

# HISTORIAS, VIOLENCIAS Y MEMORIAS EN LA AMAZONÍA

OSCAR ESPINOSA  
SILVIA ROMIO  
MARCO RAMÍREZ COLOMBIER  
(editores)





# HISTORIAS, VIOLENCIAS Y MEMORIAS EN LA AMAZONÍA



# HISTORIAS, VIOLENCIAS Y MEMORIAS EN LA AMAZONÍA

Oscar Espinosa  
Silvia Romio  
Marco Ramírez Colombier  
(Editores)

ESCUELA DE  
POSGRADO  
Maestría en Derechos Humanos

ESCUELA DE  
POSGRADO  
Maestría en Antropología



**CISEPA**  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAL,  
ECONOMICAL, POLITICAS Y ANTROPOLÓGICAS



**PUCP**

Espinosa, Oscar; Romio, Silvia; Ramírez Colombier, Marco (editores)  
Historias, violencias y memorias en la Amazonía  
Lima: PUCP 2021  
245 páginas, ilustraciones, cuadros, gráficos  
ISBN: 978-612-4355-08-0  
AMAZONÍA, HISTORIA, MEMORIA, VIOLENCIA, PERÚ, COLOMBIA

Editores:

Oscar Espinosa

Silvia Romio

Marco Ramírez Colombier

De la presente edición:

© **Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)**

*Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA); Instituto de Democracia y Derechos Humanos (IDEHPUCP); Maestría en Antropología y Maestría en Derechos Humanos*

Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima - Perú

Telf.: (51-1) 626 2000

<http://cisepa.pucp.edu.pe>

<http://idehpucp.pucp.edu.pe>

<https://posgrado.pucp.edu.pe/maestría/antropología>

<https://posgrado.pucp.edu.pe/maestría/derechos-humanos>

Cuidado de la edición: Área de Investigaciones e Incidencia del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA)

Imagen de portada: María Isabel Torres

Corrección de estilo: José Luis Carrillo Mendoza

Diseño y diagramación: Tarea Asociación Gráfica Educativa

Se terminó de imprimir en el mes de mayo en

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156-164, Breña, Lima-Perú

Primera edición: mayo de 2021

Impreso en Lima, Perú

500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2021-04377

ISBN: 978-612-4355-08-0

Derecho de autor/copyright 2021/PUCP

Prohibida la reproducción total o parcial de cualquier parte de este libro sin permiso de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Esta obra es publicada luego de un proceso de revisión por pares (*peer-reviewed*).

## ÍNDICE

Introducción Oscar Espinosa, Silvia Romio y Marco Ramírez Colombier	9
Exilio, desplazamiento y secuestros: los traumas de la época del caucho a través de la creación literaria y la tradición oral Stefano Pau	45
<i>Riai</i> o baile de Karijona: memoria, guerra y paz entre los murui-muina Marco Tobón	69
Las memorias asháninkas del conflicto armado interno y el recuerdo de Sendero Luminoso como experiencia maligna Oscar Espinosa	95
Memoria del conflicto armado interno en los asháninkas evangélicos y la promesa liberadora Jacobó Alva y Jackeline Castillo Jayme	117
Las memorias del «Baguazo»: encrucijada entre pasado y futuro. Recuerdos y visiones de una sociedad de frontera Silvia Romio	151
Memorias de un contacto: cuando los iskonawas contactaron a los misioneros Carolina Rodríguez Alzza	189

«Abajo del agua hay ciudades grandes...». Reconstruyendo memorias en el entorno acuático entre los kukamas Marco Ramírez Colombier	221
Sobre los autores	243

## INTRODUCCIÓN

Oscar Espinosa, Silvia Romio y Marco Ramírez Colombier  
Pontificia Universidad Católica del Perú

### **Las violencias y las memorias indígenas amazónicas**

La memoria y el olvido, como construcciones sociales y culturales, constituyen hoy en día parte del sentido común de las ciencias sociales. La memoria —o, mejor dicho, las memorias orales— siempre son fruto de un atento trabajo de selección, interpretación y reelaboración de particulares emociones o imágenes de una experiencia anterior, considerada útil y necesaria para transmitir saberes a las generaciones futuras. Como los estudios antropológicos en este campo han demostrado, la transmisión de las memorias se encuentra estrechamente vinculada a las prácticas de construcción y reconstrucción de identidades culturales específicas (Nora, 1997).

En este sentido, podemos observar cómo cada grupo cultural escoge las formas, las imágenes y el lenguaje apropiados para legar estos conocimientos a sus generaciones futuras. En este panorama de estudios ha ganado un protagonismo particular la rama dedicada a las formas y funciones desempeñadas por las memorias surgidas de experiencias dolorosas, violentas y traumáticas. Estos trabajos observan cómo cada grupo cultural responde de manera original a las preguntas: ¿qué hacer con las memorias de experiencias dolorosas?, ¿cómo manejarlas sin que despierten antiguos rencores o vuelvan a abrir viejas grietas en la sociedad recientemente pacificada?

Los estudios sobre las memorias de violencia nacieron en el contexto europeo hacia la mitad del siglo pasado para repensar las consecuencias del Holocausto y la Segunda Guerra Mundial. Desde hace treinta años esta

rama de análisis encontró en América Latina uno de sus campos más fértiles, inaugurando nuevas pistas de comprensión sobre las sociedades de la región y tratando de recuperar historias, sensaciones e imaginarios muchas veces silenciados por las voces oficiales, según los usuales mecanismos de exclusión y marginalización de los testimonios subalternos.

Si, por un lado, la historia oficial del siglo XX de los países latinoamericanos muestra un nivel extremadamente elevado de expresión de la violencia, las áreas amazónicas han sido –y siguen siendo– los escenarios más golpeados por esta cruenta dinámica. Algunas de las manifestaciones de violencia más frecuentes en los contextos amazónicos han sido los conflictos por la tenencia de las tierras y el control territorial; las guerras intratribales; los ataques en medio de la explotación del caucho y de otros recursos; los conflictos entre diferentes grupos armados, como los militares, los paramilitares y los guerrilleros; la penetración del narcotráfico y otros comercios ilegales. Además, han tenido gran impacto los conflictos militares por la demarcación de fronteras nacionales, particularmente entre Perú y Ecuador; las continuas tensiones entre población local y Estado en torno a la implementación de servicios básicos; y los actuales conflictos socioambientales determinados por la problemática presencia de empresas extractivas.

Estas violencias conforman una condición constante que afecta a los habitantes de la región amazónica, donde los grupos indígenas son los sujetos más involucrados y menos considerados por la historiografía oficial. El interés por los estudios sociales sobre la memoria se orienta, entonces, a reconstruir las manifestaciones de la violencia a partir de las voces y las emociones propias de los grupos indígenas involucrados en los diferentes episodios de conflictos o de abuso de violencia. De esta manera, dichos estudios buscan contribuir a la presencia y visibilidad del proceso de interpretación y afrontamiento del dolor por parte de estos actores locales, a través la reconstrucción y la comprensión de diferentes modos de expresión, como los relatos míticos, las visiones oníricas, las prácticas rituales, el tratamiento del cuerpo, entre otras.

En el panorama de estudios latinoamericanos en memoria de violencia, la academia colombiana ha demostrado ser particularmente fructífera, sobre todo para trabajos relacionados con las memorias de los grupos indígenas vinculados con la experiencia de la época del caucho (Pineda Camacho, 2012, 2014; Echeverri, 2012), y, más recientemente, con la presencia de

guerrilleros y narcotráfico en sus territorios (Jimeno, 2007; Ortega, 2008; Cancimance, 2011; Uribe, 2015, entre otros). En el Perú, la atención etnográfica hacia la producción de memorias de violencia en áreas amazónicas se ha centrado en las consecuencias del conflicto armado interno sobre los pueblos indígenas, con el pueblo asháninka como principal grupo afectado (Villapolo, 2003; Chiricente y González, 2010; Villasante, 2014; Durand, 2015; Espinosa, 2016, entre otros). Está pendiente explorar el sentir de la historia y la percepción del pasado desarrollados por las sociedades indígenas afectadas, a lo largo del siglo XX, por diferentes proyectos nacionales de «integración de las áreas silvícolas», usualmente violentos, y por la presencia de grupos armados, como subversivos, narcotraficantes, militares y paramilitares. Las investigaciones etnográficas de este volumen invitan a analizar con atención las formas de lectura del pasado elaboradas por diferentes grupos indígenas. Estas formas de recuerdo están acompañadas tanto por un sentir particular del transcurrir del tiempo como por una interpretación simbólica de las experiencias dolorosas. A partir de estos supuestos, el libro invita a desarrollar una mirada más amplia sobre el horizonte de estudios en este campo temático.

Los relatos sobre experiencias traumáticas recogidos en los casos analizados no siguen una cronología definida ni lineal. Sus creadores suelen yuxtaponer diferentes marcos temporales y omitir una explicación causal de los acontecimientos narrados. Esta característica representa un elemento extraño para la concepción ontológica del tiempo y su significado en el pensamiento occidental. El modo de conocimiento de la historia identificado entre los indígenas amazónicos está ligado al presente a través de una manifestación no lineal enmarcada en una dimensión espacial específica, es decir, vinculada con la relación sensible que el grupo en cuestión elabora con su entorno (Rappaport, 2004). En muchos casos, la historia se manifiesta en el presente mediante prácticas rituales específicas o momentos emocionales individuales y colectivos (Rappaport, 2000, p. 44). En lugar de un recuento lineal, estos grupos privilegian la reconstrucción de universos emocionales y simbólicos que representan solo algunos aspectos de su pasado. Este tipo de relación con la memoria se vincula con una percepción particular de la historia, a la cual se le atribuye un poder mágico, surgido de un juego complejo de contrastes y contradicciones entre imágenes e imaginarios del pasado vivido y la estructura actual de su sociedad (Rappaport, 2000).

Los diferentes trabajos aquí presentados buscan describir escenarios histórico-culturales y universos sensibles muy diferentes entre ellos, tanto por su ubicación geográfica como por los episodios históricos a los que se refieren. Sin embargo, a partir de una común dimensión de experiencia de dolor y sufrimiento en el pasado, podremos apreciar cómo cada grupo étnico-cultural desarrolla su memoria mediante formas distintas de elaboración del dolor, a través de imágenes, cantos, bailes o relatos que asumen roles múltiples en sus expresiones identitarias cotidianas.

Los diferentes procesos de «civilización», «modernización» y «domesticación» dirigidos por los Estados-nación a los grupos indígenas amazónicos han venido acompañados por formas sistemáticas de despojo territorial y de privación de sus derechos y sus espacios existenciales. Diferentes agentes han participado en este proceso: militares, misioneros, colonos, hacendados, comerciantes y patronos caucheros, madereros, traficantes ilegales y, en épocas más recientes, grupos subversivos, paramilitares, narcotraficantes y empresas extractivas. El conjunto de estas experiencias ha permitido el desarrollo de formas desiguales de construcción de una «conciencia» sobre su misma identidad étnica y la elaboración de formas específicas de participación en la «sociedad nacional». La lucha por la supervivencia establecida por esta dinámica social considera una amplia gama de posibilidades de acción, desde los conflictos frontales, la resistencia y aislamiento voluntario, el colaboracionismo y la participación en mecanismos económicos y sociales de reproducción de jerarquías de poder y subalternidad.

## **Los estudios sobre la memoria en América Latina y la historia de la violencia en las áreas amazónicas**

Desde finales del siglo XX ha crecido un interés de los estudios sociales latinoamericanos sobre la memoria de la violencia. Esta reflexión se ha enfocado en la violencia política ejercida por las dictaduras militares (Garcés y otros, 2000; Groppo y Flier, 2001; Jelin, 2003; Agüero y Hershberg, 2005; Van Drunen, 2010; Allier-Montaño y Crenzel, 2015; Benmayor y otros, 2016; Zarankin y otros, 2016; entre otros). También, una importante producción académica se ha dedicado a la descripción de los conflictos armados internos y sus consecuencias en las poblaciones directamente involucradas. Se trata de períodos de violencia extrema que han afectado a distintos países de Centroamérica, Colombia y Perú (Gamarra, 2001; Degregori y Jelin,

2003; Sánchez y Hurtado, 2003; Huhn y otros, 2005; Waldman, 2006; Rey y Cagliao, 2011; Allier-Montaño y Crenzel, 2015; Ulfe y Pereyra, 2015; Saona, 2017; entre otros). Como parte de esa producción se ha dedicado un espacio particular a la compleja relación entre olvido y silencio, entendidos como formas particulares de transmisión de memorias sobre experiencias dolorosas (Pollak, 2006). Este debate se reavivó en 1992 con ocasión del V Centenario de la llegada de Cristóbal Colón al continente. Se trató de un momento propicio para repensar, a través de manifestaciones político-culturales guiadas por las organizaciones indígenas, sobre las prácticas de dominación y exclusión todavía existentes entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales sudamericanas.

Esta discusión abierta alimentó una nueva ola de reflexión académica sobre la función de las historias e imaginarios en torno a la «Conquista» que consolidaron y normalizaron formas seculares de racismo, marginalización y exclusión social (Amodio, 1993). De esta manera, se ha buscado explicitar aquellas situaciones de violencia ocultas tras el silencio y el olvido que se han perpetuado en el tiempo y no han dejado espacio para una «historia desde abajo» que recoja las voces de los grupos afectados por la colonización.<sup>1</sup> Asimismo, se han multiplicado iniciativas políticas, institucionales y artísticas como formas de reconciliación y revisión de los proyectos nacionales, en el contexto de los debates sobre la configuración multiétnica y pluricultural de las sociedades latinoamericanas. Si bien este fervor estableció la posibilidad de reescribir la narración oficial del pasado a partir de las voces de los grupos indígenas (Rivera Cusicanqui, 2012), la atención prestada a la región amazónica fue menor. Incluso en los casos reseñados de Colombia y de Perú, la atención concedida a las poblaciones amazónicas afectadas por la violencia ha sido inferior en comparación con aquellas dedicadas a otras áreas regionales.

Existe también un cierto imaginario o «sentido común» mayoritario en América Latina que reduce la violencia ejercida contra los pueblos indígenas casi exclusivamente a la época colonial. Es innegable la violencia colonial en la Amazonía, evidenciada por el colapso demográfico causado por las epidemias traídas por los europeos (Crosby, 1967; Grohs, 1974; Cook, 1981; Myers, 1988; Alchon, 1991; Denevan, 1992; Newson, 1996; entre otros).

---

<sup>1</sup> Algunos ejemplos de cuestionamiento de la historia hegemónica se encuentran en Simon (1993), Hale (1994), Jelin (2001), Bengoa (2004), Espinosa Arango (2007), Espinosa (2009), entre otros.

La memoria persistente entre las sociedades indígenas de esta violencia colonial –y de otras experiencias históricas violentas– no ha desaparecido; más bien, la distancia temporal ha hecho que se presente de formas más complejas. En algunos casos, sobrevive de manera más explícita en relatos (Hill, 1988; Langdon, 1990; Gray, 2002; Uzendoski y Calapucha-Tapuy, 2015), en actos performativos y rituales (Osorio, 2006; Vargas Helm, 2015) o en narraciones asociadas a prácticas cotidianas (Chirif, 2015). También aparece de otras maneras, como en inscripciones en el cuerpo, el paisaje y el territorio (Rival, 2002; Rappaport, 2004; Santos Granero, 2004; Franky y Mahecha, 2013; Hugh-Jones, 2013; Uzendoski, 2016), en el chamanismo (Severi, 1996), en las relaciones y genealogías de parentesco (Gow, 1991; Reeve, 1993; Macera y Casanto, 2009; Uzendoski, 2016) o en términos del lenguaje asociados a experiencias vividas en el pasado (Heredia, 2018; Espinosa, en esta edición). Esta diversidad de modos de construcción y comunicación de las experiencias invita a preguntarse por las formas propias de recordar y pensar el tiempo y la historia entre las sociedades indígenas de la Amazonía (Fausto y Heckenberger, 2007).

El énfasis puesto sobre los efectos de la conquista europea de América Latina y el largo período colonial que resultó de ella han llevado a silenciar la ocupación violenta del territorio amazónico por parte de los Estados-nación modernos. Al respecto, son llamativas las descripciones hechas por testigos de esta violencia durante el siglo XIX. Así, por ejemplo, en la mitad del siglo XIX el ingeniero sueco John W. Nystrom, contratado por el Estado peruano, señalaba: «siempre nos hemos metido entre ellos con fuerza armada y demostrando hostilidad, robando e incendiando sus hogares [...] ¿Qué criatura viviente, desde el animal más bajo hasta el hombre más civilizado, soportaría tropelías semejantes a las que se han cometido con los indios chunchos, sin intentar venganza y la defensa de sus hogares donde han nacido y crecido?» (Nystrom, 1868, pp. 55-56). Muchas veces, las memorias de los pueblos indígenas amazónicos funden en un solo imaginario a los agentes externos que amenazan su sociabilidad. Se trata de una diversidad de sujetos vinculados al poder económico y político que halló continuidad entre el régimen colonial y el republicano, asociados en los relatos amazónicos a pishtacos, bufeos colorados o peligrosos ‘gringos’ con características monstruosas (Gow, 2001; Cure Valdivieso, 2005; Berjón y Cadenas, 2009; Santos Granero y Barclay, 2010; entre otros).

## **Una historia de la Amazonía más allá de la época del caucho: su identificación como «espacio de frontera» y las consecuencias en las memorias indígenas**

Sin duda, la época del auge de la explotación cauchera, entre fines del siglo XIX e inicios del XX, es el episodio histórico de violencia en la región amazónica que ha recibido más atención, sobre todo en torno a los hechos ocurridos en la zona fronteriza entre Perú y Colombia (Bonilla, 1974; Weinstein, 1983; Taussig, 1984, 1986; Dean, 1987; Gómez, 1991; García Jordán, 1994, 2001a; Gómez y otros, 1995; Roux, 1995; Gamarra, 1996, 2007; Pennano, 1998; Stanfield, 1998; Pineda Camacho, 2000, 2002; Chirif, 2004; Gray, 2005; Zárate, 2008; Chirif y Cornejo, 2009; Teixeira, 2009; Tonelli, 2010; Vallvé, 2010; Echeverri, 2011; Tully, 2011; Córdoba, 2012; Paredes Pando, 2013; Van Valen, 2013; Wasserstrom, 2014, entre otros). Sin embargo, la reflexión crítica y sistemática sobre este episodio histórico es reciente. Las nuevas investigaciones sobre la memoria del caucho se caracterizan por incluir también la perspectiva de las víctimas o de sus descendientes, superando la mera descripción y análisis de lo ocurrido (Pizarro, 2006, 2014; Belaunde, 2008; Echeverri, 2012; Garzón, 2012; Pineda Camacho, 2012, 2014; Ballén, 2013; Guerrero Kuyekudo, 2013; Gómez, 2014; Rodrigues y Dos Santos, 2014; Córdoba, 2015; Chirif, 2015, 2017; Pau, 2015; Álvarez, 2017; Choa y Betancur, 2017; Wasserstrom, 2017; Pino, 2018, entre otros).

Asociar la lectura del período cauchero a una perspectiva histórica de largo plazo permite observar que la violencia contra las sociedades indígenas amazónicas no aparece solo a finales del siglo XIX, sino que se trata de un fenómeno constante y repetitivo en la historia, y una característica fuertemente marcada en las relaciones que los grupos indígenas sostuvieron tanto entre ellos mismos como con la «sociedad de los blancos» desde la época colonial hasta la actualidad. Sin embargo, podemos encontrar una acentuación de esta violencia desde los proyectos nacionales del siglo XIX. Se trata de un proceso en el cual la economía cauchera se ubica como un episodio especialmente intenso por su nivel de violencia y efectos sobre las sociedades indígenas, aunque los fundamentos institucionales e ideológicos que permitieron esta explosión parecen haber sido gestados con anterioridad.

La idea de la región amazónica como región de frontera puede ubicarse históricamente a mediados del siglo XIX, cuando los nacientes gobiernos nacionales impusieron su presencia principalmente a través de la fuerza militar y la colonización política y económica (Roux, 1994; Santos y Barclay, 1995; García Jordán, 1995, 1998, 2001b; Grisales, 2008). En efecto, durante los dos últimos siglos, la Amazonía ha sido objeto de procesos de construcción y expansión de los Estados nacionales, principalmente a través de una relación que ha priorizado la ocupación del territorio y la explotación de sus recursos naturales (Barclay y otros, 1991; Espinosa, 2010, 2017). Santos Granero y Barclay (2002) ubican el *boom* cauchero como parte de un proceso de formación de una economía regional, antecedido por una voluntad del Estado peruano por controlar su frontera mediante la implementación de proyectos de colonización, agrícolas y de comercio.

Dentro de los procesos de construcción de un sentido de nacionalidad en América Latina, el silenciamiento de ciertas voces o ciertos tipos de memorias que puedan poner en discusión la validez de la «narración oficial» terminó siendo una práctica común. En este sentido, podemos ver que, por un lado, la presencia en el imaginario geográfico de la Amazonía en cuanto «espacio de frontera» ha sido un hito esencial para los esfuerzos de «nacionalizar la nación» dirigidos por los diferentes gobiernos peruanos a lo largo del siglo XX (Santos Granero, 2005). Por otro lado, son recurrentes las prácticas de exclusión de las voces locales en la construcción de una memoria oficial, acompañada por una historia de «civilización» y de «lucha contra la barbarie». Esta marginalización es visible en todos los procesos políticos de consolidación nacional dirigidos a la «conquista» de la «vorágine verde». O, incluso, lo podemos reencontrar en los proyectos autonómicos de las élites asentadas en la Amazonía, como ocurrió durante la llamada «República Federal de Loreto» (episodio descrito por Barclay, 2009).

La región amazónica constituye, además, un lugar de «frontera» por antonomasia: es decir, una región formada por la violencia colonizadora en una zona ubicada en los márgenes de la institucionalidad estatal y marcada por su marginalidad (u «otrización») en relación con los proyectos de construcción de los Estados-nacionales modernos (Alonso, 1994, 1995; Caillavet y Pachon, 1996; García Jordán, 1998; Santos Granero, 2005; Serje, 2005). A consecuencia de ello, es fácil entender cómo la voz de sus pobladores locales ha sido voluntariamente ignorada por las fuentes de la historiografía oficial. La superposición de áreas de acción de diferentes agentes estatales

y paraestatales, que buscaron construir una cierta autoridad personal y de control territorial a través del uso y abuso de la violencia, ha constituido un elemento histórico bastante usual.

La falta de información geográfica adecuada y la poca claridad de los límites establecidos por los nuevos Estados nacionales llevó a que, a lo largo de los siglos XIX y XX, la Amazonía haya sido un escenario constante de conflicto y negociación para el establecimiento de las fronteras entre estos países (García Jordán, 1998, 2001b; Grisales, 2008; Zárate, 2008, 2017; Arruda y otros, 2009). En este proceso, sin embargo, los pueblos indígenas no han participado de la toma de decisiones, pero sí han sido permanentemente afectados por ellas: muchos de sus territorios han resultado fragmentados y divididos por estos nuevos límites y fronteras. Solamente en el caso peruano, vemos que casi la mitad de los pueblos indígenas amazónicos que sobreviven en la actualidad quedaron separados de sus parientes por el establecimiento de los límites de fronteras nacionales, elemento que le ha imposibilitado organizarse étnicamente.

Las transformaciones permanentes del panorama social de la Amazonía causadas por los proyectos político-económicos reseñados son interpretadas de diversas maneras por los grupos indígenas amazónicos. La época del caucho, en específico, es incluida dentro de sus propios sentidos de historicidad. Gow (1991) ha explicado cómo los piro (yine) del Bajo Urubamba, sin dejar de reconocer la violencia ejercida por los patrones, reconocen su participación en la economía regional como parte de un proceso de aprendizaje que permitió construir un estado actual de convivencia dentro de la comunidad entre diferentes «tipos de gente». Myers (2004) muestra cómo los shipibo-konibo, en intenso contacto con la sociedad occidental durante la época del caucho, desarrollaron la estética ceramista que hoy los distingue. En el caso de los grupos del Caquetá-Putumayo, principales afectados por la explotación cauchera en la frontera Perú-Colombia, «sellar» el recuerdo del dolor implica entrar en una relación dual con un futuro de crecimiento y curación para las nuevas generaciones (Echéverri, 2012). Los trabajos de la radio indígena Ucamara procuran reconstruir los relatos del caucho, y otros aún más antiguos, como parte de un proyecto contemporáneo de revitalización identitaria del pueblo kukama, que se extiende con agilidad en el contexto social urbano y comunal del río Marañón (Tello Imaina, 2014). La investigación de Stefano Pau (en esta edición) muestra cómo los cantos bora incluyen reflexiones sobre los impactos sociales atribuidos

al deseo de los bienes materiales de los «blancos». Las narrativas citadas, entre muchas otras, establecen un modo de reflexión sobre el pasado y su relación con el presente y el futuro, no de manera causal y lineal, sino más bien como capas contiguas de una visión del mundo atravesado por categorías como identidad y convivialidad, que fortalecen las luchas por derechos colectivos de participación en lo público y autonomía territorial en un nuevo escenario sociopolítico.

## **Construcción de memorias locales sobre los conflictos en medio de procesos de nacionalización**

Los fundamentos ideológicos de la acumulación de capitales basada en la explotación de recursos fueron las expectativas y los sueños surgidos a partir de un imaginario que privilegiaba una idea de progreso etnocéntrica, y en algunos casos también etnocida (Rénique, 1991; Santos Granero, 2005; Espinosa, 2009). Se trató de una construcción simbólica de la Amazonía como espacio de conquista, que facilitó la consolidación de un sentimiento de nacionalismo militante e impulsó el proceso de «colonización de la Amazonía» por parte de agricultores migrantes o de empresarios inversionistas. Esta ideología se consolidó, en el caso peruano, en el discurso y acción política del expresidente Fernando Belaunde Terry (1994[1959]), y siguió vigente en el siglo XXI en discursos como el del «perro del hortelano» de Alan García (2007), que desencadenó los hechos de Bagua en el 2009.

Los procesos de colonización del bosque amazónico conllevan la creación y crecimiento de ciudades y caseríos, poblados por migrantes de zonas costeñas y andinas y sus descendientes, así como por indígenas alejados de sus comunidades de origen. Estos centros urbanos y semiurbanos exigieron la implementación de vías de comunicación más rápidas que la fluvial (Morel, 2014). En este sentido, un evento histórico crucial del siglo XX para la Amazonía peruana fue la construcción de la carretera Fernando Belaunde Terry, proyecto nacional de infraestructura que apuntaba a conectar de manera circular toda la Amazonía con el resto del país. La historia de la «penetración» de la carretera y otras vías secundarias de tránsito ha generado una memoria de doble sentido, en la que se desencuentran el recuerdo de la colonización masiva del bosque por numerosos agricultores costeños y andinos, por un lado, y una nueva etapa dentro de las memorias

de violencia y lucha por la sobrevivencia por parte de poblaciones indígenas locales (Santos Granero y Barclay, 1995; Brown, 1984), marcando con mayor firmeza un sistema de etnicidad regional en que se fluye entre la identidad de los «colonos» o «mestizos» y los «nativos».

Dicho proceso de colonización, que se intensificó en la década de 1940 y que continúa hasta la actualidad, está marcado por la consolidación de relaciones de violencia, y por formas de negociación e intercambios desiguales con las comunidades indígenas (Aramburú, Bedoya y Recharte, 1982; Ballón, 1984; Schmink, 1984; Godfrey, 1988; Martínez, 1990; Barclay y otros, 1991; Melo, 2014; Morel, 2014). A los pequeños colonos hay que sumar, en las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI, la llegada de grandes empresas nacionales y transnacionales de explotación de minerales y otros recursos presentes en el subsuelo. Además, la expansión de economías ilegales basadas en el contrabando, la extracción de madera y oro y, sobre todo, el narcotráfico (Rumrill, 2008). Estas actividades han agudizado el nivel de presiones y conflictos por el control del territorio y de recursos naturales entre los diferentes actores políticos locales y también han generado situaciones de violencia límite contra las poblaciones indígenas.

Recientemente se han multiplicado las agresiones contra líderes indígenas implicados en la lucha por la defensa de los derechos territoriales de sus pueblos, en contra de los intereses de narcotraficantes y comerciantes ilegales de madera. Este tipo de casos, que incluyen desde amedrentamientos hasta torturas y asesinatos, agudizan una historia de sitiado y amenaza constante contra los asentamientos indígenas, sobre todo en las áreas amazónicas de Colombia y Perú. Pensamos, por ejemplo, en el caso de un grupo de líderes asháninkas asesinados por madereros ilegales en la comunidad de Saweto, cerca de la frontera entre Perú y Brasil, que recibió gran atención mediática (Pérez, 2014; Wallace, 2014; Zárate, 2015), pero también en los casos de asesinatos más recientes en el Perú durante la pandemia de 2020.<sup>2</sup> Pese al desarrollo de la legislación nacional e internacional para proteger los derechos colectivos de los pueblos indígenas, son persistentes o incluso se agravan las ocupaciones de territorios, el racismo, la criminalización de la protesta y la persecución de líderes, asuntos que las organizaciones de pueblos indígenas han denunciado en foros internacionales (CAOI, 2008; CIDSE, 2011; CEPAL, 2014).

---

<sup>2</sup> Ver un recuento de casos de Colombia, Perú, y otros países americanos en: <https://es.mongabay.com/2020/09/violencia-pandemia-lideres-indigenas-asesinados-latinoamerica/>

La violencia de grupos colonizadores contra líderes indígenas no es, sin embargo, la única manera de relacionarse existente entre «mestizos» y «nativos». Análisis recientes, como el trabajo de Romio (en esta edición), describen al espacio de conflicto como un lugar propicio para nuevas formas de alianzas locales entre actores culturalmente diferentes. En este sentido, su trabajo permite sobrepasar la usual perspectiva de separación y alteridad entre grupos indígenas y «colonos» en contextos urbanos amazónicos, en este caso, durante el conflicto socioambiental del «Baguazo», y ver cómo estos dos aspectos de la sociedad amazónica local terminan juntando sus fuerzas para luchar contra un enemigo común, sea el Estado o una empresa extractiva, aunque aún de forma contingente y no prolongado. Estos grupos también unen fuerzas para obtener beneficios legales o servicios públicos útiles a los dos, como la construcción de infraestructura, escuelas y hospitales. En estos casos, el estudio de la memoria colectiva construida y difundida localmente muestra la capacidad de los actores locales para articular la experiencia de lucha y violencia recientemente vivida a una forma de relato común, capaz de reunir imágenes e imaginarios propios de los dos universos culturales superpuestos.

## **Una historia de «conversión»: la presencia de los misioneros y sus herencias en las memorias locales**

A la presencia del Estado y del capital se han sumado también diversas iniciativas religiosas, católicas y no católicas, como la iglesia adventista, la nazarena, las neopentecostales o las diversas denominaciones evangélicas, en búsqueda de la conversión, educación y una supuesta «civilización» de los pueblos indígenas. Se trata de un conjunto de proyectos con diferentes niveles de impacto en los universos culturales locales, que se articulan nuevamente a un proceso de larga duración en los siglos posteriores a la llegada de los españoles, y de manera más contundente desde el siglo XX hasta la actualidad (Hvalkof y Aaby, 1981; La Serna, 2011; Chaumeil y otros, 2018; Santos Granero, 2020; Romio, 2017, 2020).

En algunos casos, las misiones religiosas han cumplido un rol preponderante en los procesos de «contacto» con grupos indígenas que optaron por aislarse en los bosques, huyendo de los foráneos y sus actividades extractivistas (Huertas, 2002; Grotti, 2009; Rodríguez Alza, 2017; Heredia,

2018). La experiencia del llamado «contacto inicial»,<sup>3</sup> en la mayoría de los casos con misioneros o madereros, ha sido causa de procesos de transformación cultural por los indígenas «introducidos» en las misiones y también de numerosas muertes por la difusión epidémica de nuevas enfermedades. Uno de los trabajos etnográficos pioneros en profundizar en las memorias orales y míticas sobre el momento del «contacto» y sus secuelas se encuentra en *Pacificando o blanco*, de Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (2002). Siguiendo las huellas de estos estudios, Carolina Rodríguez Alza (en esta edición) recupera las memorias de contacto entre los iskonawas, quienes recuerdan su encuentro con los misioneros de la *South America Mission* en 1959. La narración de la anciana iskonawa Nawa Nika, en la que los iskonawas son los protagonistas, contrasta con las versiones oficializadas de este episodio, que atribuyen agentividad solo a los misioneros y caracterizan a los iskonawas como «salvajes».

Las dinámicas de «conversión» y «civilización» generan una diversidad de respuestas por parte de las sociedades indígenas que van desde el distanciamiento y el aislamiento hasta la participación política activa en órganos de gobierno u oficinas del Estado. Los indígenas han negociado permanentemente sus formas de vida, sus prácticas cotidianas y eventualmente también algunas de sus creencias. La presencia de actores foráneos (misioneros, colonos, comerciantes, agentes estatales, etcétera), junto al acceso a espacios de formación escolar —y posteriormente universitaria—, la participación en las organizaciones indígenas regionales, nacionales e internacionales, y la creciente interconectividad a través de la telefonía y de la Internet, ha permitido a muchos indígenas aprender a manejar una gama amplia de herramientas culturales que les facilitan circular y vivir en la sociedad controlada por los «blancos». En muchos casos, esta capacidad de relacionarse con el mundo «de afuera» ha sido considerado una ruta al establecimiento del liderazgo mesiánico indígena (Santos Granero,

---

<sup>3</sup> La categoría de «pueblos en contacto inicial» alude a aquellos grupos que recientemente establecieron relaciones con la llamada «sociedad nacional» del Estado que se superpone al territorio del grupo en cuestión. Se trata de la definición recogida por la Ley N.º 29736 en el Perú. Sin embargo, el «contacto inicial» puede ser un nombre equivocado, pues, pese a aludir a una supuesta etapa de iniciación, solo se refiere al modo de relación contemporánea y reciente. Los pueblos tipificados como «en contacto inicial», evidentemente, sostuvieron relaciones con los demás pueblos indígenas y con algunos grupos colonizadores en épocas pasadas. Es el caso, por ejemplo, de los iskonawa (Rodríguez Alza, en esta edición).

2020) o al logro de un modo de vida colectivo y autónomo (Gow, 1991). Al tratarse de procesos locales muy diversos, resulta provechoso para la agenda de investigación sobre la memoria atender las maneras en que los líderes fortalecidos por el manejo de las creencias y los discursos foráneos los integran a su historicidad local, logrando una interpretación original de los hechos. Jacobo Alva y Jackeline Castillo (en esta edición) muestran los discursos que los líderes de las organizaciones evangélicas asháninkas han construido reuniendo memorias de experiencias dolorosas relacionadas con el conflicto armado interno, junto con las imágenes y mensajes aprendidos por la lectura de las Sagradas Escrituras. Estas formas creativas de manejo de las memorias permiten reconstruir un sentido único de la historia y de las experiencias traumáticas, capaz de asignarles un rol específico dentro de la consolidación de identidades culturales, políticas y sociales, tanto individuales como colectivas.

## **Memoria, olvido y silencio: tres aspectos de una misma dinámica**

Si en cualquier momento y lugar es imposible encontrar una sola memoria, una visión o una interpretación única del pasado, compartida por toda una sociedad, resulta fundamental abrir un espacio que permita acoger la presencia de una multiplicidad de memorias, que viven y se relacionan de manera fluida las unas con las otras, sin cristalizarse en una forma única, colectivamente compartida. Esta dimensión fluida de las memorias permite a los relatos y las narraciones de las víctimas o de sus descendientes asegurar su libertad de expresión y abrir la posibilidad de asumir una actitud de resistencia ante la cultura dominante (Jelin, 2002). A partir de estas consideraciones, las formas actuales de las memorias vividas y experimentadas por las sociedades indígenas amazónicas permiten que estas sean consideradas como procesos subjetivos, anclados en experiencias y marcas simbólicas y materiales, y que eventualmente posibilitan formas de expresión y resistencia sociocultural y política en el presente. Reconocer las memorias como espacios de expresión creativa y poco sujetas a las reglas de la memoria oficial significa también considerar la memoria como objeto de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los actores indígenas en el marco de un conjunto más amplio de relaciones de poder. Finalmente es necesario reconocer que

existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, y espacios de luchas políticas e ideológicas (Jelin, 2002), como en los momentos históricos antes reseñados.

En toda reconstrucción del pasado, el aspecto emotivo juega un rol de primer plano, al volver única e irrepetible cada versión que el sujeto elabora de sus pasadas experiencias (Pollak, 2006). Para las sociedades amazónicas, la transmisión del pasado sigue manteniendo un aspecto central en la conformación de la sociabilidad y convivialidad entre un grupo de «gente», lograda mediante varias prácticas entre las que destaca la construcción y tratamiento del cuerpo (Da Matta, Seeger y Viveiros de Castro, 1979). La acción de recordar termina siendo una reconstrucción orientada a hacer revivir, física y emocionalmente, ciertos momentos del pasado, considerados cruciales en la transmisión de una continuidad identitaria (Robin Azevedo, 2015). Por ello, los capítulos de esta edición se preguntan de qué manera el cuerpo, la voz, la relación con el territorio, o un particular uso de objetos materiales, pueden transformarse en puertas de acceso al pasado, así como herramientas de construcción del futuro. Por ejemplo, el trabajo etnográfico de Marco Tobón (en esta edición) describe la función de la danza ritual del *riai* entre los murui-muina como forma de memoria corporal y performativa, con un significado asociado a la obtención de la paz con antiguos enemigos y reinterpretado de forma contemporánea en medio de la guerra en Colombia.

En el esfuerzo por responder a estas preguntas, las fuentes orales, objeto de análisis en las próximas páginas, permiten establecer un diálogo entre la idiosincrasia local y la sociedad externa. En la medida en que los interlocutores indígenas son, en su mayoría, personas alfabetizadas con diferentes niveles de experiencia con la sociedad nacional, hay que considerar que las formas en que recuerdan y transmiten sus memorias acerca del pasado constituyen el resultado de una interacción compleja entre diversos contextos culturales. De ahí que las formas de memoria consideradas en este libro muestran dos distintas caras a la vez. De un lado, la construcción de un discurso que responde a las exigencias narrativas propias del mundo académico y, del otro, la presencia de numerosos aspectos narrativos propios del mundo indígena y que responden a estructuras lógico-discursivas que habitualmente circulan en la discusión pública.

Hablar de memorias de violencia, como Pollak (2006) ha indicado, significa también considerar los olvidos y silencios como elementos constitutivos del mismo ejercicio de memoria, y no su negación. Efectivamente, el silencio nace muchas veces a partir de los contextos en los cuales se encuentran las víctimas o sus descendientes. Puede deberse también a la ausencia de condiciones propicias para la escucha, o de alguien dispuesto a escuchar y aceptar una versión distinta de los acontecimientos. Muchas veces el silencio surge también de las dificultades de algunas víctimas de expresar lo vivido en el idioma castellano, o de encajar sus sentimientos y su percepción de la realidad bajo las categorías de la cultura occidental. O también podría deberse a otras razones más subjetivas. Como indicaba un abuelo kukama, contar una historia triste es doblemente doloroso: lo es para la persona que cuenta la historia y lo es también para quien la escucha (Leonardo Tello, comunicación personal); de ahí que muchas veces sea preferible mantener el silencio.

La consideración de una gama amplia de experiencias, así como de diferentes niveles de lectura a partir de las formas expresivas surgidas en diferentes contextos amazónicos, posibilita comprender las memorias indígenas como productos culturales complejos. Asimismo, la reflexión sobre las distintas experiencias históricas de violencia sufridas en la Amazonía andina puede permitir el acceso a una visión más amplia de la historia y de las difíciles y ambiguas relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales (Chaumeil, 2010). Como señala Pollak (2006, p. 18), «al privilegiar el análisis de los excluidos, de los marginados y de las minorías, la historia oral resalta la importancia de memorias subterráneas que, como parte integrante de las culturas minoritarias y dominadas, se oponen a la “memoria oficial”, en este caso la memoria nacional». En el caso de los estudios de las formas de memoria adoptadas por los indígenas amazónicos, trabajos etnográficos como los de Oscar Espinosa y Marco Ramírez Colombier (en esta edición) permiten observar la transformación de los recuerdos de formas pasadas de violencia en una galería de personajes peligrosos asociados a espacios del bosque o acuáticos, ajenos a la sociabilidad del grupo humano, en una línea marcada por otras etnografías del continente (Gordillo, 2011). En otras palabras, podemos observar cómo la memoria fluye del pasado hasta el presente a través un conjunto de imágenes y sensaciones, relacionadas con el tema sensible del miedo, el misterio o la incertidumbre, que se multiplican en relatos de diversa escala

(individuales, familiares y grupales), sin cristalizarse en cuentos específicos o una «gran narrativa» histórica.

Estas reflexiones preliminares constituyen algunas de las consideraciones que motivaron el nacimiento del proyecto de este libro. La recopilación de las investigaciones incluidas atiende la necesidad de repensar la historia de la violencia que ha atravesado la Amazonía en el último siglo y medio, y tratar de comprender las distintas memorias que han venido apareciendo al respecto. Evidentemente, no se pretende abarcar todas las historias, épocas y lugares, sino de contribuir, desde algunos estudios de caso, a una mejor comprensión de esta compleja historia y las múltiples lecturas, recuerdos y olvidos que ha ido suscitando.

## Estructura del libro

Los núcleos temáticos hasta aquí descritos constituyen los hitos principales que han animado las investigaciones de los diferentes autores de este libro. Se trata, pues, de contribuir a la comprensión de diversos procesos históricos violentos a partir de las memorias de los actores involucrados. En este proceso se busca dar protagonismo a las propias explicaciones indígenas, planteando un acercamiento «desde abajo», posibilitado por el método etnográfico. Esta tarea supone un reto epistemológico, en tanto no se puede presentar acertadamente las memorias indígenas sin cuestionar el sentido mismo de temporalidad y sus conceptos derivados (pasado, memoria, tiempo) que provienen de los cánones científicos occidentales, así como las jerarquías entre las fuentes que la tradición de los estudios históricos impone.<sup>4</sup> Así, se puede apreciar cómo el momento del ‘contacto’ entre el mundo occidental y una sociedad indígena puede asumir formas y sentidos hasta ahora poco explorados (Rodríguez Alza, en esta edición), pero también que el pasado pueda ser advertido más cómo un presente que como algo alejado y terminado (Pau, en esta edición), o que la memoria pueda

---

<sup>4</sup> Reflexiones sobre el tema en la antropología sobre la Amazonía se encuentran en Hill (1988), Gow (2001) y Fausto y Heckenberger (2007). Los trabajos citados establecen una discusión sobre la capacidad de la etnografía para abordar nociones de historicidad y temporalidad radicalmente distintas a la occidental (la historia «para los indígenas»), distanciándose de la investigación etnohistórica entendida como reconstrucción de los eventos pasados mediante fuentes no escritas (la historia «de los indígenas»). Una apertura interdisciplinaria desde la arqueología y la lingüística histórica se encuentra en Hornborg y Hill (2011).

ser entendida como una viajera entre dimensiones distintas de la realidad, donde lo onírico se funde con lo experiencial (Romio, en esta edición). En cuanto a las fuentes, los capítulos favorecen las de tipo performativo, como los bailes y cantos (Tobón, en esta edición), testimonios orales cargados de subjetividad y exaltación religiosa (Alva y Castillo, en esta edición) o relatos que combinan figuras míticas compartidas con experiencias individuales y colectivas (Espinosa, Ramírez Colombier, en esta edición). De esta manera, los capítulos presentados en este volumen privilegian una perspectiva antropológica con un abordaje intercultural hacia la investigación, que parte de los significados sobre la memoria, la historia y la temporalidad manejados por los actores amazónicos mismos.

Los cinco primeros capítulos de este volumen han sido ordenados de forma cronológica, pues se refieren a aspectos de procesos de violencia emblemáticos de la historia amazónica del siglo XX. Los dos últimos, en cambio, explicitan disputas sobre la composición de la historia y la memoria en situaciones particulares. La recopilación de los capítulos y los criterios editoriales han sido animados por reflexiones compartidas dentro del programa de posgrado en Antropología de la PUCP y en el Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP).

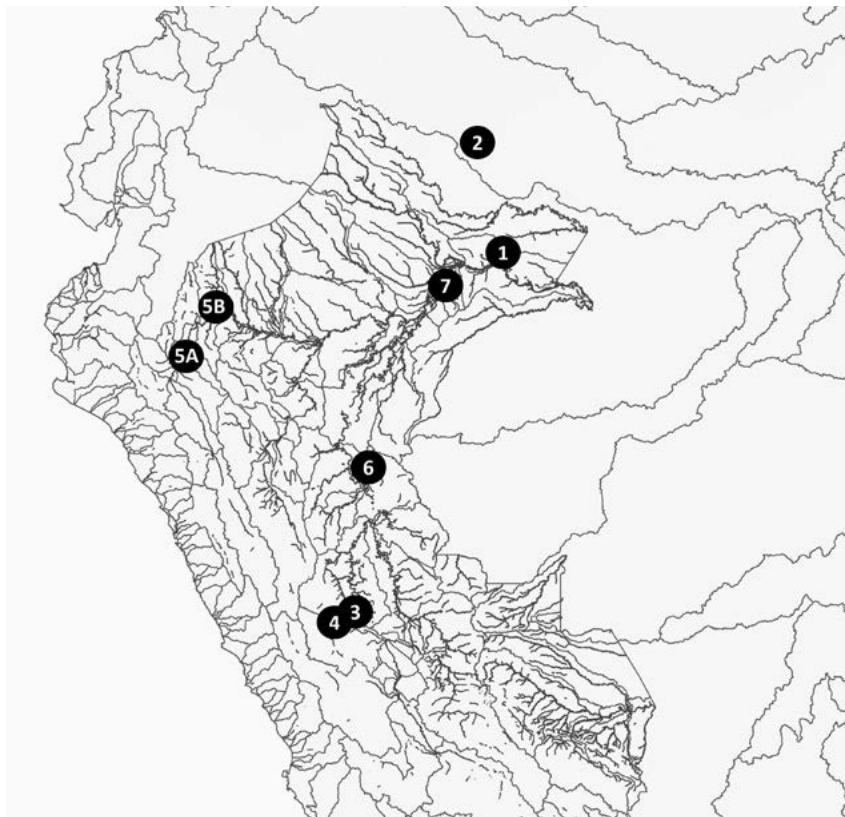


Figura 1. El mapa muestra los lugares de trabajo de campo de los capítulos recopilados: (1) Comunidad nativa Brillo Nuevo, río Amazonas; (2) Araracuara y Puerto Santander, medio río Caquetá; (3) Valle de los ríos Ene y Tambo; (4) Comunidad nativa de Tsiriari, valle de Tsiriari; (5A) Bagua; (5B) Santa María de Nieva; (6) Comunidades nativas Callería y Chachibai, río Callería; (7) Nauta, río Marañón<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Mapa elaborado por el ingeniero José Fiestas con QGIS y Python, sobre la base de mapas de cuencas hidrográficas del Perú y Sudamérica, obtenidos de [www.geogpsperu.com](http://www.geogpsperu.com) y [www.geosur.info](http://www.geosur.info), respectivamente.

Stefano Pau examina la presencia de los exilios y desplazamientos, recuerdos dolorosos vinculados a la época del caucho, en las tradiciones orales del pueblo bora y la literatura escrita loreana, específicamente en la novela *El búho de Queen Gardens Street* de Miguel Donayre. Los cantos de los boras se refieren a los problemas de asentarse en un territorio desconocido luego del desplazamiento y el dolor por haber perdido sus características culturales originarias y haber adoptado las prácticas de los «blancos». Por su parte, la novela relata los tormentos de un narrador en busca de los rastros de Juan Aymena, un joven indígena llevado a Londres por el cauchero Julio César Arana. En este camino, el narrador redescubre sus raíces en los grupos indígenas explotados por el caucho y es atormentado por estos recuerdos. Si bien las distancias entre los dos registros son evidentes, ambos contribuyen a sacar del olvido las sensaciones y situaciones provocadas por la violencia cauchera. Pau postula que la unión de ambas perspectivas es necesaria para tomar conciencia sobre el período cauchero y proyectar una nueva idea de sociedad en la Amazonía, restablecida en su armonía y equilibrio.

Marco Tobón se centra temporalmente en la presencia de actores armados del conflicto interno colombiano en los territorios murui de la zona interfluvial Caquetá-Putumayo a partir de la década de 1980, aunque refiere a un proceso mayor de apropiación y persistencia de un baile tradicional del hoy minoritario pueblo karijona entre los murui. El baile de los karijonas permite a los murui remontarse a tiempos ancestrales cuando estos dos grupos indígenas celebraron con un gran ritual entre las malocas el fin de sus constantes guerras. A partir del rastro de las memorias orales de los murui, Tobón explora este baile en tanto se trata de una práctica ritual murui que mantiene viva la posibilidad de encontrar la paz entre partes que previamente han sostenido violencia desmedida. El autor busca demostrar que este baile está dirigido a neutralizar los poderes destructivos de los militares y guerrilleros presentes en sus espacios vitales. En el camino, encuentra la incorporación del estado de paz social, que es necesario preservar, en el patrimonio cultural y político de los murui.

Los dos siguientes capítulos abordan aspectos de las atrocidades cometidas por Sendero Luminoso contra el pueblo asháninka de la Amazonía central del Perú, durante el conflicto armado interno peruano iniciado en 1980. Oscar Espinosa analiza algunas de las múltiples memorias asháninkas sobre este período, que tienen en común percibir esta parte

del pasado como algo aún no terminado, sino que incluso hoy determina aspectos de la convivencia en las sociedades indígenas de la selva central. El autor encuentra un deseo individual de guardar silencio y olvidar, propio de las formas tradicionales de procesar el duelo entre los asháninkas, que se halla en tensión con la necesidad social de recordar y enseñar a las nuevas generaciones lo que sucedió para que no se repita y sea posible construir un futuro mejor. Por otro lado, las acciones cometidas por los militantes de Sendero Luminoso son asociadas a los *kamari*, una serie de seres monstruosos caracterizados por el empleo de la violencia física y sexual contra sus víctimas. Esta asociación se basa en la singular crueldad ejercida por los senderistas, propia no de un ser humano sino de un monstruo.

Jacobo Alva y Jackeline Castillo se enfocan en un grupo específico de asháninkas afectados por la violencia senderista: los asháninkas evangélicos agrupados en la Asociación de Iglesias Evangélicas Asháninka y otras Etnias del Perú, que han construido una narrativa sobre este período basada en su conocimiento de las escrituras bíblicas. Esta versión constituye una alternativa a las otras narrativas, tanto de otros asháninkas como de evangélicos mestizos, cuyas experiencias fueron recogidas por la Comisión del Verdad y Reconciliación (CVR). La coexistencia de la doctrina religiosa y la matriz cultural se traduce en un tránsito del mesianismo presente en la historia asháninka, encarnado en figuras humanas, a la figura de un Dios como motor de la historia. Asimismo, la conversión se reinterpreta como una posibilidad de salvación y protección de la violencia. Los autores encuentran en la afirmación de ambas identidades, étnica y religiosa, una forma de lucha por la reconstitución de una sociedad fragmentada por recuerdos dolorosos.

El capítulo de Silvia Romio presenta una narrativa, elaborada por algunos protagonistas awajún, wampis y mestizos, de los sucesos que llevaron a la violenta jornada del 5 de junio de 2009, recordados como el «Baguazo» en la historia reciente peruana. El desarrollo de este conflicto estuvo profundamente marcado por las maneras particulares en que los awajún y wampis han entendido y practicado la guerra a lo largo de su historia. El capítulo relata un proceso de tejido de alianzas locales y reconstitución de formas tradicionales de colaboración y diseño de estrategias, así como de acumulación visionaria de fuerza espiritual por parte de los líderes. Estos procedimientos estuvieron orientados a revitalizar los vínculos entre las sociedades indígenas con los mestizos, la sociedad civil y

el Estado. Sin embargo, la intervención desmedida de la Policía corta este proceso y frustra sus objetivos, al desembocar en una violencia sin control con muertes de policías y manifestantes. Las memorias tienen en común el dolor y la conciencia de haber sido derrotados, revelando que las categorías de victoria/derrota en la perspectiva awajún y wampis no pueden medirse según el nivel de daño infligido en el enemigo, sino de acuerdo con la posibilidad de restituir las relaciones entre los grupos una vez culminado el conflicto.

Los últimos dos capítulos se enmarcan en debates contemporáneos acerca de formas alternativas de contar el pasado y construir la historia. Carolina Rodríguez Alza analiza el momento del contacto entre indígenas iskonawa y misioneros de la South America Mission a mediados del siglo XX. La autora sostiene que los relatos sobre este contacto, pese a haber incluido el testimonio de los indígenas, se han contado siempre «oficializando» la memoria de los misioneros, por lo que se dispone a registrar este relato desde la mirada iskonawa. A partir del relato de Nawa Nika, una de las protagonistas indígenas de este hecho, se revelan los propios iskonawa como agentes activos en el proceso de relacionamiento con los misioneros, movidos por una experiencia de relaciones complejas con otros actores; y, por lo tanto, invita a repensar la definición de «contacto» usada comúnmente. Asimismo, en el caso de los iskonawas, el uso de la lengua nativa para contar el pasado se convierte en un particular medio clandestino de transmisión de sus memorias, pues permite preservarlas de la influencia de la memoria oficial y contribuir a la cohesión del grupo que recuerda.

Finalmente, Marco Ramírez Colombier analiza las articulaciones entre la memoria, la historia y el mito a partir de un conjunto de relatos contados por ancianos kukama en un contexto de revitalización étnica llevado adelante por grupos de activistas, organizaciones políticas y medios de comunicación. Las historias de los kukamas sobre los seres vivientes que habitan los cuerpos de agua revelan una diversidad de memorias que desde criterios occidentales pueden parecer inconexas y de referencias vagas, pero que componen un sistema de recordación desde lo individual hacia lo colectivo donde se discute el carácter de la historia de este grupo. Se trata de una historia que puede leerse como un relato de constante laceración de su identidad grupal y su autonomía, pero, al mismo tiempo, como un proceso intersubjetivo marcado por continuas relaciones predatorias y de apropiación, que se replican en los vínculos con los seres subacuáticos.

Este conjunto de investigaciones abarca una diversidad de formas de recordar, de sujetos que recuerdan y de situaciones que se recuerdan. Sin embargo, se pueden encontrar ciertas líneas matrices marcadas por el cuestionamiento del sentido de temporalidad occidental, la persistencia de las discusiones locales sobre hechos que para la historia oficial pueden estar ya fijados e inmovilizados en el pasado, y la exploración de los distintos resultados que genera la presencia violenta o amenazante de agentes externos en los procesos indígenas de elaboración de sus propias historias.

## Bibliografía

- Agüero, Felipe y Eric Hershberg (Eds.) (2005). *Memorias militares sobre la represión en el Cono Sur: visiones en disputa en dictadura y democracia*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Albert, Bruce y Alcida Rita Ramos (Eds.). (2002). *Pacificando o branco: cosmologías do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.
- Alchon, Suzanne (1991). *Native society and disease in colonial Ecuador*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allier-Montañó, Eugenia y Emilio Crenzel (Eds.) (2015). *The struggle for memory in Latin America: recent history and political violence*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Alonso, Ana María (1994). The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, (23), 379-405.
- Alonso, Ana María (1995). *Thread of blood: colonialism, revolution and gender on Mexico's Northern frontier*. Tucson: University of Arizona Press.
- Álvarez, Ana María (2017). *Mujeres jóvenes y niñas indígenas en la explotación cauchera de la Amazonía (1904-1912): despliegues epistémicos emergentes del pensamiento alternativo latinoamericano*. (Tesis de doctorado). Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>
- Amodio, Emanuele (1993). *Formas de la alteridad: construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América* (Vol. 6). Quito: Editorial Abya Yala.
- Aramburú, Carlos E., Eduardo Bedoya y Jorge Recharte. (1982). *Colonización en la Amazonía*. Lima: CIPA.

- Arruda, Rinaldo et al. (2009). *Historia y memorias de las tres fronteras: Brasil, Perú y Bolivia*. Cusco: Grupo Frontera.
- Ballén, Juan Sebastián (2013). Desconstrucción y sofística en el problema de la memoria de las víctimas: a propósito del holocausto en el Amazonas colombiano (1903-1910). *Revista Signos*, 34(2), 133-152.
- Ballón, Francisco (Ed.) (1984). *Colonización en la Amazonía*. Lima: CIPA.
- Barclay, Frederica (2009). *El estado federal de Loreto, 1896: centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú, a fines del siglo XIX*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Barclay, Frederica, Fernando Santos Granero, Martha Rodríguez y Marcel Valcárcel (1991). *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima: Terra Nuova, CISEPA-PUCP.
- Belaunde Terry, Fernando (1994 [1959]). *La conquista del Perú por los peruanos* (3.<sup>a</sup> edición). Lima: Minerva.
- Belaunde, Luisa E. (2008). La narración de la memoria aymenu (uitoto) en la pintura de Rember Yahuarcani. *Tellus*, 8(14), 247-255.
- Bengoa, José (Ed.) (2004). *La memoria olvidada: historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario.
- Benmayor, Rina, María Eugenia Cardenal y Pilar Domínguez (Eds.) (2016). *Memory, subjectivities, and representation. Approaches to oral history in Latin America*. New York: Palgrave McMillan.
- Berjón, Manuel y Miguel Ángel Cadenas (2009). La inquietud se hizo carne... y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara. *Estudio agustiniano*, 44(2), 425-437.
- Bonilla, Heraclio (1974). El caucho y la economía del oriente peruano. *Historia y cultura*, (8), 69-80.
- Brown, Michael F. (1984). *Una paz incierta: historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP.
- Caillavet, Chantal y Ximena Pachon (Eds.) (1996). *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. Bogotá: IFEA, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Universidad de los Andes.
- Cancimance López, J. André (2011). *Memorias en silencio: la masacre en el Tigre, Putumayo. Reconstrucción de memoria histórica en Colombia*. (Tesis de maestría). Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec>

- CAOI–Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (2008). *¿Preso por defender a la Madre Tierra? Criminalización del ejercicio de derechos de los pueblos indígenas: análisis político y jurídico (Colombia, Chile y Perú)*. Lima: CAOI.
- CEPAL–Comisión Económica para América Latina (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco: la percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, número especial de homenaje a Lévi-Strauss, 59-67.
- Chaumeil, Jean-Pierre, Oscar Espinosa y Alexandre Surrallés (2018). Buscando un dios. Evangelización y transformación política entre los pueblos indígenas amazónicos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 47(3), 221-225.
- Chiricente, Luzmila y Sandra González (2010). *Voces de las mujeres de la selva central. Testimonios de mujeres indígenas durante el conflicto armado interno*. Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Chirif, Alberto (2004). Introducción. En Carlos A. Valcárcel, *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (pp. 15-77). Iquitos: CETA.
- Chirif, Alberto (Ed.) (2015). *La historia jamás contada sobre la época del caucho. Dos testimonios indígenas*. Lima: Instituto del Bien Común (IBC).
- Chirif, Alberto (2017). *Después del caucho*. Lima: Lluvia editores, CAAAP, IWGIA, IBC.
- Chirif, Alberto y Manuel Cornejo Chaparro (Eds.) (2009). *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo*. Lima: CAAAP, IWGIA, Universidad Científica del Perú.
- Choa, Fernando y Vladimir Betancur (2017). *Tejiendo la propia historia: karijonas, caucherías, evangelización y otros relatos uitotos*. Quito: Abya Yala.
- CIDSE–Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité (2011). *La criminalización de la protesta social en torno a la industria extractiva en América Latina*. <http://www.accionecologica.org/criminalizados/informes/1477-la-criminalizacion-de-la-protesta-social-en-torno-a-la-industria-extractiva-en-america-latina>
- Cook, Noble David (1981). *Demographic collapse: Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Córdoba, Lorena (2012). Misioneros-patronos e indígenas-siringueros: el caucho entre los chacobos del Beni (siglo XX). *Boletín Americanista*, 62(65), 85-106.

