generen rabia y dolor entre los estudiantes al momento de hablar sobre el genocidio y demás sucesos relacionados con la bonanza del caucho en clase.

Las discusiones y lo enriquecedor de este ejercicio en clase con los estudiantes es una postura alterna a las enseñanzas directas que pueda haber en el espacio del mambadero, ya que se pueden vislumbrar varias versiones sobre un mismo hecho, generando así una visión más amplia de los hechos y un espacio de valor de juicio subjetivo. A Fernando no le resulta doloroso hablar continuamente de este tema; es más, asume esto como una

oportunidad de cambiar el rumbo de la memoria y de ir destapando poco a poco el canasto de las tinieblas.

No me da rabia, me da ánimo para decirles a los muchachos que esto no nos puede pasar en el futuro. Que este tipo de genocidios no debe pasar y que debemos prepararnos mucho más con identidad, cultura, autonomía y territorio para poder ser fuertes en el futuro. (...) Hay muchos bailes, uno se llama baile de pelea y otro de charapa que se refieren a esa época. Entonces las canciones hablan de esa época y le dicen al dueño del baile, ojo que ya le estoy avisando, no vaya a cometer ese mismo error. A esa etapa es lo que los muinane hablamos de hacha de candela (kijigajigaje). Las canciones dicen, ojo que puede volver esa hacha de candela. (Paki, Septiembre 2011, entrevista personal)

El trabajo de Fernando es clave para entender que el trauma cultural (Alexander, 2004) y el trauma psicosocial (Martín-Baró, 1990) que dejó consigo el genocidio indígena por la Casa Arana en la Amazonia, deben ser tratados y superados desde diferentes actividades y puntos de vista. El trauma cultural se produce cuando “los miembros de una comunidad sienten que han sido sometidos a un acontecimiento terrible que deja marcas indelebles en su conciencia como grupo, marcando su memoria para siempre y cambiando su identidad futura de manera fundamental e irrevocable” (Alexander, 2004: 1). Por otro lado el trauma psicosocial “enfatisa el carácter esencialmente dialéctico de la herida causada por la vivencia prolongada de violencia, donde su misma naturaleza se alimenta y se mantiene en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de diversas mediaciones institucionales, grupales e incluso individuales” (Martín-Baró, 1990: 78). Tener en cuenta estos dos conceptos es clave para entender cuál ha sido el proceso por el cual los indígenas de la Amazonia han pasado a lo largo de la historia y cómo pueden superar estos traumas. “Se debe hablar de eso para poder cambiar y construir una sociedad indígena más fuerte, con decisiones, con identidad, autonomía, unidad” (Paki, Septiembre 2011, entrevista personal).

La movilización de las narraciones genera entonces una búsqueda de lo perdido, hacia una reconstrucción del tejido social que está roto en las diferentes sociedades afectadas por la bonanza del caucho, y que es a partir del ritual de la palabra en el mambadero como se

constituye una organización moral y una conciencia histórica de los hechos violentos ocurridos durante el periodo cauchero. Las narraciones de este tipo de sucesos trágicos en la Amazonia colombiana, han sido útiles para dar cuenta de que la memoria interviene y promueve una conciencia histórica cuando es compartida y comunicada a través de las narrativas. En este sentido estoy de acuerdo con Tobón al plantear la función de las narraciones en estos contextos, ya que éstas no sólo representan la violencia y la resistencia, sino que también “tienen el poder de actualizarlas” (Tobón, 2008: 133). De ahí que la mayoría de las veces en las que me acerqué al tema del caucho fuera tan difícil para las personas recordar y hablar al respecto.

La narración, entonces, se vuelve un espacio de significación para el sujeto, al cual siempre debe recurrir para reestructurar su identidad y su posición dentro del contexto de la violencia, convirtiéndola en una herramienta no sólo terapéutica para los individuos, sino para una reestructuración del grupo social, ya que restablece y crea relaciones, prácticas y marcos de significación dentro del grupo (Alexander, 2004: 37). Este proceso se da claramente en un constante rehacer de nuestra vida a través de la forma como nos narramos a nosotros y narramos el mundo, de esta manera nos posicionamos y actuamos. Sin embargo, es en los momentos de crisis en donde este mecanismo se devela y se encuentra el poder que tiene la narración en la estructuración de nuestra vida (Ochs, 2001).

Por otro lado, el objetivo de la asignatura de etnohistoria para los estudiantes es fortalecer una identidad colectiva como pueblo indígena para entender más a fondo su historia y los diferentes procesos políticos en los que han estado involucrados a lo largo del tiempo. Es un factor muy importante para las comunidades indígenas el hecho de que se puedan realizar este tipo de ejercicios alternos a la cultura tradicional, en tanto los estudiantes entran en un espacio fronterizo entre lo gubernamental, en este caso explícito el conocimiento de las leyes que los protegen, y el campo de la tradición en donde pueden conocer su historia de una forma no lineal a partir de interpretaciones del pensamiento y la memoria. En ese sentido, de acuerdo con Giesen, “el trauma cultural genera una retro expectativa de vida social de la comunidad y por lo tanto debe ser imaginado, re-narrado y visualizado en mitos, imágenes y figuras” (Giesen, 2004: 114).

La historia indígena (...) enfatiza que en el mundo mítico los eventos y los personajes históricos pueden surgir al presente en momentos cuando una persona a través del pensamiento, del habla, de un sueño, o de un ritual, establece una relación afectuosa en que se basa el poder personal y colectivo. Cuando no hay memorias exactas, se las crea y así se recupera un modo de ver el pasado definido por las acciones de los antepasados (Uzendoski, 2006: 168).

Frente a los aspectos como los que menciona Giesen, Fernando me comentaba que se generan discusiones al momento de hablar en clase de personajes relacionados con la época del caucho que por sus diferentes acciones son considerados como héroes ya que se rebelaron en contra de los peruanos, usaron sus armas y ayudaron a los indígenas a escapar de la muerte. En el caso de los uitoto está la figura de *Yarokamena*; para los andoke está Miguel Zumaeta; el clan Venado o *Makapaámine* para los muinane, entre otros según la comunidad. Uzendoski en su trabajo *El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo* (2006: 162) hace un análisis sobre la manera en que debe ser abordada la historicidad indígena tomando como ejemplo la complejidad simbólica de lenguaje-cultura que relaciona el levantamiento de los indígenas en el 2001, y los de los testimonios sobre el héroe indígena Jumandy del siglo XVI.

Ahorita viene lo de los bonos de carbono y ni sabemos qué va pasar, no sabemos qué es eso, pero compañeros nuestros están entregando los derechos territoriales a empresas que hasta ahora se les escucha sus nombres. Unos andan por un lado, otros por otros, eso hace ver lo mismo que pasó en la cauchería, unos peleaban por machetes, otros por chinchorros, nunca nos pusimos de acuerdo y si no estamos de acuerdo y no tenemos autonomía del territorio, llegan esas cosas y nos vuelven una nada. Yo lo veo desde esa perspectiva, no lo veo como algo para sentarse a llorar sino como un ejemplo para no caer en esos errores. (Paki, Septiembre 2011, entrevista personal)

La forma en la que Fernando ve y entiende la manera como se debe abordar el tema del caucho está relacionada con el concepto de *yone*, en tanto no sólo se cuenta sino que

también se advierte, se *avisa* a la comunidad sobre posibles riesgos. El relato anterior del profesor se podría interpretar como una crítica al mameadero y a la manera como se ha tratado este tema a lo largo de un siglo. Sin embargo, considero que se debe entender como una nueva perspectiva estética que responde a una estrategia de la movilización de las narraciones del caucho, ya que al hablar del terror de este suceso en espacios académicos, como lo hace Fernando en sus clases, se está evidenciando una nueva manera de recordar este periodo histórico a través de los relatos de actos simbólicos y heroicos como los ya mencionados de Yarokamena y Jamundy, entre otros.

Es entonces a partir de la memoria colectiva, reflejada en cuentos, historias, canciones, bailes y mitos en donde se adquiere una “narrativa institucionalizada del pasado” (Christie, 2007: 105), en la movilización y reproducción de estas narraciones de la memoria del terror donde se pueden vislumbrar, no sólo las formas específicas de ir construyendo las narraciones, la emergencia de nuevas identidades o las formas de acercarse a los hechos violentos (Alexander, 2004: 49), sino también aspectos de la memoria colectiva y cultural que pueden ser útiles para el proceso de justicia y reparación de las víctimas. Por último, el paso del tiempo, según Paki, ha hecho que las personas menores de cincuenta años puedan hablar y asimilar este dolor con el fin de buscar una reparación de los hechos por parte del Estado colombiano, peruano e inglés. Esto muestra que hay una separación en las generaciones: de un lado los ancianos, que han sido recelosos con el tema de la cauchería, y del otro las nuevas generaciones que buscan hablar y romper el silencio. Los traumas colectivos requieren de un tiempo de latencia antes de que puedan ser representados, hablar y trabajar sobre ellos (Giesen, 2004: 116) y generar agenciamiento social y político por el bien de las comunidades.

Por último, y relacionándolo con las posturas antes mencionadas sobre la resistencia (Guyot, 1979; Pineda, 2000; Micarelli, 2003), Uzendoski sin decirlo explícitamente muestra la importancia del testimonio y de la narración como una forma lingüística de resistencia a la forma de percibir la historia en Occidente. El autor concluye diciendo que “las comunidades indígenas no han aceptado la concepción modernista lineal del colonialismo, al igual que la idea de haber sido conquistados y de que sus identidades se puedan localizar dentro de un

tiempo-espacio hispánico secular” (Uzendoski, 2006: 170). Es entonces de esta forma, como *yone* y *rapue* se vuelven mecanismos de defensa y resistencia, en primera instancia a la forma en que abordé el problema de investigación en campo, y en segunda instancia a la manera de entender, actualizar y movilizar un episodio trágico, mítico y/o (des)estructurante como fue el genocidio de la bonanza cauchera en el Amazonas.

En el siguiente capítulo voy a analizar cómo el suceso del caucho se organiza en la estructura del mito y organiza a su vez el conocimiento de los líderes indígenas que hoy en día están negociando desde sus comunidades la entrada de diferentes agentes económicos, estatales, investigativos, entre otros, que intervienen en el territorio, en la cultura o en el pensamiento ancestral.

3. El mismo diablo con diferente ruana

Antes era cruz, espada y pared, después espejismo, ahora es el signo peso, armas y ciencias.⁷

Durante mi trabajo de campo tuve la oportunidad de participar en el VI Congreso Regional⁸ del CRIMA⁹ en el cual se reunieron más de doscientas personas entre familias, líderes y mayores de la autodenominada Gente de Centro (*kigipe muina en Uitoto*¹⁰) que hacen parte de los resguardos de Villa Azul, Mesay, Guacamayo, Puerto Sábalo, Aduche, Caño Negro, Monochoa, Aminaní, Puerto Berlín, Puerto Santander, Peña Roja y Belén. A lo largo del congreso se discutieron temas como gobierno propio, territorio, lucha de mujeres, salud, educación, recursos naturales, entre otros. En cada tema discutido durante el congreso, diferentes líderes indígenas tomaban la palabra y hablaban en representación de su comunidad y daban a conocer los acontecimientos y las dificultades que han tenido en los diferentes aspectos planteados. Del mismo modo, como es costumbre, en la maloka donde se realizó el evento, en el espacio del mambeadero, se sientan los ancianos y conocedores de cada uno de las comunidades para repartir mambe y ambil y compartir la palabra y el conocimiento.

Después de cada propuesta que fuera llevada a la mesa, en donde se encontraba el secretario y el presidente delegado para el desarrollo del congreso, las preguntas y las propuestas abordadas debían ser consultadas al grupo de ancianos y sabedores para dar su completa aprobación. Este grupo de indígenas entre los que se destacan malokeros, chamanes, caciques, entre otros, es denominado por la Gente de Centro como *TINHPOA*, siglas en los cuatro idiomas que se hablan en las comunidades y todas quieren decir *persona sabia*. **Ti** (teɨ) en idioma nonuya, **Ni** (nɨmairama) en idioma uitoto, **Po** (po'soə) en

⁷ Aristides Okainatofe Firisteke, líder indígena.

