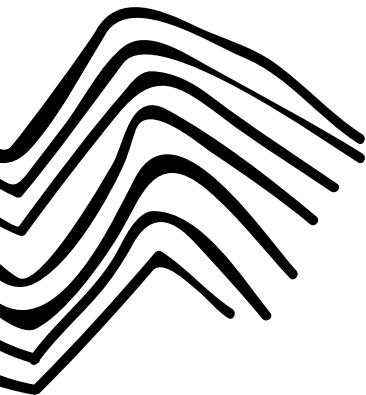


**Canasto de vida  
y Canasto de las tinieblas: memoria  
indígena del tiempo del caucho**

**JUAN ÁLVARO ECHEVERRI**  
Universidad Nacional de Colombia



EN LOS INFORMES, NARRATIVAS Y TESTIMONIOS del tiempo de la Casa Arana, los indígenas hablan con sus cuerpos ejecutados, mutilados, torturados, violados y explotados por patrones caucheros. Los indígenas no son sujetos en esos relatos o informes, sino objetos de compasión, miedo u observación: nobles salvajes para Casement, traicioneros y salvajes para Robuchon, caníbales a ser civilizados para la Casa Arana u objetos de descripción etnográfica para Whiffen. En cualquiera de estos casos los indígenas no tienen voz, sino que son objetos de disputas entre blancos.

En este artículo<sup>1</sup> voy a enfocar mi atención en las maneras como los descendientes de los grupos que fueron esclavizados bajo el régimen de la Casa Arana negocian con la memoria del tiempo del caucho. Los descendientes de los grupos que sobrevivieron al auge cauchero se refieren a las memorias de ese tiempo como pertenecientes a lo que llaman el “Canasto de las tinieblas”. En contraste con ese oscuro canasto de malas memorias, hablan también de un “Canasto de vida”, donde están colocadas las semillas del futuro, mirando al crecimiento de las nuevas generaciones y dejando atrás los peligrosos recuerdos de violencia y brujería del pasado. Más adelante exploro esta poderosa doble imagen del pensamiento nativo que es compartida por varios de los grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo en la Amazonia colombiana. ¿Qué nos revela esto sobre el funcionamiento de la memoria y la representación de la historia? ¿Cuál es la verdad por buscar en el pasado? ¿Es el pasado para ser recordado o para ser curado?

---

1 Este texto es una versión editada de “To Heal or to Remember: Indian Memory of the Rubber Boom and Roger Casement’s ‘Basket of Life’”, publicado en el 2010 en *ABEI Journal* 12: 49-64.

Comenzaré dando voz a los muinanes del medio río Caquetá, negociando esos dolorosos recuerdos en medio de los cambios y transformaciones de finales del siglo xx.

### **Curar más que recordar**

En mayo de 1993, un grupo de la gente muinane se preparaba para ir a visitar los territorios ancestrales a los que no habían regresado desde hacía décadas. Ellos son descendientes de uno de los grupos que fueron casi exterminados por la Casa Arana y la Peruvian Amazon Company a principios del siglo xx. Los escasos supervivientes de una población otra numerosa se habían reasentado al norte, más allá de los bordes de su territorio ancestral, que había permanecido deshabitado desde mediados del siglo xx.