- Córdoba, Lorena (2015). Barbarie en plural: percepciones del indígena en el auge cauchero boliviano. *Journal de la Société des Américanistes*, 101(1-2), 173-202.
- Crosby, Alfred W. (1967). Conquistador y *pestilencia*: the first new world pandemic and the fall of the great Indian empires. *The Hispanic American Historical Review*, 47(3), 321-337.
- Cure Valdivieso, Salima (2007). De gringos y cortacabezas. En Nieto, Valentina y Germán Palacio (Eds.), *Amazonía desde dentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana. Imani Mundo II* (pp. 100-124). Leticia: UNAL Sede Amazonía.
- Da Matta, Roberto, Anthony Seeger y Eduardo Viveiros de Castro (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional (Série Antropologia)*, (32), 2-19.
- Dean, Warren (1987). *Brazil and the struggle for rubber: a study in environmental history*. Cambridge / New York: Cambridge University Press.
- Degregori, Carlos Iván y Elizabeth Jelin (Eds.). (2003). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Denevan, William M. (Ed.) (1992). *The native population of the Americas in 1492* (2.ª edición). Madison: University of Wisconsin Press.
- Durand, Natalí (2015). *Cuando los ríos se cruzan: etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado interno peruano. Una mirada desde el pueblo asháninka*. (Tesis de maestría). Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/>
- Echeverri, Juan Álvaro (2011). The Putumayo indians and the rubber boom. *Irish Journal of Anthropology*, 14(2), 13-18.
- Echeverri, Juan Álvaro (2012). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En Fernando Correa, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 470-484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa, Oscar (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27(27), 123-168.
- Espinosa, Oscar (2010). Cambios y continuidades en la percepción y demandas indígenas sobre el territorio en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28(28-1), 239-262.

- Espinosa, Oscar (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45(1), 137-155.
- Espinosa, Oscar (2017). «No queremos inclusión, queremos respeto»: los pueblos indígenas amazónicos y sus demandas de reconocimiento, autonomía y ciudadanía intercultural. En María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad (Eds.), *En busca de reconocimiento: reflexiones desde el Perú diverso* (pp. 119-136). Lima: PUCP.
- Espinosa Arango, Mónica (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Antípoda-Revista de Antropología y Arqueología*, (5), 53-73.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger (Eds.) (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Florida: University Press of Florida.
- Franky, Carlos y Dany Mahecha (2013). Historia de los abuelos, cuerpo y territorio entre los tanimukas y makunas (Amazonía colombiana). En Fernando Correa, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 470-484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gamarra, Jeffrey (2001). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación en los Andes: el ejemplo ayacuchano*. Ayacucho: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Documento de Trabajo N.º 1.
- Gamarra, María del Pilar (1996). La frontera nómada: frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano (1870-1920). *Procesos – Revista Ecuatoriana de Historia*, (9), 39-79.
- Gamarra, María del Pilar (2007). *Amazonía norte de Bolivia. Economía gomera (1870-1940)*. La Paz: Colegio de Historiadores de Bolivia / CIMA.
- Garcés, Mario y Myriam Olgún Tenorio (Eds.) (2000). *Memorias por un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago: LOM ediciones.
- García, Alan (2007). El síndrome del perro del hortelano. Diario *El Comercio*, Lima, 28 de octubre de 2007.
- García Jordán, Pilar (1994). La misión del Putumayo (1912-1921): religión, política y diplomacia ante la explotación indígena. En Pilar García Jordán (Coordinadora), *Memoria, creación e historia: luchar contra el olvido / Memòria, creació i història, lluitar contra l'oblit* (pp. 255-272). Barcelona: Universitat de Barcelona.

- García Jordán, Pilar (Ed.) (1995). *La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX). Procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*. Quito: Abya-Yala.
- García Jordán, Pilar (Ed.) (1998). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Lima: PUCP, Universitat de Barcelona.
- García Jordán, Pilar (2001a). En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932: fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias*, 61(223), 591-617.
- García Jordán, Pilar (2001b). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA, IEP.
- Garzón, Daniel A. (2012). *Narraciones que rebotan: aproximación a los procesos de movilización de las memorias del terror del caucho*. (Tesis de grado). Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co/>
- Godfrey, Brian J. (1988). Frentes de expansão na Amazônia: uma perspectiva geográfico-histórica. *Geosul*, 3(6), 7-19.
- Gómez, Augusto (1991). Amazonía colombiana: caucho, sistemas de control de la fuerza de trabajo y resistencia indígena, 1870-1930. En Peter Jorna, Leonor Malaver y Menno Ostra (Eds.), *Etnohistoria del Amazonas* (pp. 183-212). Quito: Abya-Yala, MLAL.
- Gómez, Augusto (Ed.) (2014). *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Gómez, Augusto, Ana Cristina Lesmes y Claudia Rocha (1995). *Caucherías y conflicto colombo-peruano: testimonios 1904-1934*. Santa Fe de Bogotá: Disloque Editores.
- Gordillo, Gastón (2011). *Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gow, Peter (1991). *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. London: Clarendon.
- Gow, Peter (2001). *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, Andrew (2002). *Los arakmbut: mitología, espiritualidad e historia*. Copenhagen: IWGIA.
- Gray, Andrew (2005). Las atrocidades del Putumayo revisitadas. En Carlos Rey de Castro, Carlos Larrabure y Correa, Pablo Zumaeta y Julio César Arana, *La defensa de los caucheros* (pp. 15-50). Iquitos: CETA.

- Grisales, Germán (2008). *Sin maldad y colmado de frutales: el progreso, la integración y la globalización de una frontera amazónica colombiana, peruana, brasilera y antiguamente quiteña*. Quito: Abya Yala.
- Grohs, Waltraud (1974). *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Estudios Americanistas.
- Grosso, Bruno y Flier, Patricia (Eds.) (2001). *La imposibilidad del olvido: recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Grotti, Vanessa Elisa (2009). Protestant evangelism and the transformability of amerindian bodies in Northeastern Amazonia. En Aparecida Vilaça y Robin E. Wright (Eds.) *Native christians: modes and effects of christianity among indigenous peoples of the Americas* (pp. 109-125). Farnham: Ashgate.
- Guerrero Kuyekudo, Luis, Patricio Guerrero Sánchez, Honorio Nonokudo Faribiaño y Luis Eduardo Acosta Muñoz (2013). El baile tradicional, reafirmación de la identidad y solidaridad con la agrobiodiversidad en los territorios indígenas de La Chorrera, Amazonas, Colombia. *Colombia Amazónica*, (6), 69-87.
- Hale, Charles R. (1994). Between Che Guevara and the Pachamama: mestizos, indians and identity politics in the quincentenary campaign. *Critique of Anthropology*, 14(1), 9-39.
- Heredia, Oriana (2018). *Experiencias indígenas sobre un proceso de contacto: el caso de los yaminahua de Sepahua*. (Tesis de licenciatura). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>
- Hill, Jonathan D. (Ed.) (1988). *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hornborg, Alf y Jonathan Hill (Eds.) (2011). *Ethnicity in ancient Amazonia*. Boulder: University Press of Colorado.
- Huertas, Beatriz (2002). *Los pueblos indígenas en aislamiento. Su lucha por la supervivencia y la libertad*. Copenhague/Lima: IWGIA.
- Hugh-Jones, Stephen (2013). Nuestra historia está escrita en las piedras. En Fernando Correa, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 470-484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Huhn, Sebastian, Anika Oettler y Peter Peetz (2005). La telaraña de los discursos sobre violencia en Centroamérica. *Iberoamericana*, 5(19), 188-193.

- Hvalkof, Søren y Peter Aaby (Eds.) (1981). *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: IWGIA, Survival International.
- Jelin, Elizabeth (2001). Exclusión, memorias y luchas políticas. En Daniel Mato (Ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp.91-110). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Jelin, Elizabeth (2003). *Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales*. (Cuadernos del IDES N.º 2). Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES.
- Jimeno, Myrian (2007). Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. *Universitas Humanística*, (63), 15-34.
- La Serna, Juan Carlos (2011). Viviendo con el diablo en casa. La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40(1), 81-121.
- Langdon, E. Jean (1990). La historia de la conquista de acuerdo con los indios siona del Putumayo. En Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate (Eds.), *Los meandros de la historia en la Amazonía* (pp. 13-41). Quito: Abya-Yala, MLAL.
- Macara, Pablo y Enrique Casanto (2009). *El poder libre asháninka: Juan Santos Atahualpa y su hijo Josecito*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- Martínez, Héctor (1990). *Las colonizaciones selváticas dirigidas en el Perú: antecedentes, actualidad y perspectivas*. Lima: UNMSM.
- Melo, Fabio Álvaro (2014). *Colonización y poblamiento del piedemonte amazónico en el Caquetá: El Doncello 1918-1972*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Morel, Jorge (2014). Colonización e integración vial: de una a muchas Amazonas: los discursos sobre «la selva» (1963-2012). En Roxana Barrantes y Manuel Glave (Eds.), *Amazonía peruana y desarrollo económico* (pp. 21-46). Lima: GRADE, IEP.
- Myers, Thomas (1988). El efecto de las pestes sobre la población de la Amazonía alta. *Amazonía Peruana*, 9 (15), 61-81.

- Newson, Linda A. (1996). The population of the Amazon basin in 1492: a view from the Ecuadorian headwaters. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 21 (1): 5-26.
- Nora, Pierre (1997). *Les lieux de mémoire*. París: Gallimard.
- Nystrom, John W. (1868). *Informe al supremo gobierno del Perú*. Lima: Imprenta y Litografía de E. Prugue.
- Ortega, Francisco A. (Ed.). (2008). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*. UNAL sede Medellín, Pontificia Universidad Javeriana.
- Osorio, Betty (2006). El mito de Yurupary: memoria ancestral como resistencia histórica. *Revista de Estudios Sociales*, (23), 105-111.
- Paredes Pando, Oscar (2013). *Explotación del caucho-shiringa, Brasil-Bolivia-Perú. Economías extractivo-mercantiles en el Alto Acre-Madre de Dios*. Cusco: USAID, Proyecto Especial Madre de Dios.
- Pau, Stefano (2015). *Tradizione orale, letteratura e violenza nell'Amazzonia peruviana: l'epoca del caucho*. (Tesis doctoral). Recuperado de <https://iris.unica.it/handle/11584/266813>
- Pennano, Guido (1988). *La economía del caucho*. Iquitos: CETA.
- Pérez, Mar (2014). *Informe sobre lo acontecido en torno al asesinato de 4 dirigentes de la comunidad Saweto a inicios del mes de septiembre de 2014*. Lima: Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Recuperado de <http://derechoshumanos.pe/2014/09/informe-sobre-lo-acontecido-en-torno-al-asesinato-de-4-dirigentes-de-la-comunidad-de-saweto/>
- Pineda Camacho, Roberto (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la casa Arana*. Bogotá: Espasa-Fórum.
- Pineda Camacho, Roberto (2002). El comercio infame: el Parlamento británico y la casa cauchera peruana (Casa Arana). *Boletín de Historia y Antigüedades*, 88(817), 379-400.
- Pineda Camacho, Roberto (2012). Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas: aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana, en 1917. En Fernando Correa, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 163-182). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Pineda, Roberto (2014). *Los huérfanos de La Vorágine. Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

- Pino, Nehemías (2018). *La lancha de los yakuruna: una metáfora para la memoria del período cauchero del medio Napo en Angoteros, Perú*. (Tesis de maestría). Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/>
- Pizarro, Ana (2006). Voces del seringal: discursos, lógicas, desgarramientos amazónicos. *Literatura y lingüística*, (17), 29-48.
- Pizarro, Ana (2014). Los empates y la memoria del caucho. *Revista Chilena de Literatura*, (88), 199-214.
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Rappaport, Joanne (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne (2004). La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 173-186). Lima: IGWIA.
- Reeve, Mary-Elizabeth (1993). Regional interaction in the western Amazon: the early colonial encounter and the jesuit years: 1538-1767. *Ethnohistory*, 41(1), 106-138.
- Rénique, José Luis (1991). *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*. Lima: CEPES.
- Rey, Eduardo y Pilar Cagiao (Eds.) (2011). *Conflicto, memoria y pasados traumáticos: el salvador contemporáneo*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Rival, Laura (2002). *Trekking through history*. New York: Columbia University Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2012). Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento. ¿Quién escribe la historia oral? *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, (120), 14-18.
- Robin, Valerie (2015). Memorias oficiales, memorias oficiadas en Ocros (Ayacucho, Perú). Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista. *Anthropologica*, 33(34), 147-164.
- Rodrigues, José B. y Daniel T. Dos Santos (2014). Manduka, o homem que não sabia morrer: Um relato do Baixo Uapés na memória dos povoadores indígenas da região. *Revista FSA (Faculdade Santo Agostinho)*, 11(4), 19-38.
- Rodríguez Alza, Carolina (2017). *Entre el «vivir huyendo» y el «vivir tranquilos»: los contactos de los iskonawa del río Callería*. (Tesis de maestría). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/>

- Romio, Silvia (2017). «Suivre le chemin»: la construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie péruvienne (1920-1980). (Disertación doctoral). <http://www.theses.fr/2017EHES0036>
- Romio, Silvia (2020). La visión de la bandera: memorias oníricas awajún sobre la construcción de una sociedad de frontera en la Amazonía peruana. *Anuario de historia regional y de las fronteras*, 25(2), 69-90.
- Roux, Jean-Claude (1994). *L'Amazonie Péruvienne: un Eldorado dévoré par la forêt, 1821-1910*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Roux, Jean Claude (1995). El reino del oro negro del oriente peruano: una primera destrucción del medio amazónico, 1880-1910. En Pilar García Jordán (Ed.), *La construcción de la Amazonía andina* (pp. 107-151). Quito: Abya-Yala.
- Rumrill, Roger (2008). *La Amazonía peruana: la última renta estratégica del Perú en el S. XXI o la tierra prometida*. Lima: CONAM, PNUD.
- Sánchez, Gonzalo y César Hurtado (2003). *Guerras, memoria e historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Santos Granero, Fernando (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yánesha. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (Eds.). *Tierra adentro: territorio indígena percepción del entorno* (pp. 187-220). Lima: IWGIA.
- Santos Granero, Fernando (2005). Las fronteras son creadas para ser transgredidas: magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú. *Histórica*, 29(1), 107-148.
- Santos Granero, Fernando (2020). *Esclavitud y utopía. Las guerras y sueños de un transformador del mundo asháninka*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (1995). *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IFEA, IEP, FLACSO.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (2002). *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: PUCP.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28(28), 21-52.
- Saona, Margarita (2017). *Los mecanismos de la memoria: recordar la violencia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Schmink, Marianne (Ed.) (1984). *Frontier expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press.
- Serje, Margarita (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Severi, Carlo (1996). *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
- Simon, Roger (1993). Forms of insurgency in the production of popular memories: the Columbus quincentenary and the pedagogy of counter-commemoration. *Cultural Studies*, 7(1), 73-88.
- Stanfield, Michael Edward (1998). *Red rubber, bleeding trees: violence, slavery, and empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Taussig, Michael (1984). Culture of terror-space of death: Roger Casement's Putumayo report and the explanation of torture. *Comparative Studies in Society and History*, 26(3), 467-497.
- Taussig, Michael (1986). *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teixeira, Carlos Corrêa (2009). *Servidão humana na selva. O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia*. Manaus: Ed. Valer.
- Tello Imaina, Leonardo (2014). Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aporte del pueblo kukama. En Riccardo Badini (Ed.), *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (pp. 39-48). Milan: FrancoAngeli.
- Tonelli, Oscar (2010). *El caucho ignorado*. Santa Cruz de la Sierra: El País.
- Tully, John A. (2011). *The devil's milk: a social history of rubber*. New York: Monthly Review Press.
- Ulfe, María Eugenia y Nelson E. Pereyra (2015). Dossier: Memoria y violencia política. *Anthropologica*, 33(34), 5-10.
- Uribe, María Victoria (2015). *Hilando fino. Voces femeninas en la violencia*. Rosario: Editorial Universidad del Rosario.
- Uzendoski, Michael (2016). El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Iconos*, (26), 161-172.
- Uzendoski, Michael y Edith Calapucha-Tapuy (2015). *The ecology of the spoken word: Amazonian storytelling and the shamanism among the Napo Runa*. Champaign: University of Illinois Press.

- Vallvé, Frederic (2010). *The impact of the rubber boom on the indigenous peoples of the Bolivian Lowlands (1850-1920)*. (Disertación doctoral). Recuperado de <https://repository.library.georgetown.edu/>
- Van Drunen, Saskia P.C. (2010). *Struggling with the past: the human rights movement and the politics of memory in post-dictatorship Argentina (1983-2006)*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Van Valen, Gary (2013). *Indigenous agency in the Amazon. The mojos in liberal and rubber-boom Bolivia, 1842-1932*. (2.<sup>a</sup> edición). Phoenix: University of Arizona Press.
- Vargas Helm, Luis Alberto (2015). *La figura histórica de Juan Santos Atahualpa en los procesos identitarios de Pichanaqui, Chanchamayo, Perú*. (Tesis de licenciatura). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Villapolo, Leslie (2003). Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka. En Carlos Iván Degregori (Ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú* (pp. 135-173). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Social Science Research Council.
- Villasante, Mariella (2014). *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central. Datos intermediarios de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú (1980-2000)*. Documento de trabajo. Lima: IDEHPUCP.
- Waldman, Gilda (2006). La ‘cultura de la memoria’: problemas y reflexiones. *Política y Cultura*, (26), 11-34.
- Wallace, Scott (2014). Quadruple homicide in Peruvian Amazon puts criminal logging in spotlight. *National Geographic News*. <https://news.nationalgeographic.com/news/2014/09/140911-peru-amazon-illegal-logging-chota-alto-tamaya/>
- Wassestrom, Robert (2014). Surviving the rubber boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875–1955). *Ethnohistory*, 61(3), 525-548.
- Wasserstrom, Robert (2017). ‘Yo fui vendida’: reconsidering peonage and genocide in Western Amazonia. *Advances in Anthropology*, 7(2), 35-54.
- Weinstein, Barbara (1983). *The Amazon rubber boom, 1850-1920*. Stanford: Stanford University Press.
- Zarankin, Andrés, Melisa Salerno y María Celeste Perosino (Eds.) (2016). *Historias desaparecidas: arqueología, memoria y violencia política*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

- Zárate, Carlos (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).
- Zárate, Carlos, Jorge Aponte y Nicolás Victorino (2017). *Perfil de una región transfronteriza en la Amazonía. La posible integración de las políticas de frontera de Brasil, Colombia y Perú*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Zárate, Joseph (2015). El hombre que eligió el bosque y lo asesinaron. *Revista Etiqueta Negra*. <https://web.archive.org/web/20150917033940/http://etiquetanegra.com.pe/articulos/el-hombre-que-eligio-el-bosque-y-lo-asesinaron>

# EXILIO, DESPLAZAMIENTO Y SECUESTROS: LOS TRAUMAS DE LA ÉPOCA DEL CAUCHO A TRAVÉS DE LA CREACIÓN LITERARIA Y LA TRADICIÓN ORAL

Stefano Pau  
Università degli Studi di Cagliari

## Introducción<sup>1</sup>

Entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en toda la región amazónica sudamericana se vivió la época conocida como el *boom* del caucho.<sup>2</sup> El descubrimiento de las cualidades industriales de varios tipos de resinas provocó una verdadera fiebre que llevó a muchísimos aventureros a intentar volverse ricos gracias al aprovechamiento de este recurso. Esta campaña implicó no solamente la explotación de un recurso natural, sino también la de un inmenso número de personas que vivían en estas regiones (Varese, 1973; Pennano, 1988; Santos Granero y Barclay, 2002; Taussig, 2002; Chirif, 2004). Los pueblos autóctonos que habitaban la región fronteriza entre Perú y Colombia llegaron a ser casi diezmados y sufrieron violencias y vejaciones de toda clase, desde las torturas hasta los asesinatos,

---

<sup>1</sup> Del mismo tema de este ensayo me ocupé en un capítulo de mi libro *Más antes así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana* (Pau, 2019).

<sup>2</sup> Sería más correcto hablar de «auge de las gomas silvestres», ya que caucho es un «nombre genérico dado en el Perú y otros países para designar diversas especies de gomas elásticas. [...] La diferencia entre estas especies no solo atañe a cuestiones de carácter botánico, sino que también tiene importancia en los procesos sociales vinculados a su aprovechamiento» (Chirif, 2004, pp. 42-43; Santos Granero y Barclay, 2002, pp. 46-47).

las mutilaciones y las violaciones, llegando a desplazamientos forzosos de comunidades enteras que vieron su manera de vida completamente modificada y deslocalizada (Paredes Pando, 2001; Rojas Paredes y Acuña, 2015).

Esto fue lo que les pasó a muchos integrantes de los pueblos bora, huitoto y ocaína,<sup>3</sup> llevados desde su zona originaria situada entre los ríos Igaraparaná y Cahuinarí hasta la ubicación actual en la cuenca del río Ampiyacu, centenares de kilómetros más al sur.<sup>4</sup> En este trabajo se intentará trazar un cuadro de la traumática experiencia del exilio y el desplazamiento por medio de una perspectiva literaria, a través de la yuxtaposición de algunos cantos tradicionales del pueblo bora<sup>5</sup> que relatan –en algunos casos de forma muy explícita, otras veces con poderosas metáforas– la violencia sufrida y las dificultades encontradas en la nueva zona de asentamiento. Un rol importante de la reflexión será ocupado por una novela del escritor Miguel Donayre Pinedo, *El búho de Queen Gardens Street*, en la que también se aborda la temática de la pérdida de las raíces, causada, en este caso, por el secuestro de un niño huitoto por parte del mayor empresario cauchero: Julio César Arana.<sup>6</sup>

Juntar el análisis de una novela y el de unos cantos de la tradición oral ha precisado un acercamiento multidisciplinario, que conjugase la teoría literaria con los aportes en el campo de la oralidad de la antropología y del método etnográfico, con el objetivo de interrogarse sobre cómo se transmite la memoria de la época del caucho.

---

<sup>3</sup> El término «huitoto» se emplea, en el Perú, para nombrar a un conjunto de grupos indígenas que hablan algunas de las lenguas de la familia huitoto. Este capítulo usa esta denominación, y la mayoría de las fuentes citadas la emplea, al no ser posible definir si las personas referidas pertenecen a un grupo específico (murui, muina, minika). (Nota de los editores.)

<sup>4</sup> Cabe señalar que muchas otras personas pertenecientes a estos pueblos se quedaron en el territorio colombiano y otros volvieron allí después de los enfrentamientos para la recuperación de la ciudad de Leticia en 1932. De la misma manera, algunos fueron establecidos por otros patrones en sus fundos ubicados en los ríos Napo y Nanay. Agradezco a los revisores por esta aclaración.

<sup>5</sup> Los cantos fueron grabados durante una temporada de trabajo de campo que se llevó a cabo entre los meses de octubre y diciembre de 2013.

<sup>6</sup> Nacido en 1864 en Rioja, en el departamento de San Martín, Arana encarnó el arquetipo del *self-made man*, convirtiéndose en uno de los personajes más ricos e influyentes en la historia de la Amazonía peruana. Dejó su huella (directa o indirectamente) en los acontecimientos principales del primer cuarto del siglo XX, para luego morir casi en la ruina en Lima con ochenta y ocho años de edad (Lagos, 2005, pp. 381-382; Vílchez, 2014).

En este sentido, tal y como –desde la antropología– se ha reconocido la utilidad de cruzar las fronteras transdisciplinarias y acoger la práctica literaria entre los instrumentos de análisis (Clifford, 1991[1986]), este ensayo quiere subrayar –a la inversa– la importancia de emplear los métodos y las experiencias propias de la antropología para tratar de dar un sentido más completo a los estudios de análisis literario. Así, la yuxtaposición de fenómenos que convencionalmente han sido mantenidos separados (Marcus, 2001), como la oralidad y la escritura, puede contribuir por un lado a una mayor comprensión de los eventos, y por otro al «diseño y formulación de políticas públicas orientadas a la justicia, la reparación y la conmemoración de la memoria» (Martínez, 2017, p. 154).

## Contexto sociocultural

El pueblo bora es uno de los numerosos grupos etnolingüísticos de la Amazonía peruana<sup>7</sup> y es el único representante de la familia lingüística del mismo nombre (Solís, 2009, p. 310). Durante mucho tiempo se le ha considerado parte del tronco lingüístico *witotoan*, a la par de otros grupos como los huitoto y los ocaina con los que, efectivamente, comparte muchas características, no solo a nivel de idioma sino en las costumbres socioculturales. Sin embargo, clasificaciones realizadas en la segunda parte del siglo XX (citadas por Chirif, 2014, p. 53) ubican el bora como lengua independiente respecto al huitoto. Se autodenominan *miamunaa* (Paredes Pando, 2001, p. 13), y parece que el nombre con el que se les conoce actualmente significa «los otros» (Chirif, 2014, p. 141). La estructura social se organiza a través de la existencia de clanes de descendencia patrilineal, cuyos nombres se refieren a elementos de la naturaleza, sobre todo animales o plantas (entre otros: aguaje, pelejo, achiote, caimito, pijuayo, venado, guacamayo, etcétera).<sup>8</sup> Tradicionalmente cada clan residía en una casa grande llamada *maloca* (Paredes Pando, 2001; Ochoa, 1999; Guyot, 1972).

<sup>7</sup> Según los datos del censo de 2007, los boras peruanos eran en total 748; pero esta fuente no proporciona informaciones detalladas, puesto que el único dato relativo a este aspecto responde a la pregunta: «Por sus costumbres y sus antepasados Ud. se considera...»; sin embargo, entre las varias posibilidades no se contemplaba la opción bora, sino un genérico «nativo o indígena de la Amazonía». Fuente: <http://censos2017.inei.gov.pe/redatam/>

<sup>8</sup> Este listado incluye plantas como el aguaje (*Mauritia flexuosa*), achiote (*Bixa orellana*), caimito (*Chrysophyllum cainito*), pijuayo (*Bactris gasipaes*); y los animales pelejo (*Bradipus variegatus*), venado (*Odocoileus sp*) y guacamayo (*Ara sp*). (Nota de los editores.)

El término huitoto no corresponde a su autodenominación étnica<sup>9</sup> y parece que significa «enemigo»; los primeros registros de esta palabra, que remontan a finales del siglo XVIII, nombraban a las personas capturadas en la zona de la ribera meridional del Caquetá por otros grupos étnicos procedentes del norte y que se cedían a los españoles a cambio de mercancías y utensilios (Pineda Camacho, 1987, p. 169). Según Pineda Camacho, la idea de espacio de los huitotos está estrechamente conectada con el curso de los ríos y se basa en el eje cabecera-desembocadura y, puesto que la mayor parte de los ríos fluye hacia el este, esto se traduce en una contraposición entre oriente y occidente, importante sobre todo para la división en dos grandes ramas dialectales: el murui y el muinane. Tradicionalmente los murui eran los clanes occidentales que vivían en la zona de las cabeceras de los ríos, mientras que los muinane solían establecerse en proximidad de las confluencias con otros ríos, en zonas más accesibles a la navegación.

Los parecidos entre los dos pueblos citados son varios, desde la importancia dada a la maloca, centro ceremonial y representación estructural del universo, pasando por la cosmovisión sobre el origen del mundo y del hombre y llegando hasta los hábitos alimentarios como el empleo de la yuca brava o yuca venenosa (*Manihot esculenta*) para la elaboración de comidas y bebidas típicas como el casabe o la cahuana. Siguiendo los razonamientos del antropólogo Alberto Chirif (2014, p. 55), posiblemente esto se debe al hecho de haber habitado durante siglos una región común, la zona comprendida entre la margen izquierda del río Putumayo y la margen derecha del río Caquetá y la cuenca de sus afluentes menores. Manuel Mibeco, curaca de la comunidad bora de Brillo Nuevo, en una entrevista realizada en noviembre de 2013, después de haber dibujado un mapa en el suelo, describió de esta forma la zona de origen de sus ancestros:

Nosotros... Como tú sabes del mar... este... Atlántico por ahí viene Amazonas hacia acá, Amazonas de aquí Caq... eh... el Putumayo, entonces de Putumayo sale un río que se llama Igaraparaná, y de Caquetá sale un río que se llama Cahuinarí: entonces, de este pedazo era... donde que se han creado bora, y acá los huitoto y los ocaina hacia arriba, ¿no? (Manuel Mibeco, Brillo Nuevo, noviembre de 2013)

<sup>9</sup> Fernando Urbina Rangel (2010, p. 14) señala que una posible autodesignación como grupo étnico podría haber sido, en tiempos lejanos, el término *komini*, que significaría «la verdadera gente».

Hoy en día este territorio forma parte de la República de Colombia, pero hasta la década del 30 del siglo pasado fue lugar de continuos enfrentamientos entre las tropas colombianas y peruanas. Como se verá a continuación, en esos mismos años tuvo lugar un proceso de desplazamientos de boras, huitotos, ocainas, muinanes y andoques de esta región hasta su actual lugar de asentamiento: la cuenca del río Ampiyacu, afluente de la margen izquierda del río de las Amazonas.

## La época del caucho y el desplazamiento

Las tierras habitadas antiguamente por los boras eran particularmente ricas en árboles de shiringa (*Hevea brasiliensis*) y de caucho (*Castilloa ulei*) de los que se extrae una resina elástica que, a finales del siglo XIX, se volvió muy importante por su uso en la industria de llantas neumáticas para bicicletas y luego para automóviles. Mientras que para extraer el caucho propiamente dicho había que tumbar el árbol, la explotación de la shiringa, llamada también jebe, se hacía sangrando la planta, así que se requería tener grandes áreas y, sobre todo, un gran número de trabajadores estables (Chirif, 2004, p. 44). La zona comprendida entre el Putumayo y el Caquetá se volvió, entre finales de 1800 y comienzos del siglo XX, el «reino» de un empresario peruano llamado Julio César Arana que, mientras eliminaba toda competencia en la zona, fue perfeccionando un sistema de trabajo semiesclavista basado en el sistema de la habilitación y enganche a través del cual:

[...] los patrones endeudaban a los trabajadores (indígenas) entregándoles bienes de mercado que ellos tenían que pagar con gomas. La relación asimétrica entre los precios de éstos y de ésta generaron un endeudamiento no solo permanente sino creciente, dado que para que el trabajador continuase su trabajo requería de nuevos bienes. (Chirif, 2004, p. 46)<sup>10</sup>

En algunos casos, comunidades enteras de indígenas fueron contratadas a través de acuerdos estipulados con sus representantes, los jefes o

---

<sup>10</sup> Cabe subrayar que cuando la zona estaba bajo el control de los caucheros colombianos el sistema era parecido; además, es fundamental subrayar el rol activo que en muchos casos los mismos curacas o jefes de las comunidades cumplían en algo que podía parecerse a una verdadera venta de hombres en cambio de utensilios valiosos para la vida y el trabajo (Pineda Camacho, 1985; Guyot, 1984).

curacas. En realidad, esta era una constante que ya se había consolidado mucho antes del auge de la goma y que a menudo había llevado a luchas interétnicas (Echeverri, 2012, p. 478; Cipolletti, 2017). Estas tenían como objetivo la adquisición de esclavos con los que pagar los utensilios introducidos por los occidentales, que habían provocado un cambio revolucionario en las técnicas de subsistencia indígena (Guyot, 1972; 1984; Pineda Camacho, 1985, p. 17).

Además, todo el sistema de la Casa Arana, que al registrarse en Londres pasó a llamarse *Peruvian Amazon Company*, estaba regido por un severo control de la actividad por medio de capataces que se comportaban como verdugos con respecto a los trabajadores indígenas. De hecho, teniendo un porcentaje de ganancia sobre la base del caucho recolectado, los capataces imponían a los peones la producción de volúmenes inmensos de goma y, si estos no llegaban a cumplir con la tarea, les infligían durísimos castigos físicos: desde los azotes, pasando por el tristemente famoso cepo, en el que los trabajadores eran atados y torturados, y llegando hasta mutilaciones y asesinatos.

De esta forma, la compañía de Arana implantó lo que se ha definido como un verdadero imperio del terror, justificando estos delitos con argumentos que se podrían definir como típicos de la «colonialidad» (Quijano, 1992; Lander, 2000; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), tales como la supuesta inferioridad y el salvajismo de los indígenas, a los que había que civilizar para integrarlos a la «modernidad». Los caucheros, de este modo, cumplían perfectamente el patrón de la soberbia del colonizador que se posiciona en una plataforma privilegiada desde donde juzga y manda, basándose en su asumida «superioridad»; se trata de lo que el colombiano Santiago Castro-Gómez ha llamado la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005; 2007) y que se explicita una vez más en las palabras de Chirif:

El argumento de la cuasi animalidad de los indígenas y el papel asumido por los caucheros, propio de la visión de su época, como agentes impulsores de progreso, ubicaba a éstos en un rango de supremacía que les daba el poder de castigar e incluso matar en cumplimiento de un supuesto mandato superior de expandir el mundo civilizado. Así, la relación de los caucheros con los indígenas estaba marcada por el miedo al otro, *salvaje y antropófago*, al cual atribuía los peores defectos y crueldades. Por paradojas de la vida, fue el cauchero el que terminó pareciéndose más a la imagen que había elaborado para caracterizar al indígena y justificar su hegemonía. (Chirif, 2004, p. 44)

Según algunas fuentes (Pineda Camacho, 1985, p. 54), los habitantes de las cuencas del Putumayo y del Caquetá eran, a comienzos del siglo XX, más de 60 mil,<sup>11</sup> de los que hoy en día quedan poco más de la décima parte. Al parecer, entre 1900 y 1915 podrían haber muerto alrededor de 35 a 40 mil indígenas debido principalmente a los crímenes y los abusos sufridos, además de graves enfermedades como el sarampión (Martínez, 2017, p. 150; Paredes, 2009, p. 118; Valcárcel, 2004, p. 308; Chirif, 2004, p. 61; Pineda Camacho, 1985, p. 54; 1987, pp. 154, 161).

En 1907 se hicieron públicas las primeras denuncias de los escándalos del Putumayo, de las vejaciones y violencias que los hombres de Arana perpetraban contra los trabajadores indígenas. Sin embargo, los juicios que se emprendieron y las investigaciones llevadas a cabo –entre las cuales tuvo gran importancia la misión del cónsul británico Roger Casement (2012)– no llegaron a sancionar nunca a los mayores implicados en los delitos.<sup>12</sup> La matanza de los pueblos huitoto, bora, ocaína y andoque se aplacó entonces solamente debido a la caída del interés mundial por el caucho amazónico. De hecho, a partir de 1914 las plantaciones que los ingleses habían establecido en sus colonias del sudeste asiático, gracias a un robo de semillas ocurrido años antes en Brasil, superaron la producción del caucho amazónico, que experimentó una vertiginosa disminución en los precios y empezó una crisis irreversible.

La historia de los grupos étnicos que habitaban en el imperio de Arana estuvo estrechamente ligada a estos acontecimientos y a la consiguiente puesta en liquidación de la Peruvian Amazon Company (PAC). Durante los años 1920, de hecho, muchos de los capataces se quedaron en la zona y siguieron explotando la mano de obra indígena sobre todo para el cultivo del café y la extracción maderera. Este fue el caso de los hermanos Carlos y Miguel Loayza, exjefe de El Encanto, una de las mayores secciones de la ex-PAC (Paredes Pando, 2001, pp. 39-40).

En esos mismos años, los continuos roces entre Colombia y Perú sobre las cuestiones fronterizas se resolvieron a favor de Colombia con la firma del tratado Salomón-Lozano de 1922 (ratificado en 1928), con

---

<sup>11</sup> Según uno de los revisores anónimos, este dato sería discutible y procedería de una estimación de Carlos Rey de Castro (Rey de Castro et al., 2005, p. 91). Se agradece la señalación.

<sup>12</sup> Julio César Arana llegó incluso a ser senador de la República del Perú, además de ser alabado como gran patriota por haber protegido las fronteras de los ataques de los vecinos colombianos.

el que se le concedía el territorio situado al norte del río Putumayo, es decir, el antiguo territorio controlado por los hombres de Arana, además del llamado trapecio amazónico y la ciudad de Leticia, que daba acceso directo al Amazonas. Por estas razones, los hermanos Loayza empezaron a trasladar al Perú a la población indígena, principalmente huitoto, bora y ocaina (y en menor medida andoque y muinane), llegando a desplazar, según sus propios testimonios, a un total de 6719 personas (Paredes Pando, 2001).

Este traslado se hizo en dos etapas fundamentales: la primera empezó a mediados de la década de 1920, hacia la margen derecha del Putumayo. En este período se activaron, entre otros, los fundos Remanso, Puca Urco y Algodón. La segunda etapa se desarrolló después de los enfrentamientos armados en los que los peruanos intentaron reconquistar la ciudad de Leticia en 1932. En esta etapa, los traslados se dirigieron hacia la cuenca del río Ampiyacu y sus afluentes, una zona que había sido propiedad de Arana y que había cedido a los hermanos Loayza como saldo del crédito que la compañía en liquidación no podía pagar.

Fueron ellos mismos, en un informe de 1937 para la Comisión Mixta de Límites Perú-Colombia, a relatar su «hazaña» en un texto que, como nota con agudeza Alberto Chirif (2014, p. 71):

[...] está plagado de apreciaciones subjetivas, como las referencias a la «importancia para el país» del traslado, al que califican de «patriótico empeño», que, según ellos, era comprendido por «la población indígena, que nacida y crecida bajo el dominio peruano quiso seguir formando parte de nuestra nacionalidad» [...]

En ese texto, citado extensamente en un trabajo de 2001 de Óscar Paredes Pando, los Loayza afirman, además, con mal disimulada hipocresía, que, frente a la inminente entrega del territorio a Colombia, procuraron poner a salvo lo que para ellos «tenía mayor importancia para el país y la empresa: la población, base de toda actividad» (Paredes Pando, 2001, p. 38).

Sucesivamente cuentan cómo se realizó su proyecto, a través de siete años de paulatinos desplazamientos: primeramente, condujeron hacia la margen derecha del Putumayo pequeños grupos que tenían la tarea de preparar preventivamente las chacras tumbando árboles y preparando el terreno para los sucesivos asentamientos y la siembra; luego llevaron grupos

de ochenta o cien personas cada uno que lentamente iban poblando la zona y empezaban trabajar para ellos.

Esta fase tuvo lugar a partir de la segunda mitad de la década de 1920 hasta los enfrentamientos de Leticia de 1932,<sup>13</sup> que representaron para los hermanos Loayza una verdadera catástrofe económica, ya que tuvieron que abandonar los sitios en los que habían invertido mucho y volver a organizar otra migración forzada de los trabajadores indígenas que seguían explotando.

En esta época, debido a las dificultades del viaje y sobre todo a una terrible epidemia de sarampión, la población indígena disminuyó de manera impresionante. Si a esto se suma el hecho de que los colombianos llevaron de vuelta a sus tierras a una parte de ellos, se entiende cómo el número de personas que llegaron a la cuenca del Ampiyacu fue menos de la mitad de los indígenas que habían sido obligados al exilio algunos años antes.

En esta nueva zona se crearon algunos fundos que siguen existiendo (entre los cuales recordamos Pucaurquillo, Estirón, Ancón Colonia y Brillo Nuevo) y que paulatinamente se libraron de la influencia de los patrones hasta llegar, a principio de la década de 1970, a obtener la titulación de las tierras y volverse entidades autónomas regidas por los propios indígenas gracias a la Ley de Comunidades Nativas de 1974 del Perú.

Sin embargo, esto no ha significado el fin de las injerencias externas sobre las comunidades<sup>14</sup> y, mucho menos, una completa recuperación de las

---

<sup>13</sup> La toma de Leticia es uno de los acontecimientos clave de la historia del siglo XX loreto. Después de la firma del tratado Salomón-Lozano, el Gobierno peruano había entregado materialmente la ciudad a los colombianos en agosto de 1930, evento que fue percibido por los loreto como una traición y que desató el nacimiento de movimientos patrióticos e irrendentistas que culminaron en septiembre de 1932, cuando un grupo de ciudadanos, reunidos en la que llamaron Junta Patriótica Nacional, ocupó la ciudad. La toma, planeada en principio para el 15 de septiembre, fue adelantada de dos semanas al primer día del mes, para evitar sabotajes por parte de los opositores. Este acto de desobediencia al Gobierno central, aunque no avalado desde Lima, no fue estigmatizado ni reprimido porque se estimaba –con razón– que una reacción de ese tipo habría causado aún más contrariedad hacia el centralismo de la capital. La recuperación de la ciudad fue el *casus belli* del conflicto entre Perú y Colombia (Chirif, 2017, pp. 123-83; Santos-Granero y Barclay, 2002, p. 395; San Román, 1975).

<sup>14</sup> El ejemplo más llamativo es probablemente el de los lingüistas evangelizadores del Instituto Lingüístico de Verano (ILV o SIL por sus siglas en inglés), cuya obra aparentemente filantrópica llevó a la pérdida de importantes elementos de las culturas autóctonas, en particular los que estaban conectados a la religiosidad y a las prácticas de medicina tradicional, que fueron estigmatizadas como inmorales, pecaminosas, inciviles

costumbres y los hábitos sociales tradicionales. El trauma de la época del caucho y sus largas secuelas han sido demasiado fuertes y han alterado, en algunos casos de manera irreversible, estos procesos de organización social (Gasché, 1982).

## Los cantos del desplazamiento de los boras

Hoy en día, para muchos boras, hablar del pasado de su grupo étnico sigue siendo muy duro. Santiago Vázquez Loayza, miembro de la comunidad de Brillo Nuevo y nieto de trabajadores caucheros, dijo en una entrevista realizada en diciembre de 2013:<sup>15</sup> «Es muy difícil recordar esos tiempos que fueron muy difíciles para nuestros antepasados. Esto no es un cuento, esta es la historia, es lo que ha pasado verdaderamente». Sin embargo, existe la conciencia de la importancia de hablar de esos hechos y, particularmente, permitir que los jóvenes conozcan la historia de sus antepasados, a través de los testimonios o de cuentos y cantos que el esfuerzo creador popular ha compuesto para elaborar artísticamente el drama de los acontecimientos históricos.

Fue justamente Santiago quien nos reveló la existencia de algunos cantos centrados sobre todo en el tema del desplazamiento. Según su propio testimonio, no son cantos que se suelen cantar a menudo, precisamente por el hecho de que mucha gente prefiere callar sobre estos temas. Se entonan en ocasiones particulares como celebraciones conmemorativas o momentos particularmente emotivos.

El corpus recopilado está compuesto por un conjunto de cinco cantos que fueron grabados y traducidos por el señor Santiago y revisados sucesivamente por el maestro bilingüe intercultural Gerardo del Águila Mibeco, quien, además de haber corregido las faltas ortográficas cometidas, contribuyó también a una traducción más literal de estos.

El primer canto es tal vez el más crudo y explícito, y alude a la terrible caída demográfica resultante de los maltratos sufridos durante la época del caucho: se hace referencia directa a los asesinatos y a la quema de los

---

y satánicas.

<sup>15</sup> En ese entonces el señor Santiago tenía 61 años y trabajaba como agricultor en la comunidad; hoy en día vive en los alrededores de la ciudad de Iquitos y colabora como consultor experto con el programa de Educación Intercultural Bilingüe de la Universidad Científica del Perú de esa ciudad.

cuerpos de los indígenas. Además, hay que subrayar la mención al «hacha», y, por sinécdoque, a todos los instrumentos de los blancos, a razón de los cuales se ha llegado progresivamente a la pérdida de la libertad originaria.<sup>16</sup>

*Nímu nímu níimúhemújtsi,  
múúmáhana muha  
dóótowa ú ihbúcuhtjcyáhi.  
Nímu nímu níimúhemújtsi,  
múúmáhana muha  
dóótowa ú ihbúcuhtjcyáhi.  
Ijyújpe ááméjú uwáájť tšiméné múúhake,  
tsúúcaja cújúwayi meke  
cóvajtsójúcóóné boonémúnaa  
múúmáha dóótowa múúhama ú ihbúcuhtjcyáhi.  
Ēéjť ntjcaúvu, mépée  
meímillehtjcyané uwáájť ntjcaúvu,  
tééjť hallúvú meke  
cóvajtsójúcóómé muube múúhá  
dóótowa ú ihbúcuhtjcyáhi.*

[«Por el precio del hacha a nuestros antepasados les han quemado, ya no somos muchos habitantes para celebrar la fiesta porque los blancos nos han quemado, nos han carbonizado; ¿con quién vamos a hacer las fiestas ahora? Pero la culpa la tenemos nosotros por haber querido las cosas de ellos y querer vivir como ellos».]

El núcleo temático del segundo canto tiene que ver con la nueva vida en una región desconocida y con las dificultades que los boras encuentran para acostumbrarse a la nueva zona de asentamiento: esto se explicita a

---

<sup>16</sup> Los intercambios comerciales con los occidentales son percibidos, en la tradición oral de los pueblos amazónicos, como el comienzo de su ocaso y de la subalternización sufrida. Ejemplos de la expresión de esta conciencia se hallan en un repertorio de cantos del pueblo bora, recopilados por Mireille Guyot (1984), que son llamados justamente «cantos del hacha», en los que se expresa la nostalgia hacia los tiempos del pasado en los que los boras no vivían bajo el yugo esclavista de los occidentales y se alude frecuentemente a los utensilios de metal, que han causado su decadencia (véase también Pineda Camacho, 1975).

través de la alusión a la coca y el tabaco, necesarios para los rituales socio-culturales y que son difíciles de encontrar.<sup>17</sup>

*Mejcyácómútsijítvaríni.  
 Méiínúji hallúri  
 Mejcyácómútsijítvaríni.  
 Ha kiátúha o újcúné  
 bañéjutu úke ó óovetsoóhi  
 úwááji úníuríyéjuco  
 Mejcyácómútsi  
 Ijyújpe áámeju uwááji  
 meímillehíjcyáné nájcaívu  
 úwááji kuwámé  
 méiínúji hallútú meke  
 mújtatsójúcoomútsi  
 kiátúha o újcúné  
 bañéjutu úke ó óovetsoóhi*

[«Ya no estamos en nuestra tierra en la que hemos nacido, estamos en otro ambiente, en otra vida, estamos viviendo en otro mundo, en el mundo de los hombres de negocios que han venido; ya no tengo de dónde sacar para darte, para darte de coquear, para darte ampiri».]

El tercer y el cuarto canto se pueden reunir en un único grupo por ser muy parecidos y tener la misma temática: la modificación de las costumbres tradicionales. A la vez, junto con el dolorido lamento por estos

<sup>17</sup> La coca y el tabaco, al igual que la yuca dulce (*Manihot esculenta*), son plantas sagradas fundamentales para el pueblo bora. Su uso tiene un carácter ritual muy importante, ya que acompaña todas las decisiones importantes, ayuda a centrarse y a recordar cuando se transmiten conocimientos. Para su consumo, las hojas de coca se tuestan, se muelen en un batán y, después, se mezcla el polvo obtenido de esta forma con la ceniza de las hojas de cetico (*Cecropia sp.*), un árbol que alcanza los 20 metros de altura. Este polvo se introduce y se mantiene en la boca hasta su lenta absorción por la saliva. Esta actividad es llamada *mambear*. La coca es acompañada siempre por el tabaco, que se lame bajo la forma del *ampiri*, una pasta espesa obtenida a través de la lenta cocción de las hojas de tabaco en agua (se dejan en agua hirviendo hasta un día entero) que luego se mezclan con la llamada sal de monte, un tipo de sal obtenida de la palmera llamada *inayuga* (*Attalea maripa*). Estas dos plantas son fundamentales para el mantenimiento del equilibrio social, ya que regulan los rituales ligados a las decisiones y acompañan muchas de las actividades diarias de los boras (Chirif, 2014; Gasché, 2017, p. 52).

cambios, ambos expresan una suerte de sentido de culpabilidad por haber permitido la aculturación. De hecho, estos dos cantos son, quizá, los que más se acercan a los cantos del hacha recopilados por Guyot, tanto que la descripción que la antropóloga suiza hace de aquellos bien se puede adaptar a estos cantos que:

[...] son algunos de los más tristes del repertorio de los miraña y bora [...] Siempre aluden al deseo de los indígenas de conseguir objetos de los blancos, cuya introducción y adquisición –en primer lugar, el hacha y el machete– han revolucionado las técnicas culturales y la producción económica. (Guyot, 1984, p. 19)

El término clave en este contexto es *uwááji*, una palabra muy densa de significado y que se podría traducir como «hombres de negocios que utilizan objetos que nosotros no utilizábamos».

*Nihñéré muube ámúhá  
dootówá ó nahbénuhíjcyáhi  
panéconi muube ámúhá  
dootówá ó nahbénuhíjcyáhi  
tsijpiyéjuco ámúhake  
iñáhbénuhíjcyaki  
oovápe ááméjú uwááji o ímillehíjcyané  
nájcaívu ááméjú uwááji  
úhdijtyu oke tsájtyénéboóne  
náhbéváityuwa niimúhé  
dootówá ó nahbénuhíjcyáhi*

[«Es la última vez que vengo a compartir con ustedes la fiesta típica, tanto querer las cosas de los blancos y convivir con ellos me está transformando la mente, ya no soy el mismo de antes, el que está aquí con ustedes es otra persona, ellos me han llevado a su tierra, por eso es que es la última vez que voy a acompañarte en la fiesta.»]

*O íhyúvárónema o tsááhi  
o pajúnúróne o tsááhi  
duva illu néébere o tsájujcóóhi  
oovápe ááméjú uwááji o ímillehíjcyané ballútu  
ááméjú uwááji muná úhdityu*

*oke tsájtýéné boóne*  
*O íhyúvárónema o tsáábedíjtyu*

[«Aunque no quisiera retirarme de tu lado, ya no puedo venir a la fiesta porque ya no estoy muy relacionado con ustedes; de todas maneras, estoy presente, pero ya me han llevado los blancos, ya estoy con ellos».]

El último canto es, posiblemente, el más interesante bajo el aspecto de la creación poética. De hecho, encontramos algunas descripciones metafóricas sumamente agudas y con una gran fuerza semántica y emocional que atestiguan la situación de desgarramiento casi esquizofrénico debido a la progresiva corrupción y pérdida de las costumbres tradicionales. Por ejemplo, en el primer verso, una de las actividades típicas de las fiestas, la de compartir bebidas, asume un carácter dramático, puesto que lo que la gente toma ya no es la típica cahuana, la bebida espesa hecha de almidón de yuca y frutos como pijuayo o piña, sino que es una bebida hecha de un «árbol de dolor de cabeza», o sea, es un producto adulterado, que ya no es puro, viene de algo que provoca malestar: «estamos compartiendo la bebida del árbol de dolor de cabeza». Asimismo, la palabra *dehpíyíbadívu* se refiere a un pájaro (*Pitangus sulphuratus*) —que en castellano es conocido como «Víctor Díaz» por la asonancia de este nombre con su canto y que presenta un plumaje de color amarillo en el pecho y marrón en la espalda— que representaría a un bora que ya ha sido dominado y aculturado, que ya ha tomado las costumbres de los blancos, se encuentra en la rama de un árbol e invita los demás a tomar esa bebida, ya sabiendo que no es pura, para que los demás se vuelvan como él y pierdan sus raíces.

*Niiwámube muube máadóhi*  
*Niiwámube muube máadóhi*  
*Tsiiñéva máadoityúnenii*  
*tééhé nǐjcáú dehpíyíbadívu*  
*mééméhé nǐjcáú dehpíyíbadívu*  
*méhdivu áá méjú úwáájimuna*  
*méhdivu o níwánuhijyahe*  
*Niiwámube máadóhi tsiíñéva máadoityúneni*

[«Estamos compartiendo la bebida del árbol de dolor de cabeza, nunca más vamos a beber nuestra verdadera bebida; el pajarito nos invita su bebida

adulterada y por eso nunca vamos a volver a nuestras costumbres originarias, nunca vamos a regresar a nuestras tierras».]

### ***El búho de Queen Gardens Street: el exilio de un joven huitoto***

El exilio, la pérdida de las raíces y la aculturación también son el núcleo temático principal de una novela publicada en Iquitos en 2011 por Miguel Donayre Pinedo, titulada *El búho de Queen Gardens Street*.

La obra, desde las primeras páginas, cobra forma explorando las posibilidades expresivas ofrecidas por el empleo de un narrador en primera persona que va alternando, sin una separación precisa, largos monólogos en forma de páginas de diario. De esta manera, con la exposición de las tensiones del alma y una completa verbalización de su propio mundo interior, el narrador-protagonista estimula al lector y lo lleva a compartir empáticamente el pensamiento que lo obsesiona: encontrar los rastros de la existencia de un muchacho huitoto que Julio César Arana llevó a Londres durante el *boom* del caucho amazónico.

La primera parte de la novela, entonces, transmite de inmediato la idea de que contar esta historia sea una tarea pendiente, la obsesión del narrador, que quiere rendir homenaje y darle finalmente visibilidad a quien representa un emblema de las violencias sufridas por los indígenas en los dominios de la PAC a comienzos del siglo XX: «los folios amarillentos de una mísera biblioteca anidaban la semblanza de este descarriado del caucho. Intenté contarla, pero entonces carecía de pericia y tesón. [...] Andaba desnortado. Me embrollaba» (Donayre Pinedo, 2011, p. 13).

El narrador está atormentado por el olvido que cubrió inexorablemente una fase histórica que, de un lado, significó prosperidad económica para una minoría de la población, pero que coincidió, del otro lado, con el genocidio de las poblaciones autóctonas amazónicas. Leer el informe del juez Valcárcel lo disgusta, lo aterroriza y conlleva pesadillas recurrentes:

Soñaba con los huesos calcinados de los indios Jeviche y Cadañeico, que fueron quemados vivos. Irrumpían lamentos de párvulos despanzurrados que me sobresaltaban. Gritos de mujeres y ancianos. Quedé mudo de leer tanta crueldad. Era la ingeniería del mal que asoló la floresta. (Donayre Pinedo, 2011, p. 24)

El elemento autobiográfico parece obrar de manera decisiva en estas descripciones, y el empleo del narrador en primera persona ya no funciona solamente como un recurso literario, sino que representa una verdadera necesidad de la que el autor no puede eximirse. Donayre, efectivamente, además de ser escritor, también es un abogado que durante mucho tiempo se ha ocupado del mundo autóctono amazónico, y la época del caucho ha sido el eje central de algunos de sus escritos de carácter no narrativo. La sospecha de que la experiencia personal del autor se entrecruce con la ficción se vuelve fundada cuando el narrador relata el haber llegado a saber de la existencia del joven huitoto a través de las palabras de Percy Vílchez, poeta y amigo personal del autor (Lagos, 2005, p. 195; Chirif, Cornejo Chaparro, De la Serna, 2013, p. 236). A partir de este punto se establece un paralelismo ideal entre el muchacho, Juan Aymena, y el narrador:

*A este aborígen como yo lo raptaron para llevárselo a tierras londinenses; este descepe ocurría en pleno boom cauchero. Fue una correría urbana del dueño de la Amazon Rubber. Salió del puerto con el niño en brazos y nadie le puso reparos. (Donayre Pinedo, 2011, p. 16; las cursivas son del autor)*

El narrador siente una profunda afinidad con el joven, raptado de su familia por mano del poderoso cauchero y enviado a miles de kilómetros de distancia en un ambiente nuevo, distinto y hostil. El punto de contacto entre las dos figuras es exactamente este: de la misma manera en la que Juan Aymena ha sido llevado a Londres, los lances de la vida llevaron a Europa al narrador, que de esta forma abandonó el Perú, la Amazonía, Iquitos o, mejor dicho, Isla Grande, la transposición literaria de la capital del departamento de Loreto.<sup>18</sup>

De esta manera, en la novela el narrador se funde y se confunde frecuentemente con el objeto de su búsqueda e investigación, el niño secuestrado: «Contaré los lances y malandanzas de un viajero al pie del Támesis, en una estancia corta en Londres tras las huellas dactilares de un *uitoto* en la diáspora» (Donayre Pinedo, 2011, p. 14).