⁸ Realizado en la maloka de la comunidad El Guacamayo en Araracuara del 2 al 9 de Octubre de 2011

⁹ Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas

¹⁰ Este complejo supraétnico incluye Uitoto Muina y Murui, Muinane, Andoke, Bora Nonuya, Ocaina

idioma andoke, y **A** (aibojibo) en idioma muinane. Es notable entonces la fuerte influencia que hay entre las comunidades, del conocimiento y el poder de la palabra por parte de los ancianos, ya que son ellos los que han vivido diferentes experiencias a lo largo de su vida y sobre todo, lo más importante, son ellos los que aprendieron de los ancianos y abuelos (*moóroma*) que ya no se encuentran entre ellos. Para muchos de los líderes indígenas, ellos son los últimos en conservar la cultura tradicional.

De esta manera, las intervenciones constantes de los *tinipoa* dentro y fuera del congreso eran acertadas y contundentes para determinar la decisión final frente a una propuesta o proyecto, pero era notable que muchos de los líderes indígenas que también intervenían en los temas, no estuvieran del todo de acuerdo con lo que decían los ancianos. Quizás el momento más claro de este tipo de desacuerdos fue en el espacio que tenía otorgado el programa C.I Progress S.A.S para aclarar dudas y presentar su proyecto frente a todas las comunidades que hacen parte del CRIMA. C.I. Progress es una empresa colombiana que se “especializa en la generación de créditos de compensación de carbono para el mercado voluntario que genera beneficios sociales, ambientales y financieros de forma sostenible para todas las partes involucradas, en especial para las comunidades indígenas de la región amazónica de Sur América”.¹¹ “En el mundo existen dos esquemas para negociar carbono: el mercado regulado, que es controlado bajo el Protocolo de Kyoto, y los mercados voluntarios. Como parte de estos últimos ha surgido el mecanismo REDD (Reducción de emisiones por deforestación y degradación de bosques), en el que se paga una suma de dinero a aquellos proyectos que demuestren que están frenando la deforestación”¹². Sin embargo, los representantes del programa no se presentaron en el congreso y quedó el tiempo disponible para hablar al respecto.

El tema de la venta de bonos de carbono todavía es confuso entre los indígenas y las comunidades. Por eso la importancia de que C.I Progress hubiera asistido, no sólo para

¹¹Tomado de la página web: <http://www.ciprogress.com/nosotros.php>. C.I Progress tiene contratos con comunidades indígenas y afrocolombianas para desarrollar proyectos de captura de carbono en 38 millones de hectáreas y por lo tanto ha sido acusada de fraude con “fines de mala fe” por funcionarios del Ministerio de Ambiente y del Ministerio de Desarrollo Territorial.

¹²Tomado de la página web: <http://www.elespectador.com/impreso/vivir/articulo-305164-avionada-o-negocio-verde>

aclarar cualquier tipo de dudas sino también para observar la reacción de las personas frente a una nueva bonanza. No por eso dejó de mostrarse una inconformidad frente al tema, en tanto se aprovechó el espacio para hacer reclamos por parte de algunos de los líderes indígenas del previo conocimiento de algunas personas sobre los proyectos e ideas que plantean las directrices del programa, sin informarles a las comunidades. Esto generó una discusión interna entre los líderes que han tenido contacto directo con el presidente de C.I Progress, Luis Ignacio Gil Zuleta, debido a que se reclamaba, primero que todo, la falta de información al resto de las personas de la comunidad. En este sentido H. Guerrero¹³ en una de sus intervenciones quiso dejar claro que “las comunidades no son de las autoridades, son del pueblo”. Segundo, que la decisión de integrarse o no al proyecto que ofrece la compañía es individual, debe respetarse y no tiene por qué afectar a los demás resguardos que no estén interesados. En este sentido es visible una articulación entre las propuestas colectivas y las individuales que han generado conflictos como el ya mencionado.

Entre los participantes del congreso se estaba discutiendo el mal uso de los recursos económicos por parte de los mismos indígenas, y el tema había pasado de una autoreflexión a un espacio de reclamos, culpas y quejas. “Se está olvidando la tradición sin saber para dónde se va”. Por lo tanto es importante tener en cuenta que es exactamente en estos espacios de discusión y de intereses individuales donde el sistema económico capitalista se filtra, entran las bonanzas y se vuelve a separar la estructura de la comunidad.

Del mismo modo, se habló sobre la firma por parte de las autoridades indígenas de cada resguardo para darle el poder a C.I Progress de intervenir en el territorio indígena, generando más discusiones, comentarios personales y debatiendo los temas que hasta el momento se habían puesto sobre la mesa. Una de las intervenciones que se hicieron en medio del debate como forma de conclusión a lo que se estaba hablando fue: “ese tema tenemos que masticarlo y mirarlo bien porque si entramos en este proceso vamos a ser absorbidos”. El líder indígena que dijo esto se refiere no sólo al deber de todos de sentarse a mambear y pensar sobre este tipo de intervenciones, sino también al riesgo de someterse a programas ambientales y económicos en donde ellos ofrecen su territorio pero se duda de

¹³ Líder Uitoto

las ganancias que puedan quedar en las comunidades. Otro aspecto que sobresalió en el momento de la discusión fue sobre la estrategia política de decir que el gobierno puede establecer mejores medios y personas capacitadas para cuidar, preservar y conservar el medio ambiente. Según las palabras del que intervino, “dicen que ellos son mejores que nosotros para sacarnos de este cuento”.

Entonces, como lo explica la antropóloga colombiana A. Ulloa (2004), la imagen que han tenido los indígenas no sólo para los colonos sino para el blanco en general, proviene de una construcción social y cultural que ha pasado por diferentes enfoques y diferentes intereses políticos tales como el ser nativo ecológico. Ella plantea que la construcción del nativo como “otro” tiene dos implicaciones muy importantes para el análisis de su texto: el “otro” como parte de la madre naturaleza y el “otro” como parte del desarrollo sostenible (Ulloa, 2004). Este texto es clave para entender cómo a partir de estas categorías y nociones que se tienen de los indígenas en general, los intereses políticos sobre poblaciones y sobre territorios son usados y aprovechados en contra de los pueblos indígenas. Del mismo modo, las antropólogas Conklin y Graham (2010), desarrollan un análisis sobre las representaciones públicas de los indígenas amazónicos con fines publicitarios dentro de políticas ecológicas en el Brasil. Uno de los puntos más importantes en el estudio de las autoras es el análisis que hacen sobre el “punto medio del ecoindígena” (Conklin; Graham, 2010: 157), en tanto los indígenas amazónicos han entrado en un espacio político a partir de imágenes y estereotipos que favorecen a los intereses de ONG y programas ecológicos a nivel global.

En este sentido, las posturas de Ulloa y de Conklin y Graham entran en discusión y al mismo tiempo me otorgan aspectos complementarios para el desarrollo del análisis que haré a continuación. Ulloa resalta que el espacio en el que han entrado los indígenas a través del Estado y la ecopolítica como nativos ecológicos, ha sido considerado por los pueblos indígenas como oportunidades para “consolidar sus luchas por la defensa y recuperación de sus territorios, y como una manera de ser autónomos y hacer sus propios planes de vida” (Ulloa, 2004: 323). Del mismo modo, Conklin y Graham manifiestan que ese espacio, el del punto medio emergente de la ecopolítica amazónica, ha sido el medio

para “adaptar de manera creativa las tradiciones nativas a situaciones políticas cambiantes” (Conklin y Graham, 2010: 179). En este sentido, las posturas de las tres autoras me ayudan a entender cómo se ha generado una negociación de la identidad cultural dentro y fuera de las comunidades indígenas amazónicas en el momento de entablar relaciones con empresas como C.I Progress o a diferentes posturas del Estado a nivel ecológico con el fin de alcanzar sus propuestas y objetivos de una manera estratégica por parte de los indígenas, por un lado, y por parte de las instituciones privadas y estatales, por otro.

Por otra parte, el reclamo del territorio ancestral es clave para entender cómo los indígenas amazónicos han aprovechado discursos y leyes por parte del Estado como muestra de las estrategias puestas en escena por ellos para resistir a las transformaciones sociales y económicas y a los procesos globalizantes. En esta misma línea de análisis el trabajo de la antropóloga Nash (2001) *Mayan Visions: the quest for autonomy in an age of globalization*, muestra cómo los indígenas en Chiapas, Méjico, basaron aspectos sociales y culturales para el levantamiento del ejército zapatista en 1994. De este modo, Nash explica los cambios a nivel político en el pensamiento y en la acción de los indígenas en Chiapas para luchar por sus derechos en un proceso de globalización.

En relación con lo anterior y de acuerdo con las posturas de Nash, en el contexto de las comunidades indígenas que hicieron parte del Congreso, la lucha por la autonomía, el territorio, la cultura y el pensamiento se encuentra en un punto de la búsqueda de la autodefinición como pueblo indígena y al mismo tiempo se vuelve una forma de resistencia al proceso de globalización. “Sus intentos de ampliar los rangos de la autonomía individual y colectiva ofrecen la respuesta más innovadora a la pérdida de la autodeterminación, casi siempre mostrado como una consecuencia inevitable de la globalización” (Nash, 2001: 2). De esta manera, se puede decir que las diferentes representaciones que han marcado a los indígenas amazónicos están siendo utilizadas de una manera estratégica como una forma contemporánea de resistencia ante la presencia de personas no indígenas manejando los recursos y el medio ambiente con fines económicos y políticos.

Luego de que se acabara la discusión aproveché para hablar con varios de los *tñiṗoa* afuera de la maloka para preguntarles directamente qué pensaban de lo que se había hablado y debatido frente al programa de C.I Progress. La respuesta de algunos de ellos fue que se está hablando de una nueva bonanza, de la nueva influencia económica que llega al país y por lo tanto de la continuación del “imperialismo” en la región. Uno de ellos decía que esto representa una inversión en este territorio ya que la falta de ayuda por parte del estado es evidente y ayuda a generar discusiones internas dentro de las comunidades. “Hasta que no haya una reparación de la conquista, independencia y el caucho no vamos a aceptar ningún otro tipo de bonanza” me planteó en términos de negociación Eduardo Paki, indignado por lo que se estaba planteando al respecto durante el congreso, dejando abierta la pregunta de si cumplida la reparación se puedan plantear nuevas intervenciones en el territorio.

Un punto que quiero resaltar, para continuar el análisis de la movilización de las narraciones de la memoria del caucho, es que a lo largo de las controversias generadas por los líderes políticos y la inconformidad por parte de los *tñiṗoa*, nunca se pronunciaron las palabras caucho, Casa Arana, genocidio, pero si fue evidente que los temores a una nueva intervención de sujetos foráneos en el territorio y la cultura, a una nueva bonanza y los comentarios posteriores por parte de las autoridades, son expresiones de la experiencia y del conocimiento en donde se puede observar una estructura de larga duración que dejó la época del caucho y las demás bonanzas e intervenciones violentas entre los indígenas amazónicos.

3.1 El Rapue y el conocimiento social implícito

Teniendo en cuenta lo anterior, comprender el conocimiento social implícito es fundamental para este análisis, ya que me da las herramientas conceptuales necesarias para entender gran parte de las acciones y opiniones que se tomaron a lo largo del congreso. Este concepto es analizado por el antropólogo australiano M. Taussig para el cual el conocimiento social implícito es un conocimiento “esencialmente inarticulable, imagérico y

no discursivo, de la relacionalidad social, y al tratar de comprender la manera como historia y memoria interactúan en la constitución de este conocimiento, quiero plantear algunas cuestiones sobre el modo como ciertos acontecimientos históricos, en especial acontecimientos políticos de conquista y colonización, quedan objetivados en el repertorio chamánico contemporáneo como imaginería con poderes mágicos capaz de producir tanto como de aliviar el infortunio” (Taussig, 2002: 441).