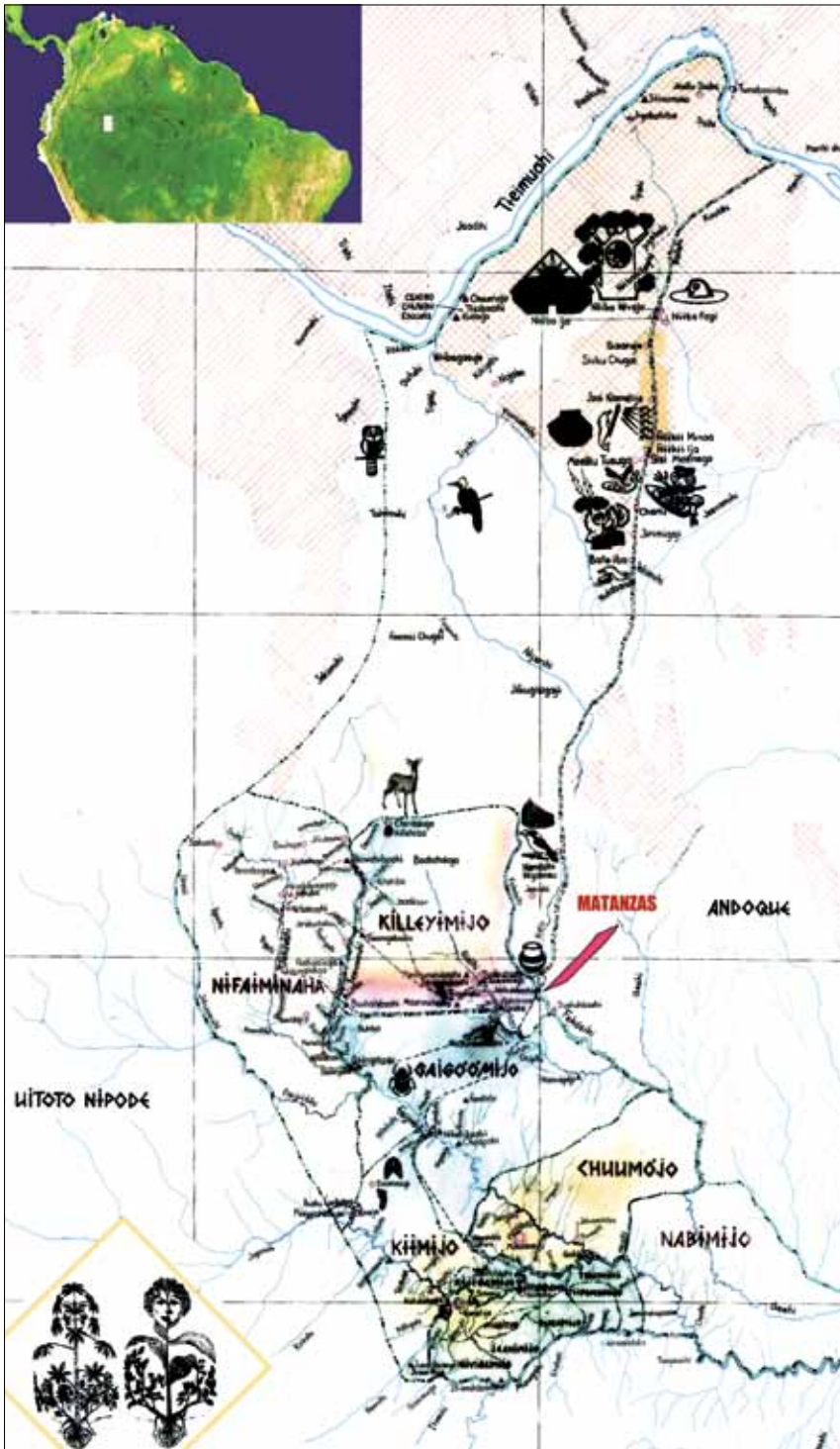
El impacto de la industria del caucho sobre los indígenas de esta región fue enorme. La población total fue reducida tal vez a menos de un décimo entre los años 1900 y 1930, y los supervivientes fueron forzosamente reasentados sobre el río Putumayo y más al sur. Unos pocos escaparon hacia el norte o se escondieron en el monte. Su organización social, política y ceremonial fue severamente fracturada y su territorio fue despoblado, a medida que el bosque volvía a cubrir lo que había sido una región densamente poblada. En 1908, T. Whiffen calculó en 46.000 la población total de los indígenas del Putumayo, y en 2.000 la población de la etnia muinane. En 1993, el censo de los muinanes no alcanzaba las 150 personas, descendientes de los escasos veinte hombres y mujeres que lograron sobrevivir al régimen y las deportaciones de la Casa Arana. Estas crudas cifras son un índice del grado de la catástrofe que estos pueblos sufrieron.

En la década de 1980, el gobierno colombiano oficialmente otorgó a los grupos indígenas de la región —uitoto, ocaina, nonuya, bora, miraña, muinane y andoke, los descendientes de los pueblos que fueron la fuerza de trabajo de la Casa Arana— la propiedad legal de los territorios que hoy ocupan, así como sus territorios ancestrales. Esta enorme extensión de tierra, cerca de seis millones de hectáreas, coincide con las concesiones caucheras de Julio César Arana. Este nuevo resguardo fue nombrado como Predio Putumayo. El Consejo de Ancianos de la etnia muinane, conformado por los capitanes de los tres principales, decidió, al inicio de los años noventa, que la reapropiación de los territorios ancestrales era necesaria para afirmar su autonomía política, ahora formalmente reconocida, y para avanzar hacia su reconstrucción social.

Los mayores muinanes en 1993 eran los hijos de aquellos que habían sufrido directamente el impacto de la esclavitud y las masacres bajo el régimen de la Casa Arana. Ellos nacieron luego de que el auge del caucho hubiera terminado y solo los más viejos tenían un conocimiento de primera mano de los lugares donde los antiguos habían vivido. Ellos crecieron de espaldas a esas historias y lugares, haciendo su vida en las riberas del río Caquetá, comerciando con los blancos y enviando sus niños al internado indígena. Ellos envejecieron lejos de su tierra y de las perturbadoras historias que sus padres vivieron.