El narrador afirma su pertenencia al mundo indígena reivindicando sus orígenes kukama y subraya su íntima conexión con los elementos de la

<sup>18</sup> «Isla Grande es una realidad paralela a la de Iquitos. Casi parecen chocarse, fundirse, pero no lo hacen. Es como las aguas negras del río Nanay y del Amazonas. Están ahí juntas sin colisionarse» (Comunicación personal de Miguel Donayre Pinedo).

naturaleza, en particular con los ríos, que viven, respiran, sueñan, hablan. Y lo hacen a pesar de que, actualmente, sus aguas hayan sido manchadas por la contaminación petrolera procedente de cuarenta años de perforaciones y desastres ecológicos, que han hecho que el agua de algunos grandes ríos como el Pastaza, el Tigre, el Corrientes o el Marañón sea en parte no potable, poniendo en grave peligro la supervivencia de los pueblos que habitan sus riberas.

Ser indígena significa para el narrador compartir con Juan algunas sensaciones. De esta manera, se imagina la vida del joven huitoto, obligado a abandonar su comunidad en un período en el que «las correrías de indios para la mano de obra barata eran pan del día y el secuestro de un niño indio era una raya más a la cebra» (Donayre Pinedo, 2011, p. 25). Se figuran las dificultades encontradas por el muchacho en Londres, imagina su malestar al acostumbrarse a un clima tan distinto del de la selva, a unos hábitos alimentarios que no le pertenecen, el sufrimiento, la nostalgia y la falta de sus familiares. Y llega hasta el punto de preguntarse en más de una ocasión: «¿Soy yo?, ¿es Juan?» (Donayre Pinedo, 2011, p. 21); y aun: «¿Era Juan?, ¿era yo?» (Donayre Pinedo, 2011, p. 21). Las fronteras de las reflexiones en primera persona, las alternancias identitarias del narrador se vuelcan en la figura del niño raptado, desarraigado por completo de su mundo y desterrado en una realidad antitética.

No obstante la concordancia de sensaciones, el narrador está consciente de la enorme diferencia que existe entre él y el joven. Él decidió voluntariamente autoexiliarse; Juan no pudo elegir:

Aclaro la hermandad con Aymena, es en cuanto al sentimiento de desarraigo. Escocía más en él que fue desgajado de los bosques húmedos a la llovizna casi perpetua de Londres. El mío era un éxodo voluntario. (Donayre Pinedo, 2011, p. 21)

Esta toma de conciencia no impide que el secuestro del huitoto y el éxodo del narrador recorran el mismo camino, separados por una sutil línea que en muchas ocasiones permite a las dos experiencias cruzarse y fundirse en una coincidencia de percepciones y emociones.

El narrador, abrumado por la afinidad surgida de la sensación de desarraigo, asume la búsqueda de los rastros de Juan como una prioridad que hay que perseguir con obstinación y terquedad. El empeño obsesivo con el que lleva a cabo su búsqueda crea un puente ideal con la perseverancia

casi morbosa que le permite al Marlow conradiano cumplir su misión y alcanzar a Kurtz.

Las huellas disponibles son muy pocas: las referencias encontradas por el mismo protagonista y por Percy en las bibliotecas y sobre todo el nombre de la calle de Londres a la que Arana se fue a habitar y donde, según el escritor, también vivió Juan Aymena. Collier describía la vida londinense de la familia Arana con estas palabras:

[...] la casa de tres pisos, ubicada en el 42 de la Queen's Gardens, Hyde Park, que Arana había alquilado recientemente para instalar a su familia [...] y Juan Aymena, un muchacho huitoto que Arana había traído del Putumayo en un acceso de extravagancia. Arana lo inscribió como alumno en el Margate College de Kent, pues quería que se convirtiera en el primer indígena selvático que se graduara alguna vez de doctor. (Collier, 1981, p. 177)

Llamar «extravagancia» a sustraer un niño del amor de sus padres, tal vez después de haberlos matado, parece por lo menos eufemístico. Sin embargo, resultó ser una práctica muy difundida y bastante común durante la época del caucho. Un episodio similar se presenta en *El sueño del celta* de Mario Vargas Llosa, cuando el cónsul Casement recibe como «regalo» de parte de uno de los hombres de la PAC, Víctor Macedo, un joven indígena llamado Omarino:

—Veo que le ha tomado cariño, señor Casement. ¿Por qué no se lo lleva? Es huérfano. Se lo regalo.

Después, Roger pensaría que la frase «se lo regalo» con que Víctor Macedo había querido congraciarse con él, decía más que cualquier otro testimonio: ese jefe podía «regalar» a cualquier indio de su dominio, pues cargadores y recogedores le pertenecían al igual que los árboles, las viviendas, los fusiles y los «chorizos» de caucho. (Vargas Llosa, 2010, pp. 251-252)

Casement, convencido de estar haciendo una obra filantrópica y de caridad, decide llevar consigo al Reino Unido no solo a Omarino, sino también a otro chico, Arédomi. Sin embargo, una vez que ya están en Londres, se da cuenta de que los dos jóvenes, a pesar de que ya no sufren ni hambruna ni los latigazos de los capataces, están profundamente deprimidos y apagados. Se sienten constantemente unas «anomalías humanas, objetos de exhibición que sorprendían, divertían, conmovían y a veces

asustaban a unas personas que nunca los tratarían como iguales, siempre como forasteros exóticos» (Vargas Llosa, 2010, p. 293) y así decide permitirles volver a la Amazonía.

Los dos chicos llevados por Casement a Londres vivieron su breve permanencia en Europa bajo el peso del desarraigo, la pérdida de sus raíces, el sentirse constantemente extraños al ambiente en el que se vive, que coincide con lo expresado en los dolorosos cantos de los boras. De la misma forma, el narrador de la novela de Donayre se interroga frecuentemente sobre cómo pudo haber transcurrido la vida de Juan en la capital inglesa y por qué Arana decidió llevarse al pequeño Juan a Inglaterra para que estudiara:

¿Por qué le dio la ventolera a Arana de mandarlo a estudiar a una universidad inglesa?, ¿remordimiento de conciencia?, ¿mostrar que era generoso con los indios?, mierda, era para ganarse a la tribuna y demostrar que su relación con ellos era buena, porque él, según los cronistas, era un civilizador de bárbaros y celoso defensor de fronteras. Era un trampantojo. [...] ¿Se planteó algún dilema moral Arana? No creo, ni siquiera era un aprieto para él, no pasaba por su cabeza preguntarse por esas muertes de esos animales cochinos, piojosos, repugnantes. Los indios no tienen alma. (Donayre Pinedo, 2011, pp. 48-49)

El personaje descarta que las acciones de Arana tuvieran un sentimiento humanitario. En cambio, observa que el destierro de Juan posee la única finalidad de contribuir a la formación de la imagen civilizadora de la PAC. A Arana y a sus hombres no les importa que los indígenas sufran por haber sido obligados a abandonar sus tierras y su gente, porque, en su concepción, «los indios no tienen alma». La condición de Juan es percibida por el narrador como idéntica a la de los miles de personas deportadas por mano de los hermanos Loayza en la ribera del Ampiyacu:

[...] llegaron a Pucaurquillo porque un patrón cauchero, ¿Salazar?, ¿Rojas?, ¿Loayza?, no recuerdo cuál, los desgajó del racimo central del Putumayo. Los trajeron contra su voluntad para que extrajeran las bolas de caucho. Fueron secuestrados y desperdigados por este mar verde de coral y sin agua salada. [...] Mierda, la misma suerte que Juan, fueron descuartizados, seccionados, esparcidos, desmembrados. (Donayre Pinedo, 2011, p. 50)

El punto de unión que conecta a los desplazados del Ampiyacu, Juan y el narrador es exactamente ese sentimiento de desarraigo, el poderoso

sentido de pertenencia al terruño, a su propio lugar de nacimiento, que lleva al protagonista a reflexionar acerca de su parcial pérdida de la identidad, la aculturación que su gente (y él mismo) tuvo que padecer. La angustia que divide al narrador entre dos mundos en contacto y a la vez opuestos es expresada a la hora de pasar los controles de seguridad en un aeropuerto, con el pasaporte en las manos:

¿Qué soy? ¿Un kukama o medio?, ¿un amazónico o medio?, ¿un peruano o medio?, ¿un puto sudaca o medio?, ¿un español o medio?, ¿un europeo o medio? ¿Qué mierda soy? Soy como el puchero, de muchos tipos de cocido. (Donayre Pinedo, 2011, p. 36)

En otra parte del libro, el narrador asevera haber perdido su identidad (Donayre Pinedo, 2011, p. 57), como los huitoto, los kukamas y muchos otros grupos étnicos que han sido invisibilizados a causa de la violencia sufrida y de la sensación de inferioridad que les ha sido inculcada por los invasores occidentales.

Sin embargo, existe una posibilidad de rescate, proporcionada por el desenterramiento de una página de historia que durante mucho tiempo se había quedado estancada en el olvido, que permitiría modificar la percepción del otro y a la vez facilitar el reconocimiento efectivo de sus derechos. La novela relata los primeros pasos hacia tal rescate con el hallazgo de una fotografía que retrata al pequeño Juan Aymena, que ya no es solamente un nombre difuminado y borroso, sino que por fin toma el semblante de una persona que reclama su rol en el mundo y reivindica sus derechos:

Su mirada era despierta. Con brillo infantil. Vestía un traje blanco con pantalón corto. Con mucho pelo graso que se le caía por la frente. Era un hermoso niño uitoto. [...] Mi héroe tenía cara. No era irreal. Sí, con rostro y pasado que muchos les han negado a los uitoto, a los kukamas nos han llamado indígenas invisibles. Reía en silencio, satisfecho. (Donayre Pinedo, 2011, p. 141)

## Conclusiones

Las creaciones artísticas presentadas en este trabajo demuestran cómo la terrible época de la explotación cauchera, el asesinato de miles de personas y las consecuencias que han tenido lugar a lo largo del siglo XX, siguen vivas en la memoria y en la cotidianidad de los descendientes de las víctimas, a

pesar de una tendencia generalizada hacia la expulsión de la memoria colectiva de lo acontecido en esa época.<sup>19</sup> El velo del olvido y la invisibilización impuesto durante décadas se está levantando en años recientes, y las obras de arte –sean cantos, novelas u obras de arte visual y audiovisual– cobran un rol fundamental en este camino.

De un lado, las creaciones de la tradición oral bora contribuyen, hoy en día, a crear conciencia sobre el pasado, con la finalidad de proporcionar nuevos aportes a la resistencia cultural de los pueblos indígenas en una óptica, al fin, decolonial. Del otro, la novela de Miguel Donayre enfoca su mirada en la denuncia de los abusos y la reflexión sobre el perverso mecanismo del olvido y el rescate de la memoria, tomando el caso del niño raptado como pretexto para condenar no solo los crímenes de los caucheros, sino también el connivente silencio de alrededor de un siglo que persiste hasta hoy. Juntar las dos perspectivas resulta esencial para llegar a una toma de conciencia sobre el pasado y, a la vez, para emprender el camino hacia un mayor equilibrio a nivel social y político.

## Bibliografía

- Casement, Roger (2012). *Libro azul británico*. Lima: International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana.

---

<sup>19</sup> Los temas del olvido y la angustiada obsesión para desenterrar la verdad y dar justicia a las víctimas de los abusos caucheros son centrales en otra novela de Miguel Donayre, titulada *Estanque de ranas* (2006) y de su *blog* «El soul del perezoso» (2012).

- Chirif, Alberto (2004). Introducción. En Valcárcel, Carlos A., *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (pp. 15-77). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía-CETA.
- Chirif, Alberto (2014). *Pueblos de la yuca brava*. Lima: Ore, Nouvelle Planète, IBC, IWGIA.
- Chirif, Alberto (2017). *Después del caucho*. Lima: Lluvia editores, CAAAP, IWGIA, IBC.
- Chirif, Alberto, Manuel Cornejo Chaparro y Juan de la Serna Torroba (Coord.) (2013). *Álbum de fotografías. Viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes (Agosto a Octubre de 1912)*. Lima: CAAAP, IWGIA, Tierra Nueva, AECID.
- Cipolletti, María Susana. (2017). Shamanes defensores y antiguas guerras según la perspectiva secoya (Tucano occidental, Alto Amazonas, Perú y Ecuador). *Anthropos*, 112(2), 429-442.
- Clifford, James (1991 [1986]). Introducción: verdades parciales. En James Clifford y George E. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp. 25-60). Madrid: Ediciones Júcar.
- Collier, Richard (1981). *Jaque al barón*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP.
- Donayre Pinedo, Miguel (2006). *Estanque de ranas*. Iquitos: Tierra Nueva.
- Donayre Pinedo, Miguel (2011). *El búho de Queen Gardens Street*. Iquitos: Tierra Nueva.
- Donayre Pinedo, Miguel (2012). El soul del perezoso. <http://elsouldelperezoso.blogspot.es/>
- Echeverri, Juan Álvaro (2012). Canasto de vida y canasto de las tinieblas. Memoria indígena del tiempo del caucho. En Fernando Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 471-484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gasché, Jürg (2017). La gente del centro y los impactos del caucho. En Chirif, Alberto. *Después del caucho* (pp. 49-78). Lima: Lluvia editores, CAAAP, IWGIA, IBC.
- Gasché, Jürg (1982). Las comunidades nativas, entre la apariencia y la realidad: el ejemplo de las comunidades huitoto y ocaína del río Ampiyacu. *Amazonía Indígena*, 3(5), 11-31.

- Guyot, Mireille (1972). La maison des indiens Bora et Miraña. *Journal de la Société des Américanistes*, 61, 141-176.
- Guyot, Mireille. (1984). Los cantos del hacha de los bora y miraña de las selvas colombianas y peruanas. *Amazonía Indígena*, 4(8), 19-21.
- Lagos, Ovidio (2005). *Arana, rey del caucho*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Lander, Edgardo (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO.
- Marcus, George E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Martínez, Wilton (2017). Memorias del bosque humano: historias abismales de violencia colonial durante la época del caucho. +*Memoria(s). Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*, (1), 147-209.
- Ochoa, Nancy (1999). *Nimúbe. Tradición oral de los bora de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP, Banco Central de Reserva.
- Paredes Pando, Óscar (2001). *Los bora. Pueblos del bosque tropical*. Puerto Maldonado: Universidad Nacional Amazónica de Madre de Dios.
- Paredes, Rómulo (2009). Informes. En Alberto Chirify Manuel Cornejo Chaparro, *Imaginario e imágenes de la época del caucho: los sucesos del Putumayo* (pp. 75-149). Lima: CAAAP, IWGIA, UCP.
- Pau, Stefano (2019). *Más antes así era. Literaturas del caucho en la Amazonía peruana*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Pennano, Guido (1988). *La economía del caucho*. Iquitos: CETA.
- Pineda Camacho, Roberto (1975). La gente del hacha: breve historia de la tecnología según una tribu amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*, (18), 438-478.
- Pineda Camacho, Roberto (1985). *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Pineda Camacho, Roberto (1987). Witoto. En Instituto Colombiano de Antropología, *Introducción a la Colombia amerindia* (pp. 166-183). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Educación, Instituto Colombiano de Cultura.

- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Heraclio Bonilla (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- Rey de Castro, Carlos, Carlos Larrabure y Correa, Pablo Zumaeta y Julio César Arana (2005). *La defensa de los caucheros*. Iquitos: CETA.
- Rojas Paredes, Ramiro y Álex Acuña (2015). *La historia jamás contada sobre la época del caucho. Dos testimonios indígenas*. Lima: Instituto del Bien Común.
- San Román, Jesús (1975). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana*. Iquitos: CETA.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (2002). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: PUCP.
- Solís Fonseca, Gustavo (2009). Perú amazónico. En *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina* (pp. 302-332). Cochabamba: UNICEF, FUNPROEIB Andes.
- Taussig, Michael (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.
- Urbina Rangel, Fernando (2010). *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Valcárcel, Carlos A. (2004 [1915]). *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos*. Iquitos: CETA.
- Varese, Stéfano (1973). *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de Papel.
- Vargas Llosa, Mario (2010). *El sueño del celta*. Lima: Alfaguara.
- Vílchez Vela, Percy (2014). *Julio César Arana: el pordiosero de la fortuna*. Iquitos: Tierra Nueva-UCP.

## **RIAI O BAILE DE KARIJONA. MEMORIA, GUERRA Y PAZ ENTRE LOS MURUI-MUINA**

Marco Tobón  
Universidade Estadual de Campinas

### ***La paz se hace bailando***

*Los jefes se sentaron.  
Con rabia habían luchado.  
Muchos males se hicieron mutuamente.  
Ya, enfrentados,  
encontraron que el otro era valiente  
y digno de confianza.  
Y sellaron la paz.  
Fue entonces que aprendimos  
las canciones y el baile de los otros;  
y ellos también copiaron lo que es nuestro.  
—¡Miren ahí!  
—decíamos.  
—¡Miren ahí a los jefes  
sentados frente a frente,  
como hombres,  
forjando la ancha paz con sus canciones.*

Urbina (2000, 1996)

Los murui-muina del medio río Caquetá en la Amazonía colombiana disponen de una poderosa herramienta ritual capaz de poner fin a la guerra y desafiar las amenazas que se ciernen sobre la vida social: el baile de *riai*, también llamado karijona. El origen de este ritual deriva de los acuerdos

entre antiguos indígenas karijona y antiguos murui-muina<sup>1</sup> para poner fin a la feroz y cruel guerra que sostenían entre sí. Actualmente existen pocas familias karijona en la Amazonía. Debido a sus incursiones guerreras y su abierta disposición a confrontar a portugueses y españoles invasores, fueron diezmados casi hasta su exterminio. Hoy en día la única expresión cultural karijona que sobrevive es el baile ritual que realizan los murui-muina, al cual se le atribuye el poder de transformar situaciones de amenaza y conflicto en experiencias apacibles y benévolas. Este capítulo, por lo tanto, explicará por qué este baile ritual constituye un poderoso instrumento cultural contemporáneo, celebrado para responder políticamente a la guerra entre la guerrilla de las FARC<sup>2</sup> y el Ejército de Colombia durante los años 2002 y 2019, período en el que la guerra se extendió al territorio murui-muina. A partir de diferentes temporadas de trabajo de campo en los territorios indígenas del medio río Caquetá (realizadas en el primer semestre de 2014, en el segundo semestre de 2015, durante enero y febrero de 2017 y durante enero y febrero de 2019), pretendo mostrar que karijona es un baile dirigido a hacer inutilizables los poderes destructivos de la movilización armada<sup>3</sup>.

## **El medio río Caquetá, la historia y los murui-muina**

Junto a los murui-muina del medio río Caquetá viven los pueblos muinane, andoque y nonuya. Los andoque tienen una lengua independiente o aislada (Landaburu y Pineda, 1984); la lengua muinane corresponde a la familia lingüística bora y las lenguas nonuya y murui-muina hacen parte de la familia lingüística uitoto (Echeverri, 1997). Aunque son pueblos diferentes, con historias y conceptos míticos distintos, entre ellos establecen relaciones de parentesco estructuradas sobre alianzas entre clanes patrilineales exogámicos, monógamos y patrilocales (Pineda, 1975, p. 441). Además, comparten las mismas prácticas económicas de trabajo de la chagra,<sup>4</sup> pesca

<sup>1</sup> Murui-muina es el etnónimo empleado en Colombia para un grupo integrante del complejo étnico huitoto que se asienta en el medio río Caquetá. Los términos «huitoto» o «uitoto» pueden aparecer en citas textuales. (Nota de los editores.)

<sup>2</sup> Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

<sup>3</sup> Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Os bailes rituais e a cura da guerra. A Amazônia indígena nos pós-acordos de paz na Colômbia”, apoyado por la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo bajo la modalidad de beca de postdoctorado, proceso número 2018/08937-5

<sup>4</sup> Huerta biodiversa que en la Amazonía peruana se llama chacra.

y caza, correspondiendo al hombre rozar y quemar y a la mujer plantar y recolectar, excepto las plantas de coca y tabaco, que el propio hombre cuida (Pineda, 1975, p. 441). Construyen malocas con fines ceremoniales o como escenario de reunión política y conocen entre sí el repertorio de bailes rituales de cada pueblo, entre los que se convidan mutuamente. De igual modo conviven en el mismo territorio y se encuentran en una situación de dependencia económica ante el mercado, participando de redes de trabajo con alguna fuerza extractiva que llega a la región, circunstancia que no escapa a las disputas políticas internas por acceder a dinero escaso.

Estos cuatro pueblos se autodenominan «gente de centro». Según Echeverri (1997, p. 29), la categoría «gente de centro» es la expresión derivada de una reflexión que los pueblos del medio río Caquetá hicieron sobre las crueldades vividas durante la presencia de las empresas extractivas de caucho en la región hacia finales del siglo XIX; de ahí que se entienda la noción de gente de centro como el resultado de un proceso de construcción ideológica de una nueva clase de «comunidad moral». Los pueblos indígenas agrupados en la categoría gente de centro están organizados políticamente en la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), bajo el nombre de Consejo Regional Indígena del Medio Río Amazonas (CRIMA, ver localización Territorio CRIMA en el mapa). Estos pueblos, así como los pueblos vecinos de lengua tukano y arawak, localizados hacia el norte y hacia la baja cuenca del río Caquetá, han experimentado en su historia la presencia recurrente de actores armados. Desde el auge del régimen de explotación de caucho hacia inicios del siglo XX; después en la década de 1980 cuando el Ejército colombiano instala una base militar en el territorio del medio río Caquetá; luego, entre 1993 y 1996, el Ejército estadounidense instala el proyecto de una base militar con la idea del control antidrogas (ver fotos 1 y 2). Después, entre 1998 y 2002, durante el proceso de paz entre el Gobierno de Andrés Pastrana y las FARC, algunos frentes de esta guerrilla ocuparon el territorio indígena. Después de los planes de guerra iniciados con la ruptura del proceso de paz y bajo el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), el Ejército colombiano mantiene una ocupación militar justificada con el discurso de lucha contra el «terrorismo», la seguridad nacional y la lucha contra las drogas, que se mantuvo en actividad aun con los resultados de los acuerdos de paz entre las FARC-EP y el Gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2014-2016).

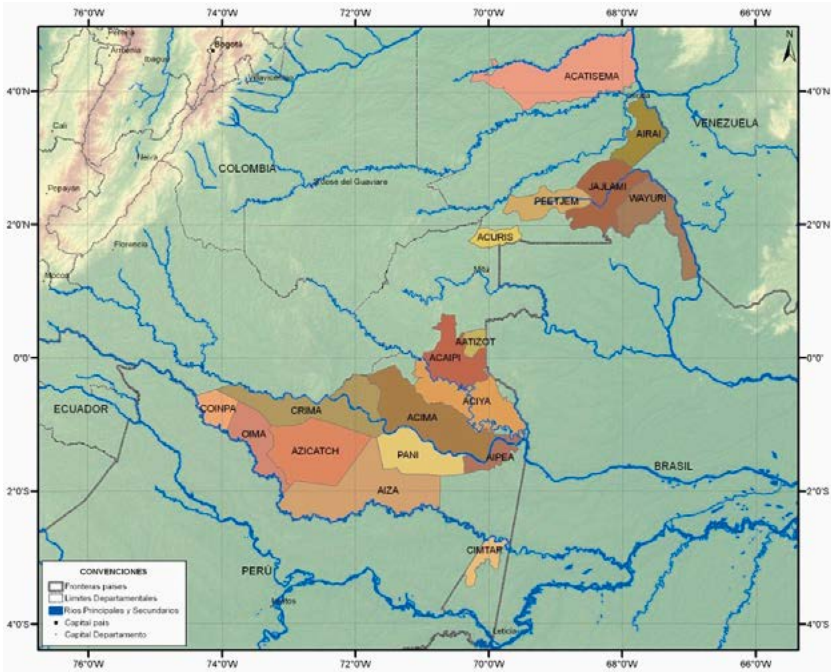


Figura 1. Mapa de Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Amazonía Colombiana. El círculo indica el lugar de campo de este capítulo en el medio río Caquetá. Elaborado a partir de la información cartográfica de la Fundación GAIA Amazonas.



Figura 2. Pilotos estadounidenses en el «Balcón del Diablo», en las escarpadas de Araracuara, medio río Caquetá, 1996. Fuente: <http://warbirdinformationexchange.org/phpBB3/viewtopic.php?f=3&t=44933>

## Los bailes rituales entre los murui-muina

Cuando pensamos los bailes indígenas amazónicos creemos que el baile es un momento específico de exclusiva exaltación colectiva, manifestación de cantos, danza e intercambio de comida. Perdemos de vista que los bailes están integrados orgánicamente a un complejo entramado de prácticas y actuaciones diarias. Un ritual maloquero se planea juntamente con la producción de los alimentos; incluso, durante el trabajo de campo de 2014 en el asentamiento de Araracuara, sobre el río Caquetá, le escuché a una mujer murui-muina, Juana Suárez, afirmar que los bailes se programan conforme avanza el tiempo entre el cultivo y la recolección de las primeras cosechas de yucas, es decir, con nueve meses de antecedencia. El trasfondo escénico que hace posible cada baile arrastra consigo todo un sistema organizado de prácticas culturales.

Thomas Griffiths, antropólogo de la Universidad de Oxford que trabajó en el medio río Caquetá con el pueblo murui-muina, sostiene que el complejo ceremonial de bailes rituales está basado en la reificación de la generosidad (1998, p. 168), esto es, su exaltación más explícita, el afianzamiento contundente de la generosidad como un valor del cual está dotada exclusivamente la humanidad. Esto implica admitir que los comportamientos humanos están provistos y se manifiestan a través del intercambio recíproco, la hospitalidad, el cuidado mutuo y la gratitud compartida en el disfrute de los resultados de los trabajos. La realización de un baile, por lo tanto, reafirma las distinciones entre humanos y animales, consolida la identidad grupal y reproduce actuaciones propias de seres que están libres del riesgo de *animalizarse*, tornarse depredadores.

Aurelio Suárez, uno de los médicos tradicionales del pueblo murui-muina, en varios diálogos ocurridos en Araracuara, Caquetá, ha insistido en que antes de proyectar la idea de realizar un baile ritual se debe contar con un grupo de solidaridad, con aliados, con parientes dispuestos a participar con su esfuerzo y buena voluntad, principalmente, en la realización de una gran chagra cargada de alimentos, de muchas variedades de yuca, de frutas, de coca y tabaco en abundancia. Un baile, por lo tanto, comienza disponiendo de fuerza de trabajo solidaria y mucha comida. Sin chagra no habrá *comida*, y sin comida nunca será posible un baile ritual, entendiendo comida como el mantenimiento de cuerpos sanos, ejercicio de la autonomía y reproducción de los conocimientos culturales, pues garantizar la comida implica la puesta en práctica de principios morales dirigidos al cuidado familiar y grupal (Griffiths, 1998). El mantenimiento, cuidado y reproducción de la chagra depende especialmente de los trabajos de las mujeres, quienes, con su esfuerzo y conocimientos, garantizarán la prosperidad de los cultivos (Nieto, 2006; Belaunde, 2001, 2005) y, por implicación, el bienestar de sus parientes. En última instancia, cada salida de una mujer a la chagra significa su participación constante en el mantenimiento de la actividad ceremonial. Sin mujeres, para decirlo claramente, los bailes no son posibles, pues los hombres pueden tener mucho conocimiento, saber canciones, tener mucha brujería, pero sin los frutos derivados del trabajo de la mujer, que serán las sustancias que alimentarán la realización de las actividades rituales, no habrá celebración colectiva que se sostenga (Griffiths, 1998, p. 151). Sin pensar a cada momento en ello quizás, las mujeres en cada acto de sembrar, de deshierbar, de desenterrar tubérculos,

de cosechar piñas, hojas de tabaco, de cargar canastos llenos de variedades de yucas y, aún más, de transformar mediante sus energías y conocimientos los productos cosechados en sustancias comestibles (las yucas en casabe, en manicuera, en cahuana, el tabaco en ambil), intervienen decisivamente en la reproducción de la estructura social y sus contenidos culturales, en este caso específico, el ejercicio del complejo de bailes rituales. De ahí que el concepto genérico entre los murui-muina para referirse a los bailes rituales sea *kaimábiyini* (cuestiones de felicidad) (Griffiths, 1998, p. 145), que significa celebrar los frutos del trabajo, de la cosecha y su disfrute común.

Lograr realizar un baile, como se dice allí en el medio río Caquetá, «no es para perezosos». Todo el trabajo que supone disponer de una gran chagra rebosante de alimentos, de coca y tabaco, es la condición necesaria para que un linaje construya una maloca, entre otras razones porque cuando se convoca una minga (trabajo colectivo) para construir una maloca se requiere garantizar la comida, la bebida, el mambe y el ambil para el grupo de solidaridad participante (Gasché, 2011). El dueño de maloca o *nimairama* (quien controla el poder de las fuerzas míticas) dialoga con la madre de tabaco (*diona buinaño*) para realizar la ceremonia. De ese modo, narra en las noches y en su mambeadero junto a sus hijos, parientes y colegas el origen del baile ritual que decide realizar.

Luego de los procedimientos culturales de solicitud de realización del baile, los anfitriones, sus parientes y aliados, bajo compromisos irrenunciables, despliegan arduas jornadas de trabajo en la preparación de los alimentos que serán ofrecidos en el baile (tortas de casabe, cahuana, manicuera, mambe y ambil de tabaco). El ambil de tabaco del baile será chupado todas las noches entre hombres y mujeres mientras trabajan en la preparación del ritual y, a su vez, constituirá el ambil que se enviará como invitación a otras malocas y grupos de cantores. El ambil es la «carta de invitación oficial al baile», que concentra, desde aquel momento en que sus semillas fueron esparcidas en la tierra quemada de la chagra, el pensamiento, el sudor, los preceptos morales y la sustancia humana, la sustancia de las intenciones humanas de realizar ceremonias rituales.

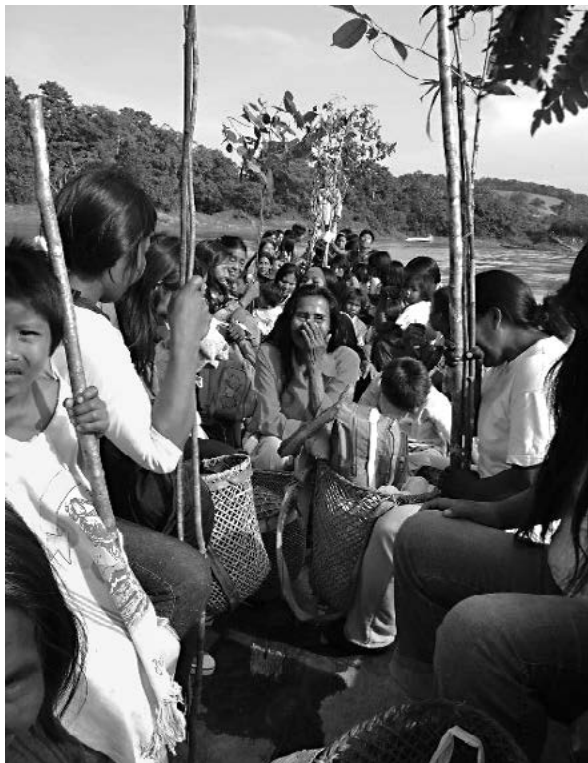


Figura 3. Embarcación sobre el río Caquetá atestada de personas dirigiéndose a un baile ritual de Jióyai (Foto del autor del capítulo).

Durante la presencia explícita y *de facto* de la guerrilla de las FARC, entre los años 2000 y 2003, en el territorio indígena del medio río Caquetá, algunas mujeres recuerdan que los insurgentes fueron testigos de sus labores de preparación del baile. Lo mismo aconteció con el Ejército colombiano luego de su llegada hacia finales de 2003, ocupación que permanece actualmente. Guerrilleros y soldados presenciaron entonces la ejecución coordinada de los esfuerzos de un pueblo comprometido en realizar su celebración ritual. Los protagonistas de la guerra algunas veces veían a hombres murui-muina que venían de monte adentro cargando pesados envoltorios (catarijanos) de hojas de yarumo (*Cecropia peltata*) para elaborar el mambe. En otras ocasiones se topaban en los caminos con mujeres y niños que cargaban pesados canastos llenos de yuca, plátano y piñas; se encontraban

con hombres venidos de sus jornadas de cacería cargando en sus hombros varias borugas (majaz; *Cuniculus paca*); veían a jóvenes cargando leña y apretados canastos de hojas de coca con destino a la maloca, sede principal de las actividades preparatorias de la fiesta.

A veces la guerrilla era espectadora de la realización de una gran minga local de mujeres rayando yuca y veían cómo grupos de hombres, mujeres y niños cargaban agua para preparar las bebidas del baile. Los hombres tostaban y pilaban coca mientras intercambiaban su mambe; era un ambiente animado previo a la actividad ceremonial; reinaba el buen humor en una palpitación de tareas, esfuerzos, músculos que sudaban y corazones entusiasmados en deberes impostergables. En otras ocasiones, se cuenta, las FARC pasaban por una maloca y veían a mujeres cocinando chontaduro (pijuayo, *Bactris gasipaes*) y haciendo casabe. Las FARC y a su vez el Ejército en su llegada a la selva, por lo tanto, vislumbraron a toda una población construyendo su existencia, produciendo su vida social en medio de su presencia armada. Como aseguraba una mujer murui-muina: «uno los veía [a los guerrilleros] por ahí en la chagra, por'ay pasaban mientras yo sacaba mi yuquita, a veces se arribaban y hablaban, o seguían derecho» (J. S., mujer murui-muina. 67 años, Araracura. 2007) (Tobón, 2008, pp. 109-110).

Adquiere relevancia, en consecuencia, pensar las malocas –esto es, las agitaciones vivas de la cultura que se alojan en su interior y sus proyecciones simbólicas para abrigar el territorio y vivirlo– como inexpugnables «bastiones de humanidad». Digo inexpugnables no solo porque allí se concentran y despliegan un conjunto de ejercicios intersubjetivos que garantizan la reproducción de la vida cultural, arrastrando consigo el cuidado mutuo, las certezas de no involucrarse en la guerra y el fortalecimiento de los principios de unidad y autonomía, sino también porque no deja de llamar la atención que ninguno de los actores armados en su larga historia de actuaciones fatales se atrevió a violentar una maloca, a quemarla, destruirla o desahuciarla. Esto no ocurrió incluso cuando el Ejército y la insurgencia, por el simple hecho de ocupar el territorio indígena, están violando los derechos a la autonomía y poniendo en riesgo las condiciones humanitarias de los pueblos indígenas, lo que repercute en posibles hechos de confinamiento, militarización de la vida y un aumento de la vulnerabilidad social, ya que la guerra agrava inevitablemente los conflictos y la limitación preexistente de los derechos. Pese a que los desenlaces de la guerra en el medio río Caquetá fueron trágicos, no tuvieron la misma expresión terrorífica ni la misma degradación que han

vivido otros sectores indígenas y campesinos en otros lugares de Colombia, quienes han sufrido masacres, despojo, desaparición, escarmiento, estupro y tortura sistemáticamente (Grupo Memoria Histórica, 2014, p. 31; Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara, 2012, p. 41). La crudeza de las armas y la violencia abominable ya habían sido consumadas hace cien años con el régimen de esclavitud cauchera en los territorios indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo (Grupo Memoria Histórica, 2014). Con esto no quiero decir que la guerra contemporánea entre las FARC y el Estado colombiano en su extensión geopolítica hacia la Amazonía no haya incurrido en hechos atroces y repudiables. Por ejemplo, como lo muestra el «Plan de Salvaguarda del Pueblo Uitoto, Capítulo Araracuara» (2012), hubo amenazas y señalamientos tanto de la guerrilla cuanto del Ejército a líderes indígenas que se vieron obligados a salir del territorio, lo que perfila un inocultable desplazamiento forzado. En total fueron 32 personas desplazadas entre 2002 y 2012; un total de 21 asesinatos a indígenas de las comunidades pertenecientes al CRIMA entre 1989 y 2012, 11 de ellos atribuidos a violencia entre pobladores civiles, 8 a manos de la fuerza pública, uno a los paramilitares<sup>5</sup> y uno a las FARC (Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara, 2012, p. 42). A su vez, la presencia de actores armados restringe los derechos e incrementa las condiciones de vulnerabilidad social, económica y cultural. Por estas razones, entre 2005 y 2012 hubo 82 indígenas desplazados de modo voluntario; la presencia de actividades de procesamiento de cocaína vinculada a narcotraficantes y grupos armados en los territorios indígenas aumentó la violencia local, el alcoholismo, la prostitución y la explotación de la fuerza de trabajo indígena. De igual modo, en el territorio del medio río Caquetá se han presentado, entre 1995 y 2012, 13 casos de desapariciones, así como 81 hechos de señalamiento por parte de los grupos armados, especialmente cuando alguno de los habitantes indígenas cuenta con un familiar dentro de la fuerza pública, o bien con la red de informantes y labores de inteligencia militar en los territorios, así como una estigmatización oficial permanente de la región como refugio guerrillero (Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara, 2012, pp. 45-46). La presencia de los protagonistas de la guerra, a su vez, incrementa el riesgo del reclutamiento de población indígena; justamente,

---

<sup>5</sup> Las fuerzas de mercenarios paramilitares no llegaron a la región del medio río Caquetá. Este asesinato fue de una persona perteneciente a una de las comunidades y tuvo lugar fuera del territorio (Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara, 2012, p. 43).

se han presentado entre 1998 y 2012 más de 49 casos de reclutamiento, 30 a las FARC y 19 a las Fuerzas Armadas oficiales (Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara, 2012, pp. 41-49).

Aun con la existencia de estos hechos indignantes de la guerra, quiero resaltar que las malocas, en tanto centros ceremoniales, escenarios vivos de las prácticas culturales, no fueron objetivos militares en el sentido de que bajo su techo no hubo asesinatos ni fueron ocupadas violentamente bajo la acusación de ser refugios de *salvajes* y *caníbales*, como aconteció en las caucherías (Taussig, 2002). Lo descrito no excluye los riesgos inminentes que hubo de acoso a las malocas, pues, como lo relatan algunos líderes indígenas, muchas veces la guerrilla entró en algunas malocas y estableció jornadas de descanso, y antes bien que continuaban su camino, «los peligros llegan y desaparecen, se dejan pasar», decía un líder nonuya. Pese a la existencia de estos hechos hostiles de la guerra, los grupos armados nunca utilizaron su fuerza militar para malograr los trabajos preparativos de los bailes rituales, no obstruyeron el ambil que viajaba por los ríos para ser entregado como invitación al baile, no interfirieron en los viajes de los diferentes grupos de danzantes y cantores que se dirigían a las malocas —que no necesitaron portar banderas blancas: solo la confianza en la fuerza de su ritual. La permisividad de los grupos armados con la logística de la celebración ritual se asemejaba al respeto que en las guerras tienen las actuaciones de una ambulancia de la Cruz Roja puesta en marcha en medio de la ocupación armada: eran los únicos actores que no portaban armas destructivas. Los protagonistas de la guerra, a su turno, eran forasteros espectadores de camuflado que no se atrevían a atacar a las fuerzas impulsoras de los rituales, testigos que no comprendían al presenciar lo insólito, personas que desconocían los motivos de la movilización de una población para reunirse y hacer vibrar la selva con sus cantos y sus zapateos hasta el amanecer. Lo que sucedía en aquellas malocas era la puesta en acción de los poderes transformativos de las prácticas culturales ante la guerra, justamente porque los bailes rituales se programan bajo una convicción culturalmente inobjetable: la efectividad de la celebración del baile para aliviar el territorio, para activar y promover los principios de generosidad, de intercambio mutuo, de una ética que recalca el cuidado recíproco y el rechazo a la muerte. Los bailes eran instrumentos puestos en acción para conjurar los peligros de las armas destructivas que llegaron al territorio. Porque, como dice Armando Yacob «Pechey», abuelo bora que se encuentra

en Leticia desplazado desde Puerto Arica (río Putumayo) por causa del reclutamiento de su hijo por parte de la guerrilla:

Nadie hace un baile para destruir, para hacer destrucción de otros, para hacer violencia, para engañar o motivar tensiones, nadie hace baile para estos propósitos, un baile es lo contrario de la destrucción y la violencia. La sustancia y la palabra de las que nace un baile –sustancia y palabra de coca y tabaco–, especialmente de yuaki [frutas] o de karijona, están cargadas de propósitos de vida, de multiplicación, de limpieza y sanación mutua, de unidad y organización cultural. Los bailes se dirigen a apaciguar los conflictos. (Diálogo con Armando Yacob, Leticia, diciembre de 2014)

La celebración de un baile concentra entonces las capacidades colectivas para repeler las amenazas externas y a su vez escudarse ante la peligrosidad potencial de las fuerzas armadas o animales forasteras. A continuación, enfocaré exclusivamente el contenido cultural y político de la realización del baile de *riai* o *karijona*.



Figura 4. Ilustración del cañón de Araracuara, medio río Caquetá, 1820 (tomado de Spix y Von Martius, 1981[1820], p. 239)

## **Ríai o baile de karijona. El pacto de paz**

Antes de que el francés Jules Crevaux y sus compañeros de expedición murieran ejecutados a garrotazos en el Chaco boliviano por los indígenas tobas en 1882 (Chaumeil, 2009), su expedición logró descender desde el occidente por el río Japurá o Caquetá entre 1878 y 1879 en compañía de dos guías indígenas karijonas, quienes en su lengua karib decían «ouitoto» para indicar la presencia de los murui-muina que transitaban cerca a la escarpada de Aracuara en busca de pescado. Según Crevaux (1883, p. 368), la palabra «ouitoto» significa enemigo, dando a entender la existencia de conflictivas relaciones entre karijonas y murui-muina.

El viaje de Crevaux no solo constituyó una aventura temeraria; también se trató de una incursión impregnada de miedos y paranoias armadas que lo condujo, quizás sin saber, a entrometerse en trifulcas amazónicas preexistentes, las cuales terminarían robustecidas por las redes de comercio esclavo introducidas por los europeos. Lo cierto es que sus observaciones son testimonio directo de guerras entre pueblos amazónicos y de alusiones e imágenes explícitas de las legiones guerreras karijona que controlaban el río Caquetá y sus afluentes, especialmente el río Yará. En consecuencia, vale la pena preguntarse: ¿quiénes eran los karijonas?



Figura 5. Retrato de indígena karijona (tomado de Crevaux, 1883, p. 359).

Los karijonas gozaban de una atrevida vocación de aventureros y guerreros, igual que sus vecinos, los koreguaje. Usaban ceñidas fajas hechas de fibras vegetales con las que cubrían las caderas, y utilizaban otras fajas más pequeñas y teñidas con vivos colores que se ponían apretando las pantorrillas y los bíceps. Según las narraciones orales de los murui-muina y ciertas ilustraciones del mismo Jules Crevaux, algunos de los karijonas llevaban el pelo largo, tenían perforaciones con delicados palos en el labio inferior; en las orejas y entre las fosas nasales introducían coloridas plumas de guacamayo, algunos usaban collares de dientes de felinos y al parecer siempre llevaban consigo una cerbatana y una macana. Las palabras que pronunciaban para nombrar el mundo pertenecían a la familia lingüística karib.



Figura 6. Indígenas karijonas (Crevaux, 1883, p. 361).

Las narraciones orales que sobreviven en boca del pueblo miraña y del pueblo murui-muina afirman que la población karijona que recorría la región era numerosa, casi omnipresente. Controlaban grandes extensiones de territorio de la cuenca del río Caquetá, intercambiando con portugueses y otras expediciones europeas esclavos por instrumentos de metal, especialmente escopetas (Urbina, 2000). Su presencia en los ríos Orteguaza, Caguan, Yará, afluentes del Caquetá y los territorios de lo que hoy es el parque nacional natural Serranía del Chiribiquete dan muestra de su amplia expansión y control geopolítico. Los karijonas fueron tempranos conocedores de las maravillas del Chiribiquete. Contemplaron las monumentales cascadas y los imponentes tepuyes antes de que Richard Evans Schultes los fotografiara, exploraron y descifraron los secretos de sus cavernas, conocieron, se alimentaron, se curaron y se acompañaron con su vegetación, única en el planeta. Avistaron las aves que anidaban en las escarpadas de los afloramientos rocosos, los animales que allí se refugiaban, y plasmaron para siempre, sobre las paredes de las altas montañas de roca del escudo guyanés, las pictografías más hermosas y más antiguas de toda la Amazonía, representaciones de jaguares, venados, de escenas de cacería, de recolección, de danzas, del hombre-jaguar y de una serie repetitiva de manos, símbolo de la creación humana y su poder creativo (Castaño-Urbe y Van der Hammen, 2005). Los karijonas evidentemente eran una poderosa civilización amazónica.

Por su inclinación guerrera contra los pueblos vecinos durante gran parte de su historia, y hacia mediados del siglo XIX con los invasores caucheros y comerciantes portugueses, los karijonas sufrieron contundentes pérdidas humanas, fueron diezmados gradualmente, también por el contagio de nuevas enfermedades, hasta casi su exterminio hacia bien entrado el siglo XX. Parece que actualmente sobreviven algunas familias karijonas en el resguardo indígena de Puerto Nare en el Guaviare, y algunos otros miembros en la ciudad de Leticia, capital del departamento colombiano de Amazonas, en los corregimientos de La Pedrera, Puerto Santander y en Puerto Córdoba sobre el río Caquetá. Durante el genocidio cauchero y tiempo después de su término, muchos karijonas se incorporaron a asentamientos junto a otros pueblos, establecieron relaciones de parentesco y se adhirieron a las culturas que los acogieron solidariamente (Franco, 2002).

Los pueblos que los karijonas se encontraron en sus incursiones territoriales fueron los pueblos llamados hijos de la coca, el tabaco y la yuca

dulce, los pueblos del interfluvio Caquetá-Putumayo, «gente de centro», murui-muina, bora, nonuya, andoque, okaina y murui-muina, los cuales llamaban a los karijonas «antropófagos insaciables» o, en lengua murui-muina, *riama*, devoradores de gente, que, como resultará comprensible, fue la misma palabra utilizada para designar a los caucheros esclavistas muchos años después (Urbina, 2000). Con estos pueblos los karijonas sostuvieron feroces enfrentamientos; los episodios de guerra parecieron definir sus encuentros y relaciones sociales. Sus ocupaciones territoriales implicaban casi siempre planificados ataques físicos, de los que se cuenta que muchos de los combatientes que caían presos en algunas ocasiones eran integrados culturalmente en el grupo captor, pero la mayoría de las veces se destinaban a fantásticas prácticas antropofágicas. Sin embargo, estas parecen ser historias antediluvianas. Lo que se sabe de aquellos deleitosos banquetes caníbales en el medio río Caquetá son versiones basadas en observaciones de instrumentos hechos con huesos humanos, o bien algunos relatos colaterales de algún indígena participante en algún bufete de carne humana. Ningún europeo o no-indígena participó en alguna merendona antropofágica indígena. Todo parece indicar que aquella práctica culinaria aterrificaba a los europeos. Quizá temían ser comidos, una paranoia innecesaria pues la carne de los blancos europeos, al parecer, a juicio de los paladares indígenas, era demasiado ácida (Von Martius, 1981 [1820], p. 235).<sup>6</sup>

Las hostilidades entre los karijonas y sus vecinos, los pueblos del centro, no solo estaban marcadas por la fiera de los asaltos directos. Muchos abuelos de hoy, en el río Igaraparaná y en el medio río Caquetá, hablan de la existencia de ofensivas recíprocas a través de la brujería y las embestidas espirituales expresadas a través de enfermedades, accidentes y daños a los cultivos. Los enfrentamientos no eran simples y esporádicos bochinches. Se trataba de peligrosos choques en los que públicamente se enfrentaban guerreros valerosos y osados, que se arrojaban truenos que estallaban contra

<sup>6</sup> Von Martius interrogó a un jefe tubixaba en el río Japurá-Caquetá sobre el motivo de su canibalismo y éste le responde: «Os brancos, dizia ele, não querem comer jacaré nem macaco, embora sejam saborosos; se obtivessem menos tartarugas e porcos, bem os comeriam, pois a fome é penosa. É apenas questão de hábito. Depois de morto o inimigo, é muito melhor comê-lo do que deixá-lo apodrecer. Caça grande é rara, porque não põe ovos como as tartarugas. O pior é a morte, não o ser comido: e, uma vez morto, para mim é indiferente que o umaú (cita ele, aqui, o inimigo figadal da sua tribo) me coma ou não. Mas não conheço caça de melhor sabor do que essa; mas é verdade que os brancos são muito azedos» (Von Martius, 1981 [1820], p. 235).

árboles y malocas, y se infiltraban silenciosos conjuros capaces de debilitar las fuerzas del cuerpo en el enemigo. Muchos abuelos afirman que la guerra se llevaba en lugares abiertos, «de frente, sin ocultarse», muy diferente a lo que suele suceder hoy día en las guerras. Los planes de tácticas clandestinas y emboscadas imprevistas son trucos propios de las aventuras militares de los no-indígenas.

Cuenta la historia que llegó un momento en que aquellos conflictos con los karijonas se tornaron insoportables. «La vida de los humanos no es la guerra», dicen algunos abuelos del Igaraparaná. Ante esta circunstancia empezaron a circular rumores sobre la necesidad de parar los ataques. En los mambaderos empezaron a vislumbrarse, a través de los diálogos, entendimientos sobre la importancia de instaurar la paz, pero no sabían muy bien cómo establecerla, no tenían una idea muy clara de cómo activar los mecanismos para apaciguar la confrontación. Necesitaban un hecho propicio del cual echar mano para motivar un acuerdo, tal vez un evento fortuito y poderoso que mitigara la ansiedad guerrera de los karijonas, quizá la presencia de algún personaje que oficiara como facilitador. Y aquel momento no tardó en llegar. Según las historias que se narran y circulan actualmente en la región, los hechos tuvieron lugar en la cabecera del Nókaimani, un majestuoso río de aguas negras que termina su marcha en el encuentro con el Caquetá. Las diferentes versiones de la historia fueron difundidas a los demás ríos cercanos por aquellos que fueron testigos directos de los acontecimientos, y fueron las mismas historias que llegaron al río Igaraparaná, al Cara-Paraná y otros afluentes, y que hoy se comparten cuando los murui y los murui-muina cantan y preparan la celebración del baile de karijona.

Una de las narraciones de esta historia la cuenta el gran sabedor murui-muina José Vicente Suárez, del clan guaimárayi (gente de piedra y gavián), del corregimiento de Puerto Santander. Cuando escuché la narración que hace el abuelo José Vicente quedé admirado no solo por su memoria prodigiosa, sino por la fuerza cultural depositada en la tradición oral, palabra viva que expresa cómo un pueblo vivencia y experimenta su historia. Sus palabras, como es previsible, guardan semejanza con la versión del origen del baile de karijona registrada por el profesor Fernando Urbina con el mismo abuelo José Vicente en el año 1995 (Urbina, 2000).

Según narró el abuelo José Vicente en el 2014 en Puerto Santander, área no municipalizada sobre el río Caquetá, los karijonas llamaban «ouitotos» a todos los pueblos consumidores de hojas de coca y ambil de tabaco, y a su

vez los murui-muina llamaban «karijonas» a los pueblos que se extendían por los ríos Yará, Cagúan y Orteguaza, entre los que estaban los karijonas y sus aliados los korebas (coreguajes). Los korebas capturaron a muchos murui-muina que fueron incorporados culturalmente, y que terminaron estableciendo relaciones matrimoniales y teniendo hijos que hablaban murui-muina y koreguaje, lo que ayudó a reducir las desconfianzas entre estos dos pueblos. Durante muchas de las confrontaciones que los muina sostuvieron con los korebas y karijonas, ellos capturaron a dos niños, hijos de madre koreguaje y cuyo padre era un guerrero karijona que resultó muerto en los combates. Estos niños fueron llevados y terminaron educados y formados por sus captores, bajo el mando del líder muina Guamayirai. Como huérfanos, terminaron siendo incorporados a la cultura, aprendieron la lengua, las historias, las prácticas culturales y la preparación y cultivo de las plantas ceremoniales. Muchos años más tarde, cuando el niño, que llevaba por nombre Nibonarí, se tornó un hábil y valiente joven, que comprendía muy bien sus orígenes karijona y su lugar en el mundo de la cultura murui-muina, decidió irse para donde los koreguajes sin aviso ninguno. En territorio de los koreguajes –en varios relatos aparece como territorio karijona– se reunió con sus máximas autoridades, Takunarí y Taimufairí,<sup>7</sup> y les planteó la necesidad de abandonar las hostilidades. Él concentraba, en su historia, en su cuerpo y en sus modos de pensar y actuar, la fuerza de los orígenes de los dos pueblos; por lo tanto, era la persona indicada para promover una salida no violenta a las luchas históricas. Sus motivos para insistir en parar la guerra estaban movidos por firmes principios de compasión y hermandad, y también por una valiente clarividencia política sobre los beneficios que implica dejar a un lado las matanzas.

Fue capaz de convencer a los líderes karib y con ellos fueron a visitar a Guamayirai. El líder de los *murui-muina* celebró las intenciones de paz y recibió a la comisión koreguaje (y karijona, según otras versiones) junto a su hijo en su maloca, les ofreció los bancos de su mameadero, como las prácticas culturales lo exigen al recibir a los visitantes. Les ofreció su *ambil* de tabaco y su *mambe*; también les ofrecieron *cahuana* y *manicuera*

<sup>7</sup> *En una versión que le escuché al líder indígena murui Junior Firizateke –de tradición de baile de Karijona– en el río Igaraparaná en el año 2013, las máximas autoridades, y a su vez dueños históricos del baile, con las que se reunió Nibonarí eran Rianiki y Iúriku, Korebai y Teirijiyai. Para conocer otras versiones que fundamentan los orígenes del baile de riái entre los muinas y los diferentes héroes míticos que aparecen en varias versiones registradas, consultar Urbina (2000, 1996).*

(bebidas de yuca). Los karijonas dudaron un instante al probar estas sustancias, que para ellos resultaban extrañas. Al mirar al joven sintieron la confianza en sus ojos y entendieron que no se trataba de una artimaña para envenenarlos. Los líderes karijonas lamieron ambil de *tabaco*, mambearon y bebieron la manicuera y la cahuana, un inicio excepcional en la historia de sus relaciones políticas, pues tener estas sustancias en sus cuerpos constituía el primer paso hacia el entendimiento mutuo. A su vez, las autoridades karijonas entregaron semillas y jugo de caña, también miel de piña, que fueron celebradas y probadas por *Guamayirai* y sus parientes, lo que representó nuevamente otro paso crucial para «endulzar» las animadversiones y propiciar un escenario político y cultural de entendimiento común. La tradición oral no precisa muy bien el contenido de las conversaciones que tuvieron los representantes de ambos pueblos, pero con seguridad estas discurren sobre la urgencia de pactar los términos que pusieran término a su guerra. Y por tratarse de uno de los eventos más sorprendentes de la historia política indígena amazónica, merecía un método de resolución igualmente extraordinario e imponente. Este momento significó, muchos siglos antes de que existieran los tratados humanitarios y surgiera la firma del derecho internacional humanitario en Europa, un método de resolución de conflictos que ilustra la grandeza de las actuaciones éticas y políticas de los habitantes de la Amazonía profunda.



INDIEN KOREGUAJE

Figura 7. Indígena koreguaje (Crevaux, 1883, p. 362).

Se cuenta que, en medio de los diálogos y el intercambio recíproco de sustancias sagradas, finalmente se acordó que se realizaría, a modo de pacto de paz, un baile maloquero, un tremendo ritual en el que los dos pueblos se encontrarían para cantar hasta el amanecer, beber y comer y así lograr espantar la muerte y sellar la reconciliación. El baile se llevaría a cabo en la maloca de *Guamayirai*, cuya comunidad sería anfitriona. A su vez, los karijonas propusieron que aquel baile se realizaría con las canciones de su pueblo. Para ello, enseñaron a los *murui-muina*, según los narradores actuales, más de trescientas canciones en lengua karijona. Muchas de las canciones compartidas sobreviven hasta hoy en la comunicación oral y se atesoran en el cerebro y las cuerdas vocales de los pueblos del centro. Estas canciones constituyen un hermoso repertorio musical que, aun actualmente, se utiliza para conjurar los conflictos internos y la llegada de la guerra de los blancos, poniendo al descubierto a su vez los modos amazónicos de acción política no destructivos.

La mayoría de estas canciones son admirables descripciones geográficas de la cuenca del río Caquetá. Nombran en lengua karijona ríos, quebradones, accidentes geográficos, lugares que fueron territorios ocupados por los karijonas. También nombran sus figuras míticas importantes y los alimentos y bebidas que consumían. Algunas veces las canciones son críticas abiertas a la cultura de los murui-muina, sobre el poco gusto que los karijonas encontraban en las bebidas de yuca, y también contienen algunos elogios a las mujeres muruis, por las que los karijonas al parecer sentían una irresistible atracción.