Es de esta forma como la práctica de la narración de los hechos en la bonanza del caucho se relaciona con este concepto, entendiendo que la narración y el conocimiento social implícito hacen parte de un conocimiento incorporado en los indígenas que vivieron este proceso, y por lo tanto les permite situarse como sujetos. El conocimiento social implícito “entra y sale de la conciencia” y por eso, explica Taussig, “adquirirlo con la práctica más que con el aprendizaje consciente, como la lengua nativa, el conocimiento social implícito puede considerarse como una de las facultades dominantes entre las que se requieren para existir como ser social” (Taussig, 2002: 473). Por lo tanto, es indispensable entender que la memoria del terror está presente en el conocimiento social de los indígenas amazónicos, poniendo en acción la capacidad crítica de la memoria del caucho.

Lo que pasó en ese momento de choques de ideas y de pensamientos entre los líderes indígenas y los *tinipoa*, es la clara muestra de cómo funciona el conocimiento social implícito, ya que sitúa a los sujetos en un espacio y en un tiempo determinado en el cual, a través de las vivencias narradas por sus antepasados, pueden organizar y movilizar sus pensamientos y su conocimiento. De ahí que no fuera necesario hacer referencia directa a los acontecimientos violentos de hace un siglo para dejar clara la posición preventiva y en contra de nuevas bonanzas económicas en el territorio ancestral. Es por eso que del mismo modo en que analicé el *yone* a través de la etnoeducación, los cuentos y los bailes, en este contexto quiero plantear cómo a través del conocimiento social implícito propuesto por Taussig, se puede entender el papel y la importancia que desempeña el *rapue*, de forma inconsciente e implícita en las sociedades indígenas y su forma de movilizar las narraciones a otros escenarios.

Para desarrollar esto, es necesario entender que el suceso del caucho se organiza en la estructura de pensamiento de los indígenas amazónicos en forma de mito y que, a su vez, éste reubica y organiza el conocimiento de los líderes indígenas. Teniendo en cuenta que el *rapue*, como lo expliqué en el capítulo anterior, hace referencia a la tradición, el origen y los mitos, entre otros significados, es posible realizar una relación entre el conocimiento social implícito y el *rapue* en tanto se está narrando un mito. Para explicar lo anterior, Lévi-Strauss dice en una entrevista realizada en 1972¹⁴ que “los mitos no se construyen por un esfuerzo meditado, son obras colectivas. La historia se convierte en mito a fuerza de haber sido oída y repetida, y llega a ser una creación colectiva mediante todo tipo de añadidos, de supresiones, que se han ido haciendo a lo largo de los tiempos y en lo que, por consiguiente, el pensamiento consciente no interviene. Por lo tanto la mitología, es una medida en la que se puede intentar entender el pensamiento inconsciente en su funcionamiento y en sus operaciones” (Lévi-Strauss, 1972).

Entendiendo la explicación que da el antropólogo francés, en donde se entiende el mito como un evento del habla en el cual se seleccionan diferentes versiones para responder a una situación concreta, el suceso trágico del boom cauchero se convierte en parte de la tradición cultural, es decir, se convierte en un mito. No por el hecho de que el origen de la Gente de Centro y las demás comunidades afectadas hable del caucho como fuente de los problemas sociales y culturales, sino por la necesidad de rearticular y organizar una estructura social de pensamiento. Por esta razón, se puede decir que en este momento se usa el factor desestructurante – el genocidio del caucho- para reestructurar el pensamiento y la acción política de los líderes indígenas y sus comunidades.

“Los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto (...), sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace” (Lévi-Strauss, 1974: 179).

¹⁴ Tomada de la página web: <http://www.youtube.com/watch?v=zFmPxUO6THI>

Por lo tanto, es gracias al conocimiento social implícito que se puede entender el *pensamiento inconsciente* de las personas que hicieron parte de la discusión señalada durante el congreso, ya que a lo largo de los años han logrado rearticular su posición como sujetos y han conseguido organizar y reubicar una resistencia frente a las intervenciones del blanco en sus territorios. Sin embargo considero apropiado hacer una invitación a profundizar y a enriquecer la información etnográfica al respecto debido a que no me fue posible por mi tiempo de trabajo en campo.

3.2 El silencio narró lo que el caucho no pudo borrar

Taussig explica que el silenciamiento no sólo sirve para “preservar la memoria en forma de pesadilla encerrada dentro de la fortaleza del individuo, sino también para impedir la organización colectiva del poder mágico de las almas desasosegadas que rondan a los vivos incesantemente” (Taussig, 1995: 45). Sin embargo, el uso de la narración como fuente de búsqueda de la reconstrucción del tejido social perdido, está fuertemente anclado a una memoria del terror de la bonanza del caucho y a sus diferentes formas sociales de hablar de ella, la cual se encuentra ligada a una serie de narraciones de la identificación y de una movilización de estos recuerdos violentos del caucho. Por lo tanto, se puede decir que la movilización de la memoria del caucho ha entrado en un proceso en el cual, el silencio estratégico que usaron los ancianos que vivieron directamente esas experiencias, ha empezado a romperse y los líderes indígenas que encabezan actualmente los procesos de educación, salud, territorio, entre otros, están alerta a nuevas presencias de programas que buscan sacar provecho de los recursos naturales de la Amazonia y, del mismo modo, de la mano de obra indígena.

Hablo de silencio estratégico en tanto se pueda entender el proceso de enfriar, endulzar y curar (Echeverri, 2008; Micarelli, 2003; Tobón, 2008) los hechos traumáticos de las masacres de los indígenas durante el auge del caucho, ya que como lo mencioné

anteriormente, debe haber un periodo de latencia para hacer amanecer la palabra entre los indígenas y de esta manera poder movilizar las narraciones de los sucesos de la Casa Arana a escenarios jurídicos y gubernamentales, como pienso mostrarlo y analizarlo en el último capítulo del trabajo. Sin embargo, es pertinente analizar que el silencio fue necesario durante las primeras décadas cuando estaba muy reciente la herida, en tanto se evitó que los indígenas se lanzaran a un suicidio llevados por la venganza y el dolor. En otras palabras, el silencio de los antepasados llevó a que poco a poco se fuera reparando la estructura social de las comunidades a través de la palabra, el conocimiento, el tabaco y la coca.

Teniendo entonces como referente algunas de las afirmaciones que hicieron varios de los líderes indígenas con respecto a la diferencia de pensamiento entre su generación y la de los *tiniipoa*, en donde se hacía énfasis en la negación por parte de los ancianos a hablar, a destapar el canasto, y sobre todo, generando un impedimento a narrar los hechos con un fin político, Vicente, ex presidente del CRIMA, me comentó al respecto que estratégicamente no es conveniente que los *tiniipoa* hablen de esto en ámbitos estatales ya que, según él, la rabia y el dolor harían que toda la negociación con el gobierno y los fines que se buscan a través de las organizaciones indígenas, no se llevara a cabo. Tobón (2008), en su trabajo de las intervenciones de los actores armados en Araracuara, relata su experiencia al hablar con los paisanos sobre la bonanza del caucho, recalcando la importancia de tener en cuenta los efectos emocionales de la memoria (Tobón, 2008).

“Estos efectos emocionales que trae la memoria del caucho entre la Gente de Centro, quizá no distan mucho de aquellos mismos sentimientos de coraje e indignación que afloran cuando uno de los abuelos gaitanistas de hoy recuerda el magnicidio en 1948 del caudillo liberal, o bien, cuando reconstruye las barbaries de la Violencia bipartidista. (...) La memoria no sólo incide en nuestra manera de juzgar y vivir el pasado, sino que también interviene en los estados del cuerpo, de ahí que haya hechos pasados que nos provoquen rabia, coraje, indignación, o bien que nos generen agrado, optimismo o admiración. Cuando los uitotos, nonuyas, andokes y muinanes del Medio Río Caquetá, hablan de la historia cauchera brotan junto con el acto de narrar sentimientos con los

que quisieran desafiar una historia irreversible, como si quisiera retar aquella historia funesta” (Tobón, 2008: 133).

3.3 Meter el dedo en la llaga de la historia

Los efectos emocionales de la memoria del terror del caucho han tomado otro aspecto en tanto se habla de “meter el dedo en la llaga” entre los indígenas que hicieron parte del congreso, para poder curar así la herida social y cultural que ha dejado, no sólo la bonanza del caucho sino también las demás intervenciones económicas y políticas a la región. “Al principio va a ser difícil pero es algo que se debe hacer” me dijo Orlando Andoque mientras hablábamos de lo difícil que podría ser negociar el dolor de estos hechos con el Estado en búsqueda de una reparación por parte del último. Para mí fue importante preguntarles a los indígenas que estuvieron en el congreso y que hicieron parte de la discusión sobre la bonanza de los bonos de carbono, la relación que veían con la época de la Casa Arana. Yo me fui convirtiendo poco a poco en el dedo que entraba en la llaga de la memoria de los *tinipoa* al hacer este ejercicio. Varios de ellos me decían que ese tema está sepultado, y sin embargo su conocimiento social implícito hacía que directamente relacionaran diferentes aspectos, tanto económicos como sociales y culturales en los acontecimientos de hace un siglo y los que han venido detrás con las mismas características.

Partiendo de las diferentes respuestas que me daban, entre ellas una preocupación por parte del cacique andoke Fisi al confesarme que él no entendía en qué consistía y cuáles podrían ser los riesgos de programas como C.I Progress en Araracuara y sus alrededores, le respondí que era complicado saberlo con certeza, pero que sin embargo se trataba de una bonanza, y que para evitar hechos trágicos como los ocurridos hace un siglo lo mejor era meter el dedo en la llaga de la historia, abrir la canasta y estar preparados para lo que pueda pasar. Aproveché para hacer una entrevista grupal con tres líderes indígenas que se ofrecieron para darle continuidad al tema de lo que se había hablado a lo largo del congreso en relación con la bonanza del caucho. Los entrevistados fueron: Aristides Okainatofe

Firisteke¹⁵, Henry Guerrero y Jesús Matías¹⁶. Entre los tres se iba generando un discurso importante para la aproximación de cómo es entendida la llegada de nuevas bonanzas y de cómo se ha repetido la historia desde diferentes perspectivas.

Estamos como en la época cauchera, en ese tiempo se miraba como un manejo ajeno, cuando nosotros teníamos nuestra propia autonomía, todo esto era de nosotros. Pero cuando llegan los señores Arana ya es manejado por otros, por otra ideología que no es de nosotros. (...). Eso es como perder la autonomía, eso es lo que en el sol de hoy día yo digo que es el mismo diablo pero con diferente ruana. Antes era cruz espada y pared, después espejismo, ahora es el signo peso, armas y ciencias. La parte política y científica no hace que podamos tener nuestra autonomía. (Okainatofe, Octubre 2011, Entrevista grupal)

En este sentido, Aristides tiene en cuenta que han sido las diferentes intervenciones que han tenido, incluso antes de la llegada del caucho con la bonanza de la quina, lo que no ha dejado efectuar la autonomía indígena, el gobierno propio y el manejo del territorio. Todo esto puede ser visto como un recuerdo del “paraíso” en el que vivían antes de la llegada del blanco, sin embargo hoy en día se está en la búsqueda del reconocimiento de esos derechos ancestrales a los que por ley tienen el derecho, valga la redundancia, de poseer y administrar a su manera. Por otro lado, Jesús comentó una situación problemática que siempre ha ocurrido dentro de las comunidades y que ha afectado en muchos sentidos la organización de lucha indígena.

(...) ¿Qué pasaba?, en ese momento nos exterminaban con armas, o el que no trabajaba de una vez lo iban liquidando, pero ahora nuestros mismos compañeros concedores de los que están allá, nos están dando a nosotros mismos y eso nos hace pelear acá internamente, nos estamos desorganizando, ya cada uno busca su ruta y nos desviamos. Anteriormente qué era lo que hacían, había unos compañeros que le decían *mullai*, los

¹⁵ Líder Uitoto

¹⁶ La entrevista fue hecha el 9 de Octubre de 2011 en Araracuara, Caquetá.

que estaban más cerca a esos jefes y ellos mismos en contra de nosotros, esa es la situación que ahora estamos en eso, esto se va en contra de los mismos derechos de su pueblo. Acá estamos en esa tónica. (Matías, Octubre 2011, Entrevista grupal)

Un tema fundamental que abre camino al análisis del siguiente capítulo, fue tocado por uno de los líderes. Relacionando el papel de los *mullai*, como se le denominaba a los indígenas que traicionaron y mataron a la gente de sus mismos clanes, explica los actos que algunos de los líderes indígenas están haciendo, según él. Este aspecto es tanto delicado como importante en el momento de entender las diferentes dinámicas de la movilización de las narraciones entre lo gubernamental y lo tradicional, en tanto se puede dar cuenta de las relaciones de poder que están influyendo en los actores implicados en el proceso de movilización. Henry me decía que “los procesos indígenas han tenido cambios muy rápidos, entonces para nosotros ahora hablamos de unidad, territorio, cultura, pero eso a veces no existe, sino que es un discurso que se hace para que el hombre occidental o el gobierno crea que eso existe, pero sin embargo hay dirigentes que venden a su mismo pueblo, eso quiere decir que todavía existe la Casa Arana entre nosotros, pero con otro tipo de pensamiento. (...) La historia se repite pero con otro modelo y otro tipo de situaciones.”