El territorio ancestral de los muinanes (figura 1) está localizado en el centro del Resguardo Predio Putumayo. Este territorio era conocido por los ancianos en palabras y memorias, pero ellos no habían retornado allí desde su infancia. En los años 1990 las cosas habían cambiado. Ellos tenían ahora sus territorios legalmente titulados y una nueva generación, para quien esas historias eran distantes, había crecido después de ellos. Sus hijos eran inteligentes y capaces, habían ido a la escuela y querían saber. Las orillas del río Caquetá, donde habían vivido por décadas y donde habían criado a sus hijos, eran una tierra ajena donde sus ancestros solían ir a pescar y a recoger piedras, pero no un lugar donde hubieran estado asentados. Los afloramientos rocosos que marcan el paisaje del medio Caquetá son las moradas de seres mitológicos, portadores de poderes malignos. Más al sur está la “Tierra de frescura”, el área donde las malocas de sus antepasados quedaron abandonadas, la tierra que fue profanada y arrasada y de donde ellos fueron expulsados y exiliados. Este es su *territorio*, una palabra en español que escasamente traduce el significado del concepto muinane: no es solo un pedazo de tierra que puede ser mapeado o legalmente titulado; este *territorio* es la inscripción de la vida y la memoria en el paisaje —y esta vida y esta memoria quedaron amputadas desde los tiempos de la Casa Arana—.

Los huérfanos de la Casa Arana eran ahora ancianos y ellos necesitaban recuperar esa vida y esa memoria que no habían querido enfrentar por décadas. El paso necesario era visitar el territorio y enfrentar sus memorias. En ese entonces, yo no capté plenamente el significado de la decisión que tomaron de ir a visitar los antiguos lugares. Ellos afirmaban que el territorio era la base de su educación, de su gobierno y de su organización social y ceremonial, y que necesitaban ir hasta allá con sus hijos para mostrarles y retomar el hilo de sus vidas.



**FIGURA 1.** Territorio ancestral muinane. Fuentes: mapa elaborado en el curso del proyecto “Feenemina Ikabajiinije Jaagomefeji: Viaje hacia la raíz, proyecto de investigación indígena sobre el territorio tradicional de la etnia muinane”, de la comunidad muinane Chukiki del Resguardo Predio Putumayo, con el apoyo del Programa Coama para la Consolidación de la Amazonia colombiana (1992-1996). El mapa superior es una imagen Landsat que señala la estación cauchera de Matanzas, a la cual nos referimos más abajo.

Entonces, partieron de viaje hacia la tierra de origen. El grupo estaba formado por los tres mayores de los tres clanes supervivientes (Piña, Gusano y Maguaré), y nueve muchachos, tres de cada clan. Se dirigieron primero hacia el territorio ancestral del clan Piña, y Chucho, su capitán, encabezó el grupo. El 27 de mayo de 1993, después de cinco días cortando a través del monte, llegaron a la quebrada Yuca, un pequeño afluente en la cuenca alta del río Cahuarí, no lejos de donde antes estuvo la sección cauchera de Matanzas, ahora cubierta de rastrojo. Fue en Matanzas donde Roger Casement se encontró con el infame jefe de sección Armando Normand, “[...] con una cara verdaderamente la más repulsiva que yo haya visto. Era perfectamente diabólico en su crueldad y maldad. Sentí como si me estuvieran presentando una serpiente”, escribió Casement en su diario (1997, 256). Los muinanes recuerdan a Normand como Noroba, y el sitio de Matanzas es conocido como *Jakuibaa’i* (‘Loma de Maraca’). Allí vivió el tío abuelo de Chucho, quien tenía el nombre de *Jeevadeeka* (‘Flor de Piña de Guacamayo’), un jefe del clan Piña de la gente muinane. Los muinane cuentan que Jeevadeeka murió bajo las manos de Noroba, quien lo colgó de un poste por los huecos de sus orejas.