Sobre el baile de *riai* o karijona hay varias versiones depositadas en diferentes linajes maloqueros extendidos en los diferentes asentamientos murui-muina del interfluvio Caquetá-Putumayo (en el río Igaraparaná, en el Caraparaná, en el río Caquetá, incluso en Leticia). Sin embargo, los diferentes cantores y maloqueros coinciden en que los hechos que dieron origen al baile de karijona tuvieron lugar en el río Caquetá, en la maloca de Guamayirai, de manera que los habitantes murui-muina del medio río Caquetá son considerados los herederos primordiales del ritual de karijona. Urbina (2000), en diálogo con el abuelo José Vicente Suárez, heredero directo de las prácticas culturales de Guamayirai, infiere que el baile de Karijona se erigió sobre la base del ritual preexistente de *riai*. En palabras de Urbina:

De modo inmediato y en el aspecto más superficial, en un clan de los uitotos –comprometido en el conflicto– se imitan algunas de las coreografías y se toman algunas de las palabras (canciones –con seguridad, y es posible que adivinanzas también–) traídas por los korebas (koreguajes) aliados de los karijona; con posterioridad los sabedores del clan uitoto inician una reflexión impuesta por la necesidad de fundamentar y darle sentido pleno a esa acción [...] Esa reflexión lleva a rastrear mitos pertenecientes al corpus tradicional uitoto para desde allí, por analogía, estructurar el nuevo ritual y darle un contenido tal que pueda servir de soporte a la vida tanto extraordinaria como cotidiana del grupo. En este caso esto se logra recurriendo al *mito de Iúriko*. El *Baile-de-Riama* vendría a constituir el marco en donde se inscriben las *canciones-de-karijona*. (2000, p. 49) (Cursivas del autor)

El baile de *riai*, al parecer, terminó siendo el soporte cultural sobre el que se adoptaría el baile de Karijona en tanto acuerdo político, hasta terminar finalmente convertidos en un solo ritual. Esto explica por qué en la celebración del ritual de *riai* o Karijona se entonan canciones tanto

en lengua muina como en lengua karib (karijona). En el transcurso de la historia de la gente de centro, el baile de *riai* o Karijona se tornó una herramienta fundamental para hacer de la guerra un recurso inútil, que permitiera erradicar las amenazas de violencia. En un diálogo con Jarima, líder murui-muina del asentamiento de Monochoa en el medio río Caquetá, me dice: «El baile de Karijona es un acuerdo con el que se evitó la violencia, fue una manera de resolver los conflictos. Por eso se realizó el baile, una fiesta para respetar la vida». El baile de Karijona se convoca muchas veces para resolver conflictos o problemas internos entre asentamientos o en alguna comunidad. Prueba de ello fue justamente aquel realizado en la comunidad murui de Ozin sobre el río Igaraparaná, donde al parecer era urgente aliviar las diferencias y tensiones entre los nuevos miembros de la organización (cabildo) que reclamaban a los miembros del anterior cabildo una pésima gestión de los recursos y una deplorable actividad política como dirigentes. Muchos habitantes de los ríos Caquetá, Putumayo y sus afluentes concuerdan, por tanto, en que la ceremonia de Karijona es un instrumento de lucha no destructivo. A mi modo de ver, se trata de una actuación política orientada culturalmente que, al validar los pactos antiguos de no agresión, se invoca actualmente ante la presencia de los protagonistas de la guerra para hacer de la movilización armada un recurso prescindible, inservible. Dialogando sobre el ritual de Karijona con Manuel Zafiama, admirable maloquero y médico tradicional de La Chorrera (río Igaraparaná), este afirma que el ritual de Karijona fue «el último acuerdo político entre *karijonas* y *huitotos*. Para que me entienda, es como si Santos y las FARC acordaran la realización de un baile y con ello sellaran la paz».



Figura 9. Entrada al baile ritual de riai o Karijona en la comunidad de Ozin, río Igaraparaná, 2013 (foto del autor del capítulo).

## Consideraciones finales

Es sorprendente, en términos culturales y políticos, como se lo pregunta intrigado el mismo profesor Urbina (2000): «¿Cómo es posible que un pueblo adopte una práctica cultural específica de otro pueblo, además con el que sostenía feroces combates?». El escenario histórico de la guerra ofrece algunas pistas, pues cuando se hace la guerra se debe estar dispuesto a conocer las razones que movilizan las actuaciones del enemigo, y, a su turno, admitir las posibilidades de acuerdos concertados para superar la confrontación. De este modo el baile de Karijona que celebran los pueblos indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo no solo es el único caso conocido de cómo un pueblo celebra un baile ritual perteneciente a sus antiguos enemigos, culturalmente diferentes, sino un valioso legado que se torna patrimonio cultural de la historia política amazónica y que de otro modo no existiría ni estaría vivo como práctica ritual.

El baile de Karijona, por lo tanto, se invoca y se realiza para resolver los conflictos que surgen actualmente, bien para superar alguna tensión, bien para cerrar un ciclo de dificultades. A fin de cuentas, como la mayoría de los bailes, el baile de Karijona es una celebración para restaurar los desarreglos de la realidad social. Para que esto surta efecto, se debe invitar a todas las familias y comunidades cercanas y asistir en disposición de disfrutar y celebrar, de compartir e intercambiar canciones, cacería, bebidas, mambe, ambil; en últimas, poner en marcha demostraciones de solidaridad. Nadie se siente excluido del baile de Karijona, es el gran baile por excelencia para conjurar la guerra.

Las actividades de cantar, de zapatear con fuerza sobre la tierra bailando para que se escuche hasta el cielo (como dice una de las canciones) y beber cahuana, mambear, lamer ambil, disfrutar, celebrar la vida, ahuyentar la muerte y las enfermedades, son experiencias apacibles que constituyen lo más parecido al disfrute de la paz. Esa superación de las hostilidades se defiende y se preserva cantando y bailando en la maloca. La fortaleza de los cantores está dirigida a acallar los rugidos de la guerra; sus gargantas y sus ánimos permanecerán haciendo vibrar el mundo hasta que el sol se asome, momento en el que reviven los dormidos, los niños saltan de las hamacas, la alegría vuelve a alcanzar el éxtasis y empiezan a entonarse las canciones de salida con su ritmo alegre y su tono vibrante, las canciones que recibirán el amanecer, los cantos que cierran el baile de Karijona. Se confirmará una vez más que el fin de la guerra se puede conseguir, que se puede saborear porque es una obra humana, la hacemos los humanos.

## Bibliografía

- Belaunde, Luisa Elvira (2001). *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Belaunde, Luisa Elvira (2005) *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos.
- Castaño-Uribe, Carlos y Thomas Van der Hammen (2005). *Visiones y alucinaciones del cosmos felino y chamanístico de Chiribiquete*. Bogotá: Unidad Administrativa Especial Sistema Parques Nacionales Naturales.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2009). Primeros clichés. Las tribulaciones del doctor Crevaux en la Amazonía. En Fermín Del Pino Díaz, Pascal Riviale y

- Juan J. R. Villarías Robles (Eds.), *Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América indígena* (pp. 213-225). Madrid: Ministerio de Ciencia e Información, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Crevaux, Jules (1883). *Voyages dans L'Amérique du Sud*. Paris: Librairie Hachette et Cie.
- Echeverri, Juan Álvaro (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombia Amazon*. (Tesis de doctorado). Nueva York: New School for Social Research.
- Franco, Roberto (2002). *Los carijonas de Chiribiquete*. Bogotá: Fundación Puerto Rastrojo.
- Gasché, Jürg y Napoleón Vela (2011). *Sociedad bosquesina*. Tomo II: ¿Qué significa para los bosquesinos «autonomía», «libertad», «autoridad» y «democracia»? Iquitos, Perú: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología.
- Griffiths, Thomas F. W. (1998). *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá basin in Colombia*. (Tesis de doctorado). Oxford, Reino Unido: University of Oxford.
- Grupo Memoria Histórica. (2014). *Informe general. ¡Basta Ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Landaburu, Jon y Roberto Pineda Camacho (1984). *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de la gente andoke de la Amazonia colombiana*. Bogotá: UNESCO, Instituto Caro y Cuervo.
- Nieto Moreno, Juana Valentina (2007). Mujeres de la abundancia. En Valentina Nieto y Germán Palacio (Eds.), *Amazonía desde adentro. Aportes a la investigación de la Amazonía colombiana. Imani Mundo II* (pp. 25-50). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.
- Pineda, Roberto (1975). La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*, 18, 435-478.
- Plan Salvaguarda Pueblo Uitoto Capítulo Araracuara. (2012). *Diagnóstico y líneas de acción*. (Documento inédito). Araracuara, Caquetá: Ministerio del Interior, Consejo Regiona Indígena del Medio Amazonas – CRIMA.
- Spix, Johann Baptist y Carl Friedrich Philipp Von Martius (1981[1820]). *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. São Paulo, Brasil: Editora da Universidade de São Paulo.

- Taussig, Michael (2002[1987]). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Tobón, Marco (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*. (Tesis de maestría). Leticia: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonía.
- Urbina, Fernando (2000). Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de Karijona? Manuscrito corregido y complementado para el curso Mito, Rito y Arte Rupestre en el Río Caquetá. Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonía.
- Urbina, Fernando (1996). Un rito para hacer la paz. ¿Por qué los uitotos hacen baile de Karijona? En Germán Ferro Medina (Comp.), *Religión y etnicidad en América Latina*, vol. II (pp. 79-127). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

# **LAS MEMORIAS ASHÁNINKAS DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO Y EL RECUERDO DE SENDERO LUMINOSO COMO EXPERIENCIA MALIGNA**

Oscar Espinosa  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Desde inicios de la década de 1980 hasta mediados de los años 1990, el Perú vivió de manera trágica el conflicto armado interno. Uno de los sectores más golpeados por la violencia en esta época fue el pueblo asháninka, especialmente las comunidades ubicadas en los ríos Ene y Tambo,<sup>1</sup> y, en menor medida, las de los valles del Perené, Pichis y el Gran Pajonal, en la selva central peruana. En esta zona llegaron a actuar tanto Sendero Luminoso (SL) como el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), quienes generaron la muerte de posiblemente miles de asháninkas, así como la destrucción de numerosas comunidades, deteriorando sus condiciones de vida y dejando una serie de secuelas que todavía se perciben hoy. Sin embargo, y a diferencia de otras partes del país, para el pueblo asháninka la experiencia de la violencia no terminó en el año 1992, sino que ha continuado hasta la

---

<sup>1</sup> Las reflexiones aquí presentadas provienen de información recogida a partir de un proceso largo de interacción con algunas comunidades asháninkas ubicadas en los valles de los ríos Ene y Tambo, en el distrito de Río Tambo, provincia de Satipo, región Junín, en la llamada selva central peruana. Este vínculo comenzó en el año 1991, en pleno conflicto armado interno, y ha continuado, de manera intermitente, a lo largo de las tres últimas décadas, incluyendo también una participación activa con la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

fecha, sobre todo en la región que hoy se conoce como VRAEM (Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro).<sup>2</sup>

Las primeras acciones de Sendero Luminoso en esta región tuvieron lugar en el río Ene en 1982, adonde ingresaron de la mano de grupos de colonos andinos, la mayoría de los cuales tenía vínculos previos con el senderismo. Este vínculo entre Sendero y los colonos productores de coca todavía se mantiene y es probablemente una de las principales razones por las cuales Sendero nunca fue derrotado de manera definitiva en esta región. Unos años después, hacia 1988, Sendero comenzó una campaña más agresiva entre las comunidades asháninkas, utilizando como intermediarios a algunos asháninkas que ya se habían plegado a su movimiento. Estos cumplían un rol de enlace entre los mandos andinos y las comunidades asháninkas. Para 1989, la presencia de Sendero en la zona ya era generalizada y abierta, llegando a tener, prácticamente, un control absoluto a lo largo del río Ene y en la parte alta del río Tambo. En esta época fueron destruidas decenas de comunidades asháninkas ubicadas en estos ríos, se cerraron todas las pistas de aterrizaje, y se restringió el acceso fluvial de tal manera que solo podían navegar por el río quienes tenían previa autorización del partido. La mayoría de la población asháninka fue transportada a lugares apartados bajo el control y la vigilancia de Sendero, que logró así aislarlos física y psicológicamente, y convertir sus vidas en situaciones cercanas a la esclavitud (Villasante, 2014, 2017).

En 1991, sin embargo, se produjo un cambio importante en la relación entre los asháninkas y Sendero Luminoso debido a la llegada del Ejército y a la organización de rondas o comités de autodefensa (Espinosa, 1993), siguiendo el ejemplo del Ejército asháninka, organizado en 1990 en la provincia de Oxapampa para combatir y erradicar al MRTA de la cuenca del Pichis. A partir de 1991, la acción conjunta de los ronderos y las Fuerzas Armadas permitió iniciar una gran contraofensiva, golpeando duramente a Sendero, sobre todo en la zona del río Ene. Este proceso coincidió con el desplazamiento forzoso, entre 1990 y 1994, de aproximadamente 10 mil asháninkas. Solo en 1994, más de mil quinientos asháninkas buscaron refugio en otras comunidades (Espinosa, 1996). A partir del año 1995 comenzó una etapa de relativa tranquilidad, que permitió el restablecimiento de muchas comunidades. Es importante señalar que la población

<sup>2</sup> Esta región sigue siendo considerada por el Estado peruano como zona de emergencia, es decir, es una región bajo control militar.

que hoy vive en estas no vivió necesariamente en el mismo lugar, aunque se mantuvo el nombre de las comunidades destruidas por Sendero Luminoso.

## **La memoria indígena de la violencia**

La memoria no es un acto único y estático, sino que supone procesos dinámicos por los cuales esta se va transformando o complejizando a lo largo del tiempo. En este sentido, la memoria entre las comunidades asháninkas de los ríos Ene y Tambo, y su percepción y comprensión sobre su experiencia con Sendero Luminoso, ha ido cambiando a lo largo de los últimos veinte años.

Como toda experiencia de violencia y de muerte, la memoria sobre los años más duros del conflicto armado interno es una memoria dolorosa. Al mismo tiempo, es importante señalar que para la sociedad asháninka, al igual que para otras sociedades indígenas de la Amazonía, recordar las historias dolorosas significa entristecer a la persona que cuenta la historia, a las personas que la escuchan y también a las personas a las que se hace referencia (Echeverri, 2012; Berjón y Cadenas, 2014; Leonardo Tello, comunicación personal, 2015). Además, entre los asháninkas, al igual que en otros pueblos indígenas, se suele evitar nombrar a las personas difuntas, especialmente si su fallecimiento ha sido reciente (Carneiro da Cunha, 1978; Kracke, 1981, 1988; Conklin, 1993; Kensinger, 1993; Taylor, 1993; Oakdale, 2001; Shepard Jr., 2002; Allard y Taylor, 2016, entre otros).

Mencionar el nombre de los difuntos es lo mismo que invocarlos. Entonces, al llamarlos se les impide continuar su viaje después de la muerte. Finalmente, es importante señalar que después de la muerte de una persona se inaugura un espacio liminal en el cual resulta peligroso comunicarse con los difuntos, tanto para los espíritus de estos como para los familiares vivos, especialmente para los niños y niñas.

Sin embargo, a pesar del dolor que causa recordar a los difuntos, los asháninkas lo hacen hoy en día debido a la importancia que tiene como aprendizaje de la historia para las nuevas generaciones. En este sentido, el deseo individual de olvidar se deja de lado, teniendo en cuenta un bien mayor para la colectividad. Los niños y niñas deben aprender de esta terrible experiencia de muerte y dolor para evitar que otros asháninkas en el futuro sufran de la misma manera. La necesidad de tener una memoria colectiva se impone, entonces, al dolor de la memoria individual.

Los asháninkas, además, al igual que otras sociedades indígenas, tienen una manera distinta de recordar y transmitir la historia (Fausto y Heckenberger, 2007). En la tradición occidental y moderna se privilegia la construcción de narrativas basadas en hechos y datos corroborados por fuentes fidedignas –usualmente escritas– y en las cuales, además, los lugares, nombres y fechas deben ser fijados y recordados con exactitud. Incluso para las narrativas históricas más críticas de la historiografía occidental –como aquellas que privilegian procesos sociales antes que sucesos particulares–, los datos objetivos son cruciales para la comprensión del pasado. Así, en relación con el conflicto armado interno en el Perú, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) propuso también narrativas basadas en hechos documentados; sin embargo, para el caso de las comunidades indígenas y, sobre todo, en el del pueblo asháninka, tuvo que enfrentar numerosas dificultades al no contar siempre con información de este tipo como, por ejemplo, tener un número exacto de víctimas. La misma dificultad apareció en el proceso de elaboración del Registro Nacional de Víctimas, cuyo fin fue establecer las reparaciones correspondientes. Los funcionarios de esta oficina no pueden, todavía, establecer un listado detallado de las personas fallecidas, ya que no siempre la gente habla de sus muertos, y, además, se trataba de personas que no contaban con documentos de identidad nacional.<sup>3</sup>

Estos problemas, sin embargo, no son tales para las sociedades indígenas, en las que nombres, fechas y lugares exactos no son tan relevantes para la transmisión de conocimientos sobre la historia. Las narrativas orales, propias de las sociedades indígenas, si bien no los descartan, privilegian, más bien, el significado de los hechos y los aprendizajes morales que de estos se desprenden. Es decir, saber *por qué ocurrió* es más importante que saber *qué ocurrió*, y es, por lo tanto, saber cómo evitar que una nueva situación negativa aparezca en el futuro. En este sentido, el recuerdo no está orientado hacia el pasado (saber lo que pasó), sino hacia el futuro (aprender a vivir mejor).<sup>4</sup> De ahí que los asháninkas expliquen la importancia de la

<sup>3</sup> Según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2007, aproximadamente el 15 % de la población indígena amazónica mayor de 18 años todavía no tenía en ese momento su documento nacional de identidad (DNI). Es posible que este porcentaje se haya reducido gracias a los esfuerzos desplegados por la oficina de Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) en la última década.

<sup>4</sup> Al respecto, resulta ilustrativo el caso del debate sobre La Chorrera, símbolo de la violencia cauchera en el Putumayo (Echeverri, 2012). El Estado colombiano proponía

memoria sobre el conflicto armado interno indicando que lo hacen «para que no nos vuelvan a engañar».

Las memorias más inmediatas al conflicto armado interno oscilan entre el dolor de haber sido violentados y engañados y el hecho de haber derrotado militarmente a Sendero Luminoso, al que los asháninkas denominan, en su propio idioma, como *kityonkari*, que significa literalmente «los rojos».<sup>5</sup> Al respecto, Leslie Villapolo (2003, p. 148) afirma que a inicios del siglo XXI se podía encontrar dos formas principales de memoria<sup>6</sup> en las comunidades asháninka víctimas de la violencia: la memoria del desengaño y la memoria épica de las rondas.

### **La memoria del «engaño»**

El término «memoria del desengaño» fue acuñado por Villapolo para expresar un discurso reiterativo entre los asháninkas en el que se trata de explicar lo ocurrido durante los años del conflicto armado interno como un «engaño» producido por Sendero Luminoso que logró embaucar a muchos asháninkas. Esta explicación se encuentra de manera recurrente sobre todo en los testimonios recogidos por los distintos grupos de trabajo de la CVR. Así, por ejemplo, en una asamblea comunal que tuvo lugar en la comunidad asháninka de Quempiri, en el río Ene, con representantes de la CVR en noviembre de 2002, un comunero explicó: «por eso le ha seguido, porque le han engañado, le han dicho vamos a tener carro, vamos a ser millonarios, vamos a tener carro, y vas a ir en cada comunidad con tu carro. Por eso le ha seguido» (Monsalve y Villapolo, 2003).

La mayoría de los testimonios al respecto coinciden en que la principal motivación entre los asháninkas para simpatizar con Sendero Luminoso fueron las promesas de acceso a dinero y bienes foráneos, como carros,

---

que en este lugar se construyera un museo, mientras que las comunidades indígenas proponían que se construya una escuela. El museo es un lugar para recordar el pasado, mientras que la escuela es un lugar para aprender para el futuro.

<sup>5</sup> La asociación de Sendero Luminoso con el color rojo no solamente se basa en el color de sus banderas, sino porque se usaron los colores para diferenciar a Sendero del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), a quienes la gente popularmente llamaba «los negros».

<sup>6</sup> Villapolo añade una tercera forma de memoria, que es la memoria olvidada, que corresponde a la memoria de las mujeres. Más adelante se discutirá la memoria de las mujeres con mayor detalle.

aviones o tiendas. Es importante indicar, sin embargo, que es poco probable que Sendero haya hecho estos ofrecimientos, y que más bien se trataría de la interpretación que hacían los asháninka de un discurso sobre la lucha de clases y la creación de un nuevo Estado en el que los poderosos hayan sido destruidos y todos sean iguales. Esta igualdad, desde la perspectiva asháninka, podría entenderse como tener acceso a aquellos bienes que tienen los poderosos; es decir, dinero, carros, aviones, tiendas, entre otros.

Sin embargo, esto no ocurrió. La presencia de Sendero no trajo a los asháninkas el acceso a bienes y riquezas. Por el contrario, significó vivir en situaciones de sujeción, maltrato, hambre y muerte. Al respecto, por ejemplo, la señora Esmeralda recordaba el tiempo vivido en un campo senderista y su fuga de la siguiente manera:

[...] hemos sobrevivido comiendo yuca cruda, pescado crudo, camarones del río, hojas y cortezas, caracoles, gusanos, hemos andado tres meses en el monte, pasando cerros, quebradas, subidas y ahí han muerto de hambre mis dos chiquitos, no teníamos candela, las isulas,<sup>7</sup> las abejas, los zancudos nos han terminado, yo ya no podía caminar, yo decía quiero morir me arrepiento de haber nacido, los senderos nos buscaban..., casi nos encuentran... (Fabián, 1994)

El engaño fue asociado, además, a la ignorancia o falta de conocimientos acerca de lo que realmente era el proyecto y la ideología senderista. Por ello, hay que estar preparados por si Sendero regresa. Al respecto, una mujer asháninka de la comunidad de Quempiri, en la asamblea antes mencionada, invitaba a los jóvenes de su comunidad a que «estudien, terminen sus estudios, porque si no, va a venir otra [vez] Sendero... Si viene te va a engañar, no lo escuches porque es mentira. Así igualito me dijeron a mí, que vamos a tener carro, que vamos a ser millonarios y por eso le he seguido a SL. Cuando viene otra persona, no le vas a seguir porque es mentira» (Monsalve y Villapolo, 2003).

---

<sup>7</sup> Las isulas (*Paraponera clavata* o *Dinoponera grandis*) son un tipo de hormiga venenosa.

## La memoria guerrera

La segunda memoria principal corresponde a lo que Villapolo llama la «memoria épica de las rondas» y que según esta autora constituye la memoria hegemónica en las comunidades asháninkas, principalmente entre los varones, al ser la memoria de los vencedores. Ahora bien, aquí habría que distinguir entre quienes elaboran la memoria y los contenidos de la memoria misma. Los ronderos u *ovayeriite*, como se les llama usualmente en lengua asháninka, no habrían sido los únicos reproductores de este discurso, aunque evidentemente han participado activamente en este proceso y, por supuesto, se benefician del prestigio que les reporta, tal como se puede apreciar en el hecho de que un grupo de estos líderes logró ganar las elecciones municipales en el distrito de Río Tambo en 1998 precisamente gracias a su trayectoria de lucha como ronderos contra Sendero Luminoso. Según Simón, un líder comunal asháninka entrevistado por Villapolo, un amigo suyo lo invitó a postular con Vamos Vecino —uno de los partidos políticos vinculados al expresidente Alberto Fujimori— diciéndole: «Vamos a lanzar[nos], nos toca gobernar a los ronderos» (Villapolo, 2003, p. 161).

En la actualidad, el sentimiento general entre los asháninkas, especialmente entre la generación más joven que no conoció la violencia directamente, coincide con la interpretación hegemónica que valoriza especialmente el rol de los ronderos como los héroes de la guerra. Así, por ejemplo, Ana, una joven de 17 años, contaba en 2010: «Mi papá es rondero, hasta ahora, pero en esos tiempos era peligroso, yo era bebé. Mis hermanos estaban niños, mamá cuidaba de nosotros. Dice que tenía miedo de mi papá. Sabía que peleaban cara a cara contra los rojos, los ronderos iban adelante porque conocían la zona y podían ser muertos más rápido» (Silva Huerta, 2010, p. 7). Y un colegial de cuarto año de secundaria contaba en el año 2011:

En el año 1993 empezó la guerra. Los senderos luminosos entraron en esta comunidad y los ronderos estaban en las trincheras. Vinieron los ronderos de cada comunidad. También vinieron de Gran Pajonal, de Atalaya y 800. Vino un vola-cara,<sup>8</sup> y entonces los ronderos valientes que lucharon fueron los siguientes: Emilio Ríos Anita líder, Abelino

---

<sup>8</sup> Los «vola-cara» son una versión local de los «pela-caras», variante amazónica de la figura peligrosa de los *pishtacos* andinos. Al respecto cf. Bellier & Hocquenghem, 1991; Gow, 2001; Cure, 2005; Cajigas-Rotundo, 2007; Santos Granero y Barclay, 2010; entre otros.

Portero, Toribio Alfonso, Pepe Anderson, Alberto Cruz Santana, José Carrión. Así pasó la guerra de la comunidad... (Testimonio recogido en 2011 en la comunidad de Poyeni)

El *Informe final* de la CVR ya había señalado también la importancia del rol cumplido por los ronderos, sobre todo en la etapa llamada de «contraofensiva» en la que, junto con los militares, lucharon contra Sendero Luminoso para recuperar su territorio y liberar a sus paisanos. Sin embargo, en los relatos actuales de los jóvenes asháninkas el protagonismo recae sobre los ronderos asháninkas, mientras que los militares tienen un rol secundario. Como señala otro joven asháninka: «se formó la ronda, los hombres tenían armas que habían entregado los militares y Fujimori, pero con la fuerza asháninka vencieron nuestros padres, tíos, hermanos...» (Silva Huerta, 2010, p. 3).

Esta versión es corroborada por líderes de larga trayectoria, como Miguel Camaiteri, uno de los fundadores del llamado Ejército Ashéninka del Gran Pajonal. Según Camaiteri, cuando fue a solicitar apoyo a los militares, lo rechazaron: «Entonces yo estuve pidiéndoles para que nos apoyen. No querían apoyarnos. Entonces, ¿para qué esperamos? No vamos a esperar el Ejército, porque el Ejército no cree nada, no está interesado. Entonces, ¡bueno!, le dije: “¡Agarramos las armas!, ¡empezamos a trabajar!”». Todo así nosotros empezamos» (Veber, 2009, pp. 88-89).

## La guerra y la memoria de las correrías

La memoria guerrera también se entrelaza, hoy en día, con la memoria de otros episodios de violencia más antiguos como, por ejemplo, la memoria de las «correrías» violentas que ocurrieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX en el contexto de explotación del caucho y consolidación del sistema de haciendas en la región de la selva central.

Las «correrías» consistían en asaltos armados que se realizaban a lo largo de los ríos con la finalidad de capturar indígenas, sean adultos, jóvenes o niños, muchos de los cuales morían o caían heridos, quedando a salvo solo aquellos que lograban fugar. Estas «correrías» podían estar a cargo de patrones, de gente contratada para tal fin o de otros indígenas a los cuales se les retribuía después con armas de fuego, machetes y otros bienes apreciados en la época.

Hoy en día, la memoria de las correrías y de la violencia de la época del caucho sigue presente en muchas comunidades asháninkas, sobre todo en la zona comprendida entre el río Tambo, el Ucayali y el Gran Pajonal. Incluso cuando las personas más ancianas no han vivido estos episodios directamente, las historias que se han transmitido de generación en generación han mantenido vivo su recuerdo y, además, la experiencia del conflicto armado interno ha hecho que esta memoria se mantenga viva e incluso que se fortalezca, estableciéndose hasta una percepción de continuidad entre la violencia experimentada durante la época del caucho y la violencia más reciente (Espinosa, 2016).

Beatriz Fabián ha recogido varios de estos testimonios en comunidades del río Tambo. Así, por ejemplo, Ángel Novoa, importante líder de la zona, le contó cómo los ovayeri capturaban a la gente para llevarla a trabajar a las haciendas: «a sangre y fuego, a niños, hombres y mujeres asháninka, por patronos y hacendados y con el apoyo de algunos indígenas los sometían a esclavitud en las haciendas». Y en otros casos se recuerda a los ovayeri ashéninka que venían de otras zonas, como del Gran Pajonal, para realizar estas correrías: «Las correrías las hacían los pajonalinos, ellos iban hasta el río Ene, Tambo, Bajo Perené. A los asháninka los vendían o canjeaban por escopetas y herramientas, los llevaban al río Urubamba, incluso hasta la frontera Perú con Brasil y eran entregados a patronos caucheros, madereros, ganaderos» (Fabián, 2006, p. 77).

Hoy en día, en el río Tambo se recuerda el tiempo previo a la existencia de las actuales comunidades como un tiempo de violencia permanente. En un folleto publicado en la comunidad de Poyeni con motivo del aniversario número 45 de su creación, se indicaba que hasta el año 1959 los asháninka que hoy viven en esta comunidad: «Vivían de manera dispersa, trasladándose constantemente de un lugar a otro para evitar enfermedades..., y además tenían temor por las continuas guerras entre asháninkas bajo el comando del guerrero Tyonkitsiki».

Este texto es leído hoy por los jóvenes escolares, que repiten esta historia nuevamente. Al consultar a un grupo de jóvenes escolares de la comunidad de Poyeni en el año 2011 sobre quiénes eran para ellos héroes, varios muchachos respondieron contando la historia de su comunidad y de la lucha contra la violencia. En esta historia de violencia, la mayoría de escolares vinculaba explícitamente el heroísmo de los asháninkas que ponen fin a las «continuas guerras Tyonkitsiki» con la lucha contra los kityonkari o Sendero Luminoso. Como señala Boris Ríos Campos:

En el año 1964 es la primera guerra que hubo en esta comunidad y ganaron los asháninka la primera guerra y los comuneros hicieron reunión y cambiaron el nombre de la comunidad y le pusieron Poyeni, y en el año 1970 fue la segunda guerra, y por eso los asháninkas de río Tambo, de Puerto Ocopa, vinieron de Junín, se vinieron a la comunidad de Poyeni para luchar contra los Sendero Luminoso. Los asháninkas en trinchera se escondieron y ganaron la segunda guerra asháninka. (Sagástegui y otros, 2013, p. 33)

Otra forma en que se expresa esta memoria es a través de referencias geográficas (Espinosa, 2016). Todavía se recuerdan los lugares donde se encontraban las trincheras o puestos defensivos en el río Tambo, por ejemplo, aquellas ubicadas en Sotlilajapla (en el bajo Tambo, cerca de la actual comunidad de Impaniquiari) o en Ongoneni (en el alto Tambo, entre las comunidades de Otika y Kamajeni). Estos lugares, que también fueron utilizados durante la época de la violencia contra Sendero Luminoso, coinciden con los lugares para divisar a los caucheros y sus correrías (Zarzar y Román, 1983, pp. 99, 116). Las trincheras constituyen, pues, un referente físico y material importante como testimonio de estas luchas, tal como se puede apreciar también en el relato de Boris Ríos.

## **La memoria postergada de las mujeres**

Uno de los principales cambios en las narrativas sobre el conflicto armado interno entre los asháninkas posteriores al *Informe final* de la CVR ha sido una mayor explicitación y publicidad de las memorias de las mujeres asháninkas que habían sido silenciadas antes y que Villapolo (2003) calificaba como «memoria olvidada».

Efectivamente, durante varios años la mayor parte de la población asháninka, y de manera especial las mujeres, decidió no hablar de lo ocurrido durante el tiempo de la violencia política. Una de las razones dadas por las propias mujeres insistía en la idea de que «recordar es volver a enfermarse» (Villapolo y Vásquez, 1999). Como se ha mencionado con anterioridad, los asháninkas, al igual que otras sociedades indígenas, prefieren olvidar y no mencionar los nombres de la gente que ha muerto. Solamente la insistencia de las delegaciones de la CVR y, posteriormente, la necesidad impuesta por el Estado de hacer un registro único de víctimas, obligó a la gente a hablar de sus muertos. Es más, los talleres organizados

por el Consejo Nacional de Reparaciones en la región han estado dirigidos principalmente a las mujeres asháninkas, permitiendo que hablen más de su experiencia durante la época de la violencia política. En este sentido, la situación descrita por Villapolo en el año 2003 de un «doble silencio» de la mujer asháninka en la memoria de la guerra se habría superado. Por el contrario, las mujeres asháninkas han adquirido un rol fundamental en la transmisión de la memoria de lo ocurrido durante el conflicto armado interno. Este proceso había comenzado ya desde inicios del siglo XXI, como se puede apreciar en la siguiente cita:

Si durante la época de la violencia las mujeres preferían callar y ocultar los hechos a sus hijos para evitarles sufrimiento, ahora hablan para que sus hijos no repitan la historia del engaño. Se convierten en portadoras de memoria y hacen del hogar el lugar del poder de su palabra. Recuerdan y hablan: se sienten autorizadas a transmitir memorias. Según la tradición asháninka, mientras la ignorancia pierde, el conocimiento salva. De ahí la importancia que manifiestan las mujeres de «recordar para no volver a ser engañados». (Villapolo, 2003, p. 159)

Estos cambios se mantienen hasta la fecha, y resulta común, hoy en día, que muchas veces sean las mujeres asháninkas las primeras en hablar sobre la violencia política, aunque siempre de manera preferencial en el ámbito doméstico y como un mensaje que busca ser transmitido a los hijos o nietos. Asimismo, también es frecuente escuchar a los alumnos y alumnas de los colegios indicando que son principalmente sus madres las que les han contado lo ocurrido en esa época, y muchos comienzan a hablar sobre este tema diciendo: «mi mamá me ha contado que...» (Espinosa, 2012).

Estas narrativas se articulan a la llamada «memoria del desengaño» en la medida en que estar preparados para que no vuelva ocurrir lo mismo es lo importante para los hombres y mujeres asháninka. Como le indicó una promotora de salud asháninka a Villapolo (2003):

En caso que no nos hacemos fuertes, ahí sí de nuevo nos van a llevar, porque ya la gente sabe, ya piensa. Hay gente que dice: «Cuando vengán no nos van a engañar de nuevo, hay que ponerse fuertes». [Yo] Sí les cuento a mis hijos, mi hija cuando me escucha hablar, ella está mirando. Digo: «Cuando viene [los foráneos] y pregunta dónde está tal, no le vas a decir nada». (Flora, 25 años, promotora de salud)

## La malignidad de Sendero Luminoso

En la última década, los asháninka han complejizado más sus narrativas al identificar a los miembros de Sendero Luminoso con la figura de los *kamari*, en un nuevo esfuerzo por comprender mejor la violencia sufrida durante los años del conflicto armado interno.

El término *kamari* es usado por los asháninkas para referirse a una serie de seres malignos. Más que el nombre de un ser en particular, sería una categoría que clasifica diversos seres –como los *makointe*, *mironi*, *katsivoreri*, etcétera– y también puede ser utilizada para referirse a seres humanos que expresan rasgos de maldad. Usualmente la palabra *kamari* es traducida al castellano como «demonio», pero es una traducción muy influenciada por las iglesias (adventista, católica, evangélicas) presentes en territorio asháninka.

Los *kamari* ocupan un lugar importante en la vida y cosmovisión asháninka: son la causa de distintos tipos de enfermedades y dolencias; pueden ser nombrados para asustar a niños desobedientes; pueden atacar a cazadores o personas que caminan por el bosque. Recientemente también se ha asociado a los *kytionkari* con los *kamari*, algo que no ocurría ni durante los años más intensos del conflicto armado interno ni en la época en que la CVR recogió los testimonios. Curiosamente, a pesar de que los asháninkas se refieran usualmente a las personas foráneas o extrañas peligrosas como *pishtacos*, no utilizan este término para Sendero Luminoso, sino que prefieren el de *kamari*. Al parecer, la asociación entre los *kytionkari* y los *kamari* se fundamentaría en el carácter violento y maligno de las acciones senderistas.

## Los kamaris y el mal en la sociedad asháninka

En el mundo contemporáneo se suele distinguir entre dos tipos de «mal»: aquel que tiene su origen en la voluntad de los seres humanos, y que la filosofía suele denominar como «mal moral», y aquel que es causado por procesos naturales, como los terremotos o las enfermedades, y que se define como «mal natural o metafísico». Como señala Susan Neiman (2002), esta distinción no siempre existió, y para explicarla pone dos ejemplos: el gran terremoto de 1755 en Lisboa y el holocausto judío simbolizado en los campos de concentración de Auschwitz en el siglo XX. Ambos hechos históri-

cos generaron un número muy alto de muertos y tuvieron un impacto muy grande en la manera en que los seres humanos han procesado la forma de concebir el mal. El terremoto de Lisboa, que fue acompañado de tsunami y de incendios, causó más de cien mil muertos (Pereira, 2006) y conllevó la necesidad de explicar cómo una catástrofe de estas dimensiones pudo haber ocurrido. Desde entonces, en Europa se comenzó a distinguir la idea de un «mal natural» independiente de la voluntad humana o incluso de la voluntad divina. Y por ello mismo, el holocausto judío no puede ser interpretado de la misma manera. Este no se habría producido por «causas naturales», sino por decisiones humanas.

En el caso asháninka, sin embargo, estaríamos frente a lo que Neiman (2002) llamaría una concepción no moderna del mal y que no distingue entre «actos de crueldad humana» y otras «instancias de sufrimiento humano». Así, los *kamari* asháninka están relacionados con estas dos dimensiones: con el mal natural presente en la existencia de enfermedades, y con el mal moral, en la medida en que los seres humanos pueden convertirse también en *kamari* debido a sus acciones. En este sentido, el daño producido por los *kamari* es diferente a otros tipos de daños como el causado, por ejemplo, por la brujería. Pero también, el mal moral asociado a los *kamari* se distingue de otros actos o actitudes humanas consideradas como incorrectas o inapropiadas socialmente como, por ejemplo, la mezquindad o la ausencia de generosidad, y que, por lo tanto, también podrían ser consideradas como expresiones del «mal moral».

La principal asociación que establecen los asháninka con los *kamari* es a partir de la experiencia de la enfermedad y la muerte, es decir, lo que se podría denominar como «mal natural». Para los asháninkas, muchas de las enfermedades que sufren son causadas por acción de los *kamari* u otros seres peligrosos, como los *peyari*, o, en menor medida, por el daño y la brujería (Weiss, 1975; Lenaerts, 2006; Nicahuate, 2007; La Serna, 2010).

El término *kamari* en sí mismo podría estar emparentado con la idea de enfermedad y muerte. Según Weiss (1975, p. 283), aunque la etimología de esta palabra resulta incierta, la partícula ‘kam-’ podría relacionarse con la raíz ‘kam-’, que significa ‘morir’ o ‘estar muerto’. En algunos diccionarios asháninkas, desde los más antiguos a los más actuales, se encontrarían términos emparentados con esta misma raíz ‘kam-’ asociados a distintas enfermedades o síntomas de enfermedad. Así, por ejemplo, en el diccionario elaborado por Lucien Adam (1890) se incluyen los términos

*came* o *camme* para morir, *camengari* para muerto, *camanchi* para muerte y *camechiri* o *cameyetachiri* para difunto. Por su parte, Kindberg (1980) traduce los términos *camaantsi* como gripe y *camanentsi* como muerte o desmayo. Finalmente, Cushimariano y Sebastián (2008) incluyen la palabra *kamaantsi* que traducen como gripe, y *kamarankaantsi* como vómito o la acción de vomitar.

Esta asociación del término kamari con la muerte y con enfermedades vinculadas a la gripe y el vómito podría explicarse a partir de la experiencia histórica de las epidemias sufridas por los asháninkas desde la llegada de los blancos en la época colonial. Por ende, también se podría explicar la asociación que los asháninkas hacían algunas décadas atrás de los kamari con la gente foránea, ya sean andinos (*chori*) o blancos (*wiracocha*), tal como lo indica Weiss (1975, p. 283).

Los asháninkas mencionan la existencia de una gran variedad de monstruos que caen bajo la categoría de kamari, cada uno de los cuales tiene sus propias características, pero todos tienen en común la gran crueldad con la que atacan a sus víctimas. Así, algunos trituran los huesos, otros chupan los ojos o sustancias vitales, y todos terminan destruyendo a las personas que atacan, causándoles la muerte o enfermedades dolorosas que terminan siempre con la muerte.

Para entender mejor la forma en que actúan los kamari, se presentarán a continuación tres de estos seres malignos: el *katsivoreri*, el *míroni* y el *makóinte*, sabiendo que sus características pueden variar de acuerdo con los distintos testimonios que se recogen en diferentes comunidades o momentos. El *katsivoreri* es descrito usualmente como una criatura alada, de color negro y que vuela. Generalmente carga en sus espaldas a otro ser más pequeño, y suele chorrear sangre. Cuando el *katsivoreri* ataca a un ser humano usualmente lo viola con un pene enorme. Las víctimas del *katsivoreri* suelen ser varones que han salido a cazar, pero también pueden ser mujeres. Luego de ser atacados por este kamari, los asháninkas mueren inmediatamente y en raras ocasiones se convierten a su vez en otro *katsivoreri*. Algo similar ocurre en el caso del *míroni*, a veces llamado también *míronti*. Este kamari, a diferencia del *katsivoreri*, en lugar de cargar a otra criatura más pequeña, lleva en sus hombros un pene inmenso con el que va conversando y discutiendo. Cuando el *míroni* percibe a un varón asháninka, su pene lo invita a tener relaciones sexuales, pero cuando ve a una mujer surge una discusión entre el *míroni* y su pene. Según el pene del

míroni, este no estaría viendo a una bella mujer, sino que se trataría de un varón con dos penes en lugar de pechos. Luego del ataque del míroni, que incluye una violación sexual, la víctima suele morir, al igual que en el caso del katsivoreri, o a veces se convierte también en una míroni femenina. Finalmente, en el caso del makóinte, este se aparece con forma humana, pero con una cabellera larga y greñuda, y con ropas o *cushmas* viejas y rotas. En otros casos, el makóinte aparece bajo la forma de un animal muy grande, como una mula o toro. Luego del ataque del makóinte, la víctima muere instantáneamente si es niño o niña; y, si se trata de personas adultas, estas son violadas sexualmente.

Los ataques de los *kamari* suelen ocurrir en el bosque o en zonas montañosas, y si las víctimas no mueren inmediatamente quedan enfermas gravemente, llegando a morir de todas maneras unos días o semanas después. En la mayoría de los casos, como se ha mencionado, los *kamari* asumen formas humanas, y solamente luego de ser atacados y violados la gente los reconoce como lo que realmente son. Por ello, cualquiera podría ser, eventualmente, un *kamari* bajo forma humana, sobre todo si se trata de personas extrañas a la comunidad, si poseen rasgos físicos raros, si actúan de manera sospechosa o si aparecen en circunstancias inusuales. Prácticamente la única manera de evitar el ataque de un *kamari* es estar siempre alerta, especialmente en aquellos lugares alejados donde suelen aparecer. En algunas ocasiones, para probar si la persona que uno tiene en frente no es *kamari*, los asháninkas le tocan la espalda o el costado con los dedos: así, si se topan con carne sólida, entonces se sabe que no es *kamari* (Eduardo Fernández, comunicación personal, diciembre 2015).

Como se puede apreciar a partir de estas descripciones y narrativas, un aspecto fundamental de los *kamari* es su recurso a la violencia sexual como forma común de atacar y destruir a la persona. Estas violaciones sexuales ocurren, además, en lugares alejados del espacio doméstico o de la comunidad.

## Sendero Luminoso como *kamari*

Estas descripciones también permiten comprender por qué los asháninkas asocian hoy en día a los senderistas con los *kamari*. En primer lugar, los actos de los *kityonkari*, al igual que el de los *kamari*, son de una gran crueldad. Los senderistas han llevado a cabo actos que ningún ser humano,

sino solo un monstruo, podría cometer; como, por ejemplo, obligar a una persona a matar a sus hijos, padres u otros familiares.

Esta característica de promover la muerte entre parientes o *nosháninka* es una constante en las narrativas sobre la experiencia del conflicto armado interno. Así, por ejemplo, en el año 2000, un asháninka de la comunidad de Puerto Ocopa señalaba que, bajo el control de Sendero, «la gente no se trataba de nosháninka, sino como “compañero”», y añade: «cuando a mí me llamaron “compañero”, me enojé, pero la gente se acostumbraba a decirle así. Uno dijo así: “estamos en el nuevo Estado”» (CVR, 2003, p. 250). En el año 2010, un joven asháninka de 18 años de la comunidad de Poyeni le explicaba a Silva Huerta (2010) cómo sus padres le habían contado que: «en ese tiempo nadie era hermano, llegó la desconfianza. Un asháninka mataba a otro. Mi tío mató a mi primo. Pero no porque él quería, sino que era obligado por los mandos [senderistas]...»; y luego añade: «nadie es familia de nadie, tu hermano es el que sabe matar, tú debes matar». La posibilidad de matar a los propios parientes destruye, pues, uno de los principales valores mantenidos por el pueblo asháninka: ser nosháninka, ser *paisanos*, ser familia. Solamente un kamari podría matar a sus familiares con sangre fría.

Los *kytionkari* también violaron a las mujeres asháninkas y las utilizaron como esclavas sexuales. Cuando un líder o «mando» senderista quería a una mujer, simplemente la pedía y, si alguien se rehusaba a colaborar con este pedido, podían ser asesinados inmediatamente. En algunos casos, se llevaban incluso a las mujeres más jovencitas, luego de su primera menstruación (Espinosa, 2003). En los testimonios recogidos por la CVR hubo varios casos de mujeres asháninkas violadas, pero solamente en la última década más mujeres asháninkas han comenzado a hablar sobre este tema y a denunciar la violencia sexual ejercida contra ellas durante el conflicto armado interno por parte de los senderistas y de los militares. Uno de los testimonios publicados en el *Informe final* de la CVR precisamente cuenta la historia de cinco mujeres asesinadas por Sendero Luminoso. De ellas, dos fueron previamente violadas, a otras dos se les cortaron los senos, y a la quinta le abrieron el vientre para arrancarle al feto que estaba gestando (CVR, 2003, p. 269).

De manera similar, Juan Pablo Sarmiento (2011, p. 146) ha recogido en la década pasada historias terribles contadas por asháninkas sobre Sendero Luminoso. En estas narra cómo los *kytionkari* no solamente violaban a las mujeres y niñas, sino que también les introducían palos en la vagina

y el ano. En muchos casos también mencionaban cómo distintas partes del cuerpo, principalmente brazos y piernas, eran encontradas colgando de los árboles acompañadas de letreros que decían «así mueren los soplones». También contaban cómo se hallaban cuerpos de las víctimas a las que se les había arrancado el corazón, los testículos y otros órganos.

Las narrativas sobre la violencia sexual ejercida por Sendero Luminoso durante el conflicto armado interno coinciden, pues, con las narrativas sobre las violaciones perpetradas por los *kamari* en sus ataques. Coincide también el hecho de que estos actos de violencia y crueldad ocurrían fuera del ámbito doméstico y de la comunidad, ya sea en los bosques o en lugares montañosos, justamente donde estaban ubicados los «comités de apoyo» o campamentos senderistas (CVR, 2003, p. 253). Como indica el mismo Sarmiento (2011, p. 191), algunos asháninkas que vivían en estos campos también se volvían *kamari* debido a que consumían alimentos no propios de humanos.

## Conclusiones

Hoy en día resulta obvio que no existe una única memoria asháninka sobre el conflicto armado interno. A lo largo de los años las memorias se han modificado y complejizado. Estas nuevas narrativas asháninkas explicitan aspectos que en otros momentos pasaron desapercibidos o que fueron silenciados por distintas razones.

A lo largo de los años, los asháninkas han recurrido a distintas categorías provenientes de su propia tradición cultural para tratar de expresar este episodio cruento de su historia: incluyen el concepto de «engaño», la experiencia de los *ovayeri*, las correrías y la guerra y, finalmente, asociado a la figura del *kamari* en tanto encarnación del mal.

En cierto sentido se puede decir que las memorias van cambiando a lo largo del tiempo, pero existe a la vez una única voluntad por comprender la terrible experiencia de desplazamiento, violencia y muerte que supuso la experiencia de encuentro con Sendero Luminoso.

Asimismo, resulta hoy fundamental para los asháninkas la posibilidad de transmitir estas memorias a las nuevas generaciones. Y aunque siempre sea doloroso recordar episodios tristes como los sufridos durante el conflicto armado interno, es necesario que los niños y las niñas asháninkas aprendan de

esta experiencia para no repetir los errores del pasado, para no ser «engañados» una vez más.

## Bibliografía

- Adam, Lucien (1890). *Arte de la lengua de los indios antis o campos*. Paris: J. Maisonneuve.
- Allard, Olivier y Anne-Christine Taylor (2016). Traitement des cadavres et mémoire des personnes en Amazonie. En Aurélie Zémour y Michel Lauwers (Eds.), *Qu'est-ce qu'une sépulture? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours* (pp. 55-68). Antibes: Éditions APDCA.
- Barrantes, Rafael (2007). Sociedades de posguerra en el Perú: secuelas de la violencia y justicia en el pueblo asháninka. En Félix Reátegui (Ed.), *Realidades de posguerra en el Perú: omisiones, negaciones y sus consecuencias* (pp. 19-49). Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú–IDEHPUCP.
- Bellier, Irène y Anne-Marie Hocquenghem (1991). De los Andes a la Amazonía: una representación evolutiva del 'Otro'. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 41-59.
- Berjón, Manuel y Miguel Ángel Cadenas (2014). Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana. *Estudio Agustiniano*. [http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014\\_15Manuel.pdf](http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014_15Manuel.pdf)
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007). Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder. *Pensamiento Jurídico*, 18, 59-72.
- Carneiro da Cunha, Marcela (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Conklin, Beth (1993). Hunting the ancestors: death and alliance in Wari' cannibalism. *Latin American Anthropology Review*, 5(2), 65-70.
- Cure, Salima (2005). «Cuidado te mochan la cabeza»: circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil. (Tesis de maestría). Leticia: Universidad Nacional de Colombia – sede Amazonía.
- Cushimariano, Rubén y Richer Sebastián (2008). *Ñaantsipeta asháninkaki birakochaki: Diccionario asháninka-castellano*. Versión preliminar. [http://www.lengamer.org/publicaciones/diccionarios/Dic\\_Prelim\\_Ashaninka.pdf](http://www.lengamer.org/publicaciones/diccionarios/Dic_Prelim_Ashaninka.pdf)

- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (CVR). (2003). Los pueblos indígenas y el caso de los asháninka. En *Informe final* (pp. 241-277). <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Echeverri, Juan Álvaro (2012). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En Jean-Pierre Chaumeil, François Correa y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 470-484). Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa, Oscar (1993). Las rondas asháninka y la violencia política en la selva central. *América Indígena*, 53(4), 79-101.
- Espinosa, Oscar (1996). El pueblo asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural. En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana* (pp. 77-132). Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP, Asociación Peruana de Estudios para la Paz-APEP.
- Espinosa, Oscar (2003). Servidumbre: caso asháninka. Informe preliminar presentado a la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Documento inédito.
- Espinosa, Oscar (2012). La violencia y la historia asháninka: de Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso. En Jean-Pierre Chaumeil, François Correa y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía andina* (pp. 284-301). Bogotá: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa, Oscar (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 45(1), 137-155.
- Fabián, Beatriz (1994). Los asháninkas y Sendero Luminoso. Documento inédito.
- Fabián, Beatriz (2006). *La participación pública de la mujer asháninka en la cuenca del río Tambo entre 1990-2002*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger (Eds.) (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Gow, Peter (2001). *An Amazonian myth and its history*. New York: Oxford University Press.
- Kensinger, Kenneth (1993). Disposing of the dead in Cashinahua society. *Latin American Anthropology Review*, 5(2), 57-60.

- Kindberg, Lee (1980). *Diccionario asháninka*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Kracke, Waud (1981). Kagwahiv mourning I: dreams of a bereaved father. *Ethos*, 8, 258-275.
- Kracke, Waud (1988). Ghosts, grief and reminiscences. *Ethos*, 16, 209-222.
- La Serna, Juan Carlos (2010). Viviendo con el diablo en casa: la enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 40(1), 81-121.
- Lenaerts, Marc (2006). Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif: le regard ashéninka. *L'Homme*, 2006/3(179), 113-139.
- Monsalve, Lorena y Leslie Villapolo (2003). Informe para la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre la comunidad nativa de Quempiri. Documento inédito.
- Neiman, Susan (2002). *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Nicahuate, Juan (2007). *El sheripari como agente socializador a través de la práctica médica en la cosmovisión ashéninka*. La Paz: PINSEIB, PROEIB-Andes, Plural Editores.
- Oakdale, Suzanne (2001). History and forgetting in an indigenous Amazonian community. *Ethnohistory*, 48(3), 381-401.
- Pereira, Álvaro S. (2006). The opportunity of a disaster: the economic impact of the 1755 Lisbon earthquake. Nueva York: York University. Discussion Paper 06/03, Centre for Historical Economics and Related Research.
- Pineda Camacho, Roberto (1975). La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*, 18, 438-478.
- Sagástegui, Carla, Margarita Osterling, Lourdes Chocano y Oscar y Espinosa (2013). Cómo imagino. Manual para profesores. Comunidad Asháninka Poyeni. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. En *Antropologica*, 28(1), 21-52. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP.

- Sarmiento, Juan Pablo (2011). *Kametsa asaiki: the pursuit of the 'good life' in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)*. Ph.D. dissertation. University of St. Andrews.
- Shepard Jr., Glenn (2002). Three days for weeping: dreams, emotions, and death in the Peruvian Amazon. *Medical Anthropology Quarterly*, 16(2), 200-229.
- Silva Huerta, Sofía (2010). Memoria de los jóvenes asháninka sobre el conflicto armado interno. Documento inédito.
- Taylor, Anne-Christine (1993). Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-678.
- Veber, Hanne (Ed.) (2009). *Historias para nuestro futuro – Yotantsi ashi otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA.
- Villapolo, Leslie (2003). Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka. En Carlos Iván Degregori (Ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú* (pp. 135-173). Lima: Instituto de Estudios Peruanos-IEP, Social Science Research Council.
- Villapolo, Leslie y Norma Vásquez (1999). *Entre el juego y la guerra. Recursos psicológicos y socio-culturales de los niños asháninka ante la violencia política*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP.
- Villasante, Mariella (2014). *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central*. Documento de Trabajo del IDEHPUCP. <https://lum.cultura.pe/cdi/sites/default/files/documento/pdf/La%20violencia%20senderista%20entre%20los%20Ashaninka%20de%20la%20selva%20central.%20Datos%20intermediarios%20.pdf>
- Villasante, Mariella (2017). «Por el reconocimiento de las víctimas de los campos de internamiento senderistas». *Boletín del IDEHPUCP*. <http://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/por-el-reconocimiento-de-las-victimas-de-los-campos-de-internamiento-senderistas/>
- Weiss, Gerald (1975). *Campa cosmology: the world of a forest tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History.
- Zarzar, Alonso y Luis Román (1983). *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica-CIPA.



## MEMORIA DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO EN LOS ASHÁNINKAS EVANGÉLICOS Y LA PROMESA LIBERADORA

Jacobo Alva  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Jackeline Castillo Jayme  
Pontificia Universidad Católica del Perú

La selva central fue el territorio donde los pueblos indígenas amazónicos sufrieron con más crueldad las consecuencias del conflicto armado interno. En este espacio de alta conflictividad social, los pueblos indígenas amazónicos y los colonos andinos se enrolaron en uno de los dos flancos del conflicto armado, sea en los comités de autodefensa o en las filas subversivas; miles de asháninkas fallecieron o fueron forzados a abandonar sus comunidades, causando la desaparición de los asentamientos y la sujeción de los asháninkas al cautiverio senderista. Sendero Luminoso perpetró el etnocidio más brutal, sangriento y letal de su historia, de toda la historia de la Amazonía peruana durante el período 1980-2000. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) calcula que «de 55 mil asháninkas, cerca de 10 mil fueron desplazados forzosamente en los valles del Ene, Tambo y Perené, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por PCP-SL Sendero Luminoso, y se calcula que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades asháninka» (CVR, 2003, t. V, p. 241). Sin embargo, se carece de información respecto al número exacto de víctimas asháninkas pertenecientes a las iglesias evangélicas.

Según estadísticas del Ministerio de Cultura (2017), la población total de personas asháninkas en el Perú se estima en 112 492 personas. Por su

parte, la Asociación de Iglesias Evangélicas Asháninka y otras Etnias del Perú (AIEAEP) registra 5 560 miembros, por lo que se estaría ante un poco más del 5 % de asháninkas conversos a la religión evangélica (AIEAEP, 2015);<sup>1</sup> no obstante, al 2019, algunos de sus miembros han optado por participar en otras denominaciones eclesiales que tienen sus propias doctrinas, interpretaciones y prácticas evangélicas, como Las Asambleas de Dios del Perú (LADP), la Iglesia Evangélica Peruana (IEP), el Movimiento Misionero y Mundial (MMM), entre otras.<sup>2</sup> En este artículo se pretende abordar la memoria del conflicto armado interno solamente en el caso de la primera de estas. En todo caso, el número de miembros corresponde a un crecimiento de estas iglesias que obedece a «una lógica desarrollista y expansionista», en términos de La Serna (2004, p. 243), que ha convertido a los asháninkas en sus principales promotores.

El *Informe final* de la CVR incluye entre las organizaciones sociales a «La iglesia católica y las iglesias evangélicas», y dedica un apartado a la actividad de estas últimas durante el conflicto armado interno (CVR, 2003, t. III, capítulo 3, pp. 464-490). Destaca que las iglesias rurales operaron como espacios de resistencia frente a la violencia, tanto de los subversivos como de las Fuerzas Armadas; asimismo, reconoce la respuesta articulada frente a la violencia que promovió el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP).<sup>3</sup> En el capítulo «Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas», se menciona a «[...] un pastor evangélico de Quempiri, quien aprovechando un viaje a Satipo para un curso de capacitación del ILV, decidió refugiarse en dicha ciudad» (CVR, 2003, t. V, capítulo 2, p. 248); aunque también consigna diversos casos de evangélicos en otros ámbitos de la Amazonía (CVR, 2003, t. IV, capítulo 1; t. V, capítulo 1).<sup>4</sup> Respecto a

<sup>1</sup> La Asociación de Iglesias Evangélicas Asháninka y otras Etnias del Perú-AIEAEP se encuentra presente en las cuencas de los ríos Urubamba, Tambo, Ene y Perené. Se incluyen en este cálculo las diversas denominaciones eclesiales (evangélicos, pentecostales, protestantes); para los asháninkas evangélicos, no existe esta diferenciación eclesial.

<sup>2</sup> Al año 2019, la presencia de grandes iglesias viene cambiando el escenario. Estas denominaciones operan bajo la dirección de sus concilios o de su junta oficial. La AIEAEP viene recogiendo información actualizada para contar con un dato exacto sobre el número de miembros en las ochenta iglesias bajo su jurisdicción.

<sup>3</sup> Aunque el *Informe final* en este mismo apartado manifiesta la indiferencia de muchas iglesias urbanas respecto a los hechos de violencia que padecieron las iglesias rurales; por ello, subraya a estas últimas como espacios de resistencia.