Actualmente los pueblos indígenas en la Amazonia están discutiendo aspectos importantes que van a definir diferentes procesos económicos y sociales dentro de las comunidades. Por lo tanto, la preocupación por muchos de los líderes que están en contra de estos procesos, que son entendidos y vistos como bonanzas, tienen el reto de enfrentar estas dinámicas que llegan nuevamente a intervenir los procesos internos de la construcción de la autonomía indígena. Henry decía que frente a la venta de bonos de carbono se va a repetir la historia, y que por lo tanto hay que ser muy precavidos con lo que se está negociando.

(...) Los pueblos indígenas ya estamos viendo que va a pasar lo mismo que en la Casa Arana. Vendrán las compañías multinacionales a darnos sus mejores ofertas y eso es tan peligroso que si nosotros no fortalecemos la parte cultural y de unidad, podemos volver a caer. Puede ser más peligroso del holocausto de la Casa Arana porque realmente nos

podemos ir extinguiendo, perdiendo la cultura porque ya el pensamiento indígena va a ser diferente. Desde el punto de vista de algunos dirigentes es así, y eso es lo que me preocupa, pero hay unos que no le preocupa porque quieren ser un señor Arana, vivir de su gente, de cómo explotar a su misma gente. Pero todavía hay viejos que mantienen el pensamiento en el que nosotros no podemos estar divididos. (Guerrero, Octubre 2011, Entrevista grupal)

Por otra parte, es importante entender que las tres personas entrevistadas saben muy bien que los proyectos mundiales y las bonanzas económicas se especializan en la Amazonia y que ellos, al vivir en la mitad de ese interés, viven en constante riesgo de ser víctimas de grandes empresarios. Sin embargo, plantearon una solución no a la prevención de la llegada de nuevos factores foráneos a su territorio ancestral, sino a la manera de resistencia para impedir los efectos desestructurantes que trajo consigo la bonanza del caucho:

Yo pienso que para podernos mantener, la única arma frente a este reto que viene, es por parte de nosotros mantener nuestro espíritu, nuestra cultura, el poder espiritual, porque nosotros no somos un grupo armado, no tenemos cómo sostenernos si vamos por la vía de la guerra, nos ganan. Entonces la única arma poderosa que tenemos, y yo valoro eso, es que nosotros manejemos la parte cultural y el poder del espíritu. Del Tabaco y de la Coca. Porque con eso, bien o mal, nosotros hemos sobrevivido a los grandes retos. Eso hay que diseñarlo y concientizar a la gente, a la juventud y por eso es que nosotros tenemos que diseñar nuestros propios programas, los de salud, educación, gobierno, nuestra propia justicia, nuestra propia alternativa económica y no pegarnos a los programas occidental porque si no es más fuerte la otra cultura. (Guerrero, Octubre 2011, Entrevista grupal)

En este sentido, se puede observar por una parte la tesis principal de Tobón al decir que la mejor arma es la palabra (Tobón, 2008) y por otro, entender que la cultura es la clave para la resistencia a las nuevas bonanzas en tanto se pueda dar continuidad a sus vidas, a sus rituales, y a la creación de conocimiento a través del ambil y del mambe. Jesús comentaba que la solución para entender todos los factores externos que son ajenos de las culturas indígenas es endulzando todos los mecanismos que llegan y de esa forma apropiarse de eso.

“De esa manera se puede endulzar y explicarles a los viejos cuál es el motivo de lo que estamos manejando para que no haya un impacto, para que no nos perjudique”. Del mismo modo, Henry enfatizó en la orientación y el conocimiento de los mayores, ya que son ellos los que previenen y manejan todo tipo de peligro, pero quizás una de las cosas más importantes en las que reflexionó fue en decir que no han asentado la palabra del blanco en el canasto de ellos, “no la hemos enfriado, no la hemos mirado”. Lo que quiere decir que hay una voluntad o por lo menos una preocupación por entender las políticas del Estado, los modelos internacionales y los programas que entran a proponer negocios, políticas y a establecer leyes.

Volviendo al tema de meter el dedo en la llaga, los tres entrevistados estuvieron de acuerdo en que no es fácil y que lo más probable es que para los *tini* sea doloroso y estén en contra de eso. Sin embargo, son conscientes que no se puede dejar de lado la parte cultural, que el alcohol se ha convertido en un problema social que destruye familias, y que la parte económica debe tener un fin que beneficie a toda la comunidad y no a intereses individuales. “Para mi meter el dedo en la llaga es mirar internamente cómo estamos, en dónde estamos y para dónde queremos ir”, dijo Henry reflexionando.

Hay que hacer lo correcto para que esa llaga se pueda curar acá desde la parte tradicional, porque para todo esto es muy importante la representación de los ancianos. Muchas veces decimos de broma que los ancianos solo vienen a sentarse y ya, pero eso es un trabajo que no se ve, ellos están cuidándonos a todos y todos los procesos tengan buen resultado, eso es lo que hay que seguir fortaleciendo y nosotros como jóvenes seguir recopilando todo ese conocimiento para que no caigan en vacíos. (Matías, Octubre 2011, Entrevista grupal)

Por último, como parte del reconocimiento de los procedimientos y espacios en los que se lleva a cabo la movilización abierta de las narraciones del caucho, es importante tener en cuenta que hay una búsqueda por parte de los líderes indígenas en concientizar a la gente de lo que está pasando, de la forma en la que se debe resistir y la manera en la que se debe continuar con la tradición cultural de los pueblos indígenas en el Amazonas. Las reflexiones

que se hicieron a lo largo del congreso tienen implicaciones a nivel interno y externo de las comunidades, en donde se pueden replantear principios culturales que se están perdiendo, estrategias políticas y posibles riesgos para las personas que hacen parte de las comunidades. “El afán de nosotros de todos estos procesos organizativos y comunitarios es ver cómo vamos a construir eso [planes de vida¹⁷]. Es para que no se repita la historia de la Casa Arana, para que todos los pueblos de la Gente de Centro tengamos futuro”.

En el siguiente capítulo voy a analizar cómo se han ido articulando las narraciones de los sucesos del caucho en Bogotá en diferentes escenarios para llegar a que el Estado reconozca, identifique y repare de forma simbólica por el genocidio indígena del caucho. Entender entonces que lo simbólico es importante, no sólo como una estructura inconsciente que ayuda a organizar el pensamiento, sino también desde su etimología. ‘Sím-bolo’ significa “todo lo que une”. Lo contrario entonces, y es lo que se ha vivido desde hace más de un siglo, es ‘diá-bolo’, que significa “todo lo que separa”. El dinero y las intervenciones económicas son el claro ejemplo de dia-bolos ya que son los factores que más han afectado y *separado* a nivel interno a todas las comunidades indígenas de la Amazonia y a nivel nacional. Aristides tuvo mucha razón al decir que lo que está pasando en este momento es “el mismo diablo con diferente ruana”.

¹⁷ Los Planes de Vida se basan en cuatro principios fundamentales, identidad, tierra, cultura y autonomía. “El Plan de Vida es para la Vida y tiene espíritu, en el que se expresa el proyecto social de vida, es el ideal filosófico para los pueblos del futuro. Se parte del análisis del pasado para organizar el pensamiento de todos los pueblos con la reflexión ¿de dónde vienen, dónde estamos y para dónde vamos?” (CRIMA, 2006)

4. Recordando y narrando el caucho fuera del mambadero

Llevamos un siglo de recuerdos dolorosos, creo
que somos víctimas victoriosas porque
continuamos haciendo historia¹⁸.

La articulación de las narraciones y las prácticas culturales con los diferentes tipos de movilizaciones que se llevan a cabo en Bogotá, es un tema que debe ser contrastado en tanto se pueden develar aspectos importantes para el desarrollo de este trabajo. Como lo he ido mencionando y señalando anteriormente, para algunos de los líderes indígenas con los que hablé estando en Araracuara, es fundamental movilizar las narraciones de la época del caucho a escenarios estatales y gubernamentales para conseguir una reparación simbólica que ayude a reestructurar aspectos del tejido social de las comunidades indígenas afectadas por las diferentes bonanzas que han atacado la región.

Es pertinente reconocer que en este trabajo, al estar en el marco de la antropología, la voz de los indígenas debe ser reconocida y tenida en cuenta como la de los teóricos que han analizado este tema desde diferentes perspectivas. Es por eso que las narraciones de los líderes indígenas, deben ser tomadas en cuenta y entendidas como una práctica de resistencia a diferentes políticas colonizadoras del gobierno. Los múltiples atropellos por los que han pasado los indígenas a lo largo de la historia han hecho que hoy en día se esté pensando por parte de los líderes indígenas en instaurar una demanda internacional a Inglaterra, Perú y Colombia por el genocidio del caucho. Del mismo modo se ha planteado en diferentes escenarios políticos la inclusión de las víctimas de la bonanza del caucho dentro de la Ley de Víctimas, y también se ha planteado en el Plan de Garantías este suceso como causa del desplazamiento, pérdida de cultura y de tradición. Pienso por lo tanto explicar y revelar estos aspectos a continuación, pero primero quiero analizar una narración en concreto de Fany Kuiru, abogada uitoto que trabaja en Bogotá, en donde son visibles los

¹⁸ Fany Kuiru, abogada uitoto.

procesos por los que han pasado las comunidades indígenas para hablar y denunciar el tema desde la jurisprudencia.

Primero, quiero enfatizar que el medio en el que fueron publicados tres artículos relacionados con la bonanza del caucho, de Kuiru, R. Pineda¹⁹ y D. Hill²⁰, es la página web de *Indymedia Colombia*, movimiento global de información periodística independiente que brinda este espacio “*porque los que no están en concordancia con los intereses de las grandes corporaciones no tienen voz en los medios tradicionales. La televisión, los diarios, las revistas de circulación masiva están en manos de un puñado de grupos económicos, que informan según sus propios intereses. La cámara y el micrófono de estos medios nunca están del lado de los que no tienen voz, de los trabajadores, de los estudiantes, de los campesinos, de los indígenas, de los desempleados*”²¹. Se debe tener esto en cuenta para entender de cierta manera cómo se ha movilizadado por medios alternos la memoria del terror del caucho.

Fany Kuiru es una abogada uitoto de La Chorrera, Amazonas, que estudió en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, y que ha escrito diferentes textos sobre la Casa Arana desde una perspectiva jurídica, con los cuales ha buscado que estos hechos tengan una repercusión en el Estado y haya una recuperación social, simbólica y cultural. En uno de sus artículos, *Casa Arana, esperanza de vida sobre las huellas de muerte: un mal que dura 100 años* (2010), Kuiru narra su recuerdo personal sobre el holocausto de la Casa Arana explicando el miedo que le daba ver a su bisabuela por las cicatrices que tenía de la tortura que vivió en ese momento. La autora retoma las consecuencias que ha traído hablar de la Casa Arana con los ancianos y cómo ha habido una negación ya que el canasto está tapado (*kirigat*) (Kuiru, 2010); sin embargo cuenta que desde el 2003 se ha venido haciendo un proceso para poder hablar del tema en espacios abiertos y de esta forma recuperar no sólo la dignidad sino también territorios y derechos gestionados por diferentes ONGs colombianas. Kuiru define que debe haber un “proceso de reivindicación de la dignidad humana en memoria de nuestros ancestros y la búsqueda de justicia y reparación ante los países que fueron

¹⁹ “La Casa Arana en el Putumayo. el caucho y el proceso esclavista”

²⁰ “El testimonio del cónsul Roger Casement”

²¹ Tomado de la página web: <http://colombia.indymedia.org/process/about.php>

responsables de los hechos, Inglaterra, Perú y donde Colombia también tiene parte de responsabilidad por el abandono”.