El grupo acampó a unas pocas horas de distancia del viejo rastrojo encantado. De noche, Chucho habló y los jóvenes grabaron su charla en una cinta de casete. Chucho habló así:

En verdad hemos llegado al sitio del martirio; a la quebrada de Yuca, a la Loma de Maraca [Matanzas] hemos llegado. Sus nietos han llegado, no hay que extrañarlos como si fueran otra gente; no se altere, esté tranquilo. Aquí están estos sus nietos, aquí están estos jóvenes. De aquellos que los mataron a ustedes, de todo lo que pasó, nosotros no sabemos nada. Esa parte ustedes la conocen. Somos ahora una nueva generación. Aquí están los que nacieron después de mí y a ellos los estoy guiando. Aquí vinimos a aliviar a estos niños. Nosotros no sabemos de lo que aquí ocurrió. Así es. Si supiéramos podríamos hablar de eso. El que está aquí es nuestro capitán Jeevadeeka. Usted vino a acabar aquí. Entonces vengo a mostrarles a los nietos. Junto con mi hermano los estamos encabezando. No hay que extrañarlos. Aquí vinimos a aliviarnos. Ese punto estamos avisando. Eso es todo.

Al día siguiente, hacia el mediodía, llegaron al sitio donde antes estuvo la estación de Matanzas, ahora cubierta de vegetación. Allí, Chucho habló de nuevo:

Aquí, abuelito Jeevadeeka, usted vivía y usted está. Somos sus nietos y hemos llegado. A este punto llegamos y pisamos esta parte. ¿Cómo está? Venimos bien, con buen pensamiento. Los que somos sus huesos venimos de regreso, los nietos que nacimos después de ustedes. Nos lamentamos y acordamos de usted que está aquí. Entonces por eso yo, Kigaibo [Piña Agria], nieto suyo, llegué junto con gente del clan Manguaré y del clan Gusano. Estamos con estos nuestros jóvenes que usted ya conoce y venimos de buena manera. Venimos buscando las buenas palabras que hay en usted: la palabra de vida, la palabra fría, la palabra de estimación. Tiene que darnos esas palabras. Estamos limpiando encima de usted. Creíamos que estábamos solos, pero no estamos solos, usted está aquí. A eso vinimos, donde usted hemos llegado. Esto le digo a usted.

Quedé bien impresionado cuando ayudé a Jorge, hermano de Chucho, a transcribir y traducir estas grabaciones luego de que regresaron de su viaje. La charla de Chucho a Jeevadeeka comienza evitando cualquier referencia a los eventos violentos del tiempo del caucho. Chucho busca curar, no recordar, como si invocar la violencia de esos días pudiera atraer el peligro. Más bien se enfoca inmediatamente en los jóvenes del grupo, y tiene cuidado de que el espíritu errante de Jeevadeeka no los confunda con otra gente. Chucho sabe muy bien que hoy en día todos ellos se parecen mucho a los peruanos y mestizos que esclavizaron y asesinaron a sus ancestros. Ahora visten ropa, calzan botas, llevan machetes y escopetas, comen sal y “huelen a cebolla”, como ellos dicen.

La manera de Chucho de lidiar con el pasado en este punto del territorio es profundamente histórica, precisamente, por el hecho de evitar recordar. En lugar de mirar hacia *atrás*, él mira hacia adelante; no a los muertos sino a los vivos —y él se dirige a Jeevadeeka como si estuviera vivo—. Él reconoce el pasado de muertes y esclavitud al evitar su memoria, y reconoce los cambios que sobrevinieron afirmando que no importa cómo ellos puedan parecer, son los nietos de Jeevadeeka que vienen a hacerle una visita. La generación de Chucho había sido hasta entonces incapaz de lidiar con todo esto. Ninguno de ellos se sentía capaz de ir a los antiguos lugares y enfrentar la rabia, brujería y poderes que habían quedado regados, sueltos y sin resolver. Se sentían avergonzados y sin fuerza, incapaces de restablecer una conexión que penosamente reconocían era necesaria para reconstruir su vida —después de tantos años—.

Ese poder que les faltaba en chamanismo y fuerza mágica para negociar ese pasado, lo encontraron de nuevo, de una manera inesperada, en la nueva generación. Estos jóvenes, sus propios hijos, les daban significado

y fuerza para enfrentarlo. Aunque estos muchachos habían ido a la escuela, habían aprendido a leer y escribir en español, y no se parecían mucho a esos antiguos indios, ellos estaban *vivos* y querían saber. En lugar de hacerles recordar los crímenes cometidos contra sus ancestros y clamar venganza, Chucho escoge más bien olvidar. Él deja a un lado la memoria de los sufrimientos y enfoca su charla en lo que da vida.