<sup>4</sup> La CVR consigna también diversos casos de evangélicos en el ámbito andino como, por ejemplo, las «ejecuciones extrajudiciales de creyentes evangélicos en Callqui (1984)»,

la población asháninka en general y el conflicto armado interno, el *Informe final* registra entre los diversos casos la masacre del valle de Tsiriari (CVR, 2003, t. V, capítulo 2, pp. 268-271), que se detalla entre los 73 casos que investigó la CVR, y que da a conocer como «Asesinato y violaciones de los derechos humanos en Mazamari (1993)» (CVR, 2003, t. VII, capítulo 2, pp. 809-822).<sup>5</sup> De igual modo «Los asesinatos de Pichanaki (1993)» (CVR, 2003, tomo VII, capítulo 3, pp. 669-679), así como se consigna en la sección audiencias públicas del repositorio de la CVR como caso 28, «Pobladores del distrito de Pichanaki. Asesinato (Ejecución extrajudicial)»,<sup>6</sup> de una familia que se niega a formar parte de los Comités de Autodefensa aduciendo su condición de evangélico. La investigación sobre el pueblo asháninka requiere de mayor atención y profundidad, no solo en cuanto a los casos y las modalidades de violencia, sino también en el entendimiento de las secuelas del conflicto armado interno. Los registros de los procesos durante el conflicto y el posconflicto deben ampliar los casos, como ha procedido Villasante respecto a la masacre en el valle de Tsiriari (2014b), y extenderse a las diversas comunidades nativas amazónicas donde la CVR no pudo investigar por múltiples razones,<sup>7</sup> incluyendo a todos los pueblos de lengua arawak que conviven en la selva central.

Si bien el reporte de casos de la CVR aporta al conocimiento de estos cruentos años que vivieron los pueblos indígenas amazónicos, subsiste la carencia e imprecisión de datos sobre los evangélicos asháninkas, a excepción del significativo documento preparado por la Asociación Paz y Esperanza (2003),<sup>8</sup> que reporta los asesinatos de «529 evangélicos en el período 80-91, la mayoría de ellos en los años 1983, 1984, 1988 y 1991. Las víctimas son principalmente de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Junín, según fuentes del Concilio Nacional [E]vangélico».

---

acaecidos en la comunidad de Callqui del distrito de Huanta, Ayacucho (CVR, 2003, t. VII, capítulo 2, pp. 89-97), entre otros.

<sup>5</sup> La masacre del valle de Tsiriari concitó el interés de la prensa nacional en su momento (CVR, 2003, t. VIII); posteriormente, Mariela Villasante (2014b) brinda más información al respecto.

<sup>6</sup> Cf. <http://www.cverdad.org.pe/apublicas/audiencias/sumillahuancayo03.php>

<sup>7</sup> La CVR admite las dificultades para la investigación como en el caso de las comunidades nativas ubicadas en la provincia de Oxapampa (CVR, 2003, t. V, p. 243) precisamente donde fue desaparecido el líder asháninka Alejandro Calderón en la localidad de Kirichari, en el distrito de Puerto Bermúdez, provincia de Oxapampa, departamento de Pasco (CVR, 2003, t. VII, capítulo 2, pp. 303-306).

<sup>8</sup> Cf. Biblioteca Virtual de la Verdad y Reconciliación Perú (1980-2000), sección artículos.

Asimismo, añade: «Estas cifras no registran ejecuciones, detenciones y desapariciones en otras zonas convulsionadas como el Alto Huallaga y el Alto y Bajo Mayo en el departamento [amazónico] de San Martín, ni en la zona sur de nuestro país», por lo que prevén que el número de víctimas de evangélicos sea mayor. Estudios más exhaustivos deberán dar cuenta de este asunto pendiente con la comunidad evangélica nacional, en particular, con las comunidades asháninkas y los pueblos amazónicos.

Si el componente cultural constituye un elemento clave para comprender los procesos de violencia política vividos por los pueblos indígenas –como ha expresado el *Informe final* de la CVR–, y en tanto la religiosidad es una dimensión de la cultura, resulta relevante conocer las maneras en que los asháninkas evangélicos recuerdan estos hechos, y cómo la ideología religiosa evangélica se articula con las tradiciones asháninkas en las memorias del conflicto armado interno.

La presencia e influencia de las organizaciones religiosas evangélicas de diversas denominaciones en la Amazonía peruana datan de inicios de la década de 1920, con la llegada de la iglesia adventista a la región del Perené, en la provincia de Chanchamayo (La Serna, 2004, pp. 243-244). Posteriormente, esta presencia se consolidó con el advenimiento de las misiones de la Iglesia Bautista del Sur de Estados Unidos, en la década de 1940, a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).<sup>9</sup> Estas iglesias han atestiguado y han sufrido junto al pueblo asháninka las atrocidades del conflicto armado interno. Resulta pues necesario indagar en torno a la memoria de estos hechos desde la doble condición de asháninkas y de evangélicos; considerando, además, que la doctrina religiosa otorga una nueva dimensión y explicación de los hechos, revelando una narrativa alterna que podría contribuir a enriquecer las versiones ya recogidas en el informe de la CVR.

En los últimos años se ha observado un interés en el abordaje del cristianismo indígena en la región amazónica, específicamente sobre la relación entre grupos étnicos con iglesias evangélicas o pentecostales. Existen estudios sobre las variaciones del cristianismo evangélico que cuestionan

<sup>9</sup> En 1946, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) instaló su sede central en Yarinacocha (Pucallpa). Esta institución estaba a cargo de la Iglesia Bautista del Sur de Estados Unidos, bajo la conducción de William Cameron Townsend. El proyecto del ILV, a partir de un convenio firmado con el Estado peruano, incluía la implementación de la educación bilingüe en las comunidades indígenas de la Amazonía. Hasta el año 1979, el ILV había traducido la Biblia a cinco lenguas amazónicas (Adanaqué y otros, 2011).

la centralidad puesta en el proceso de conversión para la comprensión del fenómeno, como ocurre con los chacobos en Bolivia (Villar, 2015), el vínculo y la complementariedad entre la corporalidad y la moralidad de los indígenas evangélicos yines del Perú (Opas, 2014), la apropiación y el desarrollo del pentecostalismo étnico en las comunidades indígenas de Colombia (Beltrán, 2011), la negociación entre la cultura y la práctica evangélica en los shuares y achuare de Ecuador (Meiser, 2011), así como la metamorfosis corporal por la que transitan los indígenas para adoptar la perspectiva evangélica en los wari del Brasil (Vilaça, 2009).

Los estudios sobre la condición indígena amazónica y la asunción de la fe evangélica requieren aún de mayores investigaciones. Precisamente, entre otros aspectos, la construcción de conceptos de denominación operativa como el que ha enfrentado esta investigación. Por ello, aquí se entenderá «asháninka evangélico» en dos acepciones. En la primera, a las personas de este pueblo indígena amazónico que han asumido, sea por conversión o crianza familiar desde la infancia o posteriormente, el credo doctrinario y la práctica de los preceptos de la fe cristiana que pregonan y practican las iglesias evangélicas expresadas en las diversas denominaciones eclesiales. En la segunda acepción, se emplea como criterio de diferenciación en el pueblo asháninka entre los que son evangélicos y los que no son; estos últimos pueden profesar otros credos, doctrinarios o no; el hecho es que no son evangélicos. Esta definición es, en cierta medida, una identificación operativa más que estrictamente conceptual.

La literatura sobre la memoria referida al conflicto armado interno en el Perú es amplia y prolífica; sin embargo, no existen referencias del caso específico de la población asháninka evangélica. Este artículo pretende ser un acercamiento exploratorio que se nutre del trabajo de autores como Tzvetan Todorov (2000), quien desarrolla una reflexión sobre la función liberadora de la memoria como acción social para la construcción del presente y como legado de aprendizaje que el pasado deja para superar las injusticias y el sufrimiento. Asimismo, se inspira en la obra de Michael Pollak (1989), quien insiste en la importancia de las memorias clandestinas e inaudibles que existen de manera subyacente ante los relatos nacionales oficiales, que aparecen como verídicos y canonizados.

Además de diversos testimonios recogidos en la provincia de Satipo (Junín) entre miembros y líderes varones de la AIEAEP, se consideran y discuten las investigaciones de Fernández y Brown (2001), que atribuyen

la sublevación de los asháninkas al pensamiento mesiánico, así como la postura crítica de Hanne Veber (2003) y de Santos Granero (2004) al respecto. Los estudios de Oscar Espinosa (2013, 2016) abordan el sentido de la memoria para los asháninkas en referencia al conflicto armado interno, y las correrías ante el reclutamiento en la época del caucho, episodios que han afectado el arraigo a su territorio e invocado su condición de guerrero ante la adversidad. Para una comprensión más amplia del contexto resultaron útiles la investigación de La Serna (2004) sobre la penetración de la iglesia adventista en la selva central, así como trabajos referidos a la violencia en el territorio asháninka, entre ellos, cuatro estudios de Mariella Villasante: el primero, sobre la violencia senderista entre los asháninkas de la selva central (2014a); el segundo, en el que amplía información de la masacre del valle de Tsiriari (2014b); el tercero, concerniente a los campos de concentración que los senderistas denominaban «comités de base» o «bases de apoyo», en los cuales los indígenas fueron forzados a vivir por presión de mandos andinos, así como por sus coterráneos nativos (2017); y el cuarto, un estudio sobre antropología de la violencia respecto a los asháninkas (2019). Del mismo modo, se considera el estudio de Luzmila Chiricente y Sandra Gonzales (2010) sobre las voces de las mujeres de la selva central, que compila testimonios de mujeres indígenas durante el conflicto armado interno; y el de Abdie Ramírez (2015), respecto al proceso de reinserción de los asháninkas desplazados por la violencia política en el distrito Río Tambo. Pese a que estos estudios no se centran en la población evangélica y, por lo tanto, no hacen parte de nuestra discusión, permiten identificar y comprender con mayor amplitud la experiencia de los asháninkas evangélicos y las memorias de la violencia política vivida por sus comunidades.

Asimismo, para el análisis de los testimonios se ha tomado como base la doctrina evangélica que tiene como centro las Escrituras bíblicas que configuran la ética personal de los sujetos y actores de los hechos. El concepto de ética aquí empleado está orientado por la reflexión de Alejandro Cussiánovich (comunicación personal, 2015), quien considera la ética personal como el acto decisorio entre el hacer y no hacer; esto es, establece los criterios que definen lo que se debe hacer, y que se articula a la doctrina del creyente, que tiene como referente la moral colectiva de la comunidad religiosa.

Este artículo busca responder a las siguientes preguntas: ¿cómo la memoria del conflicto armado interno está presente en las acciones de los

asháninkas evangélicos?, ¿las diferencias entre los asháninkas evangélicos y quienes no lo son suponen acaso mundos interdependientes, complementarios, paralelos o excluyentes?, ¿existen elementos propios del mesianismo en ambas condiciones de ser asháninka?, ¿o acaso se está ante la idea difundida respecto a la doctrina evangélica como acción liberadora?

El estudio toma como referencia principal los liderazgos eclesiales de las iglesias afiliadas a la AIEAEP, que desarrolla su labor pastoral evangélica en las comunidades de los valles de los ríos Perené, Ene, Tambo y Urubamba, y que alberga a los pueblos indígenas asháninka, nomatsiguenga, yánesha y kakinte. La Asociación tiene su sede central en el distrito de Mazamari. Se indaga sobre la memoria del conflicto armado interno que guardan los asháninkas evangélicos de sus víctimas y la manera cómo procesan el dolor y la violencia vivida, en diálogo con la promesa liberadora que la doctrina evangélica les provee.

La información se recogió mediante entrevistas personales con los líderes con mayor representatividad en la AIEAEP. «Se trata de los dos últimos presidentes y un exvocal de la Asociación, quienes cuentan con entre 15 y 18 años de trayectoria en labor pastoral». También se realizó un grupo focal con los pastores de las iglesias asháninkas ubicadas en las comunidades de área de influencia de la Asociación.

Se identificó a mujeres participantes en las iglesias asháninkas, pero que no ocupan cargos en la AIEAEP. Los líderes de la Asociación son todos hombres. Las mujeres tampoco ejercen un liderazgo público, como lo hacen los varones: su rol es de congregantas y, en caso de las actividades de la iglesia, está asociado a labores domésticas. El papel predominante de la mujer asháninka en las iglesias evangélicas es ser esposa o compañera del líder varón. En las iglesias evangélicas, de acuerdo con la doctrina, es común asignarles esta función; no obstante, la investigación presenta el testimonio de Angélica, que no es una mera réplica de su esposo pastor, sino que expresa una voz propia, razón por la cual se la considera en el estudio.

Los testimonios referidos fueron tomados en diversos períodos, en julio de 2015, abril de 2016, agosto y noviembre de 2019, en la Comunidad Nativa de Tsiriari, ubicada en valle de Tsiriari, así como en el distrito de Mazamari y en la provincia de Satipo (Junín).

## La memoria como legado de aprendizaje en la reconstrucción del presente

Las historias de violencia política del período 1980-2000 que se recuerdan en las comunidades asháninkas se podrían agrupar en dos. Una primera variante considera que la experiencia trágica ha quebrado el mundo vital de las comunidades y sus miembros, alterando sus relaciones y su entorno cotidiano, tal como se puede observar en distintos aspectos sociales en la vida diaria; mientras que la segunda propone que los sujetos que han sufrido la violencia han encontrado formas de «reconstituir su mundo vital» (Good, 2003, p. 230) a partir de nuevos discursos que les permiten avanzar sin olvidar el pasado. En ambos casos, como señala Todorov (2000, p. 18), el derecho de recordar y testimoniar se convierte en un deber, sobre todo en un contexto en el que el sufrimiento subsiste por los efectos de la violencia y por el olvido transformado en indiferencia. Esta exploración se centra en la segunda variante, al ver cómo una comunidad asháninka evangélica procesa el dolor y la violencia mediante la recuperación de las memorias de las víctimas.

En el ámbito microsociedad, la comunidad evangélica –salvo excepciones como el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) y organizaciones cristianas que abordan directamente el tema– ha estado de espaldas a la historia asháninka. Si bien el pueblo asháninka ha mostrado un rostro público a través del informe de la CVR, este ha sido como simplemente asháninkas, mas no como asháninkas evangélicos. Según Todorov, esta constituiría una «mala política» debido a su tendencia hacia la indiferencia. En el caso asháninka, la «mala política» no solo se daría a través de las acciones actuales del Estado y otros agentes, quienes a partir de su indiferencia violentan al pueblo asháninka,<sup>10</sup> sino también en las maneras de reconstrucción del presente cuando se invisibiliza su propia memoria.

El uso de la memoria serviría entonces para hacer frente a las injusticias actuales (Todorov, 2000, p. 49) y para promover un cambio político a través de la revisión (auto)crítica del pasado (Pollak, 2006, p. 20). Se trata de construir el presente desde la lección del pasado, otorgándole un uso ejemplar que evita jerarquizar los hechos atroces, pues los restituye sin

---

<sup>10</sup> En los testimonios recogidos se hace referencia a la ausencia de programas de salud mental, entre otros, para el tratamiento de las secuelas de la violencia política.

establecer magnitudes, y más bien los reconstruye, cualesquiera que sean, para construir un presente liberador:

La memoria ejemplar generaliza, pero de manera limitada; no hace desaparecer la identidad de los hechos, solamente los relaciona entre sí, estableciendo comparaciones que permiten destacar las semejanzas y las diferencias. Y «sin parangón» no quiere decir «sin relación»: lo extremo cohabita en germen con lo cotidiano. Hay que saber distinguir, no obstante, entre germen y fruto. (Todorov, 2000, p. 45)

El accionar de la comunidad asháninka evangélica constituye otra forma de expresar la memoria que mantiene como núcleo los hechos dados en el período del conflicto armado interno, pero los actualiza desde otra perspectiva, desde la fe cristiana, que toma para sí el elemento liberador, relacionándolos además con la larga memoria de este pueblo que ha sido oprimido, pero que es capaz de liberarse a través de sus héroes culturales y míticos.

Con relación a la persistencia de recuerdos traumáticos y su narración, como señala Pollak, «la resistencia que una sociedad civil impotente opone al exceso de discursos oficiales» (2006, p. 20). Esta transmisión se da principalmente en los ámbitos familiares al interior de las comunidades asháninkas (Espinosa, 2013), pero también, y de manera más abierta, entre los asháninkas evangélicos, como se detallará más adelante. En este sentido resulta interesante saber cómo se activa y se actualiza la memoria en los actos sociales de esta comunidad que es a la vez asháninka y evangélica.

## **La centralidad de las Escrituras bíblicas en la construcción de la memoria evangélica**

Los relatos bíblicos construyen una memoria ejemplar en el creyente, en el sentido de que constituyen una ética para su actuar inspirada en relatos del pasado que les ofrecen orientación y normas de comportamiento. Algunos de los elementos fundantes de la práctica evangélica, narrados en las Escrituras, son la muerte del Hijo de Dios en la cruz, el testimonio de fe, la obediencia a la Palabra de Dios y la búsqueda del Reino de Dios y su justicia.

Desde la perspectiva evangélica, la muerte del Hijo de Dios es un acto de amor y de salvación capaz de devolver la esperanza para redimir el

pecado, el dolor y el sufrimiento: «Mas Él fue herido por nuestras transgresiones, molido por nuestras iniquidades. El castigo, por nuestra paz, cayó sobre Él, y por sus heridas hemos sido sanados» (Isaías 53:5).<sup>11</sup> Ese recuerdo es un referente gravitante en la construcción de su presente.

En otra dimensión, el cristiano evangélico asume su práctica cotidiana a partir de lo que se conoce como el «testimonio», que pone su acento en actos que conducen a la transformación de las personas y de la sociedad. Para los creyentes evangélicos, el acto de dar testimonio o de contar la experiencia de salvación es un acto de fe, puesto que reafirma la transformación de vida tal como lo refiere la Biblia: «El que cree en el Hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo; el que no cree a Dios, ha hecho a Dios mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios ha dado respecto a su Hijo» (1 Juan 5:10). Dar testimonio de cómo se ha transformado en otra persona es una oportunidad para la evangelización y la preservación del sentido de pertenencia a la comunidad evangélica.

Con el testimonio se busca que la persona no creyente se apropie de los relatos bíblicos y que el creyente reafirme su identidad religiosa y la pertenencia a una comunidad de fe. La singularidad del testimonio cristiano es su asociación a hechos y circunstancias críticas, que generalmente se convierten en impulso para promover cambios radicales en su vida. Por ello muchos creyentes evangélicos dan cuenta de que su conversión al evangelio ocurrió precisamente en un momento de crisis.

La moral evangélica se sustenta principalmente en las Escrituras bíblicas, que se constituyen así en un elemento gravitante que orienta la vida del sujeto creyente y posee una fuerza vital que moviliza sus actos cotidianos. En ese sentido, los relatos bíblicos inciden y moldean el comportamiento social de los creyentes, tanto en el ámbito personal y el de la familia, como en la comunidad religiosa: «Le contestó Jesús: –El que me ama, obedecerá mi palabra, y mi Padre lo amará, y haremos nuestra vivienda en él» (Juan 14:23).

Respecto a la justicia, según el Antiguo Testamento, se legitima el castigo ante un hecho que abroga la ley. No se aceptan concesiones y, por lo tanto, la sanción debe aplicarse en la misma medida en la que se ha

---

<sup>11</sup> Texto de la traducción de la Biblia realizada por la Lockman Foundation en 1986, que ha sido adoptada como Biblia de uso público por diversas organizaciones religiosas evangélicas en su versión *La Biblia de las Américas*. En adelante los versículos bíblicos aludidos harán referencia a esta versión.

cometido el hecho sancionable para que realmente se restablezca el orden en la comunidad, como versa en la ley:

Si se encuentra en medio de ti, en cualquiera de las ciudades que el SEÑOR tu Dios te da, un hombre o una mujer que hace lo malo ante los ojos del SEÑOR tu Dios, violando su pacto, y que haya ido y servido a otros dioses, adorándolos, o adorando al sol, a la luna o a cualquiera de las huestes celestiales, lo cual yo no he mandado, y si te lo dicen y has oído hablar de ello, harás una investigación minuciosa. Y he aquí, si es verdad y es cierto el hecho que esta abominación ha sido cometida en Israel, entonces sacarás a tus puertas a ese hombre o a esa mujer que ha cometido esta mala acción; sacarás al hombre o a la mujer, y los apedrearás hasta que mueran [...] La mano de los testigos caerá primero contra él para darle muerte, y después la mano de todo el pueblo. Así quitarás el mal de en medio de ti. (Deuteronomio 17:2-7)

En el Nuevo Testamento, el mismo concepto de justicia se expresa en la fórmula de «dar a cada uno lo que le corresponde», pero sobre la base del amor y el perdón. Estos dos dones bienhechores y reparadores se acentúan como norma moral evangélica más extendida y tienen su máxima expresión en las Bienaventuranzas (Mateo 5:3-12). Asimismo, las prácticas basadas en la dimensión comunitaria o social tienen su referencia en el legado del proyecto que construyeron Jesús y sus seguidores, la utopía que el relato bíblico denomina el Reino de Dios, y que se sostiene principalmente en valores como la justicia, la solidaridad, la misericordia, etcétera (Mateo 6:33, Romanos 14:17).

A partir de estos cuatro elementos se construye la memoria del creyente evangélico: la esperanza en un Mesías que los libera del dolor y del sufrimiento terrenal; el testimonio que es acción libertaria y liberadora; la actualización de los relatos bíblicos que le permiten renovar su fe en la vida cotidiana a través de la obediencia; y la búsqueda del Reino de Dios, que es un reino de justicia. El cristiano evangélico establece una memoria histórica relacionando los hechos de su vida cotidiana con los hechos del pueblo de Israel para superar aquello que le oprime y, por lo tanto, lo libere para llevarlo a la tierra prometida.

## Episodios de violencia en el pueblo asháninka: mesianismo y memoria

Los pueblos amazónicos han padecido actos de violencia a lo largo de su historia, bajo las justificaciones ideológicas de civilización, progreso, salvación, revolución o modernización. En todos los casos, discursos externos han perpetuado la violencia desconociendo y despreciando las formas de vida de las poblaciones indígenas. En este entramado de relaciones asimétricas, entre los propios y foráneos, los mecanismos de defensa y el reconocimiento de su condición de guerreros emergen en el devenir del tiempo. Respecto a esta condición, Espinosa (2016) señala que «hoy en día los asháninkas se definen a sí mismos como un pueblo guerrero. [...], los momentos [...] donde se constituyen como un pueblo guerrero: la rebelión de Juan Santos Atahualpa [s. XVIII], la época de las haciendas y del auge del caucho [Final s. XIX e inicio s. XX], y la lucha contra Sendero Luminoso [final s. XX]» (pp. 138-139).

En la segunda mitad del siglo XIX, Arturo Wertheman recogió en su diario de expedición cómo los asháninkas vivieron esta etapa de colonización a través de la narración de un anciano: «[...] recomendaba a sus compañeros de infortunio resignación i paciencia, a la par que unión para recobrar su libertad i mantener incólumes sus derechos heredados desde tiempo inmemorial» (citado por Fernández y Brown, 2001, p. 64).

Ante este tipo de experiencias, los asháninkas habrían buscado un salvador o mesías. El mesianismo es una construcción cultural que se da tanto en el ámbito de la religión como en diversos pueblos como expresión de fe, salvaguardia y memoria. En el caso evangélico se trata de esperanza de salvación, de redención y de liberación. Respecto al mesianismo la literatura es amplia y, como señala Veber (2003), esta noción «evoca una cierta comprensión de las motivaciones y percepciones de los actores y pretende identificar crisoles culturales en el corazón de la coyuntura entre cosmología y agencia [...] la categorización de personas, culturas, movimientos u otros fenómenos como “mesianicos” tiene implicaciones interpretativas significativas».

Precisamente estas «interpretaciones significativas» han llevado a diversos investigadores, principalmente a Brown y Fernández, a identificar el mesianismo asháninka presente en el regreso del Señor Inca, Juan Santos Atahualpa, en el año 1742; un episodio clave en la historia que constituye un primer momento de sublevación ante el orden impuesto por

los cristianos españoles sobre los asháninkas. Paradójicamente, después de cerca de un siglo de disputa, los asháninkas recurrieron a un foráneo parecido a los opresores para vencerlos. Hablante de castellano y latín, la lengua de los cultos y de los religiosos de la época, Juan Santos se puso del lado de los amazónicos, y se inscribió de esta manera en su memoria como «invencible», al no haber sido derrotado por el ejército colonial. Para Fernández y Brown (2001), el inicio de la memoria mesiánica se halla en el proyecto político del siglo XVIII promovido por este «indígena rebelde», y se extendería en el tiempo. Añaden los autores que un hombre asháninka, después de más de dos centurias, lo recordó como *Itomi Pavá*,<sup>12</sup> Hijo del Sol, antes que como Juan Santos Atahualpa. Otros personajes también han sido reconocidos como entidades divinas, redentoras o fuerzas superiores que se representan como figuras mesiánicas. No obstante, respecto al mesianismo, su análisis requiere de mayor profundidad, y Veber (2003) es prudente al precisar que no reclama que «el mesianismo es inexistente entre los arawakanos en el este del Perú. Sostengo que incluso si se encuentra alguna forma de mesianismo entre algunas de estas personas, algunas del tiempo, la extensión de la etiqueta “mesiánica” a toda la cultura e historia de asháninka contribuye poco a su entender». De ahí que considera que reducir los procesos del pueblo asháninka a la existencia de figuras mesiánicas podría despojar de agencia al pueblo ante su vulnerabilidad. En última instancia, como señala Fernando Santos Granero (2018, pp. 186-187), zanjando este debate, no importa tanto cómo se denomina a estos personajes históricos; lo importante es que de hecho cumplen un rol «mesiánico» para el pueblo asháninka.

Las investigaciones sobre la época del caucho –desde fines del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, aproximadamente– revelan el proceso de esclavitud de la población amazónica para la extracción de gomas (Barclay y Santos Granero, 2002), y, posteriormente, para otras actividades económicas, que incluso duraron hasta la década de 1980 (García Hierro et al., 1998). El pueblo asháninka no fue ajeno a la esclavitud, y fue víctima, de manera particular, de las «correrías» dirigidas por los patrones, mestizos u otros indígenas, que consistían en «asaltos armados a lo largo de los ríos con la finalidad de capturar a indígenas, sean adultos, jóvenes o niños, (... [para ser]) vendidos en las llamadas “camperías” de caucheros a cambio de armas

---

<sup>12</sup> Para Fernández y Brown, tanto *Amachenga* como *Itomi Pavá* son términos asháninkas que hacen alusión a un salvador mítico (2001, p. 58).

de fuego, cartuchos, tocuyo, espejos, machetes, etcétera» (Espinosa, 2016, p. 149). En este contexto, en el año 1897 los asháninkas daban cuenta de la reencarnación de Juan Santos Atahualpa en la persona del barón cauchero Carlos Fermín Fitzcarrald, llamado *Amachegua* o *Amachenga*<sup>13</sup> por los indígenas (Fernández y Brown, 2001), no obstante los abusos cometidos por este en el reclutamiento, retención y control de la mano de obra indígena para la explotación del caucho. Años más tarde, con el asentamiento vertiginoso de los colonos en tierras asháninkas, el rol de mesías sería asumido por el misionero adventista F. A. Stahl (década de 1920) y por el misionero protestante Bulner (década de 1950), a quienes también llamaron *Itomi Pavá* (Fernández y Brown, 2001). En este sentido, todos estos personajes denominados *Itomi Pavá*, *Amachenga* o *Amachegua* han quedado registrados en la memoria asháninka como figuras mesiánicas.

La década de 1960 mantuvo las disputas territoriales y las relaciones asimétricas entre el pueblo asháninka y el Estado nacional; sin embargo, la lucha por el poder tomó otros matices con la incursión del frente guerrillero Túpac Amaru del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), que aspiraba a liberar zonas que contribuyeran a la toma del poder político en el país. Algunos asháninkas se unieron a su líder, Guillermo Lobatón, al que también denominaron *Itomi Pavá* (Fernández y Brown, 2001). El respaldo que los asháninkas dieron a Lobatón se concretó a pesar de la poca claridad que tenían estos sobre el sentido exacto del discurso revolucionario, así como del desconocimiento de los guerrilleros sobre las formas de vida y cultura de los indígenas, tal como lo ha reconocido Héctor Béjar en su balance sobre las guerrillas de 1965 (1973, pp. 149-153). El pueblo asháninka, una vez más, terminó como víctima en medio del fuego cruzado entre los guerrilleros y las fuerzas armadas.

Cabe preguntarse si es posible que los asháninkas sigan recurriendo al mesianismo ante el episodio violento del conflicto armado interno: ¿podría pensarse que para algunos asháninkas los movimientos subversivos senderistas o emerretistas<sup>14</sup> podrían asociarse al mesianismo como vía de

<sup>13</sup> Los autores extraen del diario del padre Sala el hecho de que este respondió a un asháninka que *Amachegua* (una variante del término *Amachenga*) era Jesús, el Hijo de Dios (Fernández y Brown, 2001, p. 58). Sin embargo, el padre Sala no señala directamente que el Amachenga sea Fitzcarrald, a quien consideraba su amigo y un gran civilizador. Quienes establecen la conexión son Brown y Fernández, a partir de la descripción que se hace de este personaje. Agradecemos a uno de los evaluadores anónimos esta precisión.

<sup>14</sup> Por «senderista» nos referimos al miembro del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL); por emerretista, al del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

redención ante la situación histórica de opresión y exclusión?, ¿qué hay de quienes eligieron el cristianismo evangélico para la salvación de la muerte y del dolor al que eran sometidos por la violencia senderista?, ¿en qué se convirtieron otros nosháninka<sup>15</sup> que habían pasado a las filas subversivas?

Durante el conflicto armado interno, tanto Sendero Luminoso como el MRTA vieron a los asháninkas como instrumentos para alcanzar sus objetivos políticos. Hubo asháninkas que se adhirieron voluntariamente, mientras otros ingresaron de manera forzosa. En comparación con las guerrillas de la década de 1960, los asháninkas se enrolaron a las filas subversivas bajo lógicas discriminatorias que se acentuaron durante el conflicto armado interno.

El informe de la CVR señala que el pueblo asháninka fue sometido, a través de los comités populares, a una especie de «campos de concentración» con el dominio senderista sobre los asháninkas: «funcionaban como una especie de “campos de concentración”, donde el trabajo forzado, los horarios estrictos, las normas de conducta rigurosas, el incumplimiento de las promesas hechas, y la pérdida de la libertad individual, condujeron a los asháninka a rechazar al PCP-SL» (2003, t. III, p. 255), en referencia a las condiciones de esclavitud que se les impuso, tal como se hizo durante la época del caucho. Para Villasante (2017), estos fueron tan duros como los campos de concentración nazi, chinos o soviéticos. Esta experiencia remite a los asháninkas a otros momentos violentos de su historia:

Este episodio en el que Sendero Luminoso fue el actor principal – desde la perspectiva asháninka– es posiblemente el último de una larga serie de episodios en que los asháninka han tenido que enfrentar la invasión violenta de sus territorios. Otros episodios importantes con los cuales los asháninka relacionan la violencia senderista son la violencia de la conquista española, o la violencia de los caucheros, o aquella promovida por los hacendados y colonos de origen andino, entre otras. (Espinosa, 2013)

Espinosa (2013) también señala varios elementos importantes asociados al dolor de la memoria y el legado de aprendizaje para el pueblo asháninka, útiles para la comprensión de la memoria de los asháninkas evangélicos sobre el conflicto armado interno. El primero es que el nombre de los muertos no debe ser pronunciado para no llamarlos a este mundo

---

<sup>15</sup> Nosháninka se puede interpretar como familia, hermano.

y evitar cualquier mal a los familiares; el segundo, la narración sobre la violencia senderista solamente tiene lugar en espacios de confianza; tercero, el recuerdo del pasado de violencia sirve de lección para las familias asháninkas y este se refuerza en tanto la violencia continúa.

## **Memoria asháninka evangélica sobre el conflicto armado interno**

Si bien la memoria colectiva se evoca desde lo personal, pertenece al grupo, y es a partir de esta que se configura una memoria oficial construida por quienes ejercen el poder para contar la historia de otros e institucionalizarla. En el caso de la memoria del conflicto armado interno, se ha construido un metarrelato que se evoca desde la institucionalidad; como se ha observado en el *Informe final* de la CVR, los asháninkas evangélicos no han sido objeto de atención, por lo que estaríamos ante una memoria «clandestina e inaudible» (Pollak, 2006, p. 19), que debe ser observada para restituir la condición de sujeto activo afectado por la violencia y, además, contrastada con la narrativa oficial. Para explorar estas narrativas preservadas por los asháninkas evangélicos, se recogieron testimonio de los integrantes de la AIEAEP.

El relato de Guillermo, líder asháninka evangélico de la AIEAEP, resulta revelador a este propósito, al ser considerado por este como una lección de vida y un testimonio de su fe. Guillermo, de 36 años, nació en la comunidad Sapanirire, en Ucayali. Es el tercer hijo de siete hermanos y forma parte de la segunda generación de una familia evangélica. A los 14 años de edad se trasladó con su familia a la comunidad Impamaquiari<sup>16</sup> en Satipo, Junín. Se enroló en el Ejército peruano y combatió a las huestes de Sendero Luminoso a la edad de 17 y 18 años. Estudió administración gerencial y pedagogía en Junín, y proyectos gerenciales en Lima. Está casado y tiene dos hijos. En el año 2005 se convirtió en pastor de la Iglesia de la comunidad Impamaquiari, después de un proceso de capacitación a través de la misión Bautista. Fue presidente del comité de salud de su comunidad

<sup>16</sup> Nombre conforme a la Base de Datos de Pueblos Indígenas del Ministerio de Cultura (2017), aunque también esta misma BDPI anota que lleva el nombre de Impamequiari; en el habla de los lugareños se utiliza la denominación Impanequiari; incluso Impanequiari, como están registradas las Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPRESS), de acuerdo con la misma base de datos.

entre el 2007 y el 2011, año en que asumió el cargo de vicepresidente de la AIEAEP. En el 2015, ascendió a presidente de esta asociación. En 2019 cumplió ya 11 años como misionero evangélico y, debido a su trayectoria, se considera a sí mismo no solo como pastor, sino también como profesor, alfabetizador y psicólogo.

Para la evangelización, la Asociación trabaja con los jefes de la comunidad, sean o no evangélicos, e involucran a sus autoridades. Esta es una gran diferencia con la mayoría de las iglesias evangélicas que desestiman su rol como iglesia, y sus relaciones, en el espacio público. Otra diferencia crucial es que no existen denominaciones eclesiales en la Asociación. Los dos requisitos principales para pertenecer a la AIEAEP son ser asháninka (o de otras etnias, como señala su denominación institucional) y evangélico, anulándose las diferencias doctrinales. Estas dos características resultan muy interesantes, ya que están relacionadas con los valores culturales asháninkas, para quienes todo humano es gente y no hay diferencias entre ellos. Al respecto, además, el tesorero de la Asociación, Bonifacio, señala que «antes hacíamos separación de si eres evangélico o no, ahora hemos aprendido que con todos tenemos que avanzar». Es decir, todos son hermanos, tal como se consideran desde la concepción asháninka y que la doctrina cristiana evangélica les reconoce en su interrelación de hermanos en Cristo.

## **La creencia: conversión y testimonio**

La fe, tal como se ha señalado antes, está vinculada al testimonio de conversión religiosa –y, por lo tanto, a la memoria–; se trata del paso de un estado a otro, la gracia de la salvación, redención y liberación por la acción mesiánica. Es sugerente proponer que para el asháninka evangélico, recordar es un «derecho y un deber», similar a la formulación de Todorov (2000, p. 26), en tanto que ser evangélico supone anunciar su fe y la verdad de las Escrituras por haberse convertido en hijo de Dios, como también se reconoce en los asháninkas evangélicos.

Un aspecto del testimonio del asháninka converso al evangelio es que se realiza en espacios públicos, diferenciándose del resto del pueblo asháninka al que se refiere Espinosa (2013), que testimonia el conflicto armado interno solo en espacios familiares o íntimos. Es decir, el testimonio evangélico se da «a quien pueda oír», en tanto está impelido por el llamado desde la Biblia: «Porque no me avergüenzo del evangelio, pues es el poder de Dios para la salvación de todo el que cree» (Romanos 1:16).

La expresión del testimonio fortalece la fe y la creencia de la anunciación y reconocimiento de su Dios, que pareciera ser contrapuesta a las creencias de su comunidad étnica:

En el principio nuestros ancestros tenían creencias de lo divino en la naturaleza. Creencias en fuerzas de la naturaleza, de las plantas y de los cerros. Su creencia también era el sol, creían que el mundo se colgaba con pitas desde el cielo. Decían *Pava pipokamanajeosaitekera*, «que el sol vuelva al día siguiente». En 1976, cuando llega el misionero Guillermo Kindberg<sup>17</sup> del ILV, ellos decían que le abrieron una cosa, que existe un Dios, fue cuando entendieron la diferencia con el sol como lumbrera mayor... Queremos que el evangelio llegue a la nación asháninka. (Guillermo)

Esta traslación de creencias en seres o fuerzas de la naturaleza hacia los atributos de divinidad, a un Dios único del discurso cristiano evangélico, podría resultar contraproducente en la cosmovisión asháninka si no fuera porque la nueva divinidad, el Dios único, cumple exactamente la misma función de ser la fuerza superior que se caracteriza por su bondad protectora y por ser una lumbrera en la vida cotidiana, sobre todo en momentos de crisis o desasosiego.

El pastor de la iglesia de la AIEAEP en Tsiriari, César, está casado con Angélica y tienen tres hijos, dos mujeres y un hombre; ella tiene tres hijas mayores de su primer compromiso. Angélica es evangélica de tercera generación; sus abuelos le enseñaron la Palabra de Dios. Cuando ocurrieron los hechos de violencia en las comunidades asháninkas, ella aún no estaba casada con César, sino que lo conoció después. Angélica cuenta, además, que en un inicio sufrió maltratos físicos de parte de César, pero que luego de su conversión cambió. Su esposo narra cómo se convirtió al evangelio:

Me convierto al evangelio por amor a la esposa. Me convierto al evangelio, después de dejar la ronda [organización de la comunidad nativa], por allá por el año dos mil uno [...] Mi conversión también fue por la enfermedad, estaba enfermo casi seis años. Tenía diarrea crónica después de ser rondero, me dio por ser borracho, mucho masato, cervecero. Fui a varios curanderos, el seguro [entidad de salud estatal] y todos dijeron que no tenía nada. (César)

---

<sup>17</sup> Hace referencia al misionero del ILV Willard Kindberg.

Para César y Angélica, evocar se convierte en derecho y deber: recordar para sanar. Esta evocación testimonial evangélica asháninka aparece entonces como acto de deber de salvación, aspecto que reafirma la condición de evangelizadores en sus territorios culturales y el cumplimiento de su misión de salvación de almas para la extensión institucional que debe llegar a todos los confines del territorio asháninka.

## La cultura y la obediencia a la Palabra de Dios

A diferencia de los primeros misioneros y pastores asháninkas, la segunda generación de evangélicos aborda con claridad la doble identidad de ser evangélico y ser asháninka. Dicen no estar en contra de la cultura, sino que diferencian entre lo que les conviene y no de su cultura. Para Guillermo, con la fe evangélica no pierden la cultura, sino que la reavivan: «No nos olvidamos de las plantas medicinales porque es la creación de Dios para la diarrea, vómito». Bonifacio dice que los evangélicos se identifican como asháninkas y han aprendido la lección después de las anteriores críticas que hicieron a los misioneros por haber atacado su identidad cultural:

Algunos misioneros lingüistas no nos han enseñado a diferenciar cuál es la cultura buena y mala, y cómo debemos aplicar el evangelio en nuestra cultura, por ejemplo, el masato era natural, dijeron que era mala, no dijeron en qué momentos sí es bueno y en que otros no. Debemos conocer qué debemos valorar en nuestra cultura. (Bonifacio)

Se explica entonces que Guillermo no haya perdido su condición de guerrero, característica valorada por el pueblo asháninka, aunque ahora, por su preparación académica y por ser evangélico, no se reconozca explícitamente como tal. Y como en la comunidad no se expresan los conflictos como antes, reconoce que se hace presente en las formas de socialización al interior de la familia y en la comunidad:

[Los asháninkas] Eran hombres guerreros. Para casarse con una mujer tenían que luchar. Nace de la idea de los ancestros, para ganarse las cosas de bien tenían que hacer las metas. Masticaban el *piri piri*<sup>18</sup> para que les dé fortaleza, y se soplaban por todo el cuerpo, y no le clavaban

---

<sup>18</sup> El término *piri piri* es una palabra del castellano regional de la Amazonía peruana que corresponde a una variedad de plantas del género *Cyperus*. En lengua asháninka el término que se usa para referirse a estas plantas es *ivenki*. (Nota del editor.)

con ninguna flecha. Mi abuelo llegó a matar a una pantera... Por mis estudios ya no tengo alma de guerrero, pero si algo no me gusta, se me sale... Diferenciamos las cosas, cuando faltan a alguien se le llama la atención, ya no arreglamos con pelea, se orientan por la Palabra de Dios. (Guillermo)

Sin embargo, Guillermo, haciendo alusión a pasajes bíblicos, sostiene que habría circunstancias en las que es posible avivar el alma de guerrero. Así, compara la historia del pueblo de Israel con la situación vivida por el pueblo asháninka:

No nos dejamos porque somos cristianos... «el que se levanta contra ti, con guerra y con lanza morirá».<sup>19</sup> La humillación [ante Dios] no significa pobrecito, que no sabe nada, antes que puedas actuar «ser manso como la paloma y astuto como la serpiente».<sup>20</sup> Cuando al pueblo de Israel le usurparon su antiguo territorio, tenemos esa coincidencia, creen que porque somos cristianos van a hacer lo que quieran. Dios nos dice «sujetarse a las autoridades [asháninka]»<sup>21</sup> y luego al gobierno, tal como queremos ser libres [la justicia]. (Guillermo)

Nótese que las figuras bíblicas a las que recurre están vinculadas a elementos presentes en la cultura e historia asháninka: la guerra y la lanza son elementos distintivos de su carácter guerrero; los animales son asociados a su ser evangélico (paloma) y asháninka (serpiente); la violación de su territorio por diferentes actores políticos se compara con el sufrimiento del pueblo de Israel por siglos, y con el respeto a Dios que elige a las autoridades que gobiernan en un determinado territorio.

Es posible que un estudio más amplio de los símbolos expresados en la Biblia y las diferentes expresiones culturales de las comunidades asháninkas pueda establecer de manera más clara el vínculo y el significado que sugieren estos testimonios dados por los asháninkas evangélicos.

---

<sup>19</sup> Hace una recopilación de varios versículos bíblicos, entre ellos, los libros del Antiguo Testamento Deuteronomio 28:7, Isaías 54:15-17.

<sup>20</sup> Cita las palabras de Jesucristo ante los apóstoles, ver Mateo 10:16.

<sup>21</sup> Toma la referencia bíblica de Romanos 13:1.

## El terror entre los nosháninkas evangélicos

Para el líder evangélico Guillermo, el conflicto armado interno está lleno de imágenes que recuerda y dice con nombre propio: pronuncia el nombre de asháninkas muertos, y testimonia sobre la violencia fuera de las fronteras de la familia, de la propia comunidad y de los espacios de confianza.

Sixto Jerónimo, de la comunidad de Tsomaveni (río Ene), fue el primer dirigente de la AIEAEP preparado por el misionero Willard Kindberg. Guillermo dice que Jerónimo fue torturado brutalmente por los senderistas por ser fiel a Dios: «Lo torturaron porque nunca negó a Dios. Le sacaron la lengua y el corazón delante de toda su comunidad, preguntándole “¿dónde está tu Dios?”». En la memoria de Guillermo, las comunidades del río Ene fueron arrasadas porque eran evangélicos —«Hasta los quemaban vivos haciendo una leña»— y también precisa que los terroristas querían desaparecer a las comunidades del río Tambo —«Querían llevarse a la gente»—, entonces las 45 comunidades se enfrentaron con ellos.

Bonifacio lo recuerda así:

En el año 1992, lo que comentan los hermanos [que se convirtieron en senderistas], han salido de las comunidades, algunos profesores que participaban tenían relación, amistad [con los senderistas], ofreciéndoles a algunos para que lleguen a ser igual a la ciudad [vivir en mejores condiciones], ellos dijeron que podemos sobresalir. Llegaron a la comunidad donde enseñaban y empezaban a formar. Fue engaño de ofrecimiento de ser todos iguales, más que todo, los docentes. Cuando se ponía más grave, bajaron a huir al Bajo Tambo y se refugiaron en Poyeni. Creyeron más en Dios, tenían que orar antes de ir a patrullar. Buscaban más al Señor. (Bonifacio)

El engaño senderista de ofrecimiento de igualdad al que alude Bonifacio, como ha observado Oscar Espinosa (comunicación personal en 2015), sugiere que Sendero Luminoso diferenció entre la «masa» y los dirigentes. Muchos de los mandos asháninkas eran «progresistas», es decir, personas que querían abandonar sus costumbres tradicionales para modernizarse, y por eso mostraron mayor disponibilidad para adherirse a Sendero Luminoso al ofrecerles los beneficios de la ciudad; los conservadores fueron vistos como obstáculos, ya que no se adecuaron al discurso modernizador.

Delio, vicepresidente de la Asociación, señala: «Desde el río Ene, se refugiaron 5 mil miembros en Poyeni... Se formó el comité de autodefensa,

y la comunidad oraba por los que se iban a la patrulla. Cuando pasó la violencia política, se olvidó al Señor». Para el pastor de una de las iglesias que integra la AIEAEP, Emilio, quien también fue líder de autodefensa de la comunidad Matsuriniani, los asháninkas fueron burlados por los grupos subversivos: «engañaron a mis hermanos».

Guillermo recuerda que durante el período de violencia recurrieron a sus prácticas tradicionales de guerra. Antes de que el Gobierno de Alberto Fujimori les proporcione armas, se defendían con el *piri piri* —«Lo soplaban a los terroristas y el fusil ya no disparaba; la bomba, la granada ya no revienta»— y también que los asháninkas murieron al ser tomados por sorpresa y «no en tiempo de guerra», es decir, cuando no estaban preparados con el *piri piri*.

El último presidente de la AIEAEP (noviembre de 2018 hasta la actualidad), el pastor Mesías, dice al respecto:

Hay dos grupos evangélicos, los que confían en Dios, pero otros ya que se dedican netamente a la guerra [...] tienen sus secretos, sus creencias para envidias, para que no lo agarre la flecha, la escopeta no dispare, allí hay mucha cosa, por ello decía, esa es más que ese día, puede enriquecer su testimonio [...] Lo que yo nunca he probado, pero sí me comentaron, es que también con el *piri piri*, parece sabes esquivar. No te agarra la flecha, la bala, y ese es el que la mayoría usa porque se dedican. Por eso es que es difícil de matar. (Mesías)

Durante su trabajo misionero, la Asociación ha identificado algunas comunidades con secuelas dramáticas dejadas por la violencia senderista, que se reflejan en los cuerpos sufrientes y en la relación con su entorno: «[En la comunidad de Matsuriniani] están traumatados. Te enseñan, aquí mataron a mi mamá. Es un lugar triste, de huesos... Me dicen, “me imagino matarle a mi esposa porque recuerdo esos años, no me siento bien, me siento mal”» (Guillermo).

Guillermo dice que no hay servicios de educación, ni de salud, y que «[...] hace algunos meses casi muere un niño por un cuadro diarreico si no hubiera sido por las oraciones». Como se dijo, la violencia traducida en olvido e indiferencia persiste, y la memoria de la violencia también. Guillermo predica que ellos pueden ser libres de esta situación: «Yo le digo al hermano Emilio, Dios lo liberó, ya no piensa matar a su esposa, puedes

ser libre... No creen en nada, desde los 11 años ya tienen bebé... Son chunchos como antes éramos».<sup>22</sup>

Guillermo explica cómo vivieron los asháninkas el conflicto armado y por qué Dios permitió estos hechos de la siguiente manera:

Hubo terrorismo como Caín mató a Abel,<sup>23</sup> esto mismo se expandirá hasta los últimos días de la tierra, guerras habrá. Al llegar el evangelio llegó la maldad [el bien y el mal, la dualidad], porque el enemigo [Satanás] no está contento de que se conviertan en el Señor. Pensaron que a Dios hay que temerlo en los momentos difíciles [...] No es tener miedo, sino que nos habla, merece ser respetado, ha sido plan de Dios [la subversión], de Él es el único de todas las cosas. (Guillermo)

Él ubica el origen de este sufrimiento en el primer acto violento bíblico, el pasaje del asesinato entre hermanos, ocurrido en el antiguo Israel, tal como ocurrió entre los nosháninka.

El pastor César señala que los asháninkas fueron engañados por Sendero Luminoso al prometerles que serían capaces de derrotar al Estado e implantar cambios:

Eran voluntarios. Le lavaban la cabeza, le metían palabras sonsas, nunca el hombre puede cambiar de un momento a otro. Le decían pues, vamos a terminar a los soldados, a los perros, al presidente y todos vamos a tener casas, carro. Todo le decían y por eso han ingresado a la fila voluntariamente. Todo es mentira, porque viendo la realidad, qué vamos a poder combatir con tres fuerzas armadas que es la Aviación, el Ejército y la Marina. (César)

Angélica tiene muchas preguntas y dudas respecto a la interpretación de las Escrituras, pues ha manifestado su necesidad de una mejor preparación; no obstante, responde por qué el pueblo asháninka sufrió la violencia:

No sé la realidad, es por el pecado. Sabe Dios por qué, pero nosotros, como humanos. Esa vez nadie dijo eso. Nosotros escapábamos cuando escuchábamos... ¡viene...!, y salíamos cada uno de nuestros hogares al monte, a veces salen, los terrucos... (Angélica)

---

<sup>22</sup> La Asociación ha desarrollado proyectos de intervención en distintas áreas como: cultura, territorio y economía indígena, educación, salud, medio ambiente, familia indígena cristiana, entre otros.

<sup>23</sup> Relato del libro del Génesis 4:1-16.

El pastor Marcial, de la Iglesia evangélica asháninka de la comunidad Sharahuaja (río Tambo), recuerda que los asháninkas se convertían al evangelio porque durante el conflicto armado interno había violencia y eso les generaba miedo. Cuando cesaron los enfrentamientos, «[...] se fue cada uno [a su lugar]... quería ir al río a pescar, otros vigilaban para que no suceda daño; cuando se iban a la chacra con los ronderos, para dar seguridad, al río a bañarse...» (Marcial).

Del mismo modo, el pastor César, de la comunidad de Tsiriari, distrito de Mazamari, señala que la conversión al evangelio y la asistencia a la Iglesia hicieron que se pierda el miedo:

[...] los comuneros perdieron lo que era el miedo, psicológicamente estaban enfermos porque no se vivía en paz, estábamos sobre espinas. Los jóvenes y niños estaban alertas y a la vez malogrados mentalmente, todavía viven esa psicosis. Con la iglesia ya no hay miedo, hay más confianza en ellos mismos, en nosotros mismos como hermanos y hermanas. (César)

El líder evangélico Mesías reafirma lo dicho por el pastor César:

Más bien lo que he visto, es que más se aferraban a la fe, porque yo he visto cuando se escuchaban que está enfrentando, entonces ayunaban, oraban, rezaban y es lo que he visto en Shevoja cuando era niño. Allí vivo, allí nací, pero por mis estudios [tuve que salir]. Entonces cuando se escuchaba ya enfrentamiento, en la iglesia se hacía sus cultos, pero más veo por miedo. El pastor decía: vamos a orar, yo veía la gente, lleno, pero después que terminara todo, ya no. (Mesías)

Para Angélica las mujeres huyeron y fueron los hombres quienes se encargaron de enfrentar a los subversivos. Recuerda que las mujeres como ella:

Nos escondíamos en el monte, con nuestros hijos. Nosotros orábamos, cada uno se expandía en el monte [...] Allí ya no existía nuestro pastor, también se había ido allá al río Tambo. Nosotros nos quedamos, ya no había iglesia, casa de oración tampoco. [...]. Siempre yo decía, cómo estarán los hermanos como nosotros sufrimos, mi preocupación no era fácil como ahora. Como yo misma era papá y mamá, tenía que buscar agua y alimento para mis hijos, tenía que ir yo asustada a vender algo, plátano, para comprar víveres, su ropa de mi hija. Esa vez había bastante plátano y tenía que ir a trabajar sola, porque no tenía mi

esposo, tenía que sufrir por mis hijas y, decía: ¡Qué será de los demás! ¡Cómo estarán, Señor mío! Hubo enfrentamiento a las cuatro de la tarde, ya nos iba a enrolar, pero gracias a Dios en ese momento había un muchacho, que le compró plátano, allí le han mandado para que lleve mensaje a la policía, pero vino la policía al día siguiente y allí, entre ellos se pelaron en la roca y, nos han liberado. (Angélica)

## **El retorno del *Amachenga*, *Itomi Pavá* y la promesa liberadora evangélica**

Un aspecto importante del relato del pastor Guillermo evoca la relación entre los hechos del conflicto armado interno y la época del caucho, conexión que también ha hecho Espinosa (2013). Este momento es cuando el pastor evoca a su progenitor: «Mi padre trabajó en el caucho y han sido esclavizados. De seis a seis [6:00 a. m. 6:00 p. m.] trabajaban un mes por una camisa; por un año, un pantalón. Al ver muchas violaciones se armaron, tenían que ponerse fuertes, dieron respeto a los asháninkas». Asimismo, establece el vínculo con la situación precaria actual del pueblo asháninka: «Muchos dicen que en las comunidades asháninkas es un campo “blanco” [donde no hay producción]. No. La pobreza terminó porque los pobres murieron». Guillermo se ha opuesto a las actuales organizaciones que los representan como asháninkas porque el discurso «no aterriza en proyectos para las comunidades».

Para superar esta situación, la esperanza de liberación y el espíritu de lucha se sostienen en lo dicho por la Palabra de Dios:

Los hermanos asháninka se sujetan [a Dios] y hacen respetar por todos. El Evangelio es importante. El gobierno puede cambiar leyes y artículos, pero la Palabra de Dios nunca cambia, no es extremista. Respetan la Biblia y aplican en su vida, porque esta Palabra les ha dado el cambio, «sin mí nada podéis hacer». <sup>24</sup> (Guillermo)

En el marco de estas memorias de horror vivido por los ascendientes de Guillermo, se rememoran las figuras míticas como el *Amachenga* o *Itomi Pavá*, aunque los asháninkas evangélicos expresan que son parte de la creencia de los ancestros. Para Bonifacio, la creencia fue desapareciendo con la interiorización del evangelio, al comprender que hay un Dios verdadero

---

<sup>24</sup> Evoca la referencia bíblica de Juan 15:5.

que puede proteger más que los animales, «hay un solo Dios porque en ese tiempo de Israel hay un solo Dios y se unían más» (Bonifacio).

La concepción de un único Dios es universal para el mundo cristiano, y también informa la ética y moral de los asháninkas. No obstante, la terminología se ha adaptado. El pastor César señala que se sigue manteniendo la terminología de *Ishire Tasorentsi* para referirse a la existencia de un Dios único (*Tasorentsi*) cuyo espíritu (*Ishire*) ha sido el creador. «Él ha hecho las aves, los peces, Él ha hecho todo; según nuestra creencia nos hace más alegres, más contentos, dentro de nuestras actividades». Además, reconocen al Hijo de Dios al que llaman *Itomi* y que evoca la función salvadora, redentora y liberadora de los hombres en el mundo.

Eduardo Fernández (2015, comunicación personal) señala algunas características propias de los asháninkas identificadas durante sus años de investigación: el liderazgo estacional; el recurso a rebeliones y no a una revolución; el recurrir al mesianismo para acabar con el dolor; las lealtades políticas con la familia; el poder írrito, y la brujería como espacio de poder.

En la comunidad asháninka evangélica los liderazgos residen en los pastores, varones. En el caso de los miembros de la Asociación, ejercen a su vez un cargo en la comunidad; por ello existe la preocupación en la organización por asegurar la formación de nuevos líderes. Los liderazgos no son estacionales, sino que apuntan a mantenerse en el tiempo. No habría un mesianismo «sobre la tierra», sino que esa figura se ha trasladado a una entidad superior fuera del mundo, a Dios, a su Hijo, que sana y salva. La revolución se da en el cambio de vida personal, de la familia y de la comunidad cuando entregan sus vidas al Hijo de Dios. No hay ningún líder mesiánico que supla a Cristo para el converso, aunque para algunos asháninkas evangélicos Guillermo podría ser percibido como el nuevo mesías, en tanto recorre el territorio anunciando la «buena nueva», tal como lo hicieron los misioneros F. A. Stahl y Bulner y a quienes, como señalan Fernández y Brown (2001), se les consideró desde esta perspectiva.

Sin embargo, esta hipótesis puede resultar prematura, sobre todo en un contexto en el que las percepciones sobre los misioneros asháninkas evangélicos al interior de su propio pueblo podrían ser todavía endebles; por la férrea creencia en «La Palabra de Dios» y los procesos de modernización a las que están expuestas estas comunidades de creyentes. De otro lado, cabe recordar que los movimientos mesiánicos son precedidos por la presencia de situaciones límites de desasosiego y amenaza a la comunidad,

y la urgencia de un salvador. Aun así, el propio Guillermo precisa que, en alguna ocasión, tuvo que aclarar a los nuevos creyentes que él no era una «persona importante» a quien debían admirar, sino que solo era «un embajador de Dios».

Para los asháninkas evangélicos, las lealtades responden en primer lugar a lo que ellos denominan «la Palabra de Dios» y, después, a la familia y al pueblo asháninka. Desde su ideología religiosa, el poder está en las manos de Dios, ya no en la creencia en divinidades diversas, y el poder de los liderazgos se ha trasladado a la evangelización. De ahí que la consideración por parte de algunos creyentes del rol mesiánico de Guillermo surge en comunidades más alejadas de la ciudad.