Lo que ocurrió en La Chorrera y en todo el Predio Putumayo siempre fue contado y escrito por los no indígenas, existen libros como el libro rojo del Putumayo, el proceso del Putumayo, el informe de Roger Casement etc., y la pregunta es: ¿Por qué no hay voces indígenas?, y la respuesta es porque nuestros abuelos no hablaban el idioma del verdugo, y porque hasta hace unos 20 años atrás los indígenas no hablábamos del tema y menos en espacios grandes, era un tema tabú, la transmisión oral se hacía dentro del núcleo familiar, pero jamás en grupos grandes, era una cosa extraña, era como si cada quien anduviera con el peso en la espalda, el dolor y la impotencia pero no lo expresaba. (Kuiru, 2010)

Como lo he venido explicando, hablar del tema del caucho ha sido difícil, pero el tiempo que ha pasado ha hecho que narraciones como las de Kuiru sean pertinentes en espacios académicos, culturales y gubernamentales al mismo tiempo. Al leer el artículo completo de Kuiru, se evidencia la rabia y el dolor de los que muchos de los líderes y ancianos me decían en el momento de hablar de una herida social tan profunda como la del caucho. En este caso específico, al ser de La Chorrera, lugar donde se estableció la Casa Arana como tal, y al tener un vivo recuerdo de las desfiguraciones de su bisabuela, los relatos de Kuiru están marcados con un resentimiento hacia las múltiples intervenciones que han afectado la vida en la Amazonia desde los tiempos de la conquista.

(...) de niña siempre tuve la idea que eso no se podía quedar así, que algún día los nietos de los nietos tendríamos que hablar de lo que los caucheros le hicieron a nuestros ancestros. Y ya ven hoy estoy aquí participándoles mi historia, solo un siglo después tenemos la oportunidad de hablar de nuestra historia de sangre, dolor, muerte y orfandad. Son hechos que viven en el presente y lo llevamos con nosotros y también porque la imagen de la Casa Arana nos la recuerda a todo momento (...). (Kuiru, 2010)

Teniendo en cuenta lo anterior, es clave dar cuenta de cómo los discursos sobre la época cauchera se han ido modificando a lo largo del tiempo, pero se han manteniendo las mismas estructuras explicadas anteriormente de la movilización preventiva (*yone*) y la movilización a partir del conocimiento cultural (*rapue*). Partiendo de que ambos tipos de movilización no se separan ya que se deben entender como factores complementarios a la forma de narrar, se puede decir que, en este sentido, en la manera cómo lo hace Kuiru en su narración, se mezclan ambos discursos con el fin de llegar a espacios “más amplios”, como ella misma lo define.

Por lo tanto el recuerdo está presente, por eso siempre tuve la idea de que el tema había que hablarse ampliamente, y así lo hicimos un grupo de compañeros decidimos proponerle a los ancianos de La Chorrera en una junta de autoridades que queríamos hablar del tema a nivel nacional e internacional y también mirar la posibilidades de un proceso jurídico o político en contra de los países involucrados Inglaterra y Perú, y para que el mundo no se olvidara de lo que allí pasó y para que la historia no se repitiera en ninguna parte con ningún grupo humano, pero veo que es un sueño, la humanidad jamás aprenderá de sus errores, porque la historia se repite y hoy en Colombia vivimos un holocausto silencioso a la cual nos hemos acostumbrado los Colombianos, los crímenes no nos tocan [sic] somos insensibles ante la desgracia de otros seres humanos (Kuiru, 2010).

Por otra parte, los relatos que expone Kuiru en su artículo muestran además de una reseña histórica de lo sucedido, cómo se empezó a generar un movimiento interno dentro de la comunidad para hablar del tema del caucho a otros niveles con los ancianos. En Araracuara tuve la oportunidad de hablar y discutir este tema con líderes indígenas que trabajan la mayor parte de su tiempo en Bogotá, o que han sido invitados especiales a diferentes actividades propuestas y organizadas por ONGs u otros entes interesados en este tipo de narraciones. Hernando C es un líder que trabaja en Bogotá y está vinculado con la organización no gubernamental Tropenbos International (TBI) sede Colombia, organización que “formula y coordina investigaciones participativas, multidisciplinarias y orientadas a trabajar con instituciones académicas, el gobierno y comunidades indígenas para la creación de capacidad humana, el desarrollo de programas de investigación que

reflejen las condiciones locales y para la construcción de mecanismos de reconocimiento, fortalecimiento y protección del conocimiento tradicional”²². Hernando ha sido la persona con la que más he trabajado y con la que más he estado vinculado, y quien más me ha ayudado a entender la diferencia entre los procesos locales y gubernamentales.

Durante el VI Congreso Regional del CRIMA, y después de la discusión que analicé en el capítulo anterior, Hernando me decía que hay una clara diferencia por parte de los líderes que trabajan en Bogotá en los discursos y la forma en que se movilizan las narraciones entre el Estado y en escenarios como lo fue el congreso antes mencionado. La diferencia según él está en que los líderes que trabajan directamente con los grandes mandatarios y congresistas, deben hablar de los problemas que hay en la región, entender y conocer las leyes que respaldan a los indígenas y a su territorio, y son los responsables de hacer que se haga justicia y reparación a hechos violentos como los de la bonanza cauchera. Del mismo modo me explicó que los intereses en muchas ocasiones son los mismos, pero la medida de ejecución es diferente, y que los líderes indígenas y las autoridades que viven en los resguardos o en sus territorios ancestrales, deben tener conocimiento de lo que se hace en Bogotá, para poder determinar factores internos de las comunidades.

Sin embargo, uno de los líderes indígenas que viven y trabajan en la región hizo entender durante el congreso que no hay una socialización a los líderes locales de las leyes y reformas que se ejecutan en Bogotá por parte de los líderes que trabajan en la ciudad, generando así desacuerdos y malentendidos en las posturas y en los proyectos que se plantean, lo que trae consigo problemas cada vez más grandes en la búsqueda de la autonomía y la unión por la lucha indígena. “Los proyectos se entablan con la coca y el ambil pero no se desarrollan de esa forma” intervino Fernando Paki en la mitad de esta discusión. Cuando le pregunté a Hernando sobre cómo se manejaba en ambos espacios el tema del caucho, me hizo saber que las personas que viven en territorio indígena manejan ese tema internamente mientras que los procesos que se han dado con el gobierno han tratado de ser lo más abiertos posible para llegar a una reparación. Me dijo que es un tema

²² Tomado de: <http://www.tropenbos.org/index.php/es/where-we-work/colombia/colombia-acerca>

muy delicado y que por lo tanto no se ha podido llegar a un acuerdo, y que hoy en día se siguen organizando eventos y reuniones para discutirlo directamente.

Se deben entender por lo tanto varios aspectos importantes para pensar el papel de los líderes indígenas no sólo en su funcionamiento sino en su relación con aspectos culturales, étnicos y políticos. En este sentido Jackson (2002) hace un gran aporte en su estudio sobre los discursos de la autoridad en las políticas indígenas en Colombia, en tanto muestra cómo desde la década del 90, con la instauración de la Constitución del 91, se han ido generando cambios legislativos en donde las voces de los líderes y los movimientos indígenas han sido escuchadas y tenidas en cuenta. Esto sin embargo ha tenido fuertes consecuencias en la identidad política de los líderes y autoridades indígenas en tanto la representación de poder ha tenido que ser modificada para “asegurar que los líderes sean tomados en serio por los no indígenas con los que se trata” (Jackson, 2002: 107). Del mismo modo, el antropólogo colombiano Carlos del Cairo ha trabajado principalmente con temas relacionados con este aspecto, y por lo tanto es relevante tener en cuenta cómo desde su perspectiva, la imagen, las representaciones y las relaciones de poder que se mueven dentro de las dinámicas de los líderes indígenas amazónicos son fundamentales para darle cuerpo a la manera en que estoy abordando la movilización de la memoria del caucho en espacios gubernamentales, estatales y externos.

Primero que todo, Del Cairo (2010) enfatiza la importancia de tener en cuenta la representación política indígena que “implica la construcción de una autonomía en los marcos propuestos por el Estado” (Del Cairo, 2010: 189), lo que quiere decir que la autonomía indígena está basada en conceptos y discursos estatales, y que por lo tanto se generan tensiones y discusiones en los procesos llevados por las comunidades indígenas. Para el autor esta configuración de representación política está “determinada por las modalidades históricas de articulación local y regional al contexto nacional” (Del Cairo, 2010: 191).

Hablar con el mismo lenguaje, apropiarse de la misma estética y entrar en las mismas dinámicas del Estado hace parte de la estrategia y de las nuevas maneras de poderse

relacionar con éste último ya que, como lo ha señalado Del Cairo (2010) “el empoderamiento de la autonomía de las comunidades indígenas bajo las nuevas reglas del juego democrático que enfatizan lo multicultural pasa por reproducir modelos externos acerca de lo indígena y la cultura tradicional”. Del mismo modo, cabe resaltar que los sucesos del caucho dejaron no sólo dolor y tristeza para las personas que hoy en día elaboran estas memorias, sino que se habla también de una herencia de pensamiento por parte de los ancestros para seguir combatiendo las injusticias y los horrores cometidos hace más de un siglo, como lo voy a mostrar en diferentes ejemplos a continuación. Frente a esto, Kuiru es muy clara en su artículo al decir que:

De nuestros abuelos heredamos no solo el dolor sino la capacidad para levantarnos, de ellos recibimos la fuerza espiritual a través de la coca el tabaco y la yuca dulce. A pesar de todo, aquí estamos los descendientes, en medio de ustedes, nosotros somos los portadores de su palabra, y trabajamos para que su muerte no haya sido inútil sino para que sobre esa muerte se aprenda lo que no se debe hacer con otros seres humanos. (Kuiru, 2010).

4.1 Entre representaciones y estrategias

En el Programa de garantías de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana (2011), organizado por la OPIAC²³ se evidencia una movilización de la memoria del terror del caucho que voy a enunciar a continuación. Es fundamental tener claro que este es un documento que reúne “propuestas construidas a partir de la palabra de los mayores, niños, mujeres y jóvenes de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana que proyecta la ruta para caminar juntos: los pueblos indígenas de la Amazonia y la nación colombiana, por las vías del reconocimiento de derechos y su justiciabilidad, no solo en el marco del conflicto colombiano sino en la amplia comprensión del Estado Social de Derecho que promulga nuestra Constitución Política” (Opiac, 2011: 6). En el tercer capítulo

²³ Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana

de este documento, titulado *Procesos territoriales y socioeconómicos conexos al conflicto armado interno que afectan los territorios tradicionales y las culturas indígenas*, se hace referencia a la explotación de los recursos naturales de la región amazónica y de las consecuencias que esto ha traído a las comunidades indígenas. En este capítulo se cita lo siguiente:

“Nuestro territorio es el principio de la vida para la pervivencia de los pueblos indígenas amazónicos, es fuente invaluable y un tesoro cultural ancestral y sagrado, porque de ella depende nuestra existencia, fundamentado bajo nuestros principios de la ley de origen. Es por eso que el mal uso de ella y su aprovechamiento inadecuado crea en algunos casos problemas irreversibles o difíciles de corregir a largo plazo. La explotación indiscriminada de recursos naturales en la región por parte de actores externos no indígenas, ha sido un problema histórico para los pueblos indígenas; hay episodios que dejaron una marca y un pasado histórico difícil de olvidar, como es el caso de la explotación cauchera, la explotación de pieles, la llegada de los cultivos para uso ilícito, el narcotráfico, explotación de la madera, explotación e industria minera, entre otras. Lo anterior generó diversos procesos de fragmentación cultural, asociados a la conversión forzada de los pueblos indígenas en mano de obra esclavizada, genocidio de segmentos étnicos completos que provocaron la ruptura de la filiación clánica en buena parte del suroriente amazónico; (...) ; al incremento de la presencia de grupos armados legales e ilegales que en aras de proteger intereses económicos y territoriales de actores privados externos, intensificaron la depredación de la fauna, aceleraron la deforestación y continúan contaminando las aguas y sus innumerables ríos. Estos factores estructurales conllevaron en los últimos años a la pérdida de la soberanía y seguridad alimentaria, y en muchas ocasiones al posterior desplazamiento forzado”. (Opiac, 2011: 29)