Paradójicamente, son los artefactos de la escritura que los jóvenes han aprendido de los blancos lo que permite cerrar el círculo de esta operación de la memoria. En contraste con los ancianos, quienes confían en el discurso oral en muinane como su manera de registrar y dar sentido a su viaje, los jóvenes llevan cuadernos, lapiceros y lápices de colores para llevar un registro escrito. Sus cuadernos están redactados en español y, en contraste con la charla de sus mayores que dialogan con espíritus y dueños del territorio, los jóvenes componen un diario bastante pragmático y aterrizado, cuidadosamente anotando horas, distancias, ubicación de los sitios, animales cazados, comidas, y evitando cualquier referencia a las preocupaciones de sus mayores. Marchan entusiastas por esos montes con ojos inocentes, llenando sus cuadernos con sus observaciones y, particularmente, con dibujos coloridos de los lugares que visitan. En sus cuadernos ellos hacen las más sucintas notas de la charla de sus mayores, como esta, escrita por un sobrino de Chucho la noche cuando él profirió el discurso transcrito arriba. Escribe el joven en su entrada de esa noche: “A la tarde llegamos al quebradón llamado Yuca, Fekasihi. Ahí nos estacionamos y cenamos con un churuco que habíamos cazado y después de que los ancianos conversaron, todos a dormir”.

En Matanzas encontraron los restos de una maloca y muchos objetos, tanto de indígenas como de blancos —ollas, herramientas, municiones, vidrio, etc.— en un lugar que los jóvenes nombraron como “el basurero de Matanzas”. Más adelante, encontraron dos grandes huecos: “Los quemaderos de gente”. Hicieron dibujos de la escena en sus cuadernos (figura 2). Ellos sabían que tales sitios existían, donde los cuerpos de los indígenas asesinados eran amontonados y quemados; la vegetación no había crecido en esas partes y todavía eran claramente visibles.

Los dos modos de representación —oral en muinane por los mayores y escrita en español por los jóvenes— son sin embargo notablemente complementarios. Cuando yo preguntaba a cualquiera de los mayores sobre el viaje, de inmediato él pedía el cuaderno de su hijo y exhibía los dibujos de colores; con el cuaderno en sus manos, calmada y tranquilamente se refería a los eventos del viaje. Es como si al ser capturados en forma de escritura y dibujo esos hechos peligrosos fueran ahora manejables. Por otra parte, los jóvenes podían dedicarse confiadamente a



escribir y elaborar sus dibujos porque sentían que cualquier peligro que pudiera existir sería esquivado por virtud de la charla de sus mayores.

Una de las razones para la extrema precaución de estos indígenas de dejar a un lado la memoria de la violencia es porque no solo se trató de la violencia de los patrones caucheros contra los indios, sino también de la violencia entre los mismos indígenas a raíz del caucho, que exacerbó condiciones preexistentes de guerras intertribales. Ciertas tribus y clanes aprovecharon las alianzas con patrones caucheros para hacer guerra contra otras tribus y anteriores enemigos. Además, jóvenes de varias tribus fueron criados y entrenados para hacer correrías y actuar como ejecutores de los peores crímenes. Esta exacerbación de la guerra interna tuvo efectos más devastadores y duraderos que la violencia de blancos contra indígenas. Los blancos o los no-indígenas eventualmente abandonaron la región, pero las familias y parientes de los asesinos y los asesinados se quedaron y con ellos las memorias de venganzas pendientes. Esta es una de las razones por las cuales una persona como Chucho es bastante circunspecto acerca de no invocar la memoria de esos eventos, potencialmente muy destructivos en la vida de hoy. Lo que esos mayores buscan es la reconstrucción del tejido social que fue roto.



FIGURA 2. Matanzas, dibujos elaborados por jóvenes muinanes, 1993.

Esta manera de pensar, hablar y relacionarse con la memoria no es de ningún modo una peculiaridad de este grupo o de este anciano. Estos modos son compartidos por todos los descendientes de los indígenas del Putumayo. Lo que está en juego aquí no es la reconstrucción de la verdad de los eventos, o las demandas de justicia contra la gente blanca, sino la reconstrucción de la sociedad y la multiplicación de la humanidad. Esto implica tanto modos particulares de la memoria y de la conciencia histórica, como la construcción de nuevas formas de identidad colectiva.

### **Canasto de las tinieblas y Canasto de vida**

Lo que la literatura llama “los indígenas del Putumayo” abarca tres estirpes lingüísticas y seis grupos etnolingüísticos: uitoto, nonuya y ocaina, de la familia lingüística uitoto; bora-miraña y muinane, de la familia lingüística bora; y andoke, de estirpe aislada. Aunque estos pueblos están lingüísticamente diferenciados, comparten un número de rasgos culturales y una organización social y ceremonial común. Hoy en día, emplean la designación común “Gente de Centro” para el conjunto de grupos.