Finalmente, lo que está ocurriendo con los liderazgos eclesiales es un proceso de reflexión sobre su rol como guías para los asháninkas evangélicos, proceso a partir del cual se establece una nueva relación con agentes externos, tal como lo precisa el actual presidente de la Asociación:

Lo que yo saco, en estos dos períodos que estoy asumiendo el cargo, es que ahora lo que estamos pensando hacer es que ya no vivan de nosotros, los antropólogos, por ejemplo, tratamos de ver qué ha hecho el antropólogo extranjero y nos damos cuenta que ellos vinieron no con la intención de servir, sino de sacar información para decir que son asháninkas pobres, que necesitan dinero, necesitan ropa y muchas cosas y luego el extranjero se iba a su pueblo. Hay hermanos que de corazón quieren ayudar, pero esas donaciones nunca llegaron. Entonces eso me indignó, por eso ahora decimos hermano, creo que han pasado los años, ahora deberíamos cambiar a otra ideología, si yo amo a mi hermano, debo instruirme para que ellos crezcan. Como vinieron varios hermanos acá, queremos trabajar, así como antes, ahora pido firmar un convenio, un acuerdo, porque yo quiero enterarme qué ofreces, y qué damos nosotros también. Y vino un hermano que he hecho entristecer porque pide información y yo le dije que él no ha organizado la conferencia, sino la Asociación. Le pido que me explique qué y para qué quiere informar. La idea de hoy es que queremos trabajar, sí, pero seamos específicos, queremos apoyarlos. Queremos elaborar un proyecto. La defensa es no dejarnos engañar. (Mesías)

## Conclusiones preliminares

Es posible advertir tres aspectos en este primer acercamiento a las memorias que guardan los líderes asháninkas evangélicos respecto al conflicto armado interno. El primero está asociado a los orígenes de los hechos y la vivencia del temor como explicación de la conversión que sigue la línea de los sujetos conversos en el mundo cristiano evangélico, en general, y, en particular, la afirmación de la fe que, desde su religión, se traduce en la apropiación de tres factores claves en el proceso de conversión: la salvación, la redención y la liberación. Un segundo aspecto, ya en el terreno mismo de la memoria histórica del conflicto, pone en cuestión la explicación mesiánica, y propone al Dios liberador como «motor de la historia» que permite superar este episodio sangriento para el pueblo asháninka. Un tercer punto es la resignificación de la condición étnica del pueblo asháninka que se complementa en la contextualización del relato bíblico que pone en relevancia la figura del pueblo sufriente que encuentra la liberación.

## Miedo, conversión y promesa liberadora

Los asháninkas evangélicos entrevistados recuerdan el conflicto armado interno como una época de violencia y de miedo que llevó a muchos de ellos a aferrarse a Dios, lo que se condice con la experiencia de conversión al evangelio en un momento de sufrimiento, pero que debería explorarse con mayor profundidad desde una mirada más crítica sobre lo que se ha dicho acerca de la conversión. Asimismo, atribuyen la violencia a la desobediencia de la Palabra de Dios, y explican que muchas comunidades fueron diezmadas por los senderistas que les exigieron abandonar a Dios y plegarse a su bando. Estas comunidades se negaron a cumplir esa orden, no renunciaron a su fe y por el contrario se aferraron a su credo, hecho que desencadenó la arremetida brutal de Sendero y terror en la población.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Al respecto, no se tiene data de la población asháninka que se convirtió a las denominaciones evangélicas, tampoco de cuántos fueron los cristianos evangélicos asháninkas que vivían en las comunidades diezmadas durante el conflicto armado interno. Las referencias aludidas corresponden a los testimonios recogidos, que recuerdan los asesinatos de los asháninkas evangélicos, aunque, evidentemente, también murieron asháninkas de otras denominaciones religiosas.

Algunas prácticas tradicionales han dejado de tener su sentido inicial, dado que las circunstancias que vivieron los llevó a resignificar la comprensión de Dios como liberador de los hombres. En este sentido, el asháninka evangélico asume que es libre para testimoniar sobre los recuerdos de violencia en cualquier espacio como también para nombrar a los muertos.

Sin embargo, algunas prácticas se mantienen y se comparten con la colectividad nativa como preservación de los principios de etnicidad y de la cultura ancestral, específicamente en relación con la construcción del sentido de la memoria colectiva, que se procesa como lección de aprendizaje en un contexto donde la violencia no ha concluido aún. La memoria no solo tiene que ver con reconocer las causas que produjeron la violencia, sino también con el reconocimiento de determinadas capacidades construidas colectivamente que les permite enfrentar aquellas fuerzas que intentan debilitar su tejido social ancestral. En este caso, es revelador apreciar el modo como el contexto de la violencia aviva en ellos su ancestral naturaleza de resistencia guerrera.

Es preciso anotar que, si bien «oficialmente» el conflicto armado interno ha concluido, a lo largo de los ríos Tambo, Ene, Perené, los remanentes de Sendero Luminoso se movilizan, en alianza con los narcotraficantes y madereros, y, en la actualidad, los mismos actores, como ocurrió entre los años 1980 y 2000, se mantienen en alerta, al mismo tiempo que explicitan el rechazo que sienten, como pueblo asháninka, a estar atrapados en el centro de los dos fuegos.<sup>26</sup> Estos hechos actualizan la memoria de la violencia sufrida. En esta memoria, el discurso evangélico se reafirma como promesa liberadora.

---

<sup>26</sup> El territorio asháninka continúa siendo corredor del narcotráfico en alianza con Sendero Luminoso como lo aseveran los dirigentes, la prensa y especialistas como Jaime Antezana (RPP, 13 de abril 2016). El mismo Antezana, en el 2019, precisa que los narcotraficantes se habrían mudado hacia el valle del Pichis, que también forma parte del territorio asháninka (Servindi, 5 febrero 2019). Asimismo, los dirigentes asháninkas, durante el XXXIII Congreso Ordinario de la Central Asháninka de Río Tambo (CART), que tuvo lugar en 2019, han denunciado esta situación (Andina, 24 de agosto de 2019).

## **Relación entre violencia y discurso bíblico: mesianismo o Dios liberador**

Existe también una confluencia entre el discurso evangélico expresado en la Biblia, y que fundamenta la lucha explícita en ciertas circunstancias – comparables a los relatos bíblicos de guerra contra otras naciones–, con una manera pacífica de resolver los conflictos al interior de la propia sociedad asháninka. Asimismo, existen diversas explicaciones sobre el origen del conflicto armado interno, desde el designio divino hasta el engaño por el hombre, mientras que el recuerdo de la violencia política despierta la memoria de sucesos violentos previos a esta.

El discurso cristiano evangélico no fue el primero en ser introducido en el mundo asháninka, pues estuvo precedido por otros discursos libertarios. A lo largo de su historia, los asháninkas percibieron a distintos personajes foráneos como héroes salvadores, tal como ocurrió con Juan Santos Atahualpa (*Itomi Pavá*), Fitzcarrald o los misioneros (*Amachengá*) de inicios del siglo XX; mientras que hoy en día, en el caso de los asháninkas evangélicos, el héroe mesiánico es el Hijo de Dios (*Itomi*).

Para los creyentes asháninkas, no existe una figura humana mesiánica que represente la promesa, sino Dios a través de su Hijo Jesucristo, que es una inmanencia liberadora, al ser fuente para salvar del pecado, dolor y sufrimiento, para reconstituir la vida. Dios tiene atributos que el humano no alcanza a poseer por sí solo, sino a través de él, en tanto es salvador de la muerte, redentor de faltas por gracia y liberador de una vida de dolor y sufrimiento; aquello que los hombres –quienes solo son sus representantes en la tierra– no han podido ser ni hacer. Y en lugar del *piri piri*, la oración a la divinidad se convierte en su principal elemento de protección.

## **Resignificación étnica y complementariedad desde el evangelio**

A partir de la memoria del conflicto armado interno, se produce una resignificación entre los creyentes de ser asháninkas desde el evangelio, estableciéndose una complementariedad entre la ideología religiosa y la cosmología asháninka. Si bien algunas prácticas se han transformado o han dejado de existir, otras se han mantenido a manera de reafirmación de la propia identidad.

A su vez, estas memorias se articulan a la memoria nacional oficial desde sus propias variantes, generando así una perspectiva más amplia y compleja de entender el conflicto armado interno. En el caso del asháninka evangélico la memoria resulta siendo un legado de aprendizaje por doble vía: por un lado, la Palabra de Dios expresa y recoge los relatos de guerra y sufrimiento del pueblo israelita en parangón con la historia de violencia del pueblo asháninka; y, por otro, la persistencia de la memoria constituye una forma de resistencia y lucha ante la violencia que continúa en sus territorios. Ante esta situación, la obediencia a las Escrituras se presenta como el camino a la liberación que es la justicia, la justicia del reino de Dios prometido.

## Bibliografía

- Adanaqué, Raúl, Susan Zapata y Jorge Huapaya (2011). El Instituto Lingüístico de Verano a través de la correspondencia entre las familias Townsend y Valcárcel (1946-1988). *Investigaciones Sociales*, 15(27), 213-282.
- AIEAEP – Asociación de Iglesias Evangélicas Asháninka y otras Etnias del Perú (2015). Separata de presentación institucional. Mazamari, 6 de junio de 2015.
- Béjar, Héctor (1973). *Las guerrillas de 1965: balance y perspectiva*. Lima: Peisa.
- Barclay, Frederica y Fernando Santos-Granero (2002). *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP.
- Beltrán, William Mauricio (2011). Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), 35-54.
- CVR – Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Las iglesias evangélicas. En *Informe final* (t. II, pp. 464-490). Comisión de la Verdad y Reconciliación. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- CVR – Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). Los pueblos indígenas y el caso de los asháninkas. En *Informe final* (t. III, pp. 241-277). Comisión de la Verdad y Reconciliación. <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- Chiricente, Luzmila y Sandra Gonzales (Eds.) (2010). *Voces de las mujeres de la selva central: testimonios de mujeres indígenas durante el conflicto armado interno*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

- Espinosa, Oscar (2013). El terror que no termina: la persistente amenaza a la vida y seguridad de las comunidades asháninka de los ríos Ene y Tambo. *Ideele*, 233. <https://revistaideele.com/ideele/content/el-terror-que-no-termina>
- Espinosa, Oscar (2016). Los asháninkas y la violencia de las correrías durante y después de la época del caucho. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 45(1), 137-155.
- Fernández, Eduardo y Michael F. Brown (2001). *Guerra de sombras: la lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- García Hierro, Pedro, Hvalkof Soren y Gray Andrew (1998). *Liberación y derechos territoriales en Ucayali-Perú*. Copenhague: IWGIA.
- Good, Byron (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Ediciones Bellatera.
- La Serna, Juan Carlos (2004). Misiones adventistas como agentes de modernización y de articulación regional de la selva central peruana: un acercamiento al proyecto misional indígena del Perené (1920-1948). En Dorothea Ortmann (Ed.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy* (pp. 243-283). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Concytec.
- Meiser, Anna (2011). "Jesus is the same Arutam": Logics of Appropriation among Missionized Indians and Indigenized Missionaries. *Anthropos*, 106(2), 493-510.
- Opas, Minna (2014). Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine. *Anthropologica*, 32(32), 167-189.
- Paz y Esperanza (2003). *Evangélicos en el informe final: resistencia, consolación e indiferencia*. Lima: Asociación Paz y Esperanza, Ministerio Diaconal. Biblioteca Virtual de la Verdad y Reconciliación. [http://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/270\\_digitalizacion.pdf](http://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/articulos/270_digitalizacion.pdf)
- Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido y silencio*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Ramírez, Abdie (2015). *Proceso de reinserción de los desplazados asháninka por violencia política en el distrito de río Tambo-Selva Central*. (Tesis de licenciatura en Antropología). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santos Granero, Fernando (2018). *Slavery and utopia: the wars and dreams of an Amazonian world transformer*. Austin: University of Texas Press.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

- Veber, Hanne (2003). Ashaninka messianism: the production of a «black hole» in Western Amazonian ethnography. *Current Anthropology*, 44(2), 183-212.
- Vilaça, Aparecida (2009). Conversion, predation and perspective. En Aparecida Vilaça y Robin Wright (Eds.). *Native christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas* (pp. 147-166). Inglaterra: Ashgate Publishing Limited.
- Villar, Diego (2015). Procesos de evangelización en la Amazonía Boliviana. Un drama misionero en tres actos. *Boletín Americanista*, 15(70), 113-131.
- Villasante, Mariella (2014a). *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central. Datos intermediarios de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú (1980-2000)*. Documento de trabajo. Lima: IDEHPUCP.
- Villasante, Mariela (2014b). La masacre del valle de Tsiriari y de la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo (Satipo). Boletín del IDEHPUCP [15 de agosto]. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/opinion/la-masacre-del-valle-de-tsiriari-y-de-la-comunidad-nomatsiguenga-de-tahuantinsuyo-satipo/>
- Villasante, Mariella (2017). Los campos de concentración senderistas y los niños soldados en el Perú: desafíos para el derecho humanitario peruano. *Ideele*, 275. <https://revistaideele.com/ideele/content/los-campos-de-concentraci%C3%B3n-senderistas-y-los-ni%C3%B1os-soldados-en-el-per%C3%BA-desaf%C3%ADos-para-el>
- Villasante, Mariela (2019). *La violencia política en la selva central del Perú 1980-2000. Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra interna entre los asháninka y nomatsiguenga*. Lima: Comisión de Derechos Humanos.



**LAS MEMORIAS DEL «BAGUAZO»:  
ENCRUCIJADA ENTRE PASADO Y FUTURO.  
RECUERDOS Y VISIONES DE UNA SOCIEDAD DE  
FRONTERA**

Silvia Romio  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Los eventos violentos que caracterizaron el panorama político regional y nacional de los años 2008 y 2009 en el Perú, y particularmente los relacionados con el llamado «Baguazo», constituirán nuestro punto central de análisis. La reconstrucción de estos hechos se desarrollará desde una perspectiva particular: la voz de la memoria de los propios manifestantes. Fruto de una investigación etnográfica de más de cinco años,<sup>1</sup> este trabajo propone una reflexión sobre esos acontecimientos a partir de la reunión de las diferentes voces de la memoria de diferentes interlocutores awajún,

---

<sup>1</sup> Este capítulo es fruto de una investigación etnográfica realizada a lo largo de mi doctorado en Antropología y Estudios Políticos (EHESS Paris), entre los años 2012 y 2015. La investigación ha incluido una serie de largas estancias entre las provincias de Bagua y Condorcanqui (región Amazonas) y Lima. En particular, he desempeñado mi trabajo de campo en el distrito de Imaza (Puerto Imacita, comunidades de Nazareth, Yamayakat, Numpatkaim y San Rafael) y en el distrito de Nieva (Santa María de Nieva, comunidades de Orakusa y Napuruka). Una segunda etapa de la investigación se realizó en las mismas localidades en los años 2017 y 2018. Estas investigaciones se hicieron en el marco del proyecto de investigación «Historia, memoria y violencia entre las comunidades awajún y wampis en la frontera Perú-Ecuador», financiado por el centro de investigación CISEPA-PUCP.

wampis<sup>2</sup> y mestizos<sup>3</sup> que estuvieron directamente implicados en los acontecimientos considerados. Se trata de hombres y mujeres originarios de la región Amazonas que, en diferentes formas y niveles, participaron en los paros de 2008 y 2009 y terminaron involucrados en los enfrentamientos con la Policía Nacional del Perú (PNP) del 5 de junio de 2009, y que sucesivamente decidieron compartir estas memorias conmigo, bajo formas y modalidades distintas.<sup>4</sup>

La mirada particular de una antropología de la memoria se revelará como el instrumento más adecuado para acceder a un enfoque íntimo de esta sociedad de frontera, dominada tanto por los indígenas como por colonos de reciente instalación, y nos permitirá trazar una perspectiva particular sobre los acontecimientos analizados y su significado en la realidad sociocultural local. Este tipo de aproximación hará posible, por primera vez en los estudios sociales realizados sobre este caso, trazar una serie de respuestas sobre algunos de sus temas más contundentes, como la capacidad política demostrada por los líderes indígenas al lograr una masiva participación local a lo largo de más de dos meses de paro (abril a junio de 2009), así como las razones del desencadenamiento de la violencia de los manifestantes contra los policías.

<sup>2</sup> Los awajún y wampis son pueblos indígenas de filiación lingüística y cultural jíbaro. Está bien documentada la ocupación permanente de la Amazonía occidental por el conjunto Jíbaro a ambos lados de la frontera Perú-Ecuador desde las épocas prehispánicas. El conjunto Jíbaro amazónico (awajún, shuar-wampis, achuar, kandozi, chapra) conserva en gran medida su ubicación territorial histórica y actualmente vive un significativo proceso de crecimiento demográfico. El censo de 2007 estimó la población total del pueblo awajún en 55 366 habitantes. Su territorio se encuentra en las regiones de Amazonas, Cajamarca, Loreto y San Martín. Por su parte, la población wampis en el Perú ha sido estimada en 10 163 habitantes; su territorio se encuentra en las regiones de Amazonas y Loreto. (Fuente: base de datos del Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana del Instituto del Bien Común).

<sup>3</sup> El término «colonos» o «mestizos» denomina la parte de la sociedad de la región cuyo origen es andino o costeño. Estos grupos migraron a partir de la década de 1950, cuando colonizaron las tierras de estos dos distritos. A partir de entonces, diferentes olas migratorias han marcado profundamente el marco sociocultural y económico de la región. Sin embargo, este sector de la población aún es minoritario frente a los indígenas (son 2 555 mestizos en los distritos amazónicos de la región Amazonas, según el censo de 2017), y se encuentra asentado mayormente en los pequeños centros urbanos de Puerto Imacita, Chiriaco y Santa María de Nieva.

<sup>4</sup> Por respeto a la privacidad de las personas entrevistadas, ninguno de sus nombres será mencionado.

Este trabajo nace de las reflexiones y el análisis del material etnográfico reunido a lo largo de un trabajo de campo, realizado en una decena de estadías largas en la región Amazonas entre los años 2012-2017. En estas circunstancias he podido reunir diferentes tipos de memorias orales: relatos individuales, cantos de mujeres en idioma awajún, discursos públicos relatados por figuras de autoridad política, narraciones míticas transmitidas en contextos de intimidación familiar, expresiones comunes de recuerdos de los hechos a través de imágenes propias de la memoria colectiva. Gracias a un cuidadoso trabajo de selección y confrontación entre estas diferentes voces, he buscado elaborar una «nueva» versión de la historia sobre el paro amazónico de 2009 y del enfrentamiento llamado «Baguazo», que pudiese representar mejor tanto los testimonios de los actores locales como sus propias percepciones y perspectivas. Este esfuerzo permitirá, por un lado, acceder a novedosas informaciones sobre las formas de organización interna en el paro y las prácticas cotidianas de los manifestantes, y, por otro lado, acercarse a la dimensión emocional y las expectativas que animaron a los actores locales a participar en este espacio de protesta social.

## **Los desafíos de una investigación en un contexto de posconflicto**

El 5 de junio de 2009, día que pasó a la historia con el nombre del «Baguazo», ha marcado un antes y un después en el panorama sociopolítico del Perú contemporáneo (De Echave, 2009, p. 24). Ello ha permitido no solamente una irrupción de la Amazonía en la política de Estado en cuanto actor político de primer plano, sino también evidenciado los desencuentros entre las realidades indígenas amazónicas y el Estado en lo que concierne a la manera en que se tomaban decisiones respecto a la gestión de los territorios donde los pueblos indígenas habitan y sus recursos (Zambrano y otros, 2017, p. 11).

Los enfrentamientos que se desarrollaron entre manifestantes y policías en la Curva del Diablo (ubicada en el kilómetro 200 de la carretera Fernando Belaunde Terry, provincia de Utcubamba), así como sus repercusiones en las ciudades de Bagua Grande, Bagua y en la Estación 6 de la empresa Petroperú (distrito de Imaza), provocaron la muerte de 33 personas, entre agentes policiales y manifestantes indígenas y mestizos, y más de 150 heridos graves. Contrariamente a lo que suele suceder en casos

como estos, las cifras oficiales (FIDH, 2009) reportan 23 policías fallecidos y un desaparecido, frente a 10 manifestantes muertos. Los números de estas muertes revelaban los parámetros de una situación controvertida: ahí donde la mano dura del Estado había buscado imponer su autoridad, el desenlace del enfrentamiento terminaba por invertir la suerte de la situación, tornando en aparentes ganadores a aquellos destinados a ser víctimas. Según estas cifras, fueron los manifestantes quienes terminarían por marcar una imponente victoria sobre las fuerzas policiales, replegándolas y obligándolas a la fuga, mientras golpeaban duramente a los policías tomados como rehenes. ¿Se trataba de un emblemático ejemplo de la ineficiencia de la autoridad estatal?, ¿o de un sorprendente caso de la fuerza bélica de los grupos awajún y wampis, supuestamente ajenos a la integración a la sociedad nacional? Dominada por sensaciones convulsas, entre el *shock* y el asombro, la opinión pública nacional e internacional formuló diferentes interpretaciones en los días y meses siguientes. Incapaz de expresar un juicio que supere las habituales categorías de «buen salvaje» o de «bárbaro caníbal» usualmente asignadas a los indígenas de la Amazonía, la mayoría de los medios de comunicación se reencontró atrapada por el repertorio de estereotipos que desde la época colonial ha reducido la compleja realidad amazónica a un escenario de cartulina o de farándula (Espinosa, 2010; Saldaña y Salazar, 2018).

La falta de atención hacia las percepciones y los sentimientos que animaban la movilización de los manifestantes del paro se mostró rápidamente como un vacío institucional, científico, social— en rápida expansión, que terminaba por profundizar esas mismas condiciones de marginalidad e invisibilidad que marcan históricamente a los pueblos indígenas amazónicos. En los primeros años de mi investigación (2012-2015), la búsqueda de respuestas a estas interrogantes se impuso como una tarea necesaria y urgente.

Desarrollar el trabajo de campo en un contexto social de posconflicto significó enfrentarse con una serie de dificultades, tanto a nivel metodológico como en la construcción de una dinámica de confianza con mis interlocutores, fueran ellos indígenas o mestizos. El miedo, la desconfianza y las pocas ganas de conversar sobre el tema se impusieron desde un primer momento como los elementos característicos de cada tentativa de abrir un diálogo sobre este asunto. Luego de una serie de intentos torpes, decidí aceptar el silencio y la discreción de mis interlocutores y no volver a tocar el

tema. Es más: cambié la dirección de mi investigación de la tesis doctoral y pasé a considerar otros tópicos de interés político y cultural en esta compleja sociedad de frontera.<sup>5</sup> A lo largo de los meses y años sucesivos, cuando las conversaciones sobre los recuerdos del «Baguazo» ya no nacían como fruto de preguntas específicas, sino como elementos espontáneos de conversaciones casuales e íntimas, empecé a considerar la importancia de la dimensión de la «memoria» y la «memoria de violencia». Tal como Jelin recuerda, la lógica de narración de este tipo de relato resulta *sui generis*: fruto de las emociones del narrador, la memoria emerge de manera espontánea y no apunta a proponer una reconstrucción exacta y lineal de los acontecimientos pasados, sino más bien a reproducir imágenes y sensaciones que el sujeto considera importantes y dignas de ser mencionadas (Jelin, 2002, p. 17).

Solo el pasar del tiempo y el intercambio de pequeños momentos cotidianos me permitieron consolidar relaciones íntimas y sinceras, en las que mis interlocutores y amigos empezaron a sentirse libres de compartir sueños y recuerdos, pequeñas emociones y dolorosas memorias en la forma y modalidad que prefirieran. Logrado este nivel de confianza, las percepciones del pasado y sus reconstrucciones asumieron aspectos imprevisibles, muchas veces presentados en formas inconstantes y fragmentadas. Sin duda, se hace necesario remarcar cómo, a partir de 2016, en coincidencia con la inauguración del juicio penal sobre el caso «Curva del Diablo» en Bagua,<sup>6</sup> muchos de los exmanifestantes empezaron a hablar de manera inesperadamente abierta sobre el pasado y sus experiencias en los paros de 2008 y 2009, así como de los enfrentamientos del 5 de junio de 2009. Tal como Jelin describe, los eventos públicos de reconstrucción de la «memoria oficial» –como puede ser un juicio penal– se convierten en los lugares más apropiados por los actores locales para transmitir su sentir sobre la experiencia personalmente vivida y sus aspectos más dolorosos (Jelin, 2002, p. 43). Pollak llega a definir esta etapa como el «despertar» de las memorias subterráneas (Pollak, 2006). En mi experiencia personal, puedo atestiguar que, durante las numerosas audiencias desarrolladas entre

---

<sup>5</sup> Mi tesis de doctorado abordó la construcción de una identidad política awajún a lo largo del siglo XX en su relación con las misiones evangélicas y católicas (Romio, 2017b).

<sup>6</sup> Entre el 14 de mayo de 2014 y el 22 de setiembre de 2016 se desarrolló un juicio penal contra los manifestantes acusados de ser responsables de lo sucedido en la zona llamada «Curva del Diablo». En dicho juicio fueron procesados 53 acusados, en su mayoría indígenas. Luego de dos años y medio de audiencias, se dictó sentencia absolutoria para todos los procesados (Zambrano y otros, 2017).

el 2014 y la actualidad en la Sala Mixta de Bagua, he asistido a un proceso espectacular de divulgación de memorias sobre el «Baguazo». Mientras que en las audiencias oficiales los acusados transmitían a la corte penal sus relatos, en las calles y plazas de Bagua, pero también en las comunidades nativas, se difundía una particular tendencia a conversar sobre lo acontecido y compartir las memorias más íntimas. Seguramente en este proceso de investigación jugaron un rol particularmente significativo las relaciones de confianza que habíamos construido a lo largo de los años anteriores.



Figura 1. Anciano awajún (*múun*) toma la palabra en la conmemoración del 7.º aniversario del «Baguazo», en la plaza de Imacita. (Foto de la autora del capítulo, 5 de junio de 2017).

Este capítulo ha nacido, por lo tanto, bajo dos diferentes perspectivas. De un lado, tal como se propone en una primera parte, se busca poner en orden cronológico los diferentes relatos y memorias orales reunidas, con el objetivo de ofrecer una versión distinta de los paros de 2008 y de 2009, y luego del «Baguazo», que incluyese –con todas las limitaciones del caso– las emociones y las perspectivas que mis interlocutores indígenas

me ofrecieron. Esta «nueva» reconstrucción del pasado apuntará, por lo tanto, a evidenciar las dimensiones onírica y multivocal propias de estos relatos, además de considerar numerosos aspectos e imágenes de naturaleza mítica que habitualmente caracterizan estas memorias. En la segunda parte del capítulo se explora en detalle una serie de aspectos claves de dichos relatos, prestando más atención a la estructura de las narraciones que a su contenido. Se reflexionará sobre la importancia tanto de la dimensión onírica como de la percepción de los narradores en torno a haber vivido un tiempo «extra-cotidiano» (el tiempo del *ipaámamu*) durante los paros. Ambos elementos demostrarán ser fundamentales en la reconstrucción de la lógica de los eventos considerados. En la última sección del texto, el análisis de las memorias presentadas por un cierto número de mestizos, habitantes de la zona, nos ofrecerá la ocasión para una ulterior mirada sobre la complejidad de toda la situación: cómo este evento termina por ser una de las mayores expresiones de consolidación de una «sociedad de frontera», localmente constituida por las formas cotidianas de intercambio entre indígenas y mestizos en su relación tensa con el Estado.

## El «Baguazo»: entre memoria e historia

Las masivas manifestaciones promovidas por los dos paros amazónicos en los años 2008 y 2009 quedarán marcadas en la memoria política del Perú. El primer paro amazónico se realizó en el mes de agosto de 2008, mientras que el segundo fue entre abril y junio de 2009. Ambos tuvieron como protagonistas a numerosas comunidades nativas presentes en diversos distritos de la Amazonía peruana, quienes se movilizaron contra una serie de decretos legislativos emitidos por el Gobierno que afectaban la seguridad territorial de todas las comunidades nativas y campesinas, además de atacar profundamente los principios fundadores de la Constitución peruana.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Los decretos legislativos (DL) que atentaban contra los derechos de los pueblos indígenas son los siguientes: 994, 995, 1015, 1020, 1060, 1064, 1075, 1080, 1081, 1083, 1089 y 1090. Luego del paro amazónico de 2008 se derogó el DL 1015. El decreto más cuestionado y que constituyó la razón principal del paro de 2009 fue el DL N.º 1090, o «Ley Forestal y de Fauna Silvestre», que reducía la definición del patrimonio forestal. El decreto dejaría fuera del régimen forestal a cerca de 45 millones de hectáreas de tierras con capacidad forestal, es decir, el 64 % de los bosques del Perú. Esta medida fue modificada por la Ley N.º 29317, orientada hacia a la privatización de los bosques y la promoción y el cambio de uso de tierras para favorecer la producción de biocombustibles. Esta norma

Estas movilizaciones se desarrollaron en un contexto sociopolítico nacional marcado por un nivel excepcionalmente alto de tensiones entre organizaciones indígenas y el Gobierno nacional. Desde la década de 1990, el Gobierno peruano había puesto en marcha una política neoliberal basada en la profundización de la extracción de recursos naturales a gran escala. Esta visión de extractivismo extremo se consolidó a lo largo de esa década y mostró su faceta más radical con el segundo gobierno aprista.<sup>8</sup> La necesidad de agilizar la entrada de las empresas extractivas en todo el territorio nacional dio lugar a un paquete de decretos legislativos que transgredía la Constitución y buscaba modificar los derechos de propiedad de las comunidades campesinas y nativas sobre las tierras tituladas, así como los términos de protección ambiental de las zonas protegidas, los parques y las reservas nacionales.

En el 2007, el presidente Alan García acompañó esta acción legislativa con una serie de declaraciones oficiales con la intención de dar sustento ideológico a los cambios legales inconstitucionales propuestos.<sup>9</sup> De esa manera, García publicó artículos en los principales periódicos del país,<sup>10</sup> en los que afirmaba la opinión del Gobierno sobre los ciudadanos que se oponían a considerar el modelo económico neoliberal como la mejor expresión posible de la «modernidad» y del «desarrollo». En esos artículos, García los llamaba «perros del hortelano», usando una expresión idiomática para referirse a «los que no quieren comer y no dejan comer a los demás». Con estas palabras, García adoptaba términos humillantes para calificar a los grupos regionales movilizados que se oponían a una utilización indiscriminada de los recursos presentes en sus territorios (Mourière, 2010, p. 34).

Estas expresiones de desprecio del presidente García generaron una reacción impactante entre las comunidades amazónicas y sus organizaciones políticas de nivel nacional y regional, que empezaron a reunirse y elaborar

---

fue derogada luego del 5 de junio de 2009 (FIDH, 2009).

<sup>8</sup> Segundo Gobierno de Alan García, 2006-2011.

<sup>9</sup> El Informe de la Comisión Especial Multipartidaria del Congreso de la República recomendó sucesivamente la derogatoria de siete decretos legislativos por considerar que violaban la Constitución, y que se había abusado de la delegación de funciones dadas por el Congreso para promulgar normas orientadas a viabilizar el TLC (Manacés y Gómez, 2013, p. 81).

<sup>10</sup> Tres artículos publicados en el diario nacional *El Comercio*: «El síndrome del perro del hortelano» (28 de octubre de 2007); «Receta para acabar con el perro del hortelano» (25 de noviembre de 2007); «El perro del hortelano contra el pobre» (2 de marzo de 2008).

diferentes estrategias de respuesta y formas de resistencia política. A lo largo de 2007 y 2008, diferentes líderes indígenas de nivel nacional propusieron una serie de respuestas públicas, a través de artículos, denuncias formales y actas de acusación. Al mismo tiempo, se fortaleció la coordinación de una movilización de gran alcance, tejiéndose una red de colaboración entre la organización nacional indígena, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), sus bases locales y aliados externos (Iglesia, ONG, activistas e instituciones ambientalistas).

Desde un comienzo, la organización del paro de 2008 apuntó a bloquear los principales puntos de tránsito entre la Amazonía y el resto del país: de esta forma, se esperaba crear un obstáculo para los intercambios comerciales. El primer paro amazónico (agosto de 2008) logró en pocos días paralizar las principales arterias de la vida económicas: los «ciudadanos de segunda categoría» de los que hablaría luego Alan García<sup>11</sup> demostraban no ser irrelevantes para el buen desarrollo político y económico del Perú, a diferencia de lo que los artículos de este dejaban entender.

## **Entre sueños y realidad. Recuerdos de los paros de 2008 y 2009**

Las informaciones sobre los decretos legislativos propuestos por el Gobierno y las palabras de Alan García de abierta hostilidad hacia el movimiento indígena no tardaron en dar la vuelta al Perú y llegar a la selva. Los diferentes líderes indígenas viajaban de las regiones hasta la capital para conversar con Alberto Pizango, presidente de AIDSESP, con el fin de analizar cómo enfrentar la situación de forma conjunta. Las discusiones sobre la organización de las protestas iban de la mano con sesiones de toma ritual de ayahuasca y largas conversaciones sobre el contenido de los sueños experimentados.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> La expresión «ciudadanos de segunda categoría» alude a las declaraciones públicas de Alan García luego de los hechos de Bagua, el 5 de junio de 2009: «Estas personas [los indígenas] no tienen corona, *no son ciudadanos de primera clase*. 400 mil nativos no pueden decirnos a 28 millones de peruanos: tú no tienes derecho de venir por aquí». (Énfasis nuestro)

<sup>12</sup> Informaciones recogidas gracias a las conversaciones con algunos de los asesores de Alberto Pizango de aquel período (comunicación personal con el abogado Marco Barreto, Lima, 3 de junio de 2012).

Entra ahí mi experiencia personal. ¿Quién me puede rebatir? No hay nada de cultural... Se dice que una visión de tu padre o tuya no se puede contar cien por ciento. Por eso que te contaré solo una parte. [...] Esa es la visión de mi padre y eso es lo que yo espero de llevar de eso. Por eso, creo yo, que había tres obstáculos en la visión. Yo he establecido que esos tres obstáculos son tres problemas que tenemos que resolver para romper esta frustración. Tu territorio está restringido. Otro obstáculo: tu voz no llega en el Perú. Además, no tienes plata. Yo siento que la visión de mi padre ha cumplido en uno, pero faltan dos. La movilización amazónica. La primera movilización del 2008. Porque la otra fue fatal. Hablamos de la del 2008. Cuando hubo eso del «perro del hortelano», no había otro que hacer. Solamente había que demostrarlo con la resistencia. Por eso voy a Lima, y me reúno con diferentes autoridades, sobre todo en AIDSESEP. (G.Y., hombre awajún, 50 años, Bagua, 23 de mayo de 2013)

Desde los distritos amazónicos de Imaza y Nieva observamos cómo las informaciones empezaron a circular rápidamente, convirtiéndose en el tema principal de conversación en las asambleas entre los ancianos, o *míun*,<sup>13</sup> y en las reuniones de los jóvenes profesores bilingües de las comunidades. Los indígenas alfabetizados, quienes más fácilmente podían tener acceso a los periódicos en circulación y a las informaciones radiofónicas y televisivas, alertaron a las organizaciones de base y las redes políticas locales. Las afirmaciones de AIDSESEP sobre la organización del primer paro y sus llamados a las organizaciones de base fueron acogidos con gran entusiasmo. En ese contexto, los jóvenes y ancianos, tanto hombres como mujeres, se mostraron particularmente motivados a participar de una acción colectiva: desde el final de 2007 los encontramos ocupados alistando las filas de militantes y reforzando las alianzas entre cuencas y organizaciones, y entre estas últimas e instituciones locales (las alcaldías de los distritos amazónicos, las rondas campesinas, agencia agraria de Condorcanqui, partidos políticos locales y regionales, el sindicato de maestros, ONG, entre otros).

Los jóvenes, conscientes de los derechos territoriales que la Constitución peruana reconocía a las tierras tituladas de las comunidades nativas, estaban

<sup>13</sup> *Míun*: termino awajún que identifica la figura del *big-man* entre los grupos familiares awajún. En específico, el *míun* representa la figura central de un grupo de personas, quien es reconocido por el valor demostrado en contextos de combate, como el referente principal para todo tipo de problemas, y máxima autoridad en la toma de decisiones para la colectividad (Siverts, 1972, p. 17).

preocupados por los cambios que traería el paquete de decretos legislativos. Ofendidos por el trato del presidente García, se sentían listos para ejecutar cualquier forma de oposición y «venganza». Era diferente la lectura que los *múun* proponían de esas mismas informaciones. Los ancianos juntaban las informaciones orales con las imágenes recibidas en sueños o con los recuerdos provenientes del pasado. Todos estos elementos confluían en un único discurso caracterizado por un tema clave: la necesidad de defenderse y de defender el territorio contra un enemigo externo, el Estado peruano, que quería eliminar a todos los indígenas. Santos y Barclay (2010) registran una serie de relatos que circularon entre los awajún y wampis de esta región y son testimonio de la difusión de historias sobre las actividades de seres con aspecto de blancos que deambulan por las comunidades equipados con artilugios tecnológicos que les permiten espiar y atacar a los pobladores indígenas. En «estas historias, cuya circulación se acentúa a fines de 2008 y comienzos de 2009, esos seres –conocidos como “bultos”, “selladores” o “gringos alados”– amenazaban la seguridad de las comunidades nativas, infiltrándose a través de agencias y programas gubernamentales y matando a sus pobladores con distintos propósitos» (Santos y Barclay, 2010, p. 24).

En mi propia investigación, he recuperado parte de los relatos y comentarios que guardan continuidad con lo descrito por Santos y Barclay:

Bueno, yo tengo entendido de este procesamiento, que el gobierno quiere acabar con nosotros, con todos los nativos. (C. I., mujer awajún, Imacita, mayo de 2013)

En las comunidades, los ancianos no podían leer los periódicos. Pero todos decían: «tenemos que defender nuestro territorio». Es que los padres de familia entendían según su manera de entender las cosas. Ellos decían que, con estas leyes, el gobierno nos iba a quitar nuestro territorio. (S. A., hombre awajún, Bagua, junio de 2014)

De esta forma, bajo múltiples tensiones, empezaba la llamada al primer paro amazónico, evento que llevaría a una manifestación masiva en agosto de 2008. La movilización fue conformada por una red de diferentes organizaciones locales y regionales, apoyada por una multitud de instituciones locales y de redes informales.

En la región Amazonas, los manifestantes de las provincias de Utcubamba, Bagua y Condorcanqui priorizaron el bloqueo de un punto de tránsito estratégico en la carretera Fernando Belaunde Terry, a la altura

del puente colgante llamado «24 de junio» o «Corral Quemado»<sup>14</sup> más la ocupación de la Estación 6 de Petroperú situada en el distrito de Imaza (Guevara, 2013; Manacés y Gómez, 2013). Muchas más personas de lo previsto respondieron al paro, que reunió a viejas y nuevas generaciones: los ancianos *kákajam* y *pámuk* se juntaron con los jóvenes profesores bilingües, construyendo un espacio de expresión tanto de las antiguas formas de poder *ajútap*<sup>15</sup> como de las aspiraciones de participación política y de visibilidad de los jóvenes profesionales.

Lamentablemente, este entusiasmo no tuvo una duración muy larga.<sup>16</sup> En los meses sucesivos a la finalización del paro, el Gobierno nacional no mostró interés en poner en marcha los acuerdos asumidos.<sup>17</sup>

Es así como muchos de los líderes indígenas creyeron oportuno reanudar las manifestaciones en los primeros meses de 2009. Este nuevo proyecto, promovido principalmente desde la sede central de AIDSESP, tuvo, al comienzo, una menor acogida de las organizaciones de base en comparación con el llamado anterior.

<sup>14</sup> Puente colgante situado en la zona límite entre las provincias de Jaén (región Cajamarca) y Utcumbamba (región Amazonas). Se trata del punto constantemente utilizado por los grupos awajún y wampis para manifestarse frente a los gobiernos regional y nacional en los últimos cincuenta años.

<sup>15</sup> El *ajútap* es un ser espiritual poderoso, que transmite al *wáimaku* (hombre dotado del poder de la visión), un mensaje fundamental sobre su futuro a través de la visión. Normalmente aparece en forma de un animal o de un pájaro. Hay diferentes traducciones de *ajútap*: «el siempre eterno; lo que nunca acaba» (César Sarasara); «almas de antiguos guerreros que viven juntos en el cielo» (Brown, 1984); en el caso de *arútam*, en lengua shuar, encontramos la definición de «espíritu guerrero que se obtiene mediante las visiones» (Harner, 1972).

<sup>16</sup> La convocatoria para el segundo paro amazónico tuvo como fecha de partida el 9 de abril de 2009. Desde un comienzo, la gran mayoría de las comunidades awajún y wampis de Amazonas y San Martín autoorganizadas en comités de defensa apoyaron la manifestación y tuvieron como puntos principales de confluencia la Estación 6 de Petroperú, el puente Corral Quemado y la carretera Fernando Belaunde Terry, a la altura de la llamada Curva del Diablo. La estrategia de movilización fue pacífica desde un inicio. Durante el lapso de esa estadía, en las inmediaciones de la Estación 6 se firmaron con las autoridades policiales y el personal de la empresa al menos tres actas de acuerdo destinadas a evitar incidentes y mutuas provocaciones (Romio, 2013).

<sup>17</sup> El Informe de la Comisión Especial Multipartidaria del Congreso de la República, que recomendaba la derogatoria de los siete decretos legislativos por ser violatorios de la Constitución, fue debatido y aprobado por el pleno el 22 de mayo de 2009. Sin embargo, el Congreso decidió no acatar la recomendación de derogar los decretos legislativos (Manacés y Gomez, 2013, p. 81).

Efectivamente, a partir del 9 de abril de 2009, grupos indígenas en las regiones de Loreto, Amazonas, Ucayali y Madre de Dios volvieron a ocupar puntos estratégicos en las principales rutas de comunicación. En un comienzo, no se generó ninguna forma de enfrentamiento violento. Mientras tanto, en Lima, los representantes indígenas de AIDSESEP pedían espacios de diálogo a un Gobierno aparentemente sordo a sus peticiones. A lo largo del mes de abril, el desarrollo del paro se mostró muy diferente respecto al anterior: las mesas de diálogo con el Gobierno se sucedían sin obtener ningún resultado efectivo. Los representantes de este adoptaron la estrategia de dilatación de los tiempos, confiando en el cansancio de los manifestantes y en su retirada. Lamentablemente, los eventos tomaron la dirección contraria.

Observando la situación en los distritos amazónicos de la región Amazonas, vemos que la participación en el segundo paro no tuvo inicialmente una buena acogida, al punto que el 9 de abril de 2009 solo se movilizaron algunos grupos provenientes de las provincias de Cenepa, Imaza y Río Santiago. Esos grupos de manifestantes se limitaron a ocupar la Estación 6 de Petroperú (distrito de Imaza), tomando presos a unos 38 policías más un dirigente de la empresa (FIDH, 2009, p. 29). Sin particulares tensiones con los dirigentes de la empresa, los manifestantes se acomodaron entre los muros de la estación petrolera, esperando nuevos avisos. Los policías y los militares de la zona acogieron la noticia sin alarmarse: iban a diario a verificar la situación y el estado de salud de los presos. Parece que estas primeras semanas se caracterizaron por un clima extremadamente tranquilo y de colaboración entre los manifestantes, los presos y las autoridades locales. Se podría decir, *exageradamente* tranquilo; tanto, que los manifestantes, a finales de abril, empezaron a abandonar la zona y volver a su comunidad. Mientras tanto, en Lima, la imposibilidad de encontrar una solución pacífica entre representantes indígenas y Gobierno terminaba en la creación de una secuencia infinita de mesas de diálogo que no lograban alcanzar acuerdo alguno, lo que redujo la tensión y anuló el poder político de las distintas huelgas locales.

Es a partir de mayo que el panorama sociopolítico cambia profundamente y las perspectivas de la manifestación invierten su ruta, transformando lo que parecía una cuestión de unos pocos indígenas en una movilización masiva, de carácter interregional, que acogió una larga

participación de los mestizos residentes en esta región. ¿A qué se debió este cambio radical?

Volvemos a las memorias de los protagonistas de estos eventos, particularmente a las voces de los tres jóvenes que lideraron la movilización. Al final de abril, los tres líderes se encontraban en una condición de aislamiento y vulnerabilidad, no solamente ante los policías, sino también frente a sus mismos seguidores, quienes parecían frustrados por la inercia. Con el fin de recuperar la consideración de sus seguidores, los tres líderes decidieron pasar a una acción demostrativa.<sup>18</sup> El 11 de mayo de 2009, Día de la Madre, los manifestantes intentaron ocupar el puente Corral Quemado: confiando en la ausencia de los policías por el día festivo, se dispusieron a ocupar otro punto neurálgico de los intercambios comerciales de la región. Contrariamente a las expectativas, las tropas policiales reaccionaron rápidamente, defendiendo el puesto y poniendo en fuga a los indígenas. La mayoría lograron escapar, pero algunos, entre ellos uno de los tres líderes, fueron capturados y encarcelados. Este acontecimiento desencadenó un efecto de alarmismo inédito en los diferentes ángulos de la región. Efectivamente, a partir de esa misma noche, entre las comunidades de Bagua y Condorcanqui se difundió la voz de que «nuestros hijos están presos» y de que «los policías nos están atacando».<sup>19</sup> En pocas horas, volvió ese mismo sentimiento de miedo, frustración y rabia que suele animar los recuerdos de los pasados enfrentamientos entre indígenas y los *apach*,<sup>20</sup> y que desencadenan formas de solidaridad entre indígenas y de resistencia contra los «enemigos».

A las primeras horas del día siguiente, los *múun* de todas las cuencas estaban volviendo a reunirse y a convocar a su gente para una nueva movilización.

---

<sup>18</sup> Informaciones recogidas en conversaciones personales con los participantes del paro. Conversaciones realizadas en Santa María de Nieva e Imacita, mayo de 2013 y junio de 2015.

<sup>19</sup> Informaciones recogidas en conversaciones personales con los participantes del paro. Conversaciones realizadas en Santa María de Nieva e Imacita, mayo de 2013, julio de 2014 y junio de 2015.

<sup>20</sup> *Apach*: término awajún utilizado cotidianamente para nombrar a los «mestizos», «hispanohablantes», «los no indígenas». Dicho término suele tener una acepción negativa, dado que marca en el sentido común la separación entre indígenas y mestizos y su histórica relación de confrontación y violencia por la propiedad de la tierra.

## El «Baguazo»: cuando el día se vuelve noche

Luego del enfrentamiento entre los policías y los manifestantes del 11 de mayo de 2009, se calcula que más de 500 awajún y wampis llegaron a los puestos de bloqueo entre las provincias de Utcubamba, Bagua y Condorcanqui. Los puntos principales eran la Estación 6 de Petroperú y la carretera Fernando Belaunde Terry a la altura de la Curva del Diablo.

Todos, mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, respondieron con ánimo a este nuevo llamado. Cada uno de ellos participó a su manera en la manifestación: preparando y repartiendo comida, organizando la movilidad desde los distintos distritos amazónicos hasta los puntos de encuentro, la distribución de combustible y otros recursos necesarios para las actividades, la redacción de boletines informativos<sup>21</sup>... Estas y otras más fueron las principales actividades de esos días. Pronto se establecieron dos principales centros organizativos nacidos *ad hoc*: el Comité de Lucha, en Santa María de Nieva, y el Frente de Defensa Regional, con sede en la comunidad de Nazareth, Imaza.<sup>22</sup> Además de estos dos focos, en todos los distritos se reunían grupos de manifestantes que organizaban actividades de apoyo de nivel local, intra y extracomunitario.

La coordinación de todos los movimientos estaba en manos de un grupo restringido de personas que podemos llamar «líderes del paro». Se trataba de figuras de autoridad, jóvenes y ancianos, que no necesariamente tenían cargos privilegiados o roles particularmente prestigiosos antes de la manifestación. Es más: se puede notar un interesante cambio frente a las figuras de poder local y regional anteriormente establecidas: muchas de estas últimas se encontraron en una condición de extrema inestabilidad; tanto que tenían que negociar su posición y mostrar su adhesión al paro, para evitar que se les apliquen penalidades colectivas.<sup>23</sup> A nivel político, emerge una voluntad de participación en la acción colectiva, que no necesariamente contó con el apoyo y la guía de las figuras de autoridad

---

<sup>21</sup> Informaciones recogidas en conversaciones con diferentes personas en Santa María de Nieva, Imacita, Chiriaco y en las comunidades de Nazareth, Yamayakat y San Rafael. Particularmente importante ha sido el testimonio de mujeres awajún y mestizas.

<sup>22</sup> Informaciones confirmadas en el Informe en Minoría de la Comisión Especial del Congreso, sucesivamente publicado en el texto *La verdad sobre Bagua* (Manacés y Gómez, 2013, p. 82).

<sup>23</sup> Información recogida en conversaciones con algunos miembros de la alcaldía distrital y provincial de Imaza y de Condorcanqui de aquel tiempo, en junio y julio de 2013.

que habitualmente administran el orden de la sociedad (presidentes de las organizaciones locales, alcaldes distritales y provinciales, directores de instituciones locales, entre otros). Escuchando las memorias de los participantes, encontramos el esbozo de un orden social extracotidiano, donde la fuerza colectiva dominará las decisiones individuales, y no al revés.

A ese nivel, Pizango ya solo era un vocero, nada más. En las comunidades toman las decisiones, el acuerdo y el poder. No le obedecen a Pizango, ni a ningún presidente. Sino, es el pueblo que toma la decisión, en acuerdo con la mayoría. (T.Y., hombre awajún, 40 años, Bagua, mayo de 2014)

Yo estaba sentado en un muro, ahí en la Estación 6. Esa noche la gente ahí reunida hizo una asamblea para elegir el nuevo jefe. ¡En un momento todos empezaron a gritar mi nombre! La verdad, que yo no quería participar al paro. Estaba ahí porquá, con mi furgón, ya no podía avanzar más. Pero la gente gritaba y gritaba mi nombre. Decían que como tenía buenos contactos con los mestizos, que tenía movilidad, que conozco las autoridades regionales. ¡Nada! Silvia, yo no podía rechazar. Tuve que aceptar. Me tenía miedo: nunca había tenido un cargo político antes. Mi hermano me acompañó, esa noche, para que tome ayahuasca<sup>24</sup> y tenga visión. Para tomar valor y guiar a la gente. (S. A., hombre awajún, 50 años, Bagua, junio de 2013)

Esta actitud de privilegiar la dimensión colectiva sobre las fuerzas individuales se consolidó con el restablecimiento de una serie de actividades rituales propias de las preparaciones para las expediciones de guerra de los awajún y wampis. Por ejemplo, las charlas realizadas por *múun* frente a un público en posición de semicírculo, donde se canta el contenido de una visión a través de una precisa performance corpórea, movimientos que sucesivamente serán repetidos por todos los presentes. Como describe Greene (2010, p. 59), el espacio central era ocupado por un *múun*, reconocido como el animador del grupo, quien había tenido una visión de fuerza<sup>25</sup> y, por eso, asumía la tarea de transmitir fuerza y valor a todo el grupo. Su gesticulación estaba acompañada por un bastón o una lanza. En el centro

<sup>24</sup> En lengua awajún se llama *datém* al ayahuasca o yagé (*Banisteriopsis caapi*).

<sup>25</sup> Experiencia onírica determinada por la ascunción de plantas alucinógenas (ayahuasca, toé o tabaco), en la cual el sujeto desea encontrarse con el espíritu de un antepasado guerrero (*ajutap*) que pueda transmitirle un mensaje revelador sobre el éxito de su futura acción bélica. La persona que logra vivir este tipo de experiencia asume el nombre *waimaku*.

del semicírculo, el *múun*, guiador del grupo, venía acompañado de otro participante, con quien alternaba una actuación física y oral. En ese espacio no estaban ausentes las mujeres, quienes transmitían, a través del canto, el contenido de los sueños recién vividos. El contenido de los cuentos y de las actuaciones, más que anunciar mensajes específicos, tenía el objetivo de transmitir fuerza y valor al grupo, además de un sentido de unidad. Según estos relatos, las acciones de los manifestantes estaban guiadas y protegidas por una fuerza espiritual superior, un *ajútap*, y eso garantizaba la buena conclusión de la experiencia:<sup>26</sup>

He tenido una visión... vi a todos mis hijos reunidos. No les puede pasar nada, escuché decir. (Canto de mujer awajún en un momento de conmemoración del Baguazo, Imacita, junio de 2014)



Figura 2. Mujer awajún en conmemoración del 7.º aniversario del «Baguazo», en la plaza de Imacita. Transmite contenido de su sueño revelador en forma de canto (*anent*). (Foto de la autora del capítulo, 5 de junio de 2017)

<sup>26</sup> Información recogida por la traducción de un canto realizado por una mujer awajún con ocasión de la conmemoración del octavo aniversario del «Baguazo» en la plaza de Imacita (ver figura 2).

Los relatos reunidos nos permiten acumular varias informaciones sobre algunas de las prácticas desarrolladas por los manifestantes en el paro. Según estas memorias, por ejemplo, las actividades colectivas diurnas se combinaron con las nocturnas, donde a menudo se realizaron ceremonias con toma de plantas alucinógenas (ayahuasca, toé,<sup>27</sup> tabaco<sup>28</sup>), necesarias para «asumir las justas decisiones». En seguida, en las primeras horas de la madrugada, los «líderes del paro» sostenían reuniones en las que la conversación sobre los mensajes recibidos en sueños sería acompañada por la toma de decisiones sobre las próximas acciones:

Es que todos querían participar. Las mujeres y los niños tenían miedo de que les quiten el territorio. Esto es lo que le introduce como una fuerza nueva, a toda la población de la Amazonía. (D.A., mujer awajún, 50 años, Santa María de Nieva, mayo de 2012)

Esa noche, mi hermano me acompañó para que yo también tome (ayahuasca). «¡Eso sirve para que tengas el valor!», me decía. (S. A., hombre awajún, 45 años, Bagua, junio de 2012)

Imaginar que las actividades internas de la organización del paro se desarrollaron de modo «puramente indígena» sería profundamente erróneo y dejaría de lado la complejidad de todo el proceso. Si bien las actividades de las comunidades y los líderes indígenas ocuparon un rol central en la consolidación de las relaciones de fuerzas entre los líderes indígenas y sus seguidores, hay que recordar también el gran aporte de la sociedad mestiza local. Efectivamente, en todas las varias etapas de la manifestación, los indígenas fueron acompañados por un número importante de mestizos, hombres y mujeres, que apoyaron tanto con su participación voluntaria individual como asumiendo compromisos institucionales (rondas campesinas, alcaldías, partidos políticos de izquierda, sindicato de maestros, ONG, organizaciones católicas, entre otros). Esta red de alianzas y colaboración jugó un papel fundamental en el transcurso del paro, al facilitar las actividades orientadas a sostener y visibilizar la protesta (distribución de víveres, apoyo en los gastos de transportes y recursos varios, visibilización mediática de las actividades). Muchos fueron los colonos de los distritos de Bagua, Condorcanqui, Saramiriza, Rioja y San Ignacio que se sintieron

<sup>27</sup> El toé (*Brugmansia suaveolens*) es conocido como *baikua* en awajún.

<sup>28</sup> En lengua awajún, el tabaco es conocido como *tsáag* o *tsag*.

directamente involucrados en las reivindicaciones de los indígenas y decidieron participar. Mientras que todas las actividades económicas de la región se encontraban paralizadas, los mestizos emprendieron iniciativas individuales para apoyar o alojar a los manifestantes indígenas.<sup>29</sup> Varios mestizos estuvieron también en primera línea en los principales puntos de la movilización, compartiendo el frío y el hambre con los demás, al tiempo que expresaban su rabia y malestar hacia un Estado siempre alejado e indiferente.

Tras 55 días de huelga, la situación seguía inalterada tanto a nivel regional como nacional. Los diferentes intentos de convocar una mesa de diálogo entre el Gobierno peruano y los líderes indígenas resultaron ineficaces. El 3 de junio se suspendió el último debate programado. El Gobierno repitió una vez más el método de «mecer» a los indígenas con sus demandas, contribuyendo al clima de tensión. En la noche, los líderes del Comité de Defensa negociaron una tregua con el jefe de la policía de la región Amazonas: a través de ella, los indígenas se comprometían a retirarse pacíficamente al día siguiente, mientras que los policías aseguraban que no intervendrían contra los manifestantes hasta las 10 de la mañana del día posterior. Sin embargo, los altos funcionarios del Ministerio del Interior en Lima ya habían tomado otra decisión y enviado órdenes para impartir una dura lección de autoridad (Romio, 2013, p. 227).

Se cuenta que la noche anterior al sangriento 5 de junio había luna llena. Varios manifestantes echados en el cemento de la carretera Belaunde Terry y en los alrededores se quedaron a mirarla con sospecha, presagio nefasto de un día lleno de sangre:<sup>30</sup>

Cuentan los padres de familia que los abuelos ya lo sabían que los policías nos hubieran atacado. Dicen que los ancianos ya lo habían visto, hace tiempo, en sueño, que hubieran llegado helicópteros y militares, y que nos hubieran atacado desde el cielo. Por eso pasó lo que pasó. Porque siempre el awajún ha ganado, en combate de tierra. (R. D., mujer awajún, 50 años, Santa María de Nieva, mayo de 2013)

---

<sup>29</sup> Entre las varias actividades en las cuales participaron los mestizos, recordamos la preparación y repartición de comida, el alojamiento de los viajeros, la obtención de medios de transporte para la movilidad de los manifestantes.

<sup>30</sup> Información recogida en una conversación con J. M., hombre awajún de 40 años, en Bagua, mayo de 2013.