Estas declaraciones están enmarcadas en una serie de discursos y fenómenos que voy a exponer y explicar a continuación y que van a ser pertinentes para el entendimiento de la movilización de las narraciones de la memoria del caucho. La OPIAC abre un espacio no sólo para la denuncia de las múltiples intervenciones que ha habido en el territorio, sino

también para reclamar y asegurar el cumplimiento de derechos otorgados por el gobierno para la vida social y cultural de los indígenas amazónicos. El análisis de la movilización de la memoria del terror debe ser entendido desde sus propias narraciones; por lo tanto, situar sus pensamientos en el contexto urbano de Bogotá genera una oposición de “adentro/afuera” como lo explica Rappaport con referencia a los líderes e intelectuales caucanos (2007):

“los intelectuales indígenas –líderes políticos y planificadores culturales de esas organizaciones-, que se mueven entre el espacio de la comunidad nativa y el mundo urbano de las organizaciones indígenas y de la política regional, se sienten alienados en la base indígena pero buscan nutrirse constantemente de elementos de la cultura indígena; es decir, están simultáneamente adentro y afuera. (...) La oposición adentro/afuera se emplea para distinguir entre los objetivos políticos que son asignados por el movimiento a los cabildos locales (el adentro) y los objetivos externos que están desviando a las autoridades indígenas de esos objetivos (el afuera)” (Rappaport, 2007: 211).

Esa relación adentro/afuera me ayuda a entender las estrategias y negociaciones de los líderes amazónicos que están trabajando en Bogotá. Como lo he ido mostrando, esto se explica en tanto narrar los sucesos del caucho en *el adentro* tiene unos objetivos locales - prevenir y al mismo tiempo curar- pero, como lo explica la autora, el objetivo externo - buscar una reparación occidentalizada- ha desviado los objetivos locales. En este sentido, se genera una contradicción entre los intereses de las comunidades indígenas: de una parte los líderes que buscan una reparación estatal y se nutren de elementos tradicionales de la cultura para encajar en los discursos globalizados a nivel político, y de otra, las autoridades como Aurelio, que mantiene su posición de que el tema del caucho no se narra en términos occidentales y la manera de reparar los sucesos del caucho se debe basar en la palabra a través del ambil y de la coca.

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante señalar y dar cuenta de la fuerte tensión que existe entre la estructura del pensamiento y la experiencia de la bonanza del caucho reflejada no sólo en las posturas ya explicadas que formulan Del Cairo y Rappaport, sino en

una tensión que genera el conocimiento social implícito. Este concepto analizado por Taussig (2002) juega constantemente entre los límites del conocimiento y los de la experiencia, y se ve reflejado entonces en las múltiples posibilidades de las relaciones sociales, del adentro y el afuera, del yo y el otro, del indígena y el blanco, en las que, como lo explica Taussig, hay una conjunción de estas tensiones en “un enrejado activo, de intenciones y de funciones complementarias de sentido y de creación de imágenes” (Taussig, 2002: 550). En este sentido, los líderes indígenas que están hablando directamente con las instituciones estatales, buscando una reparación occidentalizada por el genocidio del caucho, destapando el canasto de las tinieblas, son los que han logrado separar el tipo de “experiencia sensorial al conocimiento resuelto por el poder - conocimiento social implícito- sobre el que se asientan en gran medida los asuntos humanos y la intelección” (Taussig, 2002: 553), en tanto han logrado narrar en nombre de su comunidad y desprendidos de un dolor sensorial de las múltiples masacres e injusticias, el conocimiento y la experiencia que han adquirido por más de cien años de su historia.

Una clara muestra de todo lo que he querido analizar en este capítulo está reflejada en un especial del programa de televisión *Contravía* en el 2008, del director y documentalista colombiano Hollman Morris, titulado *La Chorrera: El genocidio del oro blanco*²⁴. En este capítulo Morris va a La Chorrera, Amazonas, a escuchar las narraciones y relatos de los abuelos y líderes indígenas sobre los sucesos de la Casa Arana. Morris es acompañado por la ya mencionada Fany Kuiru, la cual es presentada como una abogada que “hace un esfuerzo por reconstruir la memoria de los pueblos que padecieron la tragedia del caucho”.

A lo largo del documental los ancianos van contando lo que pasó y cómo funcionaba el trato de los peruanos a los indígenas; del mismo modo, muestra diferentes relatos en los que se hace visible el dolor y las heridas, sobre todo de una anciana que llora mientras recuerda los hechos, de estos acontecimientos. Sin embargo, lo que pienso que es relevante para esta investigación son las denuncias de los líderes indígenas y los ancianos que Morris visibiliza, y de una u otra manera, el hecho que se genere un espacio para que sean oídas sus propuestas y reclamos ante el Estado. Este espacio es entendido por Franco (1996) como una

²⁴ Disponible en la página web: <http://www.youtube.com/watch?v=Na3GxrbinmU>

de las grandes consecuencias que ha tenido la región debido a la “tercera ola” de intervenciones extranjeras durante el proceso de globalización en la vida de los indígenas amazónicos.

(...) La transformación de los indígenas en actores políticos a nivel nacional e internacional y su mayor acceso a estos medios de comunicación [periódicos, radio, televisión, videos, películas etnográficas] les ha permitido reivindicar e imponer sus auto-denominaciones étnicas en sustitución de otras denominaciones más conocidas, pero de origen foráneo, y muchas veces de carácter peyorativo. (Franco, 1996: 32)

La búsqueda del reconocimiento por parte del Estado colombiano es la mayor de las denuncias que se hacen a lo largo del programa. Los indígenas piden ayuda porque aun hoy en día los ancianos “siguen sufriendo”. Uno de ellos manifiesta que los “retoños”, refiriéndose a los nietos y bisnietos de las víctimas del caucho, deben mantener sus tradiciones y sus ritos ancestrales para conservar y perpetuar su identidad. El abuelo Alejandro Teteye, que estuvo presente en la entrega del Predio Putumayo, dice que la mejor resistencia es “escudarnos bajo la sombra de nuestro tabaco”, lo cual hace referencia al pensamiento/aliento de vida así como a las prácticas del ambil y el mambe para transformar el pensamiento en palabra y en acción. Del mismo modo, como lo expliqué en el capítulo anterior, uno de los líderes indígenas denuncia cómo la cauchería sigue entre ellos “desde la cuestión institucional y de la ideología”.

Por último, en la finalización del programa Morris deja un espacio para que sea oída una última denuncia. Edwin Teteye dice con una expresión seria en su cara: “queremos hacer un reclamo a las diferentes instancias nacionales e internacionales para que de alguna manera el Estado peruano, el Estado inglés y todos aquellos que tuvieron que ver con las masacres se responsabilicen por los crímenes y las atrocidades que pasaron acá y que de alguna manera atribuyan económicamente y políticamente a la reconstrucción social de estos pueblos de esta región amazónica”.

La importancia de este espacio de movilización de la memoria del terror del caucho radica en que un análisis detallado del mismo me permite dar cuenta de las tensiones que se han generado dentro de las comunidades y, por otra parte, me lleva a cuestionar el porqué después de veinte años de la entrega del Predio Putumayo, se sigue pidiendo una reparación y un reconocimiento por parte del Estado. “Ninguna pluma que ha escrito sobre la tragedia ha alcanzado a redactar la realidad de la masacre”, expresó uno de los líderes que apareció en el programa de Morris. Pareciera que ninguna de las denuncias ni de las movilizaciones por parte de los académicos, líderes indígenas o “retoños”, han alcanzado a redactar la realidad sobre el genocidio cauchero. Sin embargo este no debe ser el objetivo de narrar y movilizar los hechos trágicos del caucho; debe ser entendido y debe ir enfocado a una auto construcción de la identidad indígena y, por lo tanto, a la búsqueda de una reestructuración social y cultural que ayude y fundamente la lucha indígena a niveles más amplios de los que el mismo Estado le ha impuesto y ha otorgado a las comunidades indígenas.

4.2 La entrega del Predio Putumayo: el discurso de un falso mesías.

“Ha bitikwe. Ñúefue, úa ráfúe, ómoimo
yoitikwe: ikori, omói énie, ha ómoie”²⁵

Para darle continuidad a la manera de entender la movilización de las narraciones del caucho que se ha hecho en espacios no indígenas, es fundamental analizar la entrega del Resguardo Indígena del Predio Putumayo a los indígenas de la Amazonia colombiana el día 23 de abril de 1988 por parte del entonces presidente de Colombia Virgilio Barco Vargas. El 20 de septiembre de 2008 en el periódico El Tiempo, Manuel Rodríguez, columnista del diario, expresó en uno de sus artículos: “*El presidente Barco lanzó oficialmente esa*

²⁵ “Les traigo mi saludo. Les vengo a decir una buena noticia, una palabra de verdad: por fin, la tierra de ustedes es de ustedes” Palabras del ex presidente V. Barco en La Chorrera el 23 de abril de 1988. (República de Colombia, 1990: 17)

política, en abril de 1988, al hacer entrega del Predio Putumayo a 11 comunidades indígenas que, con una extensión de 5'869.448 hectáreas, se constituyó en el resguardo más extenso del país. Se reconocieron, así, los derechos ancestrales de estos pueblos sobre sus territorios. Y, de alguna manera, se les compensó por los indecibles atropellos de que fueran víctimas por parte de la Casa cauchera Arana y Hermanos que, durante las tres primeras décadas del siglo pasado, sometió al pueblo indígena uitoto y a otras etnias a una cruel esclavitud, tal como lo denunció en forma magistral José Eustasio Rivera en La vorágine”²⁶. En este proceso participó la ONIC²⁷, el sacerdote Daniel Restrepo, el abogado Adolfo Triana, que dieron la lucha para recuperar el territorio indígena (Kuiru, 2010).

Este hecho fue aplaudido y aclamado a nivel nacional e internacional por ser un acto histórico para las comunidades indígenas y para la integración nacional de este territorio por mucho tiempo olvidado por el Estado. La política del gobierno de Barco estaba basada en la protección y preservación de los pueblos indígenas y de “sus derechos fundamentales y en especial de su integridad social y cultural” (Barco en República de Colombia, 1990: 19). Esta política es reconocida como la política amazónica en la que Del Cairo (2006) resalta que ésta “debe comprenderse, entonces, como una estrategia para incidir de manera directa en algunos de los problemas mencionados y afianzar la gobernabilidad del Estado en esta región imaginada históricamente como periférica y marginal” (Del Cairo, 2006: 121).

Es de suma importancia tener en cuenta que el acto político de la entrega del Predio Putumayo entra en las características de lo que el antropólogo brasileiro Oliveira (1998) define como *territorialización*, ya que esa noción es definida como un “proceso de reorganización social que implica: 1) la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; 2) la constitución de mecanismos políticos especializados; 3) la redefinición del control social sobre los recursos ambientales; 4) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado” (Oliveira, 1998: 55). En este sentido, el autor explica que es a través de lo territorial donde la

²⁶ Tomado de la página web: http://www.manuelrodriguezbecerra.org/ti_unagranpo.htm

²⁷ Organización Nacional Indígena de Colombia

estrategia por parte del Estado-nación para integrar poblaciones diferenciadas es eficiente y que por lo tanto se genera una transformación de la identidad propia y de la representación y reestructuración de su cultura (Oliveira, 1998: 56).