Esta ideología de una gente ligada por intercambios sociales y ceremoniales constituye la base de un tipo de discurso político y ceremonial, que enfatiza los rasgos comunes de los diferentes grupos, dejando de lado diferencias étnicas y conflictos pasados. Este discurso ceremonial es llamado *iimaji* en muinane y *rafue* en uitoto. Este discurso pertenece a lo que es llamado Canasto de vida. A este Canasto pertenecen la ética del trabajo hortícola, la crianza de los niños, la producción de comida, la celebración de los rituales. La expresión más lograda de este Canasto es la Palabra de tabaco y coca, con la cual los mayores cuidan e incrementan la vida. Las narrativas mitológicas y las memorias históricas de hechos violentos —incluyendo aquellas del tiempo del caucho— no tienen lugar en este Canasto.

En contraste con este discurso ritual y político del *rafue*, que es instrumental en la construcción de la ideología de una comunidad moral unificada (Gente de Centro), el mantenimiento de las diferencias étnicas es manejado en otro tipo de discurso. Las diferencias étnicas generan la memoria de conflictos del pasado —rivalidades entre clanes y tribus, brujería, canibalismo— e implica manejar diferencias en concepciones mitológicas (territorio, jerarquía entre tribus y clanes).

El discurso secreto, étnico, está muy relacionado con la mitología. La mitología, para estos grupos, mantiene el registro de los eventos de seres

caníbales, malignos, asesinos y vengativos que tratan de destruir y pervertir a la verdadera humanidad. Estas historias son guardadas en lo que es llamado el Canasto de las tinieblas. Estas historias no pertenecen al discurso público y común de *rafue*, sino que son guardadas y mantenidas por cada grupo étnico y patrilineaje como una defensa y una fuente de brujería y poder dañino. Los relatos y eventos del tiempo del caucho no son sino una capa más en este gran Canasto. Estos canastos de tinieblas deberían ser mantenidos sellados, porque representan el peligro de la guerra y la destrucción —son sus “arsenales nucleares”, como la gente dice—.

Estos dos canastos representan una organización moral de la memoria colectiva y configuran una forma de conciencia histórica. El Canasto de vida se refiere a la historia precisamente por el hecho de evitar recordar el pasado, afirmando, por el contrario, el mantenimiento y reproducción de la vida. El Canasto de las tinieblas mantiene secretas las memorias de peligrosos eventos del pasado. El terror del tiempo del caucho figura tan prominentemente allí que llena hasta el borde este Canasto. Estas memorias no están olvidadas sino selladas.

Hay ciertamente una tensión no resuelta y un peligro inminente en esta organización de la memoria, porque existe siempre el riesgo de que el contenido del Canasto de las tinieblas se despliegue. Separar lo que es secreto (Canasto de las tinieblas) de lo que es público (Canasto de vida) se ha vuelto una tarea en la que los mayores invierten una notable cantidad de tiempo y esfuerzo.

Esto nos permite entender mejor la charla de Chucho a Jeevadeeka en el sitio encantado de Matanzas. En este lugar tan peligroso, él está evitando el contenido del Canasto de las tinieblas y está señalando hacia el Canasto de vida, por medio del uso de dos recursos retóricos: la solicitud de buenas palabras a Jeevadeeka, es decir, la Palabra de tabaco y coca, y su referencia explícita a la nueva generación.

Es como si estos dos modos de la memoria se movieran en direcciones opuestas (figura 3). La mitología y las narrativas historiográficas señalan en dirección al pasado; *rafue*, la Palabra de tabaco y coca, señalan en la dirección del futuro. Las memorias de los eventos del tiempo del caucho quedan así en un olvido aparente: descartadas en el discurso público, secretas en el discurso privado; y no parece haber una manera de representarlas o pensarlas. Esta tensión es resuelta por la nueva generación, que funciona como un espejo —un espacio reflexivo que permite enfrentar el pasado de una manera indirecta—. Este espacio reflexivo está configurado paradójicamente por artefactos puramente foráneos: escritura, escuela, idioma español, reconocimiento estatal...

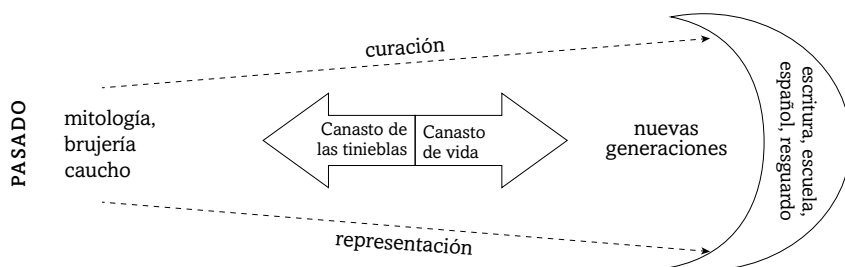


FIGURA 3. Estructura de la memoria.