El 5 de junio de 2009, los manifestantes presentes en el kilómetro 200 de la carretera Fernando Belaunde Terry fueron atacados de sorpresa y reprimidos por la policía. El ataque se desarrolló en dos operaciones programadas: en la madrugada, un contingente de policías dio inicio a la ofensiva en el cerro ubicado detrás de la Curva del Diablo, donde descansaba una parte de los manifestantes. Al contrario de las expectativas de los policías, los 500 indígenas armados únicamente con sus lanzas y bastones demostraron su habilidad para desarmarlos y voltear la suerte del ataque. Los policías tuvieron que retirarse, dejando varios muertos y heridos de ambas partes, más dos rehenes en manos de los indígenas, el mayor de la Policía Felipe Bazán y el suboficial William Niebles. Mientras que el cuerpo sin vida del suboficial Niebles fue encontrado en un punto no identificado del camino, hasta la fecha no tenemos ninguna noticia sobre la suerte del mayor Bazán (Romio, 2013, p. 227). En el cerro, producto del enfrentamiento, murieron 11 policías y cuatro indígenas (Manacés y Gómez, 2013). A las 8 de la mañana empezó el segundo ataque de la policía. Esta vez fueron frontalmente atacados los miles de indígenas presentes en la Curva del Diablo, donde estaban concentrados gran parte de los manifestantes. Los hombres allí presentes empezaron a escapar y esconderse bajo unos montículos de tierra, algunos en un hueco o bajo unas rocas y otros en los almacenes de las casas cercanas. La mayoría de ellos cayeron rápidamente en manos de los policías, cuando unas horas más tarde empezaron los patrullajes de todos los edificios de la zona, bajo órdenes de capturar a todos los manifestantes y los simpatizantes.

Gracias a la emisora local Radio Maraón, se difundió la noticia de los ataques de los policías y también de un número no preciso de muertos, equivocado en exceso. Entre los indígenas de las provincias de Condorcanqui y Bagua se difundió la voz: «¡Nos quieren matar a todos!». Como consecuencia de este estado de tensión, empezaron varios tiroteos y actos vandálicos en las ciudades de Bagua Grande y Bagua, por parte de los civiles, en apoyo a los indígenas. Estas reacciones improvisadas llevaron a la destrucción de la comisaría de Bagua por incendio y a la muerte de dos civiles a causa del tiroteo desatado por los policías.

En la tarde de ese mismo día ocurrió también otro episodio trágicamente emblemático de este conflicto, dentro de la Estación 6 de Petroperú: la matanza de diez policías a manos de un grupo de manifestantes. Alarmados por las noticias de los ataques en la Curva del Diablo y la sensación de que

«los policías quieren acabar con todos los nativos», parece que un grupo de manifestantes tomó la decisión de pasar a la ejecución de los presos como forma de venganza.<sup>31</sup>

Se cuenta que, al final de ese día, 83 personas estaban detenidas, la mayoría en pésimas condiciones físicas debido al maltrato (y muchas veces a la tortura) perpetrado por los policías al momento de capturarlos (FIDH, 2009, p. 41; Manacés y Gómez, 2013).<sup>32</sup>

A partir del 6 de junio, si de un lado nos acercamos a la finalización del segundo paro amazónico, con la consecuencia de los muertos y heridos, y todas las implicancias judiciales, del otro lado empezaba la historia de la «reconstrucción» y de la memoria.<sup>33</sup> En los días y semanas posteriores al «Baguazo», el esfuerzo conjunto de abogados y organizaciones defensoras de los derechos humanos logró liberar a la mayoría de los 83 detenidos.<sup>34</sup>

## **El lenguaje mítico y las imágenes oníricas en la reconstrucción del pasado**

En las secciones precedentes hemos propuesto la reconstrucción de los paros de 2008 y 2009 a partir de la reunión de diferentes fuentes de información, entre escritas y orales. Las informaciones recogidas por los artículos periodísticos de la época han sido reunidas con las memorias de los manifestantes, hombres y mujeres que participaron directamente en los eventos

---

<sup>31</sup> Esta parte del conflicto todavía está bajo investigación fiscal y está pendiente dilucidar lo ocurrido e identificar a los responsables.

<sup>32</sup> El enfrentamiento del 5 de junio se desarrolló en varias partes de los distritos de Bagua y Utcubamba.

<sup>33</sup> En el debate político a nivel nacional, el enfrentamiento del «Baguazo» llevó, en los meses sucesivos, a toda una serie de importantes victorias legislativas. No solo cayó definitivamente el paquete de decretos legislativos, entre ellos el DL 1090, sino que a partir del año siguiente se inició el debate sobre la Ley de Consulta Previa. Este mecanismo, que se apoya en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, hubiese garantizado que los pueblos nativos expresaran su opinión y tuvieran un rol decisivo en la aprobación de los proyectos extractivos en los territorios titulados. Esta propuesta de ley fue aprobada en el año 2011, en los primeros meses del Gobierno de Ollanta Humala. El «Baguazo» y sus consecuencias marcaron un antes y un después de la presencia de los pueblos indígenas amazónicos en el escenario político nacional, trayendo a la luz a esa parte de la población nacional hasta entonces invisibilizada.

<sup>34</sup> Finalmente, solo tres personas quedaron presas por más de cuatro años, y lograron pasar a una condición de libertad vigilada y, posteriormente, de absolución de todas las acusaciones en el curso del juicio por el caso «Curva del Diablo» (abril 2014).

narrados. Los relatos reunidos conforman un material extremadamente complejo y de difícil categorización, tanto por el tipo de lenguaje adoptado como por la diversidad de formas expresivas y conceptos manejados. Al mismo tiempo, este tipo de material nos permite alcanzar una perspectiva particular de investigación: la reconstrucción de los eventos a partir de las sensibilidades y las perspectivas de los sujetos directamente implicados. Se trata de una mirada que lleva a hacer visible lo habitualmente invisible, es decir, la complejidad de los distintos registros lingüísticos, conceptuales y culturales que caracterizan el pensamiento y las prácticas cotidianas de los sujetos considerados.

A continuación, proponemos una serie de reflexiones sobre los puntos claves emergentes en el análisis sobre el material oral reunido a lo largo de la investigación etnográfica.

En primera instancia, vemos que los narradores suelen recordar los discursos de los líderes a partir de imágenes muy poderosas, que retoman el complejo bagaje simbólico de los mitos amazónicos, enriquecido por figuras provenientes de las experiencias oníricas. En este sentido podemos volver a considerar los recuerdos relacionados con Alberto Pizango Chota, presidente de AIDSESP, y sus actividades dirigidas a promover la participación en la huelga entre los awajún y wampis de Amazonas. Muchos recuerdan cómo el líder optó por un lenguaje estrictamente visual, donde la imagen del mito del *sitaracuy*<sup>35</sup> propuso un modelo organizativo válido para toda la manifestación:

¿Conoces tú la estrategia *sitaracuy* para la guerra? Son hormigas. Es lo que nos dijo Pizango. Como la gente decía: ¿Cómo vamos hacer el paro? En el 2008, fue estrategia huangana,<sup>36</sup> decían. Seguro ya lo escuchaste. ¿Qué era? Huangana anda sin traer sus alimentos. Así dicen. Lo dijeron porque los indígenas iban sin traer alimentos. Allá los mestizos llevaron los alimentos. «Pero, este año, *sitaracuy* será», así decían. ¿Pero *sitaracuy* será? No van a tomar la carretera, toda la gente va a salir de su casa, en cada comunidad toda la gente se va a levantar. La gente siempre va a tomar la carretera, siempre va a levantar hasta Bagua. Evaristo decía: «Esa será estrategia shawi, porque Pizango es shawi». Porque nuestros ancestros nunca han luchado con la estrategia del *sitaracuy*. Así decían. ¡Él lo explicaba bonito! Él decía: «El *sitaracuy*

<sup>35</sup> Las *sitaracuy* son un tipo de hormigas venenosas de la especie *Eciton buchelli*.

<sup>36</sup> *Huangana* es el nombre en castellano regional para la especie *Tayassu pecari*.

es que, en el mismo camino del gobierno, vamos a entrar nosotros. Y nosotros mismos vamos a tomar de rehenes a los del Estado. Porque el *sitaracuy* hace esto: captura, convierte su gente en su política y lo tiene al enemigo». Esa sabiduría tenían ellos. Decían: «Todos tienen que salir, como las hormigas». Heroicamente, todos ellos salen y cubren todo el espacio. Así hacen en la naturaleza. Cubren todo el espacio. Pero esta es la estrategia de los shawí. (R. D., mujer awajún, 50 años, Santa María de Nieva, noviembre de 2012)

En un primer análisis de este texto, encontramos el uso de un lenguaje rico en imágenes mitológicas y en referencias a las experiencias oníricas. Este tipo de lenguaje no se limita a ser un aspecto propio de la retórica común en los discursos de los líderes indígenas: más bien se trata de un estilo narrativo consolidado y adoptado en las comunicaciones cotidianas, como las tomas de decisiones o las formas de transmisión de enseñanza a los niños (Mader, 1999; Bilhaut, 2011). La novedad aquí está en el uso de los mitos en un espacio de discurso político público, en cuanto forma privilegiada de construcción de un sentido común, en este caso, la aceptación del llamado a la huelga. Además, podemos apreciar la capacidad de estos líderes indígenas para elaborar un discurso político profundamente vinculado con un lenguaje mítico y onírico: estamos frente a un excelente ejemplo de la complejidad de las «nuevas identidades político-indígenas» de las cuales nos habla Marisol de la Cadena (2010). Tal como esta autora describe, es fundamental para el estudio de estas nuevas dinámicas políticas reconocer la justa importancia que este tipo de acciones y actuaciones juegan en la definición de la acción política, tanto individual como colectiva. Ella la define bajo la categoría de *partial connections*, en la que el lenguaje de la tradición cultural local se funde con los elementos culturales aprendidos por la sociedad dominante en un proceso de construcción de una dimensión sociocultural nueva, «moderna» y políticamente poderosa.

Volviendo al caso de los awajún en el paro de 2008, vemos por lo tanto que el uso del discurso onírico termina por jugar un rol fundamental en toda la dimensión política, individual (en la toma de decisiones de los actores) y colectiva. Es más: encontramos este mismo lenguaje en las memorias individuales, como forma de reconstrucción de los momentos anteriores al 5 de junio, o como herramienta explicativa de los acontecimientos. Es decir, en la reconstrucción de los enfrentamientos con los policías. En ese sentido, podemos reunir los relatos de los manifestantes que recuerdan el

período pasado en el paro como un conjunto de experiencias cotidianas (la repartición de comida, las relaciones de amistad) enriquecido por diferentes elementos de origen mítico y onírico (por ejemplo, el recuerdo de la noche de luna llena, o de las visiones de los ancianos, las visiones de los padres...). En este sentido van tanto las referencias a los mensajes establecidos por la naturaleza como las informaciones sobre el futuro recibidas gracias a las experiencias visionarias, propias o de un familiar:

Es esa noche recuerdo bien que tuve un sueño bien fuerte. Uy... Soñé que todo el cerro estaba quemando. Toda la selva quemaba. ¡Las flamas llegan hasta el cielo! Las flamas eran altas, hasta el cielo. No me gusta recordar eso. Cuando desperté, algo malo va a pasar, pensé. Y llegó la voz que los policías habían atacado a los nuestros. Iba a correr sangre... (F. D., mujer awajún, 40 años, Santa María de Nieva, mayo de 2017)

Es por eso que los atacaron por vías aéreas, porque alguien le dijo: por tierra y por agua, nadie le gana al awajún. Solo por vía aérea. A ese señor le odian. En cualquier momento lo vamos a matar. (R. D., mujer awajún, 50 años, Santa María de Nieva, noviembre de 2012)

La centralidad de la experiencia onírica como fuente de conocimiento para la realidad presente y como herramienta para la toma de decisiones futuras se halla en los recuerdos de diferentes momentos de la protesta. Los líderes nacionales y locales demuestran su capacidad de asumir su rol político y su participación en el paro solamente luego de una experiencia visionaria.

Si, por un lado, casi sesenta años de convivencia de los awajún y wampis con las misiones católicas y evangélicas han tenido un impacto considerable en las prácticas ceremoniales y particularmente en el uso de sustancias alucinógenas, por otro lado, notamos la permanencia del rol hegemónico de la experiencia onírica en su vida cotidiana, que sigue siendo considerada como la fuente privilegiada de sabiduría, sobre todo en relación con la toma de decisiones (Brown, 1984, p. 57). En otras palabras, los testigos mostrarían cómo, hoy en día, los awajún y los wampis siguen considerando que la dimensión del sueño reviste una importancia sin igual en la lectura y comprensión de la cotidianidad, al punto que el sueño representa el medio principal de realización de las acciones, particularmente en contextos políticos. Como explica De la Cadena (2010), en el estudio de este tipo de actuaciones es necesario poner en discusión la separación histórica que el

pensamiento occidental propone en el análisis de las dinámicas políticas, es decir, la oposición binaria entre «racionalidad» y «espiritualidad», o entre «indigenismo» y «modernidad». Al contrario, estas nuevas formas de «indigenidades políticas» nos obligan a reflexionar sobre la contemporaneidad de estas prácticas y su poder de acción y persuasión en el escenario político actual. En tal sentido, De la Cadena habla de un conjunto de prácticas que son el fruto de un «circuito de conexiones» entre entidades culturales distintas, y que en la actualidad se presentan como una «unidad impenetrable» (De la Cadena, 2010, p. 347). El elemento cultural de matriz indígena, en el tiempo, se ha fundido con los elementos culturales propuestos por los agentes externos (en este caso, las misiones o la sociedad nacional), y los dos elementos conviven en la actualidad en un equilibrio propio. Es más: estas *partial connections* no se circunscriben a los aspectos rituales y religiosos de la vida cotidiana de dicha sociedad. Más bien, juegan un rol fundamental en sus formas de toma de decisión y en el manejo del poder político (De la Cadena, 2010, p. 348).<sup>37</sup>

Hablar de sueños y visiones en un estudio etnográfico de «memoria de violencia» lleva necesariamente a una reflexión sobre la percepción del desarrollo del tiempo que los awajún y wampis proponen al reconstruir sus propias experiencias pasadas, además del significado que les brindan en la actualidad. Como dicen Gemma Orobitg (1998) y Anne Gael Bilhaut (2011), la conexión de las experiencias vividas de forma cotidiana con las oníricas trae consecuencias impactantes en la percepción de lo real por los actores indígenas locales, así como en la definición de sus acciones políticas. La percepción del transcurrir del tiempo, en este caso, no se limitaría a una separación entre una forma lineal y una circular. Más bien, esta va asumiendo una tendencia más compleja, donde lo onírico tiene la posibilidad de desplazarse en múltiples dimensiones temporales, viajando rápidamente entre el pasado, el presente y el futuro, además de establecer múltiples niveles de conexión entre ellas. En ese sentido, siguiendo la lógica de la narración de muchos de los relatos encontrados, encontramos que los awajún y wampis del Alto Marañón percibieron esa etapa histórica como el espacio más propicio para desarrollar una acción inspirada por la fuerza de sus antepasados, que se comunicaban con ellos a través de

---

<sup>37</sup> En ese mismo artículo, Marisol de la Cadena hace un *post scriptum* en el que identifica al «Baguazo» como un posible caso de estudio para su propuesta teórica (De La Cadena, 2010, p. 362).

imágenes oníricas, y que los guiaban hacia una «venganza histórica» contra sus antiguos adversarios, los *apach*, término que en este caso denomina al Estado y su aparato de gobierno. En ese sentido, podemos afirmar que ellos tuvieron la sensación de estar viviendo un momento «extraordinario» y «extracotidiano», en el que el tiempo pasado se fundía con el presente. De esta manera, eran llamados a «arreglar» antiguas cuestiones no resueltas con sus «enemigos históricos» alrededor de la propiedad de las tierras y la definición de sus espacios vivenciales.

En esos días, los ancianos no entendían el tema de los derechos territoriales, ni de la Ley de Selva. Todo esto está muy alejado de su forma de ver las cosas. Lo que iban diciendo, a partir de sus visiones, era que había llegado el momento de volver a defender sus territorios. (D. D., hombre awajún, 35 años, Santa María de Nieva, junio de 2017)

### **El *ipaámamu*: el espacio para el conflicto**

Volvemos ahora a considerar la parte de los relatos sobre la situación en los puntos del paro antes del 5 de junio. Múltiples voces recuerdan esos días como momentos febriles, en los que la excitación ante la participación en una acción colectiva se caracterizaba por un fuerte sentido de unidad entre «todos», pero también por la demarcación de un espacio temporal extracotidiano, donde se revitalizaban formas de sociabilidad, expresiones físico-corporales y costumbres que habían sido propias de las épocas anteriores. Dicho contexto era evidente en la pérdida de los roles sociales cotidianos. Los manifestantes no son recordados como «amigos», «vecinos» o «familiares», o a través de los epítetos relativos a sus cargos políticos y a sus trabajos (alcalde, regidor, chofer, profesor, enfermero, presidente, rondero...), tal como suele suceder en las dinámicas cotidianas. Más bien, los narradores dedican atención particular a recordarlos a través de esos términos claves que dominaban en la sociedad awajún «antes de la educación», es decir, en los tiempos anteriores a la inclusión en la sociedad nacional. Estamos hablando de términos como *kákajam*, *wáimaku*, *pámuk*, *múun*, que asumen un significado específico en el contexto cultural awajún de la guerra (Taylor, 2006; Descola, 1993a) y un valor particular en el espacio del paro amazónico. En estos casos, varios cambiaron sus nombres habituales, escogiendo otro nombre (en awajún) por la duración del contexto de conflicto:

En la curva había muchos *wáimaku*, *kákajam* y *pámuk* entre los manifestantes. Todos habían tenido visiones, pero cada uno una diferente. Hablaban abiertamente y compartían sus visiones con todos. (S.Y., hombre awajún, 30 años, Bagua, junio de 2014)

Vemos, por lo tanto, en continuidad con lo afirmado en la sección anterior, que existió entre los manifestantes una sensación de vivir una dimensión histórica extraordinaria, que determinó también la demarcación de un espacio físico y social extracotidiano, a través de la rehabilitación de roles y funciones que aparentemente habían sido abandonados, bajo las presiones de los cambios socioculturales más recientes.<sup>38</sup> En las memorias transmitidas emerge claramente otro tipo de sociedad, dominada por las relaciones de fuerza y de autoridad entre *pamuk*, *wáimaku* y *kákajam*, entre poderes visionarios y experiencias oníricas, tal como era en los tiempos pasados. Todo esto es justificado al interior de un contexto específico, es decir, la percepción de los manifestantes de vivir el paro como una revitalización del *ipaámamu*. Dicha asociación estaría confirmada por el interés de muchos narradores de remarcar la condición de colectividad y de unión social:

No te lo crearás, Silvia. Pero cuando el pueblo se une, acciona como uno solo. Tiene su fuerza. Ahí estaban los *pámuk*, los *múun* para hablar, para guiar la gente. (S. Y., hombre awajún, 45 años, Bagua, junio de 2014)

El *ipaámamu* literalmente significa «todos unidos». Este término nace por la asociación de dos palabras awajún: *ipáama*, que quiere decir «entre todos», y *mamu*, que significa «solucionar un problema». En el lenguaje cotidiano, *ipaámamu* corresponde a una forma de agregación social determinada por un fuerte sentido de solidaridad y colaboración, que se utiliza en momentos de acción colectiva en el espacio de la comunidad (construir malocas, sembrar la chacra, recoger la cosecha...) y sobre todo en el contexto de lucha (Brown, 1986, p. 101). Hoy en día, la sociedad awajún prefiere adoptar el significado del *ipaámamu* principalmente para invocar la ayuda colectiva en actividades relacionadas con el ámbito familiar o agrícola: se trata, en ese caso, de llamados que implican un número limitado de gente, restringido a los familiares y vecinos de una misma comunidad.

---

<sup>38</sup> Información confirmada en Greene (2009, p. 54).

El aspecto interesante de los paros amazónicos de 2008 y 2009 es justamente la reactivación de esa misma forma de colaboración en un contexto conflictivo. Eso se logró a través de una conjunción entre antiguas y nuevas formas de organización política y social: por un lado, gracias a una red de alianzas y relaciones de poder entre grupos familiares indígenas guiados por la figura de un *múun* y su saber visionario; por otro, por medio de las colaboraciones «institucionales» entre organizaciones indígenas y realidades políticas externas.

¿Cuál es el fin último de un *ipaámamu* en un contexto de lucha? Pierre Clastres propuso poner en discusión el concepto de «guerra», invitando a considerar si el espacio dedicado a un combate no puede significar procesos de cambios y regeneración profundos de una sociedad (Clastres, 2013 [1977]). En línea con estos estudios, diferentes trabajos etnográficos consideran cómo la mayoría de las sociedades amazónicas se centran en el proceso de formación del individuo (Seeger, 1979; Surrallés, 2009, p. 36). El concepto de persona aquí manejado remite a un ser en constante proceso de construcción gracias a un esfuerzo de acumulación de experiencias y saberes en comunicación con el mundo externo (Mader, 1999, p. 428). A partir de estas consideraciones, podemos considerar que el individuo awajún entiende las dinámicas del conflicto como el lugar más apropiado para desarrollar su propio camino de formación, en cuanto «hombre fuerte», o *kákajam*. Si el awajún se distingue por ser un individuo en constante búsqueda y realización de su propio *jínta áinbau*,<sup>39</sup> sin duda alguna el contexto de un conflicto se propone como el espacio privilegiado para la buena realización de dicho camino. Con este sentido, el espacio del paro se revela como la dimensión más propicia para reactivar antiguas costumbres bélicas, a través de las cuales el individuo awajún se realiza como *kákajam*, «hombre fuerte»:

<sup>39</sup> El término *jínta áinbau* significa literalmente «sigue el camino trazado por nuestros antepasados», según la traducción de Gerardo Wipio (Larson, 1979). Se trata de un concepto potente en la construcción del orden social awajún y corresponde a la máxima aspiración para un hombre adulto, es decir, llegar a ser un *kákajam*, «hombre valiente, impávido, hábil estratega, obstinado en la venganza» (Descola, 1993b, p. 74). Este camino de fortalecimiento espiritual se realizaba a través de un ritual que comprendía el consumo de brebajes alucinógenos como ayahuasca, toé o *baikua* (*Brugmansia* sp) para obtener «la visión», es decir, el contacto con seres espirituales poderosos que con sus palabras y gestos hubieron dado información al joven sobre su futuro y sus deberes en la sociedad.

Quando llegué a la Estación de Petroperú había mucha gente. Esa noche tuvimos una reunión y muchos contaban sus visiones. Al final, yo estaba sentado en un lado, y la gente empezó a gritar y llevarme, diciendo que yo tenía que ser el nuevo líder. Acepté. No era tan fácil para mí aceptar y defender esto. Dejarlo todo y asumir esta responsabilidad. Por esta razón ya desde esa noche empecé a tomar ayahuasca con mi hermano y otros, para tener visión, para ser *wáimaku*. (J. D., hombre awajún, 50 años, Bagua, mayo de 2013)

Este testigo nos permite comprender cómo la experiencia colectiva del paro reúne diferentes niveles de participación, desde uno más colectivo hasta uno estrictamente individual, donde las experiencias rituales se vuelven herramientas necesarias para enfrentar todas las problemáticas circunstanciales. A tal propósito, es interesante notar el interés de muchos por reactivar las dinámicas ceremoniales con plantas alucinógenas, tal como es propio de los procesos de formación de los *wáimaku*, es decir, de los «hombres con el poder de la visión», y los espacios de diálogo y confrontación con los *múun*, considerados las autoridades políticas y espirituales más adecuadas para manejar todo tipo de problemas. Estamos por lo tanto en un proceso de reactivación de un contexto de «guerra», según los términos propios del grupo jíbaro (Taylor, 2006; Taylor, 1993; Taylor y Descola, 1985; Descola, 1993b; Romio, 2017a). Asimismo, es importante remarcar cómo, para los awajún y wampis del siglo XXI, el contexto de una protesta contra el Estado puede ser reinterpretada no solamente como la ocasión más propicia para reactivar ciertos elementos culturales propios, sino también para construir algo nuevo, que sea inclusivo de los cambios culturales que han venido viviendo a lo largo de los últimos cincuenta años. En ese sentido, podemos afirmar que el rol jugado por la mayoría de los «jóvenes líderes del paro» cobró importancia a partir de las experiencias previas de huelgas y manifestaciones vividas en espacios urbanos mientras cursaban sus estudios escolares, así como los fuertes lazos que posteriormente desarrollaron con el sindicato de maestros (Sindicato Único de Trabajadores en la Educación en el Perú – SUTEP), al convertirse en profesores bilingües. Por otro lado, muchos de los manifestantes habían participado, en los años anteriores, en las huelgas organizadas por los agricultores locales para protestar frente al gobierno regional por la falta de servicios básicos en la zona (hospitales, carreteras, etcétera) (Guevara, 2013).

El conjunto de todas estas expresiones nos remite, una vez más, a identificar el uso del concepto de «conflicto» o la revitalización de las figuras históricas de *kakajam*, *pamuk*, *waimaku* a través la categoría de las *partial connections* descritas por Marisol de la Cadena, ya consideradas en las páginas anteriores (De la Cadena, 2010). La necesidad de considerar las prácticas políticas puestas en escena por estos actores indígenas nos lleva necesariamente a reconocer el peso «histórico» que ellas llevan, profundamente relacionadas con memorias colectivas y prácticas rituales de larga tradición. De la misma forma, es fundamental identificar en ellas las influencias ejercidas por las nuevas relaciones culturales que estos mismos actores conformaron, a partir de sus experiencias de formación en los espacios urbanos, en las escuelas, en las misiones, y su cotidiana relación con la sociedad mestiza presente en la selva. Esas «hibridaciones inevitables» recubren diferentes aspectos de la vida cotidiana de estas «nuevas indigeneidades», lo que implica también una reconfiguración de toda su dimensión política. Al contrario de todas las expectativas, el elemento cultural indígena no ha desaparecido bajo la presión de la cultura externa dominante o los proyectos de «civilización»; más bien, se ha convertido en algo nuevo, en la medida en que los indígenas han reformulado muchos de los elementos culturales externos que han venido incorporando en sus vidas (De la Cadena, 2010, pp. 341-342; 353-355).

## **La participación de los mestizos. Diferentes perspectivas para una misma causa**

La sensación de que estamos frente a un momento sociocultural extracotidiano, caracterizado por la revitalización de la estructura social awajún propia de la «guerra», es confirmada por todos los diferentes testimonios recogidos, sean ellos de indígenas o no. Consideraremos ahora la percepción recogida de los mestizos que participaron en las diferentes etapas del paro,<sup>40</sup> y quienes hoy en día terminan por ser invisibilizados en la versión «oficial» de los eventos.

Efectivamente, en el paro de 2009, los mestizos se limitaron a ofrecer su disponibilidad como mano de obra, apoyo físico y soporte material. Es interesante observar cómo dicha perspectiva es confirmada por varios

<sup>40</sup> Recordemos que entre los 53 acusados por la «Curva del Diablo» varios eran mestizos, provenientes de las provincias de Bagua (región Amazonas) y Jaén (región Cajamarca).

mestizos de la zona, que no esconden su condición de subalternidad frente a los jefes indígenas en ese contexto específico:

En la huelga estuvimos todos: wampis, awajún, mestizos... todos. No había representantes de mestizos, porque los mestizos aceptaron lo que decían las autoridades indígenas, se sometían. Porque saben que están en su territorio, le daban sus víveres. (R. D., hombre mestizo, 60 años, Chiriaco, abril de 2012)

Yo participé al paro, claro. Pero ayudaba, en lo que podía. Quienes decidían y todo, eran los nativos. Sin duda. Nadie de nosotros podía oponerse a sus palabras. Ese era su momento. (A. C., mujer mestiza, 52 años, Chiriaco, junio de 2014)

Tal como lo confirman estos testimonios, los mestizos parecen aceptar el rol hegemónico asumido por los «líderes del paro», reconociendo que ese espacio tenía un significado particular en el contexto sociopolítico y cultural local. La participación y la colaboración de los colonos con los manifestantes indígenas no es un elemento usual en las relaciones cotidianas de la región. Por el contrario, las dos partes de la población conviven en una relación bastante compleja, constituida por diferentes niveles de conflicto, competencia y esporádicas colaboraciones. En este panorama, uno de los principales temas de discordia gira justamente alrededor de la propiedad sobre la tierra y el acceso a sus recursos.

Sin embargo, en el curso de los últimos setenta años, las estrechas relaciones de convivencia entre indígenas y mestizos se han hecho cada vez más complejas. Los momentos de conflictividad se alternan con otros de colaboración y mutuo respeto. Entre estos testimonios, destacan los esfuerzos realizados por los mestizos para la construcción de un sentido común de «identidad regional». Esta iniciativa se encuentra en la elaboración de una narrativa compartida de forma colectiva, que coincide en identificar el «espíritu guerrero» de los awajún como un elemento de valoración de la población local, con el cual los mestizos también se sienten identificados. Esta percepción los llevaría a asumir una posición de subalternidad frente a la autoridad de los indígenas en el contexto histórico del paro:

Todo lo que tenemos aquí en Condorcanqui lo tenemos gracias a nuestras luchas. Hemos hecho paros, bloqueado carreteras. Todo. Y al final hemos ganado. Es gracias a eso que tenemos la carretera, las postas

médicas, nuestra oficina de UGEL<sup>41</sup>, todo... Nativos y mestizos juntos. Porque compartimos los mismos problemas. Y muchos son como yo, sea awajún que mestizo. (H. R., hombre awajún, 40 años, Santa María de Nieva, setiembre de 2014)

Aquí en Imacita, tuvimos que cerrar todas las actividades. Por el paro. Ya no había de qué comer. Pero de día, con lo que había, yo estaba cocinando para los nativos, para entregarle comida. (J. K., mujer mestiza, 50 años, Imacita, noviembre de 2012)

Cuando hay una lucha, al nativo no le puedes decir nada. ¿Ya lo viste? Se pone así, firme, con sus lanzas y su cara pintada. ¡Son guerreros! Ahí es donde sacan su verdadera fuerza. (A. C., hombre mestizo, 35 años, Chiriaco, junio de 2014)

Encontramos en estas palabras un sentimiento de respeto de parte de los colonos hacia los indígenas: ellos apoyan las actividades y reconocen a los líderes indígenas todo el poder de decisión. Notamos una clara inversión de roles con respecto a los tiempos cotidianos, cuando es la sociedad peruana, con su fuerza institucional y sus reglas jurídicas, la que impone un «orden» y determina los roles de prestigio y de jerarquía social. En este contexto, ambos comparten una misma reivindicación: luchar para visibilizar una condición de abandono institucional y de explotación externa de los recursos.

En esta coalición de fuerzas entre indígenas y mestizos, la alianza en contextos de conflicto para expresar un desacuerdo frente al Estado no parece ser un hecho aislado. Recorriendo las memorias locales, encontramos una significativa colaboración a lo largo de los últimos treinta años entre las dos partes de esta sociedad de frontera, que en varias ocasiones han terminado por construir juntos experiencias de huelga y paro con el fin de visibilizar sus exigencias locales frente al gobierno regional (Guevara, 2013). Dicha colaboración histórica encontraría su respectiva expresión en el «Baguazo» en los violentos disturbios causados por los mestizos en la mañana del 5 de junio 2009 en las ciudades de Bagua Capital y Bagua Grande, como forma de solidaridad hacia los ataques de los policías hacia los manifestantes. Como hemos descrito anteriormente, al enterarse de los enfrentamientos entre los awajún y los policías, numerosos mestizos atacaron y quemaron las principales sedes de las instituciones locales, como las

---

<sup>41</sup> Unidad de Gestión Educativa Local del Ministerio de Educación.

municipalidades de Bagua Grande y Bagua Capital y enfrentarse armados con los policías allí presentes.

## **A manera de conclusión**

En el curso de la investigación, hemos notado cómo los diferentes testigos elaboran, a partir de la reconstrucción del pasado, una identidad cultural particular, fruto de la interacción y negociación entre códigos culturales y lingüísticos distintos. Como describe Rappaport, el estudio de la memoria nos permite observar importantes procesos de reafirmación de las identidades culturales indígenas, quienes luchan para encontrar un equilibrio constante (y a la vez inestable) entre elementos culturales míticos y simbólicos propios de su pasado, con otros incorporados por la dimensión global de su contemporaneidad. Si bien la narrativa muestra un desarrollo continuo y definido hasta el presente, ella es, a la vez, el producto de las condiciones históricas bajo las cuales es elaborada (Rappaport, 2000, p. 30).

En el panorama del Alto Marañón, la experiencia de convivir desde hace más de cincuenta años en una sociedad multicultural ha determinado un proceso de negociación entre «fronteras culturales» distintas, la indígena (awajún y wampis), la representada por la sociedad nacional y también la perteneciente a las diferentes misiones (evangélicas y católicas). La pérdida progresiva de los elementos culturales indígenas más distintivos, como la vestimenta o diversas costumbres y creencias, no ha determinado una caída general del «ser indígena» a favor de una homologación hacia el modelo del «ciudadano mestizo». Este estudio de las memorias del «Baguazo» ha puesto en evidencia cómo cada sujeto muestra una particular tendencia a construir sus memorias personales a través la elaboración de una narrativa específica, que considera tanto los aspectos de su mundo cultural como las profundas influencias del pensamiento de los «occidentales». Tal como dice Chaumeil (2010), el ser indígena quizá correspondería más a una forma particular de articular las diferentes influencias provenientes del exterior que a una definición estática de su pertenencia étnica. Si la identidad es un proceso en constante transformación, nutrida por el contacto con fuentes externas (en ese caso las formas de pensamiento de la sociedad civil peruana), el trabajo sobre la memoria sería una herramienta útil para reflexionar sobre el presente, y en especial para analizar las formas de auto-representación actualmente desempeñadas por los actores considerados.

En el caso específico aquí estudiado, se aprecia cómo las memorias del «Baguazo» permiten reflexionar sobre formas narrativas elaboradas por los awajún contemporáneos para expresar una situación de conflicto y violencia recientemente vivida.

Igualmente inspirador es el trabajo de Gemma Orobitg sobre los llantos rituales de las mujeres pumé en la Amazonía venezolana. Orobitg reflexiona sobre el impacto de ciertas dinámicas relacionadas con un panorama de conflicto socioambiental contemporáneo, que llevan a la revitalización de antiguas prácticas rituales relacionadas con el posconflicto (Orobitg, 2015). Sin embargo, estas prácticas terminan asumiendo nuevos rostros y diferentes fisionomías en la situación contemporánea, debido a los cambios estructurales y los intercambios culturales que la sociedad indígena ha vivido a lo largo del último siglo, como es el caso de la reapropiación por las mujeres pumé de cantos o prácticas chamánicas que anteriormente eran dominio exclusivamente masculino (Orobitg, 2015). En continuidad con esta reflexión, vemos que las memorias de violencia entre los awajún del Alto Maraón por los acontecimientos del «Baguazo» permiten reconocer un interesante proceso de revitalización de antiguas formas de percepción de la realidad (la dimensión onírica, la «búsqueda de la visión» por parte de los manifestantes, la organización social del *ipaámamu*, entre otras), así como un profundo proceso de negociación con los elementos culturales de más reciente incorporación.

Según Rappaport, la conciencia histórica de un grupo social “se funda en un vínculo moral con el pasado cuyo objetivo práctico es conseguir fines políticos en el presente” (Rappaport, 2000, p. 38). En este sentido, a lo largo del capítulo hemos analizado la participación de los mestizos de la zona en la elaboración de reclamos políticos específicos. A través del paro, ellos reivindicaban su presencia en esa sociedad de frontera, encontrando en los indígenas los aliados estratégicos para promover sus pedidos. Según sus percepciones del pasado, el tipo de manifestación formulada, que reunía aspectos de un *ipaámamu* con los de un paro general, logró levantar una sola voz de protesta. A través de esta poderosa imagen, podemos sugerir la demarcación de una identidad local nueva, propia de una sociedad de frontera multicultural, en la que los actores «blancos» se autoidentifican como aliados estratégicos de los indígenas, alejándose de su anterior perfil como «enemigos históricos».

Si el conflicto, tal como lo hemos considerado a lo largo del capítulo, es un espacio de interrelación entre actores sociales distintos y una plataforma de construcción de realidades siempre novedosas, el esfuerzo de los manifestantes de 2009 tiene un doble sentido. Se observó una voluntad de, por un lado, reactivar formas locales de coalición y solidaridad entre grupos familiares indígenas, y, por otro, de modificar los términos de la relación de fuerzas entre el mundo indígena y la sociedad externa. En ese sentido, vemos que el contexto de la lucha modificó, temporalmente, las dinámicas de las relaciones entre indígenas y mestizos, invirtiendo los roles de fuerza e incluyendo a los mestizos en el universo cultural awajún del *ipaámamu*. De esa forma, se crean los supuestos históricos y narrativos de una identidad cultural común entre indígenas y mestizos.

## Bibliografía

- Bilhaut, Anne-Gaël (2003). ... Soñar, recordar y vivir con eso. *Estudios Atacameños*, (26), 61-70.
- Bilhaut, Anne-Gaël (2011). *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Brown, Michael (1984). *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera Marginal*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica-CAAAP.
- Brown, M. (1986). *Tsewa's gift: magic and meaning in an Amazonian society*. University of Alabama Press.
- Brown, Michael (1993). Facing the State, facing the world. Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, 33(126-128), 307-326.
- Brown, Michael (1996). On resisting resistance. *American Anthropologist*, 98(4), 729-749.
- Brown, Michael (2014). *Upriver: the turbulent life and times of an Amazonian people*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cavero, Omar (2014). Después del Baguazo: informes, diálogo y visiones del conflicto. En Narda Henríquez (Coord.), *Conflicto social en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, (24), 59-67.

- Clastres, Pierre (1974). *La société contre l'Etat*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Clastres, Pierre (2013 [1977]). *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris: Editions de l'aube.
- De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond «politics». *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- Descola, Philippe (1993a). Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro. *L'Homme*, 126-128, 171-190.
- Descola, Philippe (1993b). *Les lances du crépuscule*. Paris: Pocket.
- Espinosa, Oscar (2010). ¿Salvajes opuestos al progreso? Aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, (27), 123-168.
- FIDH-Federación Internacional de Derechos Humanos (2009). *Perú-Bagua: derramamiento de sangre en el contexto del paro amazónico*. Informe 529.
- Guevara, Roberto (2013). *Bagua. De la resistencia a la utopía indígena: la «Curva del Diablo» y la lucha de los pueblos amazónicos en el siglo XXI*. Lima: Punto & Gráfica S.A.C.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mader, Elke (1999). *Metamorfosis del poder: persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.
- Manacés, Jesús y Carmen Gómez Calleja (2013). *La verdad de Bagua. Informe en minoría de la Comisión Especial para Investigar y Analizar los Sucesos de Bagua*. Lima: Comisión de Derechos Humanos-COMISEDH, Instituto de Defensa Legal-IDL.
- Mouriès, Thomas (2010). *Bagua, 2009. Contours d'un conflit politique au Pérou*. Mémoire de Master 2. École des hautes études en sciences sociales.
- Orobitg, Gemma (1998). *Les pumé et leur êves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Orobitg, Gemma (2015). Lamento ritual de las mujeres pumé: un ensayo sobre emotividad y política. En Manuel Gutiérrez Estévez y Alexandre Surrallés (Eds.), *La retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias* (pp. 125-152). Madrid: Iberoamericana.
- Pollak, Michael (2006[1989]). *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

- Rappaport, Johanne (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Romio, Silvia (2010a). *Analyse socio-politique de l'AIDSESEP, organisation interethnique de l'Amazonie Péruvienne*. Mémoire de Master 2. École des hautes études en sciences sociales.
- Romio, Silva (2010b). Bagua, un anno dopo. La figura del «politico indigeno» come nuova strategia mediatica nella politica dell'AIDSESEP. *Confluenze: Rivista di Studi Iberoamericani*, 2(2), 59-91.
- Romio, Silvia (2013). Minera Afrodita en Alto Amazonas. Territorio de confine en la lucha socio-ambiental de la selva peruana. En Miguel Castro Hoetmer, Mar Daza, José De Echave y Clara Ruiz. (Ed.), *Minería y movimientos sociales en el Perú: instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y el territorio*. Lima: PDTG, CooperAcción, AcSur Las Segovias, EntrePueblos.
- Romio, Silvia (2017a). Los awajún contra Herzog: el uso del conflicto en la construcción del liderazgo indígena. En François Correa, Alexandre Surrallés y Philippe Erickson (Eds.), *Política y poder en la Amazonía. Estrategias de los pueblos indígenas en los nuevos escenarios de los países andinos* (pp. 209-232). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Romio, Silvia (2017b). *Suivre le chemin. La construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie Péruvienne (1920-1980)*. Thèse de doctorat. École des hautes études en sciences sociales.
- Rubenstein, Steven (2012). Importance of vision among the Amazonian Shuar. *Current Anthropology*, 53(1), 39-79.
- Saldaña, José y Julio Salazar (2018). Discursos criminalizadores sobre la otredad indígena en medios de comunicación escrita durante el Baguazo (2009). En *Anuario de Investigación del CICAJ 2017* (pp. 147-180). Departamento Académico de Derecho, Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica PUCP.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28(28), 21-52.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, (32), 2-19.
- Siverts, Henning (1972). *Tribal survival in the Alto Marañón: the aguaruna case*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs-IWGIA.

- Surrallés, Alexandre (2009). *En el corazón del sentido*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA.
- Taylor, Anne Christine (1985). L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 159-173.
- Taylor, Anne Christine (1993). Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-678.
- Taylor, Anne Christine (2006). Devenir jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie. En Salvatore D'Onofrio y Anne Christine Taylor, *La guerre en tête. Cahiers d'anthropologie sociale* (pp. 67-84). Paris: L'Herne.
- Zambrano, Gustavo (Coord.), Isabel Berganza, Vanessa Cuentas y Eduardo Hurtado (2017). *Bagua: entendiendo al derecho en un contexto culturalmente complejo*. Lima: Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

## MEMORIAS DE UN CONTACTO. CUANDO LOS ISKONAWAS CONTACTARON A LOS MISIONEROS

Carolina Rodríguez Alzza  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Los iskonawa contactaron a los misioneros del *South America Mission* (SAM) en 1959. De acuerdo con las memorias de los ancianos iskonawa, que en aquel tiempo eran todavía muy jóvenes, este contacto no se inicia en el encuentro cara a cara con el grupo de misioneros, sino mucho antes, a través de los indicios de su presencia. Recuerdan así que una noche Chachibai, uno de los últimos chamanes iskonawa, oyó a las lechuzas ulular y supo que pronto volverían los *nawa* ('extranjero, enemigo, no-gente').<sup>1</sup> Sin la posibilidad de tomar tabaco y explorar a través de sus visiones quiénes serían esos *nawa*, aconsejó que lo mejor era que el grupo inicie los preparativos para desplazarse una vez más. Por eso, los iskonawas decidieron continuar su marcha como ya lo habían venido haciendo en un ritmo más acelerado, debido a las constantes amenazas de otros *nawa* que encontraban en su territorio y a quienes llamaban *brashicos*. Cuando decidieron partir, algunos hombres se fueron a terminar de sembrar las nuevas chacras que habían abierto. Fue entonces cuando encontraron a estos nuevos *nawa* que conocieron como misioneros. Ellos eran los misioneros americanos Clifton Russel y James Davidson, y venían acompañados por los shipibos Sinforiano Campos y Bonifacio Rodríguez. Su ingreso al territorio ubicado

---

<sup>1</sup> Véase una discusión amplia del concepto *nawa*, un término extendido entre las diferentes poblaciones del macroconjunto pano a la que pertenecen los iskonawa, en Calavia (2003).

entre los ríos Utuquinía y Abujao (Ucayali) fue motivado por las noticias que tuvieron de la existencia de un conjunto indígena que vivía aún sin contacto y al cual querían «civilizar».

La primera narración de este contacto fue registrada por miembros de la Expedición Peruana Whiton que arribó al territorio circundante al río Callería en 1961, donde ya existía una pequeña aldea ocupada por el grupo iskonawa, los misioneros y algunas personas del pueblo shipibo-konibo (véase Whiton, Greene y Momsem, 1964; Momsem, 1964). Muchos años más tarde, este contacto continuó siendo de interés de otras investigaciones que elaboraron narraciones más detalladas mediante testimonios de los iskonawas y otros actores involucrados (véase Matorela, 2010;<sup>2</sup> Brabec, 2014;<sup>3</sup> Cuentas, 2015). Todas las narraciones sobre este contacto se enuncian desde una perspectiva externa, la de los misioneros, sintetizando sus memorias sobre los actores y las acciones que desarrollaron, pero también siguiendo su estructura narrativa de los hechos. Incluso, a pesar de que las fuentes más recientes han intentado recopilar las memorias de los iskonawas, continúan reproduciendo una perspectiva externa. De tal manera, estas narraciones se han ido cristalizando como la historia oficial del contacto del pueblo indígena iskonawa.

Este contacto se ha configurado como un hito primordial desde el cual se conoce la existencia del pueblo indígena iskonawa. Ello ha alimentado las ideas sobre la condición de aislamiento en la que vivían los iskonawas antes del encuentro con los misioneros, sin reconocer los relacionamientos que sostuvieron con otros actores indígenas y no-indígenas antes de ello. También ha sido un referente empleado por el Estado peruano para categorizar a los iskonawas como un pueblo indígena en «situación de contacto inicial». Ha dado lugar a que se cree la reserva indígena Isconahua en el territorio que ellos ocuparon y dejaron tras este contacto para asentarse en la cuenca del Callería. Finalmente, se ha reconocido que la población indígena en situación de aislamiento que todavía se encuentra en esta reserva sería iskonawa, a pesar de que mis anfitriones iskonawa tengan cuestionamientos al respecto.

---

<sup>2</sup> Matorela (2010) es la publicación final titulada «Los isconahuas», que tiene como antecedente un estudio de actualización de este pueblo indígena en el área propuesta para la zona reservada Sierra del Divisor (Matorela, 2004).

<sup>3</sup> Brabec (2014) es un artículo sobre la caracterización del pueblo iskonawa, que se basa en la versión inédita de Brabec y Casapía (2006).

Este capítulo propone un cambio de punto de vista para explorar las percepciones iskonawa sobre el contacto con los misioneros. Por ello, presenta la narración de Nawa Nika, una anciana iskonawa que vivió este contacto siendo muy joven. Su relato fue registrado en el 2013 en el caserío San José de Tushmo (distrito de Yarinacocha, provincia de Coronel Portillo, región Ucayali), donde se reunió el pueblo iskonawa para participar de las actividades iniciales de un proyecto de documentación de la lengua.<sup>4</sup> El video de la narración es parte de la base de datos conformada por el proyecto y se encuentra almacenada en el Archivo de Lenguas Indígenas de América Latina (AILLA) de la Universidad de Texas, en Austin. Asimismo, ofrece un análisis de la narración misma que se enriquece a través de los diálogos con los iskonawas durante trabajos de campo posteriores entre los años 2014-2017.

## Estudios sobre la memoria

Estudios sobre la memoria, como los de Jelin (2012), señalan que la relevancia de esta no se encuentra necesariamente en la capacidad psíquica de recordar, sino en los «recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos» (2012, pp. 51-52). De tal manera, la memoria implica un «trabajo» de individuos que se ubican en contextos sociales específicos donde toman un rol activo y productivo (2012, p. 47). El trabajo de la memoria, entonces, se hace a partir de ejes que se formulan a través de las preguntas por el *quién*, *qué*, *cómo* y *cuándo*. La primera pregunta pretende que se indague sobre quién recuerda y olvida, es decir, si es un individuo o una colectividad. La segunda se preocupa por aquello que es recordado. La memoria consiste en un proceso complejo de selección, así que, cuando nos preguntamos por lo recordado, también debemos preguntarnos por aquello que se olvida. Asimismo, debemos saber cómo se recuerda, es decir, de qué manera los hechos y los personajes han sido registrados en la memoria. Finalmente, es relevante conocer cuándo se recuerda o se olvida y si existen mecanismos que promueven estas alternativas.

Halbwachs señala que quien recuerda puede ser un individuo y un colectivo a la vez, ya que las memorias individuales se encuentran siempre

---

<sup>4</sup> «Documenting isconahua (isc) in Peru: an interdisciplinary project», financiado por la *National Science Foundation*, y coordinado por Tufts University y la Pontificia Universidad Católica del Perú.

en un marco social (1992, p. 38). Así, podríamos decir que la memoria individual solo es posible dentro de una memoria colectiva: el individuo no recuerda sino en colectividad. Sin embargo, este no es un hecho dado, porque existen distintos medios, físicos y simbólicos, por los que la memoria individual se inserta en la memoria colectiva; por ejemplo, a través de monumentos, fechas, personajes, costumbres, testimonios, conmemoraciones, entre otros. De igual manera, el olvido también está relacionado con el marco social. La sociedad puede promover el olvido a través del silenciamiento, negación o destrucción de los medios anteriormente mencionados. De ese modo, la memoria colectiva es la superposición de distintas memorias individuales, donde el vínculo entre ambas es el lazo social. No obstante, esta superposición plantea un escenario de conflictos y negociaciones entre memorias individuales, con la finalidad de que exista una base común sobre la que la memoria colectiva se pueda construir.

En el marco de la disputa por la memoria, Pollak (1989) reconoce la existencia de las «memorias subterráneas», es decir, aquellas memorias de los grupos dominados. Estas son memorias silenciadas y prohibidas en el espacio público, ya que se oponen a la memoria colectiva que ha sido oficializada. Lejos de ser eliminadas, estas han seguido un camino paralelo a la memoria oficial en un ámbito clandestino. Podemos entender como clandestino todo medio que no es utilizado por la oficialidad, dado que no se le reconoce como un medio válido y que, por ende, no se le toma atención. Sin embargo, no siempre el silencio conduce al olvido: también puede llevar a la resistencia (Pollak, 1989, p. 5). Las memorias subterráneas continúan transmitiéndose en el espacio privado y oralmente aguardando para salir a flote en la esfera pública, donde el medio escrito ha sido utilizado por la oficialidad para construir, fijar y transmitir una memoria colectiva.

Dentro del panorama de investigaciones en la Amazonía, la producción de estudios sobre la memoria indígena en períodos de violencia se ha enmarcado principalmente en la época del caucho, los conflictos armados y los procesos de colonización por parte de los Estados (ver la Introducción a este libro). Aunque con un menor énfasis, la memoria indígena también ha sido un legítimo tema de reflexión en los procesos de contacto con no-indígenas. Una de las mayores obras al respecto es el libro *Pacificando o branco* (Albert y Ramos, 2002), que compila investigaciones sobre pueblos indígenas, que en su mayoría habitan en Brasil, así como otros en la Guayana Francesa y Venezuela. Nuestro trabajo busca ampliar esta

tradición al contexto peruano, reconociendo las características propias de cómo la violencia en los procesos de contacto aquí se ha manifestado, y atendiendo la reflexión propia de un pueblo indígena sobre su experiencia a través de sus memorias.

Entre los iskonawas, la palabra de los ancianos marca simbólicamente la memoria colectiva de este grupo indígena. Si bien estas memorias pueden presentar diferencias entre sí, debido a los posicionamientos actuales de quienes recuerdan y a que estas provienen, a su vez, de las memorias de anteriores ancianos con sus propios posicionamientos, existe un consenso grupal sobre cómo se recuerda el contacto con los misioneros. En este sentido, la oralidad es un medio clandestino clave para la transmisión intergeneracional, la cual además tiene lugar en espacios del hogar, en el compartir cotidiano de los parientes. Para el caso de las memorias de los iskonawas sobre el contacto con los misioneros, sostenemos que, además del medio privado y la oralidad propuestos por Pollak (1989), la lengua es otro medio clandestino. Un distinto código lingüístico ha permitido preservar las memorias subterráneas de los cuestionamientos o influencias de la memoria que se ha oficializado, la cual utiliza la lengua del grupo dominante. En el caso de esta experiencia de contacto, las lenguas empleadas han sido el inglés y el español. De tal manera, este medio clandestino subvierte el problema que el autor plantea sobre la transmisión intacta de las memorias subterráneas a largo plazo (Pollak, 1989, p. 9). La transmisión de las memorias subterráneas se realiza en la lengua del ámbito privado, lo cual además permite la cohesión grupal. No obstante, como se verá en el caso de los iskonawas, la lengua y la oralidad no son optativas sino obligatorias, pues las personas poseedoras de las experiencias por recordar no manejan con familiaridad un código escrito o no son hablantes fluidos de las lenguas dominantes.

## Los iskonawa del río Callería<sup>5</sup>

Los iskonawa asumieron esta denominación desde su llegada a la cuenca del río Callería. Si bien inicialmente esta era considerada despectiva (Braun,

---

<sup>5</sup> Las denominaciones aparecen en la bibliografía escritas de distinto modo. En este artículo, consideramos la escritura del nombre siguiendo las grafías del alfabeto iskonawa consensuado por el pueblo en 2017 y oficializado por el Estado peruano a través de la *Resolución Ministerial N.º 163-2018-MINEDU*.

1973), mis anfitriones iskonawa ahora la asumen como el modo legítimo para denominar al grupo, a sus miembros y a la lengua. Antes de ello, este grupo se autodenominaba *iskobakebo*, ‘hijos del ave paucar’. Ambos nombres contienen un término zoológico *isko*, ‘paucar’ (*Cacicus cela*). La relación entre este grupo de personas y el ave *isko* se describe a través de un relato de la tradición oral, en el que el paucar les enseña a sembrar y comer maní (véase el relato en Mazzotti, Zariquiey y Rodríguez Alzza, 2018, pp. 112-139). El pueblo iskonawa está actualmente compuesto por los cinco ancianos que sobrevivieron al contacto con los misioneros y los embates que se siguieron de aquel encuentro. Además, forman parte de él sus descendientes que nacieron y crecieron en la cuenca del Callería. En total se calcula que la población está compuesta por cien personas, a pesar de que los datos oficiales señalan cifras menores.<sup>6</sup> El Estado peruano ha categorizado a este grupo iskonawa como uno en situación de contacto inicial,<sup>7</sup> al considerar su encuentro con los misioneros como un hito en el inicio de su interrelación con los integrantes de la sociedad nacional.

---

<sup>6</sup> De acuerdo con los censos nacionales de 2017, 25 personas se han autoidentificado como parte del pueblo iskonawa y 22 de ellas señalan hablar la lengua (INEI, 2017).

<sup>7</sup> La Ley N.º 29736 define contacto inicial como la «situación de un pueblo indígena, o parte de él, que ocurre cuando éste ha comenzado un proceso de interrelación con los demás integrantes de la sociedad nacional».

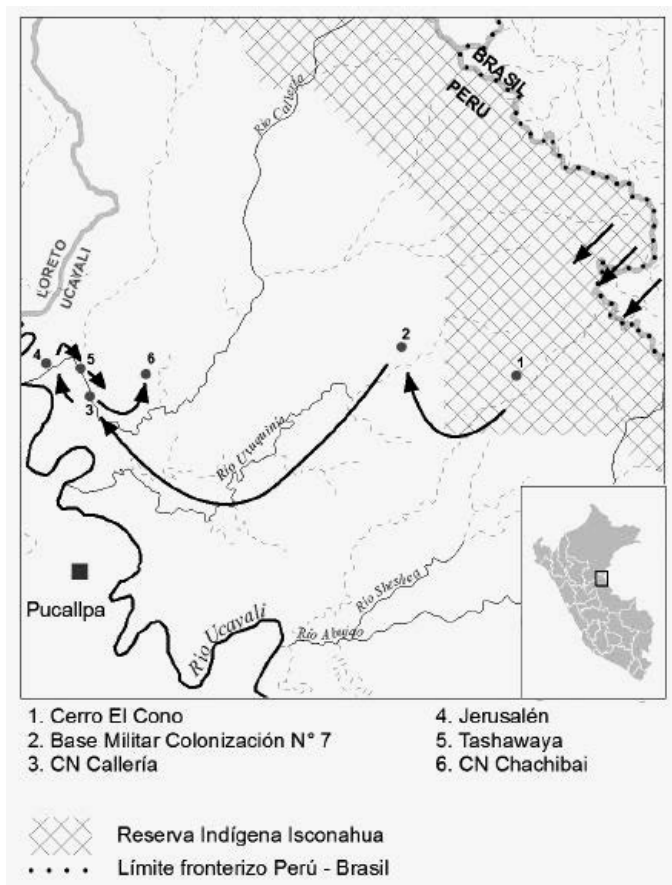


Figura 1. Ubicación de los iskonawas desde su contacto con misioneros del SAM en 1959 hasta la actualidad.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Este mapa fue elaborado a partir de los testimonios de los iskonawa que recopilé en mis trabajos de campo entre 2013 y 2016. La realización del mapa estuvo a cargo de Miguel Ángel Uquichi Campos, miembro del Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP).

Luego de que los iskonawas sostuvieran contacto con los misioneros del SAM en 1959 en los alrededores del cerro El Cono o *roebiri* (1), se movilizaron hacia la cabecera del río Utuquinía, donde se encontraba la Base Militar Colonización N° 7 (2), y posteriormente descendieron hasta la cuenca del río Callería, tributario directo del río Ucayali. A su llegada, vivieron en Jerusalén (4), un asentamiento ribereño que crearon cerca de la entonces colonia de Callería, habitada por el pueblo shipibo-konibo (ver las referencias numeradas en el mapa 1). Este pequeño asentamiento, constituido con el apoyo del SAM, tuvo como finalidad que los iskonawas vivieran «solo entre ellos» y no se mezclaran con los shipibos que residían en la colonia, como señala Arístides Mori, un hombre shipibo que fue ayudante de los misioneros durante los años en los que los iskonawas llegaron a la cuenca del río Callería. Los misioneros del SAM vivieron junto a los iskonawas hasta alrededor de 1970 y luego se retiraron (Brabec, 2014, p. 39). Si bien los iskonawas continuaron recibiendo el apoyo de Sinforiano Campos y Bonifacio Rodríguez, shipibos que eran ayudantes de los misioneros, así como de sus familias, se vieron motivados a desplazarse río arriba, más cerca de la colonia de Callería, donde establecieron otro asentamiento que denominaron Taxawaya (5). Esto se debió, entre varias razones, a la violencia que comenzaba a incrementarse por dichos años debido a la presencia de grupos subversivos en la zona. De ese modo, su desplazamiento los fue acercando cada vez más a la colonia de Callería hasta que finalmente formaron parte de ella.