La entrega del Predio Putumayo fue una iniciativa estratégica por parte del gobierno, como lo menciona Del Cairo, ya que este acto otorgó la condición de “propietarios” de este territorio a los indígenas amazónicos. Este reconocimiento por parte del Estado muestra entonces cómo y desde dónde están hablando y luchando los líderes indígenas de hoy en día. Del mismo modo, y volviendo al análisis de las narraciones del caucho, el presidente Barco en las palabras que pronunció en ese día histórico, rodea de manera sutil los múltiples conflictos que ha habido en la región, pero deja al aire breves frases en las que hace alusión a los horrores e injusticias cometidas. “Grupos indígenas lo han mantenido [el Predio Putumayo] y conservado, dentro de su particularísima sabiduría ancestral sobre manejo de la naturaleza, durante todos los años de su existencia; *aún con demérito de su casta y con merma de su número, por razón de los injustos ataques de todo orden*²⁸, los indígenas están aquí y el predio los ha acogido y alimentado: tierra e indígenas se pertenecen” (Barco en República de Colombia, 1990: 17). Luego de establecer diferentes proyectos y pautas sobre el territorio, la salud, la educación y la autonomía de los indígenas en este sector, que Barco promete en su discurso durante la entrega del predio, promesas muchas de las cuales no se han cumplido y otras han quedado a medias, a modo de conclusión Barco retoma el reconocimiento por parte del Estado de las víctimas de los genocidios ocurridos a lo largo de la historia.

“Cuánto 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 Amazonia 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 rigores de la naturaleza sino hasta el atropello de nacionales y extranjeros*. A esos antepasados rindo hoy un homenaje de gratitud y admiración por su valentía y

²⁸ La cursiva es mía.

tenacidad, que fueron indudablemente pilares útiles para que se forjara nuestra nacionalidad” (Barco en República de Colombia, 1990: 23)

Por otra parte, el mismo texto de la República de Colombia (1990) muestra los dos discursos que dieron los representantes indígenas Reinaldo Gaigrecudo y Jesús Arias Faerito en respuesta a Barco y como muestra de su agradecimiento por la acción realizada. Es interesante ver cómo aprovecharon la oportunidad de tener al presidente al lado para hablar de sus condiciones, de las necesidades y de los problemas que han pasado a lo largo del tiempo. El discurso de Gaigrecudo se enfoca en relatar la historia del territorio y quiénes han intervenido en él. “El año 1888 pasó por aquí primer blanco que llamaba Benjamin Larrañaga, que venía de Pasto; después llegaron fundadores Casa Arana que pusieron caucherías, esclavizaron indígenas, los torturaron, los echaron de la región y mataron a más de cuarenta mil. Estas tierras están teñidas de sangre indígena de nuestros propios mártires. (...) Aquí está todavía Carlos Muinane, Julio Martínez y otros que vinieron del destierro y que aún conservan en sus cuerpos bala, plomos recibidas cautiverio por blancos Casa Arana” (Gaigrecudo en República de Colombia, 1990: 25). Del mismo modo habló de cómo se organizaron en cabildos indígenas y constituyeron organizaciones como la ya mencionada CRIMA para enfrentar la situación de la recuperación de su territorio frente a la Caja Agraria.

El sacerdote Daniel Restrepo, que ayudó en la gestión y en el proceso de la entrega del Predio Putumayo, en su texto *Memorias del Amazonas* (2007) muestra desde su perspectiva cómo fue su vida “entre los indios” y hace alusión a las diferentes dinámicas sociales y culturales entre los cuales los indígenas mostraban un rechazo a los entes que estaban ocupando su territorio. Restrepo señala que “los indios no hablaban en ese entonces de “la Caja Agraria” sino de “la Casa Agraria”, parodiando socarronamente el nombre de la empresa peruana de ingrata recordación” (Restrepo, 2007: 24), lo que vuelve a tomar relevancia a las múltiples formas ya mostradas de ver cómo los indígenas entendían la repetición de la historia y se iba generando poco a poco una resistencia que ha hecho frente a estas intervenciones.

El discurso de Arias Faerito también estuvo enfocado en el agradecimiento general y en la petición del mejoramiento de hospitales, colegios, hidroeléctricas, entre otros aspectos. Sin embargo un punto clave que quiero analizar en la narración de Arias Faerito como cacique uitoto de La Chorrera en el momento al decir lo siguiente: “Señor presidente, con su presencia en nuestro medio, todos estos tristes recuerdos inhumanos que vivieron nuestros abuelos en la época de la Casa Arana hoy nos ha borrado de nuestra mente. (...) Por primera vez en la historia nacional el doctor Virgilio Barco mira este puñado de colombianos perdidos en esta selva, es así como narra la sagrada biblia, nos ha llegado un salvador de esta tierra, historia del amazonas de la Casa Arana”. (Arias Faerito en República de Colombia, 1990: 27).

Por un lado, las palabras de Arias Faerito al decir que los recuerdos tristes de esa época se han borrado de su mente por el hecho de que el ex presidente Barco estuviera presente en su territorio y por la entrega del Predio Putumayo, se podría interpretar como si ese acto fuera lo que necesitaban las comunidades afectadas para reparar y curar los daños cometidos. Pareciera que la reparación que se estuvo buscando desde el final de la Casa Arana hasta la llegada de Barco a La Chorrera se había conseguido, pero entonces ¿por qué más de veinte años después las mismas personas, autoridades y líderes que acompañaron ese proceso de entrega del territorio ancestral, hoy están con sus hijos, veinte años mayores, denunciando y pidiendo una reparación por parte del Estado por el genocidio y las masacres ocurridas? Por otro lado, la imagen mesiánica del “*salvador de esta tierra*” que le otorgaron a Barco está fuertemente ligada a una idea de rescate a los “*colombianos perdidos en esta selva*”, o como lo diría Taussig (2002), a “quienes se hallan perdidos en el espacio de la muerte”.

Ambos lados contienen entonces una carga simbólica que definió una imagen de reparación para las comunidades indígenas, que incluso sigue estando presente en la actualidad al celebrarse cada 23 de abril la entrega del territorio. Esta misma imagen que quedó de aquel día histórico, no cumplió del todo las expectativas ni de los indígenas, ni del Estado como reparación simbólica por las violaciones ocurridas a estas poblaciones y Barco quedó con la imagen de un falso mesías que prometió la salvación de un pueblo y no lo cumplió. Esta

situación se debe plantear y analizar pensando más allá del cumplimiento o no por parte del Estado con las políticas y leyes que rigen sobre el Predio Putumayo, y considero que se debe cuestionar cuál es la reparación entonces con la que se busca denunciar en diferentes espacios como los ya mencionados y señalados.

4.3 Reparación en el espacio de muerte

Una de las mañanas que acompañé a Dagoberto y a Vicente al monte, les comenté que había estado leyendo sobre la terrible masacre ocurrida en el 2004 en Bahía Portete en la Guajira a los indígenas wayuu. Pensé que era interesante hablar sobre este tema ya que el texto de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2010) muestra cómo se ha manejado este tema a nivel local y estatal y cómo se han generado resistencias por parte de las mujeres wayuu para evitar la destrucción de su cultura y de su conocimiento. Al hablar de esto con ellos dos, les manifesté mi inquietud frente a la fuerte postura de las mujeres wayuu en un hecho tan reciente en donde la memoria y las narraciones de lo que había pasado vienen de fuentes primarias, de viudas y huérfanas que perdieron a sus familiares hace siete años y que las denuncias se han logrado hacer gracias a esas personas que hablaron y manifestaron lo ocurrido.

Les pregunté por qué creían que siendo algo reciente ellas si podían hablar de eso a nivel nacional y por qué la masacre del caucho se había demorado tanto en lograr tener esas connotaciones. La respuesta que me dieron fue muy sencilla y se basó en decir que eran culturas diferentes y que los procesos por los que han pasado han hecho que para los wayuu sea más fácil hablar de esos temas. Es claro que la relación entre este fenómeno de hablar sobre masacres ocurridas hace poco va más allá de enunciar una diferencia cultural; los procesos y dinámicas culturales de la alta Guajira son tan complejos como ricos en su contenido. Sin embargo, pienso que sí hay una diferencia en la apropiación del discurso político por parte de los wayuu en tanto éstos tienen claro que esa es la manera cómo se deben reparar actos violentos como la masacre de Bahía Portete frente al Estado, mientras

que en las comunidades amazónicas, a pesar de la entrega del Predio Putumayo, se han generado conflictos internos y contradicciones en sus discursos, como lo voy a explicar a continuación.

Para poder desarrollar lo anterior, es importante plantear que la entrega del Predio Putumayo en 1988 se convirtió en lo que Taussig denomina como *espacio de muerte* (Taussig, 2002) en tanto el acto de reparación y de representación por parte del Estado a los indígenas, se centraliza en lo que el autor denomina una “zona de colonización y también una zona colonizadora” (Taussig, 2002: 449). Esta zona en el contexto del que estoy hablando se ve reflejada en el espacio que dio Barco con su política amazónica a que los recuerdos del pasado del caucho se olvidaran, pero al mismo tiempo introdujo a los indígenas a los discursos y a los parámetros occidentales de lo que es considerada una reparación. Para entender mejor esto, Taussig explica que la función colonizadora del espacio de la muerte es “mantener la hegemonía o la estabilidad cultural de normas y deseos que facilitan la manera como los gobernantes gobiernan a los gobernados en la tierra de los vivos” (Taussig, 2002: 450).

Lo que quiere decir que entregar un territorio como forma de reparación por las atrocidades que han sufrido las comunidades indígenas a lo largo de la historia como lo hizo Barco, es la clara muestra de cómo mantener la hegemonía cultural de la que habla Taussig, en tanto los indígenas se apropian de nuevos discursos y actúan bajo el efecto de ellos, siendo nuevamente gobernados y colonizados por nuevas posturas y estéticas políticas. Es de este modo como la función colonizadora de la entrega del Predio Putumayo genera un pensamiento entre los líderes indígenas y autoridades, en el cual la única manera de recuperar la dignidad es a través de procesos económicos y políticos, como lo mostraba en las denuncias del programa de Morris. Es decir, las contradicciones y los conflictos que trae este proceso han hecho que haya una “*metamorfosis*” como lo explica Taussig, en la base de la búsqueda de la reparación de los hechos violentos del caucho.

Es exactamente ahí donde se genera la tensión entre la estructura del pensamiento y la experiencia que manifiesta el conocimiento social implícito. De ahí que, veinte años

después de que supuestamente los hechos violentos del caucho ya no estaban más en sus mentes, se siga buscando una reparación en otros términos. Teniendo en cuenta los aportes de Oliveira (1998), Taussig (2002) y Del Cairo (2010) se puede concluir entonces que la colonización de los discursos políticos occidentales ha hecho que la movilización de la memoria del terror del caucho tenga diversas maneras de ser narradas y que por lo tanto, la cura de este suceso se vea inmersa en disputas y contradicciones de sus actos. Es entonces este espacio de muerte lo que Taussig define como “el espacio por excelencia para que la incertidumbre y el terror atonten permanentemente, pero también para que revivan y confieran poder con una nueva vida” (Taussig, 2002: 450). De esta forma, queda la duda de cómo se transformará la movilización de las narraciones de la memoria del terror dentro de veinte años en el caso de que se realice la reparación simbólica, económica o política que se busca reconocer y demandar internacionalmente por los sucesos y masacres del boom cauchero.

Conclusiones

La movilización de la memoria del caucho ha estado ligada a los múltiples cambios de representación política de los indígenas amazónicos que han cargado con el peso del dolor, del olvido y de la impunidad de los hechos trágicos de la bonanza del caucho por la Casa Arana. Del mismo modo, los indígenas amazónicos han tenido que lidiar a través del tiempo y de su historia con diferentes intervenciones foráneas dirigidas por empresas comerciales, organizaciones ambientales e instituciones de todo tipo a nivel nacional e internacional, que han interrumpido y modificado su lucha por la búsqueda de autonomía, cultura, y reconocimiento del territorio ancestral. Todos estos factores no sólo son parte del pasado y de la memoria indígena sino que, aún hoy en día, es visible el interés de grandes empresas en el territorio amazónico y que, por lo tanto, los líderes y autoridades indígenas que se encuentran dentro de espacios jurídicos, estatales o locales, se han visto obligados a responder de manera estratégica a estas intervenciones.