En una escala microsociológica, vimos cómo para el grupo de mayores muinanes viajando con sus hijos y sobrinos, los cuadernos y dibujos de los jóvenes operaron como un espacio reflexivo que les permitió enfrentar el pasado. Ahora, podemos tal vez apreciar el mismo proceso en una escala más grande.

Para la Gente de Centro, el tiempo del caucho ha sido un asunto difícil de negociar. Pero sus cicatrices en los cuerpos y el territorio necesitan ser leídas e interpretadas. Estas marcas pueden también convertirse en espejos que permiten nuevos modos de curar y representar el pasado. El sitio actual donde operó la sede principal de la Casa Arana en La Chorrera puede cumplir tal papel. Esta es una historia notable, que como todos los asuntos de la Casa Arana está llena de engaños y giros tortuosos.

### La sede principal de la Casa Arana como espejo de la memoria

En 1922, Colombia y Perú firmaron un tratado de límites, mediante el cual Perú cedía a Colombia los territorios al norte del río Putumayo, donde había estado operando la Casa Arana. Arana y la gente de Loreto vehementemente se opusieron al tratado, el cual fue finalmente ratificado en 1927. Pero Arana era en verdad un tipo astuto. De hecho, un año antes de que el tratado fuera firmado, Arana aseguró la titulación de sus posesiones en el Putumayo y aseguró que bajo los términos del tratado él recibiría compensación en dinero de Colombia.

Arana pretendía que le pagaran dos millones de libras esterlinas, pero el gobierno colombiano consideraba esta cuantía exagerada. Finalmente, en 1939, el Banco Agrícola Hipotecario, un banco oficial colombiano, compró los derechos de Arana en el Putumayo por doscientos mil dólares, pero solo pagó cuarenta mil en ese momento. En 1954, el gobierno colombiano ordenó la liquidación del Banco Agrícola y puso a la nueva Caja de Crédito Agrario Industrial y Minero (Caja Agraria) a

cargo de su liquidación. En 1984, la Caja Agraria ratificó la compra hecha por el Banco Agrícola en 1939 y pagó a los herederos de Arana los restantes ciento sesenta mil dólares. De esta manera, la Caja Agraria consolidó el dominio legal pleno de las viejas posesiones de Arana en el Putumayo, que fue denominado Predio Putumayo (Colombia 1989).

Los indígenas del Putumayo desconocían todos estos movimientos hasta que, en 1985, la Caja Agraria decidió hacer uso de su propiedad y diseñó un enorme plan de desarrollo para el Predio Putumayo, con la inversión de dos millones de dólares en una finca experimental de ochocientas hectáreas en La Chorrera. La Caja Agraria erigió las instalaciones principales de esta finca exactamente en el mismo sitio donde la Casa Arana había tenido su sede y depósito de caucho principal. Las protestas de los indígenas, secundadas por otras agencias e instituciones, y notablemente por el párroco de La Chorrera, ganaron fuerza y se llegó a un acuerdo en 1988 mediante el cual el gobierno colombiano procedió a constituir el resguardo Predio Putumayo, pero excluyendo las ochocientas hectáreas de la finca experimental de la Caja Agraria.

En 1993 la Presidencia de Colombia adquirió las instalaciones de la Caja Agraria para alojar el nuevo colegio de secundaria indígena. El periódico *El Tiempo* destacó la noticia:

Entre 1900 y 1910 en la Casa Arana la violencia fue protagonista. Cerca de 40 mil indígenas fueron asesinados. Hoy, después de ocho décadas, la casona y sus malos recuerdos se transformaron en un enorme epicentro de educación. El pasado 21 de diciembre, indígenas de las veredas de Monochua [sic], Aduche, Villa Azul, Peñas Rojas, Puerto Santander, Araracuara y La Chorrera (en donde está la Casa) borraron el fantasma de esos genocidios.<sup>2</sup>

Ese fue el mismo año que los muinanes hicieron su viaje a los territorios ancestrales. Y si el “fantasma” de ese genocidio no ha sido realmente “borrado”, ciertamente provee un espacio reflexivo para las nuevas generaciones de representar el pasado de nuevas maneras. No deja de ser notable que el lugar infame, con sus calabozos donde los indígenas eran mantenidos encadenados y donde docenas de indígenas fueron quemados en frenesís de horror, ahora se haya vuelto un lugar para la educación de las nuevas generaciones.

---

2 “De casa histórica a salón de clases”, *El Tiempo*, Bogotá, 29 de diciembre de 1993.

Además, en mayo del 2008, el Ministerio de Cultura de Colombia declaró la casa como “Bien de interés cultural del ámbito nacional” y la ministra viajó a La Chorrera a dar la noticia. En esa visita, un hombre bora de 48 años comentó: “La Casa Arana es como un duelo. El colegio tapa esa imagen que tenemos del pasado y queremos que lo apoyen porque nos da un consuelo”<sup>3</sup>. Después una líder indígena agregó lo siguiente:

Aquí tenemos puestas nuestras esperanzas. A pesar de que a La Chorrera vienen pocos visitantes, queremos adecuar habitaciones que funcionen como hotel en la Casa Arana. Esta puede ser la oportunidad para que se interesen en La Chorrera como sitio turístico. (Ministerio de Cultura 2008)

El acto simbólico tuvo efectos apaciguadores y consoladores —en todo caso bastante débiles—. Para ese hombre bora, es la educación de los niños lo que trae consuelo, no el hecho de ser la casa declarada bien de interés cultural para la nación. Para la líder indígena, es la esperanza de que la casa atraerá turistas y con ellos ingresos para la gente; ingresos muy necesitados para criar y educar a los niños. La casa es pensada como un patrimonio *para el futuro* no como una memoria del pasado.

Declarar las instalaciones reconstruidas de Arana como un objeto de interés cultural es aún un espejo bastante opaco. Las razones bien intencionadas o políticamente convenientes del Ministerio de Cultura en esa declaración se quedan cortas en lograr una reconsideración de los eventos que el edificio evoca, tanto para los indígenas que sufrieron su impacto directo como para el país, Colombia, que les dio su nacionalidad y que también fue cómplice y testigo de esos eventos.

Los indígenas son todavía incapaces de lidiar con todo esto. El duelo es duradero. Para los mayores, como Chucho, esa memoria no es para ser evocada, con el fin de poder seguir viviendo, o es una fuente de poder maligno que debe ser mantenida en secreto. Los supervivientes de la catástrofe se las arreglaron para reconstruir una nueva sociedad sobre los pedazos y fragmentos de un orden social anterior que fue irrecuperablemente perdido. Es la filosofía de la multiplicación y la Palabra de tabaco y coca que guían la agenda moral de este proyecto social. La memoria está subordinada al imperativo de la vida. La escritura, la escolarización y el Estado proveen un apoyo que tal vez permitirá nuevos modos de la

3 “La Casa Arana, de lugar de muerte a sitio para la cultura indígena”, *El Tiempo*, Bogotá, 24 de mayo del 2008.

memoria en las nuevas generaciones. Aunque todavía no escuchamos las voces de esa generación que hagan sentido de todo eso en nuevas maneras, estos artefactos e instituciones —totalmente ajenos al mundo indígena— ciertamente proveen una posibilidad de reflejar y ver más allá del dolor mudo o la venganza violenta.

La sede reconstruida de la Casa Arana en La Chorrera alberga ahora a jóvenes, hombres y mujeres descendientes de los indígenas que vieron esa misma casa como un lugar de abusos y de miedo. Esa casa convertida en escuela también tiene una biblioteca donde los libros, informes y documentos escritos sobre el tiempo del caucho comienzan a amontonarse. Este espejo opaco tal vez pueda ser pulido y perfeccionado para que pueda brillar plenamente. Como Chucho, yo mismo no veo y no entiendo cuando miro directo hacia atrás; solo siento miedo, dolor y rabia. Necesito mirar hacia delante, hacia esta nueva generación, y es a ellos a quienes debemos la verdad y la justicia. Ellos son nuestros verdaderos espejos de la memoria.

### **Bibliografía**

- Casement, Roger. 1997. *The Amazon Journal of Roger Casement*, ed., Angus Mitchell. Londres: Anaconda Editions.
- Colombia. 1989. *Política del gobierno nacional para la protección y desarrollo de los indígenas y la conservación ecológica de la cuenca amazónica*, 2ª. ed., Caja Agraria, Incora, Inderena, Asuntos Indígenas, Ministerio de Gobierno. Bogotá: Caja Agraria.
- Ministerio de Cultura (Colombia). 2008. La Casa Arana entra a lista de Bienes de Interés Cultural del Ámbito Nacional. *Ministerio de Cultura web page*. <http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=8317>
- Whiffen, Thomas. 1915. *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. Londres: Constable and Co. Ltd.