En este sentido, los procedimientos y los espacios en los cuales se lleva a cabo la movilización de la memoria del terror del caucho por los indígenas en la Amazonia colombiana han ido cambiando a lo largo del tiempo con el cambio de políticas y maneras de representar y de auto representarse en ámbitos políticos, dentro y fuera del territorio nacional. Los procedimientos de la movilización de la memoria del caucho se dividieron en dos caminos desde hace aproximadamente veinte años, en tanto este tema sí había sido difundido en diferentes espacios como el controvertido informe de Casement en 1910, la *Vorágine* por Rivera en 1923 y los múltiples estudios antropológicos, económicos, históricos, biológicos, entre otros que se han hecho al respecto hasta la actualidad. Sin embargo, la voz directa de los indígenas y su versión de los hechos no había sido escuchada en espacios públicos, no porque las investigaciones realizadas no las tuvieran en cuenta, sino porque para las comunidades este ha sido un tema tan delicado y doloroso que se había mantenido "dentro del canasto", para evitar que problemas como el del caucho se repitieran, y por eso siempre se había hablado del tema de una manera privada y recelosa frente al blanco.

El papel que desempeñan las diferentes narraciones expuestas por líderes indígenas de Araracuara, y el caso de Kuiru de La Chorrera, entre otros, es clave para entender cuáles han sido los fines y los intereses de éstos a lo largo de su gestión como portadores de la voz y el pensamiento de las culturas indígenas en la Amazonia colombiana en espacios no tradicionales, como lo expuse en el caso del documental de Morris. Por otra parte, y respondiendo a esto, fue crucial haber entendido que los conceptos académicos occidentales no siempre van de la mano en el momento de buscar respuestas en campo, lo cual me dio un gran aporte tanto metodológico como conceptual en el desarrollo del trabajo. La fuerte postura de Aurelio desde mi primera noche en el mambadero frente a mi forma de abordar el tema, fue la causa principal de entender los diferentes aspectos culturales de la manera en la que se ha abordado el tema del caucho en las comunidades. El análisis del *yone* y del *rapue* y del suceso del caucho como mito, se convierte entonces en un aspecto fundamental para entender el papel de las narraciones dentro y fuera del ámbito indígena tradicional.

De esta manera, los procedimientos para que actores como Fany Kuiru narren su historia, busquen una denuncia a nivel nacional e internacional y hablen en nombre de todo un pueblo, han sido el resultado del agenciamiento dentro de las comunidades indígenas que se ha realizado en el mambadero a través de la palabra del ambil y de la coca; de la experiencia y del conocimiento social que se ha adquirido de generación en generación y, por último, por una mayor participación política a partir del conocimiento de las leyes y políticas del Estado. Este proceso ha tomado más de ochenta años en ejecutarse debido a la necesidad de tener un tiempo de latencia para poder resignificar y asimilar los sucesos traumáticos para toda una comunidad y de esta forma poder hablar y narrar en espacios abiertos, políticos y estatales desde una posición cómoda y estratégica. Sin embargo, todavía son visibles los conflictos internos y las contradicciones dentro de las comunidades, debido a la diferencia de intereses de los líderes indígenas.

Esas diferencias entre los líderes indígenas que trabajan en espacios políticos en Bogotá y los líderes y autoridades como los *tinipoa* que viven y trabajan dentro de las comunidades, radican en la manera de abordar el tema de la bonanza del caucho para lograr diferentes

finés. Hablo de movilizaciones estratégicas en tanto buscan adaptarse de la mejor manera a los discursos políticos que están actuando en este momento en el país. La búsqueda de entrar en los parámetros de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras²⁹ en Colombia es un claro ejemplo de esto; del mismo modo, entender en qué consiste la reparación material, económica y simbólica por parte del Estado busca que este suceso en la historia de los indígenas y del país no caiga en el olvido ni en la impunidad que ha caracterizado a esta región.

Es válido pensar que este tipo de estudio sobre el episodio del boom cauchero debe plantearse desde una postura crítica, en donde se busque develar la manera de pensar y de actuar de los indígenas nietos, bisnietos y seguramente tataranietos de las víctimas del oro blanco, ya que de cierto modo las denuncias de lo ocurrido desde diferentes aspectos y disciplinas han cegado la importancia de entender y analizar cómo y desde qué perspectivas se está solucionando a nivel interno y externo este genocidio de más de 40.000 indígenas.

Quedan abiertos muchos temas además de los que toqué y profundicé ya que la amplitud de la bonanza del caucho no alcanza -ni es sano- a ser analizada en su totalidad en una sola investigación. Desde hace más de cien años este evento histórico ha sumergido a literatos, y en especial a investigadores sociales, en su mayoría antropólogos, en los turbios recuerdos que quedan de las atrocidades de la Casa Arana en territorio amazónico. Cada vez es más común ver en artículos de diferentes diarios del país noticias correspondientes a este evento, no sólo porque se está cumpliendo un centenario desde el informe de Casement de las crueldades en el Putumayo, sino porque los líderes y autoridades indígenas están tomando cada vez más la palabra para denunciar y reclamar por la reparación de aquellos sucesos.

²⁹ La Ley de Víctimas y de Restauración de Tierras es muy clara al decretar que no están cobijadas por la ley “las personas que hayan sufrido un daño por hechos anteriores a 1985, o que hubieren sido despojados o forzados a abandonar sus tierras por hechos ocurridos antes de 1991. No obstante, estas personas podrán acceder a medidas de Satisfacción (construcción de la memoria histórica, honrar su memoria y contribución al esclarecimiento de la verdad por fuera de un proceso judicial) y Garantías de No Repetición”. Tomado de la página web: http://www.leydevictimas.gov.co/#!__quien-es-victima

Se debe continuar y profundizar estos y otros aspectos, de tal manera que la narración se convierta en el escenario donde los indígenas tengan la posibilidad de reaparecer y de reconstruirse como individuos dignos de luchar por su autonomía y su dignidad.

Bibliografía

Alexander, J., (ed.). 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press

Beverley, J. 2008. "Testimonio, Subalternity, and Narrative Authority," en N. K. Denzin, Norman K., y Y. S. Lincoln, Yvonna S. (eds.). *Strategies of Qualitative Inquiry*. 257-270. Sage

Candre, H. y Echeverri, Juan A. [1993] 2008. *Tabaco frío, coca dulce. Palabras del anciano Kïnerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá. Guadalupe S.A.

Christie, K. 2007. "Una economía política de la memoria en la Comisión Sudafricana de la Verdad". 102-118 *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, 4 Bogotá.

Chirif, A. y M. Cornejo Chaparro. 2009. *Imaginario e Imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Lima. CAAAP

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Grupo de Memoria Histórica. 2010. *La masacre de Bahía Portete: mujeres wayuu en la mira*. Bogotá. Ed. Alfaguara

Conklin, B y Graham, L. 2010. "El punto medio cambiante. Indígenas amazónicos y ecopolítica", en C. del Cairo y M. Chaves (comp). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Pp: 155-188. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana-ICANH

CRIMA. 2006. *Fortalecimiento al proceso institucional de la Asociación "CRIMA" 2006-2008*.

Del Cairo, C. 2006. "La política amazónica y la construcción de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia", en: *Biopolítica y filosofías de vida*, Javier Tobar y Olver Quijano (comps.). pp. 11-140. Popayán. Universidad del Cauca

_____. 2010. “Las encrucijadas del liderazgo político indígena en la Amazonia colombiana”, en C. del Cairo y M. Chaves (comps). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Pp: 189-211. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana-ICANH.

Domínguez, C. 1976. “El endeude en el proceso productivo en la Amazonia”, en: *Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos*. pp. 107-122. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura

Domínguez, C. y Gómez, A. 1994. *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonia 1750-1933*. Bogotá. COAMA.

Echeverri, J. 1997. *The People of the Center of the World: A Study in Culture, History and Orality*. Ph.D. diss. New School for Social Research.

_____. 2011. “Curar o Recordar: memoria indígena sobre el auge del caucho”. *Congreso internacional Memoria Amazónica en los países andinos*. Antropología e historia. Bogotá. 4-6 de Mayo de 2011

Friedman, J. 1992. “The Past in the Future: History and the Politics of Identity”. *American Anthropologist* 94(4): 837-859.

Giesen, B. 2004. “The Trauma of Perpetrators. The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity”, en: *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press. Pp: 112- 154.

Guyot, M. 1979. “La Historia del Mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el Noroeste amazónico”. *Journal de la Société des Americanistes*, LXVI: 97-122.

Hall, S. 2010. “Etnicidad: identidad y diferencia”, en: *Sin garantía. Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales*. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (editores). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Popayán – Colombia. Ed: Enviñon Editores.

Jackson, J. 2002. “Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The 1996 Summer Takeovers”, en Kay B. Warren and Jean Jackson (comp.), *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. Austin. Estados Unidos: University of Texas Press.

Kopytoff, I. 1991. “Biografía cultural de las cosas”, en A. Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas*. México. Editorial Grial.

Kuiru Castro, F. 2010. “Casa Arana, esperanza de vida sobre las huellas de muerte: un mal que dura 100 años”. Publicado en:

http://colombia.indymedia.org/news/2010/11/118979_comment.php

Lévi-Strauss, C. 1997 [1974]. *Antropología Estructural*. Buenos Aires. Paidós.

Martín-Baró, I. 1990. “La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador”. En: *Psicología social de la guerra*. El Salvador. UCA.

Micarelli, G. 2003. *Weaving a new Basket: Indigenous networks at the margins of development*. Tesis de doctorado. Universidad de Illinois en Urbana-Champaign.

_____. 2010. “Pensar como un enjambre. Redes interétnicas en las márgenes de la modernidad”, en C. del Cairo y M. Chaves (comps). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. pp: 489-510. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana-ICANH

Nash, J. 2001. *Mayan visions: The quest for autonomy in an age of globalization*. New York. Routledge.

Ochs, E y, L. 1996. "Narrating the Self". *Annu. Rev. Anthropol.* 25: 19-43.

Oliveira, J. Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana* 4. pp 47-77. Rio de Janeiro.

OPIAC. 2011. "Procesos territoriales y socioeconómicos conexos al conflicto armado interno que afectan los territorios tradicionales y las culturas indígenas", en: *Programa de garantías de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. Documento borrador no publicado. Junio 20 de 2011. Bogotá.

Ortega, F. 2008. "Violencia social e historia: el nivel del acontecimiento". Publicado en *Universitas Humanística* (Universidad Javeriana), no.66 julio-diciembre de 2008 pp: 31-56.

Pineda Camacho, R. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá. Banco de La Republica

_____. 1992. "La vida cotidiana en el barracón de la Casa Arana", en: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*. VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá. Universidad de los Andes,

_____. 2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá. Espasa Forum.

_____. 2003. "La Casa Arana en el Putumayo. El Caucho y el Proceso Esclavista", en: *Revista Credencial Historia*. Edición 160. Abril de 2003. Bogotá, Colombia

Rappaport, J. 2007. “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 197-229.

República de Colombia. 1990. *Política del gobierno nacional para la defensa de los derechos indígenas y la conservación ecológica de la Cuenca Amazónica*. Bogotá. Caja Agraria.

Restrepo Gonzales, D. 2007. “Memorias del Amazonas”. En: <http://www.webpadargo.com/libros/swf/amazonas.swf>.

Taussig, M. 2002 [1987]. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá. Norma.

_____. 1988. “Cultura de terror: espacio de la muerte (el informe de Casement del Putumayo)”, en: *Falsas riendas, Revista de Arte y Pensamiento*, 2, (2-3), Bogotá, pp. 33-45.

_____. 1995. “El terror como lugar común: la teoría de Walter Benjamin de la historia como estado de sitio”, en: *Un gigante en Convulsiones*. Barcelona. Editorial Gedisa.

Tobón, M. 2008. “La mejor arma es la palabra”. *La Gente de centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio Río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004*. Leticia. IMANI.

Ulloa, A. 2004. *La construcción del nativo ecológico complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Useche, M. 1994. *La colonia penal de Araracuara: socioeconomía y recursos naturales, 1938-1971*. Bogotá: Tropenbos.

Uzendosky, M, 2006. “El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. 26, pp. 161-172. Quito.