Actualmente, los iskonawas se encuentran establecidos en las comunidades nativas Callería (3) y Chachibai (6), ambas ubicadas en la cuenca del Callería, Ucayali (ver mapa 1). La primera es una comunidad situada en el curso bajo del río Callería y alberga principalmente a población shipibo-konibo. Antes denominada colonia de Callería, esta se gestó con los asentamientos de familias shipibo y xetebo alrededor de 1833. Años después, en 1940, surgió la iniciativa de conformar una aldea, que se reconoció oficialmente como una comunidad nativa en 1976 y posteriormente recibió su título de propiedad como tal en 1984 (IBC, 2012). En esta comunidad habitan tres núcleos familiares del pueblo iskonawa. Chachibai, por su parte, se conformó a partir del asentamiento de algunas familias iskonawa en una zona interfluvial de la cuenca del Callería. Ellos buscaban constituir una comunidad propia lejos de la CN Callería y de las riberas del río. Chachibai, el nombre que recibe esta comunidad, es el mismo nombre de

uno de los antiguos jefes del pueblo iskonawa. Su título oficial data de 2007 (IBC, 2012); sin embargo, en ese año los iskonawas estaban en proceso de dejar de residir allí debido a un conflicto de poderes e intereses con un grupo shipibo-konibo. Solo una familia iskonawa retornó en el 2013 y ocupa esta comunidad hasta el presente. También existe un grupo de personas iskonawa que migraron hacia las ciudades de Pucallpa, Yarinacocha y Tingo María, próximas a estas comunidades.

En síntesis, los iskonawas del río Callería son este grupo indígena que sostuvo contacto con los misioneros del SAM y que se desplazó a la cuenca del río Callería, donde habitan desde inicios de 1960. La denominación que empleamos aquí nos permite referirnos claramente a esta parcialidad iskonawa y distinguirla de otro conjunto indígena, al que se conoce a través del nombre iskonawa y que se encuentra en situación de aislamiento en la reserva indígena Isconahua.

### **La reserva indígena Isconahua**

En el territorio entre los ríos Utuquinía y Abujao, donde ocurrió el encuentro entre los iskonawas y los misioneros del SAM, se considera que aún existe un grupo indígena en situación de aislamiento<sup>9</sup> que estaría vinculado al conjunto iskonawa del río Callería. Esta noción parte de la recopilación de varios testimonios de avistamientos por parte de personas, indígenas y no-indígenas (AIDSESP, 1995). Por ello, en el año 1998 se creó a favor de esta población la reserva territorial Isconahua (ver mapa 1), con un área de 315 969 hectáreas en Ucayali (Gobierno Regional de Ucayali, 1998). Años más tarde, en el 2006, se creó la zona reservada Sierra del Divisor (Ministerio de Agricultura, 2006) –superpuesta geográficamente a la reserva territorial Isconahua– con un territorio que abarca las provincias de Ucayali, Requena y Maynas (Loreto), y Coronel Portillo (Ucayali). El Ministerio de Cultura reconoció oficialmente la existencia de esta población en aislamiento considerada iskonawa en el año 2014, a través del DS N.º 001-2014-MC. En el 2015 se declaró la categorización de la zona reservada como parque nacional (Ministerio del Ambiente 2015). Finalmente,

<sup>9</sup> La Ley N.º 29736 define aislamiento como la «situación de un pueblo indígena, o parte de él, que ocurre cuando éste no ha desarrollado relaciones sociales sostenidas con los demás integrantes de la sociedad nacional o que, habiéndolo hecho, han optado por discontinuarlas».

con el propósito de brindar mayor protección a esta población indígena y su territorio, en el 2016 se categorizó como reserva indígena Isconahua (RII) a la que hasta entonces había sido transitoriamente una reserva territorial (Ministerio de Cultura, 2016).

Esta población en aislamiento podría ser aquella que también tuvo un encuentro con los misioneros del SAM pero que no formó parte del grupo que se desplazó junto a ellos. Al respecto, Brabec señala: «Llegando a la chacra vieja, al cruzar la quebrada Aguas Azules, encontraron [los misioneros y algunos iskonawa] a dos ancianos con sus mujeres. Ellos eran los antiguos jefes del pueblo que vivían juntos en una casa en la chacra» (2014, p. 38). Aun cuando dudamos sobre la posibilidad de que esta población en situación de aislamiento sea iskonawa –debido a los diálogos sostenidos con los iskonawas del río Callería a lo largo de diferentes trabajos de campo–, no negamos la posibilidad de que hayan sido cercanos a sus ancestros (véase una discusión más amplia al respecto en Rodríguez Alzza, 2017, pp. 59-88).

### South America Mission<sup>10</sup>

Esta misión evangélica fue fundada en 1914 por Joseph A. Davis, quien asoció la Misión Evangelista de Paraguay, la Misión Interior de Brasil y la Misión del Noreste de Argentina para formar la *Inland South American Missionary Union* (ISAMU). En sus inicios, en 1921, se estableció en Nueva York, pero luego se trasladó a Florida en 1939, donde cambia de nombre a *South America Indian Mission*. Sin embargo, tras varios años de trabajo con poblaciones indígenas y no indígenas en América del Sur, la organización cambia nuevamente de nombre a *South America Mission*, como se le conoce actualmente.

El objetivo principal de su fundador fue la evangelización de América del Sur. Para ello, se enviaron misioneros a Perú, Bolivia, Paraguay, Brasil y Colombia. En el Perú, el SAM inició sus labores a partir de la llegada de misioneros que trabajaban en Mato Grosso (Brasil). La misión del SAM

<sup>10</sup> La información que se expone en esta sección tiene como fuente principal la historia que la misma organización misional ha puesto a disposición pública mediante su página web (<https://southamericamission.org>). Asimismo, se nutre de los diálogos con los misioneros Roger Márquez y Rebeca Rivadeneira entre los años 2015 y 2016, los cuales tuvieron lugar tanto Lima como en Pucallpa. De igual modo, se basa en la investigación de Márquez (2010) sobre las iglesias evangélicas en Ucayali, entre las cuales destaca al SAM.

en el Perú era establecer el proyecto misional en la Amazonía; para ello, llegaron a Iquitos y comenzaron trabajando con poblaciones de los alrededores, tanto indígenas como no indígenas. El SAM no trabajó de manera independiente, sino que se asoció con el Instituto Lingüístico de Verano y la Misión Suiza, organizaciones que llegaron al Perú en los años 1946 y 1957, respectivamente, para realizar trabajos de manera conjunta en la Amazonía. De tal manera, tuvo presencia entre la población indígena de selva central, formando sus bases en las ciudades de Satipo y Mazamari. No obstante, el trabajo de los misioneros a los que nos referimos en este capítulo se desarrolló desde sus bases en las ciudades de Pucallpa y se enfocó en la población indígena del Ucayali, principalmente los shipibo-konibo.

El SAM estableció una primera base en Chiatipishca (Contamana) y posteriormente otra en la laguna de Cashibococha (Pucallpa). En la primera se creó el Instituto Bíblico en el que los jóvenes indígenas se preparaban para ser pastores de sus comunidades, entre ellos algunos pobladores shipibos de Callería que participaron directamente del contacto con los iskonawas. En la segunda se instaló el centro de servicio aéreo, hoy conocido como SAMAIR. Ambas instituciones se interconectaban con el sistema de misiones locales que también establecieron los misioneros. Estas misiones, también conocidas como «colonias», se creaban a partir de la reducción de población indígena y tenían a su cargo a parejas de misioneros. Así, el servicio aéreo permitía el flujo constante de misioneros entre la ciudad de Pucallpa y las colonias. Del mismo modo, transportaba a los indígenas de las colonias por enfermedad o para su capacitación en el Instituto Bíblico o el Instituto Lingüístico de Verano.

Además de la evangelización que se emprendía desde la iglesia y la labor de los misioneros, el SAM promovió otras actividades en torno a la educación, la salud y el desarrollo productivo de las poblaciones indígenas de cada colonia. De tal modo, los misioneros fundaron escuelas, donde enseñaban a leer y escribir en español. Este era uno de los servicios más solicitados y que se relaciona con la creación de la colonia de Callería, de acuerdo con el testimonio de varios ancianos shipibo-konibo que participaron en este proceso. Posteriormente, algunos jóvenes podían seguir sus estudios en el Instituto Bíblico, como fue el caso de los ayudantes shipibo-konibo que acompañaron a los misioneros del SAM en el contacto con los iskonawas. Asimismo, las misioneras mujeres realizaban labores en el centro médico que fundaron en las colonias para el cuidado de enfermos.

Todas estas labores se realizaban en paralelo al aprendizaje de la lengua de los indígenas y la tarea de traducción de la Biblia.

Finalmente, los misioneros del SAM se retiraron de las colonias, que en todos los casos terminaron siendo reconocidas como comunidades nativas. Sin embargo, continúan teniendo presencia en Pucallpa, a través de su base en la laguna de Cashibococha, y realizando también servicios aéreos en la Amazonía.

## **Las memorias oficializadas del contacto**

En 1961 arribó a la cuenca del río Callería la expedición peruana Whiton, proveniente de Estados Unidos y compuesta por un equipo de investigadores en antropología, geografía y medicina. Entre los meses de agosto y setiembre, desarrollaron un trabajo de campo en la aldea que los iskonawas ocupaban junto a los misioneros del SAM y sus ayudantes shipibo (4, véase el mapa 1). Junto a ellos, recopilaron una serie de datos que después dieron lugar a los artículos «The isconahua of the remo» (Whiton, Greene y Momsem, 1964) y «The isconahua indians: a study of change and diversity in the Peruvian Amazon» (Momsem, 1964). Ambos ofrecen un breve recuento histórico del pueblo iskonawa, en el cual se refieren al contacto con los misioneros del SAM. Mientras Momsem (1964) plantea un panorama general sobre los iskonawas a partir de sus vínculos con los remo, utilizando referencias previas al siglo XX; Whiton, Greene y Momsem (1964) indican directamente al año 1959 como el inicio de la historia reciente de los iskonawas a partir del contacto con los misioneros.

La narración sobre el contacto parte de una perspectiva que podemos atribuir a los misioneros del SAM. Aunque ello no se afirma de modo directo en los textos, esto no es necesario, puesto que la evidencia se despliega en la narración misma a través de varios aspectos. Aquello que sí se menciona es que durante las actividades de acopio de datos se encontraba presente una familia de misioneros (Momsem, 1964, p. 59), por lo que es más que probable que hayan entablado conversaciones con ellos. Uno de ellos evidencia el planteamiento de los iskonawas como un pueblo indígena que hasta antes del contacto con los misioneros se encontraba en aislamiento. Se incide en que este pueblo indígena no habría tenido ningún «contacto personal genuino» con los «hombres blancos» —un modo de referirse a los representantes de la sociedad occidental—, o que estaban

«sin influencia cultural europea». A pesar de mencionar explícitamente que este grupo indígena había tenido encuentros con algunos «exploradores de caucho y petróleo», la narración no los valida como una posibilidad de «contacto», lo cual desde nuestro entender evidencia que subyacen a este concepto muchas preconcepciones sobre los tipos de relacionamientos y los actores que se relacionan.

Así también, la perspectiva que guía esta narración realza el rol activo de los misioneros en el proceso de contacto. El relato propone el rol activo de los misioneros como agentes del descubrimiento de los iskonawas. Esto se presenta mediante el uso de verbos transitivos en el que los misioneros son sujetos agentes de las acciones aludidas: «descubrir», «ubicar», «buscar». Además, en la narración se encuentran varias explicaciones de los esfuerzos que significaron los viajes («cuatro sobrevuelos», «dos extensos viajes») y los diversos medios que emplearon para ellos («por canoa y a pie», «desde el aire»). Los iskonawa no son presentados nunca a través de su etnónimo, sino, por el contrario, se emplea el término genérico «indio» acompañado de adjetivos («aislado», «salvajes», «desconocido») que reinciden sobre el imaginario del aislamiento:

En 1959, H. Clifton Russell y James Davidson, misioneros de la South American Indian Mission en Pucallpa (Perú), *descubrieron* en la selva de montaña al este de la cordillera de los Andes y a lo largo de las cabeceras de un tributario del Río Ucayali, un grupo *aislado* de indios *salvajes, desconocido* hasta ese momento. (Whiton, Greene y Momsem, 1964, p. 85) (Énfasis nuestros)

Si bien esas personas no habían entablado nunca *contacto personal genuino* con *hombres blancos*, los habían observado en los ríos desde la selva, ocasionalmente habían tenido encuentros con *exploradores de caucho y petróleo* poco amigables y reconocían las ventajas de las armas y herramientas de acero de los hombres blancos. (Whiton, Greene y Momsem, 1964, p. 88) (Énfasis nuestros)

[Los misioneros] Realizaron *cuatro sobrevuelos* de exploración y *dos extensos viajes por canoa y a pie* a través de la selva, pero no pudieron *ubicar* a ningún indio. *Desde el aire* estuvieron *buscando* principalmente terrenos cultivados que, de tener formas irregulares, podrían indicar la existencia de un *grupo aislado* de indios probablemente *sin influencia cultural europea*. (Whiton, Greene y Momsem, 1964, p. 88) (Énfasis nuestros)

Estudios posteriores, como los de Matorela (2010), Brabec (2014) y Cuentas (2015), presentan el contacto entre los iskonawas y los misioneros del SAM por medio de narraciones que vuelven sobre los aspectos mencionados anteriormente. Se afirma que los iskonawas se encontraban en «situación de aislamiento» y se reincide en las explicaciones sobre los esfuerzos que realizaron los misioneros para encontrarlos, a través de la mención de las rutas («por vía aérea») y los cambios sobre ellas («nueva ruta de entrada por el primer río»), así como el tiempo invertido («después de tres días y medio de una dura caminata»). De tal manera, se posiciona a los iskonawas en un rol paciente, mientras que los misioneros tienen una clara agencia sobre el contacto. Esta agencia se evidencia en el uso de verbos que dan cuenta de la premeditación de los actos («deciden buscar») y el contacto («lograron ubicar») del pueblo indígena. Además, en estas narraciones volvemos a encontrar a los exploradores («madereros brasileños», «trabajadores de la empresa brasileña Petrobras») que tenían contactos con los iskonawas, aunque se resalta el carácter «esporádico» de estos:

A finales del año 1956, los mismos misioneros *deciden buscar* a los *Isconahua*, pero antes de entrar en su búsqueda realizan un reconocimiento del área *por vía aérea*, junto al *shipibo Roberto Rodríguez* [...] Con esta referencia trazan su *nueva ruta de entrada por el primer río* [Utuquinía], por ser menos dificultoso y por representar la ruta más corta hasta el punto donde se hallaban las malocas. (Matorela, 2010, p. 26)

*Después de tres días y medio de una dura caminata* Clifton Rusell y su equipo de trabajo, el 29 de agosto de 1959 *lograron ubicar* a dos hombres sin ropa, acerca de los cuales después supieron que se trataba del *jefe Chachibai* y su hijo, pero como estos se mostraban temerosos los misioneros optaron por ofrecerles galletas, azúcar, caramelos y espejos causándoles gran confusión al ver reproducida su propia imagen [...] (Cuentas, 2015, p. 65) (Énfasis nuestros)

Pese a que, en 1959, el pueblo *Iskobakebo* se encontraba en una *situación de aislamiento*, existe evidencia histórica de frecuentes *contactos* e intercambios con otros pueblos interfluviales como ribereños (incluso mestizos). (Brabec, 2014, p. 22) (Énfasis nuestros)

Ahí, tenían un asentamiento principal que llamaban *Tashimaonto* (NN), donde tenían *contacto esporádico* con *madereros brasileños*, los cuales eran negativos, ya que de ambos lados se emboscaban y robaban mujeres [...] Hubo un *contacto*, probablemente, en 1958, con *trabajadores de la empresa brasileña Petrobras*, quienes dispararon a los indígenas. (Brabec, 2014, p.23) (Énfasis nuestros)

Las narrativas a las que nos hemos referido hasta aquí posicionan a los misioneros como los agentes del contacto. Esto se logra a través del modo en el que se presentan sus acciones, es decir, a través de verbos transitivos y detalles circunstanciales. Los iskonawa, por su parte, solo tienen presencia a través de referencias indirectas o adjetivos que inciden en su condición de aislamiento, lo cual configura su pasividad frente a las acciones emprendidas por los misioneros. Aun cuando las fuentes recientes son más meticulosas en detalles, como el uso de los etnónimos («Isconahua», «Iskobakebo») y otros nombres más específicos de los actores («jefe Chachibai»), continúan reproduciendo una perspectiva externa, tal como ya se ha evidenciado.

Las memorias de los misioneros han sido las únicas en conocerse por muchos años. Los mecanismos a través de los cuales han logrado su difusión y legitimidad son el medio público, la escritura y la lengua dominante. Las memorias de los misioneros, ante la ausencia de otras memorias que las confronten, se han legitimado en el colectivo social, desde los propios círculos religiosos hasta la academia y la política estatal. La escritura en inglés, lengua dominante a nivel global, dirige la narración a un auditorio específico que pertenece al mundo letrado, donde se han difundido las primeras producciones (Whiton, Greene y Momsem, 1964; Momsem, 1964). El contacto entre iskonawas y misioneros no se ha contrastado con las memorias de la contraparte. Por el contrario, estas han sido relegadas hasta hace pocos años, en los que, a través de diferentes investigadores aliados, los iskonawas han podido sacar a flote sus memorias subterráneas.

## **Las memorias de los iskonawas del río Callería sobre el contacto**

Las memorias de los iskonawas del río Callería se narran en primera persona, en la voz de quienes son protagonistas del contacto. Sin embargo, al momento de escribir este capítulo, solo cinco ancianos sobreviven de aquel grupo que participó en el encuentro con los misioneros del SAM en la

zona entre los ríos Utuquinía y Abujao, y se trasladó hacia el río Callería. El último fallecimiento de una persona que también formó parte de este grupo se registró en el 2004.<sup>11</sup> Las memorias de estos ancianos son sumamente vulnerables por las dificultades de recordar como función psíquica. Dada su avanzada edad, algunos iskonawa tienen dificultades al momento de narrar con detalles lo que sucedió en 1959. Sumado a ello, debemos considerar que, durante los siguientes sesenta años de ese contacto, los iskonawas han debido sortear las implicancias de vivir en un nuevo territorio que pertenecía a los shipibo-konibo, uno de los pueblos indígenas más numerosos de la Amazonía peruana y de gran predominancia cultural en el Ucayali. Las dinámicas sociales que desarrollaron en la cuenca de Callería facilitaron que este mayoritario grupo indígena influenciara a los iskonawas en su intento por adaptarse. Finalmente, la dispersión de los iskonawas en otras comunidades, caseríos y ciudades a lo largo de los años ha facilitado que estas memorias subterráneas sobre el contacto vayan siendo progresivamente silenciadas también en el espacio privado de la colectividad.

Durante mis trabajos de campo entre los años 2014-2016, los ancianos iskonawa compartieron conmigo muchas de sus memorias, entre largas narraciones y diálogos, sobre los encuentros que sostuvieron con otros grupos indígenas y también con no-indígenas. A partir de ello, quedó claro que el concepto «contacto» poseía una naturaleza múltiple y continua, tal como lo propusimos en Rodríguez Alzza (2017). Asimismo, fue evidente que el contacto con los misioneros solo era uno de los muchos relacionamientos que sostuvieron con no-indígenas en el pasado. En este capítulo hemos decidido abordar este contacto entre todos los demás para mostrar cómo el punto de vista de los iskonawas devela y realza otra serie de acciones e intenciones propias frente a lo que acontecía, mostrando de esa manera una agencia que subvierte las memorias oficializadas que ya conocemos.

Para ello, presento la narración que Nawa Nika elabora a partir de sus memorias de cuando era más joven y participó del contacto con los misioneros. Su voz es a la vez una voz polifónica junto a Pibi Awin y Kishte, quienes acompañan su narración reafirmando sus palabras, así como proponiendo la mención de algunos detalles o en todo caso complementándolos.

---

<sup>11</sup> Asimismo, han fallecido Sinforiano Campos y Bonifacio Rodríguez, shipibos que acompañaron a los misioneros en el encuentro con los iskonawa. Sabemos también que el misionero Clifton Russel falleció y que James Davidson está establecido en Estados Unidos.

La narración fue hecha en lengua iskonawa y registrada en formato audiovisual en el año 2013 en el caserío San José de Tushmo (distrito de Yarinacocha, provincia de Coronel Portillo, región Ucayali). A partir de ella, se emprendió la transcripción en la misma lengua y la traducción al español con miembros del pueblo indígena. Estas actividades fueron parte del Proyecto de Documentación del Iskonawa, que tuvo como uno de sus resultados la conformación de una base de datos que se encuentra almacenada en el Archivo de Lenguas Indígenas de América Latina (AILLA) de la Universidad de Texas en Austin.

La versión que se presenta a continuación es una traducción al español revisada para este capítulo. Esta se logró a través de las conversaciones posteriores que sostuve con Nawa Nika, en las que volvimos juntas sobre varios detalles de su narración para que pueda explicarlas con detalle. También se ha nutrido de otras narraciones y diálogos de ancianos durante los trabajos de campo entre 2014 y 2016, que me permitieron comprender más a fondo varios aspectos que no se incluyeron en la traducción preliminar de 2013. De ese modo, es relevante advertir al lector sobre algunas decisiones que fueron tomadas para la traducción. La primera es haber optado por incluir entre corchetes las intervenciones de Pibi Awín y Kishte, porque la polifonía en las narraciones iskonawa es una particularidad que hemos deseado no dejar de evidenciar. Los actos de habla de ambas mujeres se suman a la narración de Nawa Nika reafirmando sus palabras, proponiendo detalles o complementando aquello que puede haberse dejado de lado. También se decidió no traducir algunos términos como los nombres de referentes geográficos y el concepto *nawa*, ‘extranjero, enemigo, no-gente’. La organización de la traducción también sigue una división en párrafos que pretende rescatar una estructura que identificamos a través de marcadores de desplazamiento:

Yo salí de la quebrada *pepimai*, por donde también salió mi mamá. [PA: *Pepimai*]. *Pepimai*. Salí por la quebrada *nemimai* y vine hasta el pie del *roebiri* donde me hice joven. Ya de joven vivía en el *roebiri*. Yo no vi a mi mamá porque ella murió cuando yo todavía estaba gateando. Crecí con mis abuelos paternos. Crecí hasta hacerme jovencita. [PA: Vinimos por *noaya*]. Después vine por la quebrada *noaya* y nos movimos otra vez. Abrimos chacras otra vez en la quebrada

*chiwawai*, mientras yo iba haciéndome más grande. Cuando la hermana de mi mamá murió ya vine para este lado. Ahí mi papá hizo chacra cerca al *roebiri*. Sembró yuca. [PA: Ahí ya eras jovencita]. Ahí me hice más jovencita, mis pensamientos eran más grandes, yo ya era jovencita. Tenía más o menos diez años creo. Vinimos por acá e hicimos chacra por otra quebrada *nocho hanaya*. Sembramos plátano, yuca, caña. [PA: Sembrábamos caña]. Hemos vivido ahí unos años y nos movimos otra vez hasta el pie de *roebiri*. Ahí nos quedamos nosotros y vinieron los misioneros. Vinieron donde nosotros.

Mi tío paterno se fue a sembrar cuando el sol estaba saliendo. Ya el sol estaba comenzando a caer cuando mi papá volvió. Él se había ido a sembrar su yuca en la chacra. Yo tenía mucha sed y mi papá también, por eso cuando vino mi abuela paterna nos dio agua. Ella me hizo darle también a su pejejo *pani macha* en un cuenco. Mientras bebíamos, por detrás de mi abuela apareció. «*Ennn*». [PA: Avioneta]. «Abuela, abuela, ¿qué viene por el bosque? ¿qué es *ennn*?» Los misioneros venían a buscarnos. Los misioneros. «*Ennnnn*». Salí para ver. «No mires, no mires, no mires», decía mi abuela. [PA: Sin ver tenían miedo]. Yo tenía mucho miedo. [PA: Tenían miedo]. Y temblaba. «Que no baje, que no baje. Ha venido a mirarnos», decía mi abuela. «Entra a la casa». Me hizo entrar mi abuela. «*Ankankan*». Daba vueltas la avioneta. [PA: ¡Avioneta, avioneta, avioneta!]. Avioneta, es avioneta. «Eso que viene es avioneta», decía mi abuela. Nosotros estábamos dentro de la casa. Si salíamos iban a mirarnos. [PA: Ahí mismo estaba, en el cielo]. Volaba acasito nomás. [PA: No muy alto]. No muy alto. Volaba bajito, al ras de los árboles. [PA: Pasaba]. Daba vueltas bajito. [PA: Dando vueltas venía y elevándose se fue]. Así no estaba muy alto y desapareció. [PA: Desapareció]. Desapareció. [PA: Nos contaban así en voz alta]. «¿Qué hacemos si vuelve la avioneta, abuela?», le dije. [PA: ¿Por qué nos querían matar a nosotros?]. «Abuela, ¿nos quieren matar los *nawa*?». Nos van a matar si nos ven. [PA: Ahora sí nos iban a terminar porque nosotros no éramos muchos]. Nosotros no éramos muchos, ahora nos iban a terminar. [PA: Van a

terminarnos]. Nosotros podíamos terminarnos. Entonces así, podíamos terminarnos.

Cuando estaba atardeciendo, ya cayendo la noche y el sol desapareciendo. [PA: Estaba cayendo el sol]. Ya el sol estaba cayendo y pensamos en irnos hacia *naiwai*, donde los *nawa* no nos iban a encontrar. [PA: *Naiwai*]. Ahí vamos a ir. [PA: Ahí no nos van a encontrar]. Cuando amanezca nos iremos. [PA: *Naiwai*]. El *naiwai* es un cerro grande. Ahí a los *nawa* nosotros los vamos a amansar amontonando piedras del *repeinti* para lanzarles y matarlos. Entonces nosotros nos fuimos al amanecer. Al amanecer, cuando nosotros nos íbamos a ir, todavía había palos de yuca. Chachibai le dijo a su mujer Nono Awin que iba a sembrar los palos de yuca. Ella le dijo que se fuera rápido para terminar de sembrar la yuca. Mi tío se fue llevando su machete que era así de pequeño. [PA: Ya estaba cavando]. Ya estaba cavando cuando un *nawa* lo encontró.

Cuando el sol estaba saliendo. «¡Eh, eh, eh!». Escuchamos que mi tío paterno venía gritando. «¡No corran, no corran! Los *nawa* nos encontraron». «Abuela, abuela, mi tío nos está llamando. Escucha», dije. [PA: Huangana]. Huangana, huangana. [PA: ¿Trajo huangana?]. «¿Trajo huangana?» [PA: No había traído huangana]. Entonces. [PA: *Nawa, nawa, nawa* es]. Mi hermana Bomini, que era jovencita, dijo: «Escuchemos qué dice el tío». Entonces escuché que eran los *nawa*. «¡Hermana, son los *nawa*!». Mi abuela se levantó y salió. No era huangana, sino *nawa*. [PA: Los *nawa* nos han encontrado]. Entonces, con mi tío los *nawa* nos han encontrado. [PA: Haciendo humitas]. Nosotros y los *nawa* nos encontramos. La gente comenzó a correr. «No corran, no corran. No cojan sus flechas. Los *nawa* nos quieren civilizar». Mi tío vino y nos vio. Nos tapó con una estera a nosotras, a mí y a mi hermana, pero mi tía nos sacó. «Eeeee». Cómo eran sus ojos de los *nawa*, así nos ha visto. [PA: *Nawa* venía. Yo me iba, no tenía miedo. Quería ver su diente]. Mi tía no tenía miedo. [PA: Para ver sus dientes]. Les levantaba su labio así para mirar sus dientes. Entonces vimos a Sinfo, Sinfo Campos.

[PA: Boni]. Como era shipibo nos hablaba en su idioma: “*Non iso pi non*”. [PA: Boni. También Jaime]. Nos decía: «*Non iso pi non*», así nos decía el shipibo. «No se escapen, no se escapen». [PA: aha, aha, aha]. Nos decían que no nos escapemos. [PA: Ha, eran gringos]. Nosotras estábamos detrás, de ahí estábamos viendo. Quería ver cómo eran sus ojos. «Vengan a ver al *nawa*», decía Sinforiano. [PA: Muy feos]. Bien fea era su cara, sus dos ojos. Vamos a ver ahí, le dije a mi hermana. Nos cogimos de las manos con mi hermana y nos fuimos a verles. Mi tía le levantaba su labio. «¿Cómo tus dientes están así?», preguntaba. Sus dientes de un shipibo brillaban. [PA: ¿Cuántos dientes tenía?]. Los dientes. Aquí en sus dientes era bien brillante. [PA: Sinfo]. ¿Cómo son sus dientes? Ese era Sinforiano Campos. Nos decía que los *nawa* querían que nos quedemos ahí nomás. «Tú has vivido por allá mucho tiempo y ya se han vuelto como los *nawa* también haciéndose así sus dientes». Yo hacía también así mis dientes. Mi tía le preguntó cómo hacían así sus dientes y Sinforiano le dijo que se hacía con una máquina. [PA: Le hacían brillar]. «Haciéndolos brillosos, nos hacen mudar», contestó. Entonces vimos que nos sacaron un espejo. [PA: Espejo]. El shipibo hizo que nos veamos la cara. «¡Véanse!», nos dijo. Entonces nos vimos, vimos nuestro cuerpo entero. Nos vimos muy feos. Así fue. Un rato después salió otro. «¡Heee!, mira ahí viene otro». «Quién es ese otro que viene cargando su flecha». Nosotros teníamos miedo. «Vengan conmigo también. No hagan nada, no hagan nada», nos decían. Nosotros les preguntamos sus nombres. «Yo soy Bonifacio. Él es Jaime. Estos son gringos». [K: El gringo Cliff, ¿cierto?]. Dos gringos habían. [PA: Jaime]. Primero salieron dos. Cliff y de ahí Sinforiano. Salieron después dos. Fueron viniendo dos más. Eran Roberto Rodríguez y Jaime Davidson. Esos dos salieron después. Esos mismos, esos dos eran todos. ¿No es así, tía? [PA: Todos].

Todos salieron y ahí estábamos nosotros. El esposo de mi hermana, Nawa Poko. [K: Nawa Poko]. Había ido primero donde los soldados con Sainawa. [PA: Sainawa]. Chibi Kanwa los siguió. Entonces los gringos les dijeron que eran

misioneros. «Este mes vamos a venir otra vez. Otra vez nosotros vamos a venir aquí. Vivan acá mismo», le dijeron así a Nawa Poko, quien murió ya hace tiempo. Él aceptó, pero por desobediente se fue antes porque quería salir primero. Se fue donde los soldados y hubo varios disparos. Dos shipibos eran soldados y estaban armados. «¡No los toquen, no les disparen! Han venido buscando a los gringos. Estos parecen ser los iskonawa», dijeron. «Los gringos nos van a echar la culpa. No les disparen», decían los soldados shipibos. Así no les dispararon a Nawa Poko ni a Tamo Nawa y Sainawa que estaban con él. Como no encontraron a los misioneros, regresaron. Fueron otra vez ya llevándonos a todos nosotros. ¿No es así tía? [PA: Ehem]. Nos llevaron donde los soldados. Ahí comenzamos a vivir con los soldados.

[PA: Ya cuando vinimos todos acá llegó Jaime]. Entonces ya vinimos por acá. Vinimos por acá. Venían a ver a mi papá, Boaika. «¡Viejoooo!», así lo llamaban los soldados para darle su almuerzo. [K: Los soldados]. Los soldados lo llamaban así. «¡Viejoooo! Vamos a comer», le decían los soldados. Llevaban a Sainawa, a sus hermanos. Yendo así vieron a uno de los gringos que venía cargando en sus hombros un maletín. [K: El gringo Cliff]. Ahí vimos al *nawa*. Entonces el misionero nos preguntó: «¿Por qué han venido acá? ¿Por qué no me han esperado a mí o a Sinfioriano? ¿Por qué han venido acá? ¿Quién los trajo acá?». «Nosotros mismos vinimos, nosotros mismos hemos venido aquí. Los vinimos siguiendo, buscando», respondimos. El misionero nos dijo: «Estas personas son malas. Siempre matan a la gente y luego de matarles vuelven aquí. ¿Por qué han venido donde ellos?». Los misioneros se molestaron con nosotros. Los misioneros estaban molestos. Estando molestos se quedaron ahí. «Vayan a hacer sus tambitos para vivir». Nosotros nos fuimos a hacer nuestros tambitos. Uno de los gringos vino donde nosotros y molesto nos dijo: «¿Por qué se apuraron?». Así decía el gringo. Ellos, los gringos, ya nos habían encontrado. «¿Por qué han venido tantos iskonawa hasta aquí?», decían molestos, «los soldados les van a quitar sus mujeres». Ahí estaba también un shipibo. Por

eso nosotros sabemos la lengua de los shipibos. Los shipibos siempre se iban a vernos. Él era Francisco Sánchez. Entonces, él nos hablaba así: «¿Por qué han venido?». Nos decía así en lengua shipibo. Nosotros escuchábamos. «¿Por qué? Los *nawa* les van a quitar sus mujeres. Se van a quedar sin mujeres. Ustedes son jóvenes como los soldados y ellos les van a quitar sus mujeres. ¿Por qué se han juntado con los soldados? Ya no se junten con ellos».

Ese shipibo decía: «Por otro lado vámonos a hacer sus tambitos». Comenzamos a hacer nuestras chacras en otro lado. Sembramos plátano, yuca, caña. Todo. Nosotros vivimos ahí buen tiempo. ¿Cuántos años habremos vivido ahí? [K: Un año]. Yo era todavía jovencita y ya tenía esposo. [PA: Ya tenías esposo]. Entonces ahí nosotros dominamos la lengua de los shipibos. Nos ha enseñado shipibo ese profesor Guillermo Rodríguez. Él era profesor. Nos enseñó el nombre de los animales con los nombres en castellano. Nos enseñaba los nombres de la huangana y el sajino. «Esos son sus nombres», nos decía. Así yo aprendí los nombres de los animales en castellano. Esos nombres son fáciles de aprender. Un shipibo, un profesor que era shipibo me enseñó. En total fueron tres los que nos enseñaron. Uno creo que es Roberto. Él todavía vive. Otro es Guillermo Rodríguez. Después de él es Octavio y después Lorenzo Sánchez. Solo esos. Acá vinimos nosotros. Los gringos nos enseñaron a venir a Callería. Ahí ya yo me hice más jovencita.

(*Nawa Nika*, San José de Tushmo, 2013)

## Representaciones en la memoria

La narración de *Nawa Nika* sobre el contacto entre los iskonawas y los misioneros del SAM muestra una memoria individual, la cual se enmarca en un conjunto social representado por el conjunto del pueblo iskonawa. Esta memoria ofrece una perspectiva propia sobre los hechos. Al haber sido relegadas dentro de la historia oficializada, las memorias de esta mujer iskonawa se constituyen como las «memorias subterráneas» de las que habla

Pollak (1989). En primer lugar, sus memorias se han mantenido y transmitido en un ámbito privado, en el que ella ha sido receptora de las memorias de sus familiares ascendentes y a su vez ha sido transmisora de sus propias memorias sobre el contacto a sus descendientes. La transmisión de conocimientos se ha realizado por vía oral, medio legítimo que es utilizado de modo tradicional para la difusión de conocimientos entre las poblaciones indígenas de la Amazonía. Finalmente, el código lingüístico —es decir, la lengua iskonawa— ha sido un importante móvil de estas memorias subterráneas, ya que esta ha permitido codificarlas solo para un grupo determinado en el medio privado, aquellos que entienden la lengua. No obstante, Nawa Nika, quien también habla castellano, se ha valido del conocimiento de esta lengua para sacar a flote sus memorias en otros espacios, fuera del ámbito familiar.

Nawa Nika inicia su narración describiendo la vida cotidiana del pueblo iskonawa. En ella se distinguen referencias al desplazamiento, la agricultura y la familia. La narración sigue una línea de tiempo que comienza cuando los iskonawas se instalan cerca al *roebiri* o cerro el Cono y concluye con el viaje que emprenden hacia el río Callería en compañía de los misioneros. Los iskonawa son representados en relación con la naturaleza del bosque amazónico, dado que se señala su ubicación al pie del *roebiri* y la temporalidad de los hechos a través de referencias al Sol. Asimismo, son señalados como un grupo en constante movimiento, dado que se hace énfasis en que ellos no se encontraban asentados de manera estable donde encontraron a los misioneros, sino que llegaron poco antes de lo sucedido. Una de las razones de su desplazamiento, que se expone en la narración, es la agricultura, actividad que enfatizan a través de la alusión a las tierras húmedas y fértiles, y los distintos alimentos que cultivan. En las memorias de otros ancianos iskonawa, también se incide en la presencia de otros actores con los que tuvieron encuentros violentos, por lo que el grupo indígena se desplazaba para huir de ellos. Por otro lado, los iskonawas son representados dentro del contexto familiar, enmarcado en una rutina diaria como el hacer chacra con distintas raíces a las que hacen referencia en la narración. Además, a través de su mención, se resalta la presencia de algunos familiares, como los abuelos, al igual que la ausencia de otros, como la madre y tía fallecidas. El contexto familiar, que también comprende al conjunto total de los iskonawas, se configura como vulnerable, ya que se

señala que los iskonawas eran pocos y que la presencia de los misioneros podría agravar dicha situación.

El desarrollo de las memorias de Nawa Nika también se centra en cómo se ve amenazada esta cotidianidad por la presencia de un agente extraño. La representación armónica que se plantea para los iskonawas en el estadio previo a la llegada de los misioneros implica la fragilidad social en la que ya se encontraban. Aun cuando en el relato no se señala a qué puede deberse esta situación, se conoce que los iskonawas han sido víctimas de constantes correrías que emprendían otros grupos panos del Ucayali (Momsem, 1964) y han tenido una relación violenta con agentes que extraían recursos naturales (Whiton, Greene y Momsem, 1964; Brabec, 2014; Matorela, 2010; Cuentas, 2015; Rodríguez Alzza, 2017). Así, si bien la presencia de los misioneros significa la irrupción de la dinámica social, conformada por la familia, la relación con el ecosistema y las actividades de subsistencia, los iskonawas se presentan ya para ese entonces como dentro de un período de inestabilidad. De tal manera, las memorias evidencian que los misioneros no son ni la primera ni la única presencia del otro entre los iskonawas. Ellos han mantenido relaciones con otros agentes, indígenas o no indígenas, antes del encuentro con los misioneros.

Es relevante la manera en que ocurre la presencia de los misioneros para los iskonawas. Una de las primeras aproximaciones es la presencia de una avioneta sobrevolando el lugar donde están asentados. Así, los misioneros son un objeto extraño en el cielo, que Nawa Nika asocia al sonido «nnn». Ante ello, los iskonawas se configuran como sujetos dudosos, puesto que les es extraño aquello que se aproxima por el aire. En la narración, esto se manifiesta en las constantes preguntas que Nawa Nika le hace a su abuela. No obstante, en la narrativa ya se asocia al elemento extraño con la presencia de los *nawa*. Esto debe recordarnos que la memoria es un trabajo que implica la actividad y producción de los agentes de la memoria. De tal manera, los iskonawas toman como punto de partida el presente para volver a entender las memorias que tienen sobre aquellos años del contacto. Por lo tanto, se entiende que las memorias de Nawa Nika, así como la de los otros ancianos iskonawa que participaron de este evento siendo aún jóvenes, incluyan referencias a las avionetas y una clara asociación de esta con los misioneros. No obstante, no debemos descartar la posibilidad de que los iskonawas ya sabían sobre ambos debido a su experiencia previa con otros actores, tales como exploradores de recursos naturales, así como

la presencia de objetos extraños vinculados a estos grupos. Ignorar esta posibilidad nos llevaría a validar el que los iskonawas vivían aislados y sin ningún conocimiento del entorno de constante tránsito de indígenas y no indígenas hasta la llegada de los misioneros, lo cual no es cierto. La relación entre la avioneta y los *nawa* posiciona a los iskonawas como temerosos. Ello se evidencia cuando, por ejemplo, Nawa Nika temblaba de miedo, incluso hasta caerse. Los *nawa* no solo son representados por los iskonawas como sujetos extraños sino también como potencial peligro, dado que los buscaban para matarlos.

Otra faceta del encuentro entre iskonawa y misioneros se muestra en la constatación física del hecho. La vulnerabilidad de los iskonawas ante la presencia amenazante de los *nawa* se traduce en una primera medida de escape. Los iskonawa huyen, puesto que su baja densidad poblacional los vuelve más frágiles ante un posible enfrentamiento. En este contexto, Nawa Nika representa a Chachibai, uno de los últimos chamanes del grupo iskonawa, como un agente protector, dado que expone el plan de escape y resguardo que seguirán: «Iban a subir y amontonar piedras que soltarían cuando lleguen los nawa, les dijo Chachibai». Así, los iskonawas se muestran como sujetos con agencia sobre el deseo o rechazo de encontrarse con los misioneros y no como sujetos pasivos a los que los misioneros encuentran.

El encuentro entre iskonawas y misioneros se da en dos etapas. La primera ocurre cuando ambos se encuentran en una chacra, mientras los iskonawas sembraban algunos palos de yuca, según expone la narración de Nawa Nika. Sobre este encuentro, tenemos los testimonios de Nawa Nika, así como de otras personas iskonawas a quienes los presentes les contaron lo sucedido. Otros miembros iskonawas dan cuenta de que ya se esperaba la llegada de los misioneros, así que algunos hombres fueron en su búsqueda antes de que encontraran la gran maloca. Sin embargo, no se ha logrado acceder a las memorias de aquellos que estuvieron ahí, como Chachibai, quien falleció a los pocos años de haber llegado al río Callería. La segunda etapa se inicia cuando el grupo compuesto por iskonawas y misioneros se aproximan a la gran maloca del grupo indígena. Sobre esta etapa, Nawa Nika narra con mayor detalle dado que, aun cuando ella era niña, recuerda haber presenciado los hechos. Otras mujeres iskonawas inician desde este punto sus memorias, pues ellas se hallaban en la maloca, mientras fueron los hombres quienes estaban fuera de ella.

El encuentro entre misioneros y todo el grupo iskonawa se representa primero a partir de la incertidumbre de los iskonawas, quienes observan que Chachibai se aproxima gritando, pero no tienen seguridad de por qué grita ni por qué los llama. Así, Nawa Nika piensa que, posiblemente, este traía algún animal cazado, por ejemplo, una huangana. Por ello, con seguridad y curiosidad, los iskonawas se aproximan. No obstante, Nawa Nika señala que los iskonawas pronto constataron que lo que traía consigo Chachibai era *nawa*, aquellos que conocerían como los misioneros. En un principio, solo aparecieron Clifton Russel y Sinfioriano Campos. Así, al verse sorprendidos por su presencia próxima, hay un alboroto: los iskonawas intentan correr, otros quieren tomar sus flechas. Esta sensación de peligro y vulnerabilidad se agrava cuando James Davidson se acerca cargando una escopeta. Esta sensación de amenaza surge no solo del conocimiento de la escopeta sino también del que se tenía en el mismo momento, ya que para ese entonces los iskonawas tenían en su poder algunas escopetas que habían hurtado de madereros. Asimismo, ambas sensaciones se reflejan cuando Nawa Nika y Bomini, ambas niñas, son escondidas. La presencia de un agente extraño y amenazador alertaba a los iskonawas de, por ejemplo, raptos de niños que podrían haber sido acometidos por otros agentes que habían conocido anteriormente. Sin embargo, ante esta situación de peligro, Nawa Nika se representa confrontando la situación, al salir de donde la han escondido sus mayores y acercarse a ver lo que sucede. Eso evidencia nuevamente que, en las memorias sobre el contacto, los iskonawas se posicionan en un interés explícito por conocer a los misioneros, a pesar del miedo que sentían.

La tensión del encuentro de los iskonawas y los misioneros es apaciguada por los hombres iskonawa, entre los que se encontraba Chachibai, así como por los shipibos que acompañaban a los misioneros. Ambos son representados como mediadores. Por un lado, los hombres iskonawas que habían encontrado primero a los misioneros calmaron al grupo a partir de su afinidad grupal. De forma particular, la presencia de Chachibai, jefe del grupo iskonawa, parece representarse como una potente fuente de confianza. Luego de que él pidiera que se tranquilizaran, los iskonawas logran acercarse a los misioneros. Por otro lado, los shipibos median en tanto pueden hablarles a los iskonawas en lengua shipibo-konibo. Si bien los iskonawas afirman que no podían entender la lengua de los shipibos, en ese entonces, como ahora, se reconoce el hablar en lengua indígena como un modo de generar afinidad. No obstante, los iskonawas representan

también a los shipibos como *nawa*, ya que señalan que estos tienen muchas cosas en común con los misioneros, como, por ejemplo, la prótesis de oro en los dientes hecha en la ciudad.

Los iskonawas sintieron atracción hacia los misioneros y los shipibos, una atracción que se plantea como más potente que el miedo y desconfianza inicial, ya que muchos iskonawas escondidos salen finalmente a ver a los misioneros por curiosidad. En las memorias constantemente se señala que los ojos de los misioneros eran curiosos, debido a que llevaban lentes. También, los shipibos fueron curiosos para los iskonawas por la prótesis de oro que tenía Sinforiano Campos en los dientes. Los iskonawa prestan particular atención al brillo de sus dientes e, incluso, parecen haber interrogado a Sinforiano sobre cómo logró tenerlos así. Del mismo modo, generan curiosidad los objetos que traen consigo los misioneros, como las monedas y los dulces. Así, una vez más, los iskonawas son representados con interés por aproximarse y conocer a los misioneros y sus acompañantes.

Luego de este primer encuentro con los misioneros, ellos se marchan con la promesa de retornar. Así, en las memorias de Nawa Nika aparece un iskonawa, Nawa Poko, como el más ansioso e impaciente por seguir a los misioneros. Esto se evidencia cuando es Nawa Poko quien va en búsqueda de los misioneros a la guarnición militar para ver si ya retornaron y, posteriormente, moviliza al grupo iskonawa hasta ahí para que los misioneros los encuentren. Si bien la propuesta de llevar al grupo iskonawa hasta el río Callería no se expresa en las memorias de Nawa Nika, encontramos evidencia en otras fuentes, como las memorias de los misioneros ya hacia el final del encuentro entre ambos. No podemos pues asegurar que los iskonawas hayan sido informados, durante el primer encuentro, sobre que los misioneros tenían intención de llevarlos a otro sitio y que ese haya sido el motivo por el que Nawa Poko podría haberse interesado. Sin embargo, queda constatado en este relato que los iskonawas se representan como interesados ante los objetos que traían los misioneros consigo, los cuales podrían ser la razón que los motivó a buscarlos.

La búsqueda que emprenden los iskonawas, entre los que estaban Nawa Poko, Sainawa, Chibi Kanwa, los lleva a conocer a los militares de la guarnición militar del Alto Utuquinía, quienes también tienen una representación especial en las memorias de Nawa Nika. Los iskonawas se representan como vulnerables ante los militares, mientras que estos son configurados como, en un primer momento, agentes amenazadores, dado

que, cuando Nawa Poko va en busca de los misioneros hasta la guarnición, los militares disparan. No obstante, señala Nawa Nika, al recordar que estos eran los iskonawas que venían buscando los misioneros, los militares toman una actitud distinta y ya no a la defensiva. Sin embargo, posteriormente, los militares son representados positivamente por los iskonawas, ya que cuando el grupo indígena comienza a vivir en la guarnición, los militares se muestran muy amables con ellos. Por ejemplo, Nawa Nika señala que los militares tratan con mucho cariño a su papá, a quien no solo llamaban afectuosamente «viejo» sino que también le daban de comer.

Un último contexto se encuentra con el retorno de los misioneros. Estos hallan a los iskonawas instalados en la guarnición militar. Así, Nawa Nika los representa como molestos e increpantes. Por un lado, los misioneros se encuentran molestos porque los iskonawas se movilizaron de donde estaban y no los esperaron, como se les había pedido a través de los acompañantes shipibos, quienes podían comunicarse con ellos. La narración representa a los misioneros muy molestos. Además, Nawa Nika resalta la desconfianza de los misioneros, ya que consideran que los iskonawas no pudieron movilizarse hasta allí solos y que posiblemente alguien los trajo. Esto se evidencia en las preguntas constantes: «¿Por qué han venido acá? ¿Quién los trajo acá?». En esta situación se representa a los misioneros también como desconfiados de la presencia de los militares. Nawa Nika muestra que los misioneros intentaban posicionar a los militares como sujetos amenazadores, ya que les advertían que iban a robarles a sus mujeres y violarlas. Luego de presentarlos de tal modo, Nawa Nika expone en su narración: «Los militares siempre mataban gente, siempre mataban gente y después de matar, esperaban, se quedaban a esperar acá», que expresa también desconfianza hacia los militares y su actividad. Finalmente, los shipibos que acompañan a los misioneros en la segunda visita son representados positivamente por los iskonawas. Los shipibos son recordados en las memorias iskonawas como maestros de castellano.

## Conclusiones

Este trabajo propone un cambio en el punto de vista sobre el contacto entre los iskonawas y los misioneros, por lo que tuvo por objetivo presentar y analizar la perspectiva indígena sobre este contacto teniendo en cuenta el *quién* recuerda y el *cómo* se recuerda, desarrollados por Jelin (2012). Para

ello, hemos empleado principalmente una narración de las memorias de una mujer iskonawa.

Estas memorias individuales son relevantes porque marcan una perspectiva desde el interior del grupo iskonawa, la cual, hasta el momento, había sido relegada ante la memoria oficializada. Siguiendo a Pollak (1989), hemos denominado a estas «memorias subterráneas», dado a que se caracterizan por el medio privado y la oralidad para su transmisión y supervivencia. A estos dos factores decidimos incorporar el lingüístico, dado el caso de los iskonawas. Las memorias oficializadas, las cuales se codifican en una lengua dominante, castellano o inglés, marcan distancia de las «memorias subterráneas» de Nawa Nika que son codificadas en iskonawa.

A partir de la narrativa, además, se ha analizado el *cómo* se recuerda en las memorias de Nawa Nika. Así, nos centramos en los aspectos que son particulares en las memorias de esta mujer iskonawa. La cotidianidad de la vida de los iskonawas, representada en la familia, el desplazamiento y la agricultura, es amenazada por la presencia de los misioneros. Hemos explicado también que esta presencia tiene distintas formas y que cada una de ellas es particular para los iskonawas. Finalmente, las memorias develan que el contacto no solo es para los iskonawas el encuentro con los misioneros, sino también con los militares y los shipibos. De tal manera, nos aproximamos a las evidencias que estas memorias nos ofrecen sobre una perspectiva propia de los iskonawas, pero además distinta a la que proponen las memorias de los misioneros y las posteriores narraciones que se elaboran a partir de ellas.

En estas memorias, los iskonawas son representados como sujetos que tienen una historia de relaciones complejas con otros actores que antecede a la presencia de los misioneros, lo cual nos debe llevar a repensar qué estamos entendiendo por «contacto», en singular. Asimismo, los iskonawas se narran como agentes de este encuentro, es decir, con la clara intención de relacionarse con los misioneros. Es válido, entonces, cuestionar quiénes son aquellas poblaciones que actualmente consideramos en aislamiento y quién les ha (im)puesto dicho nombre, que no es sino una forma de categorizar su actividad.

## Bibliografía

- Albert, Bruce y Alcida Rita Ramos (2002). *Pacificando o branco. Cosmologías do contato no norte-amazonico*. Sao Paulo: Editora UNESP.
- AIDSESEP – Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (1995). *Establecimiento y delimitación territorial para el grupo indígena no contactado Isconahua*. Pucallpa: AIDSESEP.
- Brabec, Bernd (2014). Los iskobakebo: la historia de un pueblo originario en peligro de extinción. *Revista Lengua y Sociedad*, 14(1), 29-46.
- Brabec, Bernd y Jefferson Pérez (2006). Los iskobakebo: la historia del contacto de los misioneros con un pueblo de habla pano en Ucayali. Lima. Recuperado de <https://goo.gl/fGbUee>. Fecha de consulta: 1/9/2015.
- Buettner-Janusch, John, Joseph R. Bove y Nathaniel Young (1964). Genetic traits and problems of biological parenthood in two peruvian indian tribes. *American Journal of Physical Anthropology*, (22), pp. 149-154.
- Cuentas, Manuel (2015). *Dos pueblos en aislamiento y en peligro de extinción: los isconahua y murunahua del Ucayali*. Lima: Ediciones El Nosedal S.A.C.
- Dirección Regional Agraria de Ucayali. (1998). Resolución Directoral Regional N.º 201-98-CTARU-DRA «Establecen Reserva Territorial a favor del grupo étnico Isconahua».
- Gobierno Regional de Ucayali. (2004). Propuesta para la creación de las áreas de conservación regional isconahua y murunahua-tamaya (consideraciones generales). Pucallpa. Documento de trabajo.
- Halbwachs, Maurice (1992). *On collective memory*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- IBC-Instituto del Bien Común. (2012). *Directorio de comunidades nativas del Perú 2012*. Lima: Instituto del Bien Común.
- Jelin, Elizabeth (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Márquez, Roger (2010). *Impacto de las Misiones de Corto Plazo (MCP) en las iglesias de las comunidades shipibo-conibo del río Ucayali*. (Tesis para optar el grado de magíster en Misiología). Lima: Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónica (CEMAA).
- Matorela, Miriam (2004). *Proyecto: «Conservación de la sierra del divisor»*. ProNaturaleza, TNC.

- Matorela, Miriam (2010). *Los isconahuas*. Pucallpa: ProNaturaleza/ Foro Permanente de Pueblos Indígenas de Ucayali.
- Matson, G. Albin, H. Eldon Sutton, Jane Swanson y Abner Robinson (1966). Distribution of hereditary blood groups among Indians in South America in Peru. *American Journal of Physical Anthropology*, (24), pp. 325-350.
- Ministerio de Agricultura (2006). Resolución Ministerial N.º 0283-2006-AG, «Establecen la Zona Reservada Sierra del Divisor».
- Ministerio del Ambiente. (2015). Decreto Supremo N.º 014-2015-MINAM que aprueba la categorización de la Zona Reservada Sierra del Divisor en Parque Nacional Sierra del Divisor.
- Ministerio de Cultura (2014a). Decreto Supremo N.º 001-2014-MC, «Declaran el reconocimiento de los Pueblos Indígenas u Originarios en Situación de Aislamiento y Contacto Inicial ubicados en las Reservas Territoriales denominadas “Madre de Dios” ubicada en el departamento de Madre de Dios; “Isconahua”, “Murunahua” y “Mashco Piro”, ubicadas en el departamento de Ucayali, y la Reserva Territorial “Kugapakori, Nahua, Nanti y otros”, ubicada en los departamentos de Ucayali y Cusco».
- Ministerio de Cultura del Perú. (2014b). Registro de pueblos indígenas en situación de aislamiento y en situación de contacto inicial. Ficha de registro del pueblo indígena Isconahua.
- Ministerio de Cultura del Perú (s/f). Iskonawa. Base de pueblos indígenas u originarios. Recuperado de <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/iskonawa>
- Momsem, Richard (1964). The isconahua Indians: a study of change and diversity in the Peruvian Amazon. *Revista Geográfica*, 60, 59-82.
- Pollak, Michael (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Rodríguez Alza, Carolina (2015). *Prefijos de partes del cuerpo en la lengua iskonawa (Pano, Perú): una descripción sincrónica*. (Tesis para optar el grado de licenciada en Lingüística). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio>
- Rodríguez Alza, Carolina (2017). *Entre el ‘vivir huyendo’ y el ‘vivir tranquilos’: los contactos de los iskonawa del río Callería* (Tesis de maestría). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio>

SERNANP – Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado.  
Zona Reservada Sierra del Divisor. Recuperado de <https://goo.gl/nRmfDw>.  
Fecha de consulta: 1/9/2015.

Whiton, Louis, Bruce Greene y Richard Momsem (1964). The iskonawa of the  
remo. *Journal de la Société des Américanistes*, 53, 85-124.

**“ABAJO DEL AGUA HAY CIUDADES GRANDES...”  
RECONSTRUYENDO MEMORIAS EN EL ENTORNO  
ACUÁTICO ENTRE LOS KUKAMAS**

Marco Ramírez Colombier  
Pontificia Universidad Católica del Perú

Este capítulo analiza un conjunto de relatos compartidos por personas mayores del pueblo indígena kukama, recogidos en dos visitas a la ciudad de Nauta, región Loreto, en mayo de 2015 y junio de 2016. El estudio se enmarca en las acciones y reflexiones contemporáneas lideradas por activistas e intelectuales indígenas en Nauta y las comunidades del curso bajo del río Marañón (Cenepo Tananta, 2001; Murayari Amías, 2009; Tello, 2014; Tello y otros, 2016; Tello y Fraser, 2016), quienes buscan recuperar la «historia sumergida» del pueblo kukama, un proceso de memoria colectiva para la transformación y domesticación de episodios dolorosos (Berjón y Cadenas, 2014, p. 9). Esta historia sumergida se manifestaría en el presente a través de las experiencias de interacción de los moradores kukama con seres espirituales que habitan y se desplazan en los espacios acuáticos. Estos encuentros reflejan dinámicas sociales moldeadas por experiencias de violencia, enmarcadas en diversos momentos de colonización.

Las comunidades del pueblo indígena kukama, del grupo lingüístico tupí-guaraní, se asientan en los cursos bajos de los ríos Marañón, Ucayali y Huallaga. La afinidad de los kukamas con el entorno fluvial se refleja en su destreza en la pesca, su principal actividad económica, para la cual han desarrollado una gran variedad de herramientas y técnicas (Rivas, 2004). Por la inundación periódica de sus territorios, deben adaptar sus rutinas

anuales de plantación y cosecha y emplear técnicas como el entierro de la masa de yuca para conservarla durante la creciente (Regan, 1993, p. 126). Los mitos de origen que delinear la cosmología kukama son protagonizados por los seres espirituales que habitan el río y otros cuerpos de agua (Tello y otros, 2016). Estos entornos acuáticos son escenario de transformaciones que dan lugar a diferentes modos de existir en el mundo y de conducir las interacciones sociales, es decir, «ser gente», de acuerdo con el comunicador kukama Leonardo Tello (2014).

Estos seres también aparecen en los relatos personales o familiares de los moradores kukama, quienes recuerdan sus encuentros inquietantes con *karwaras* o gentes del agua, agresivos bufeos colorados y amenazantes barcos fantasmas. Estas presencias, manifestadas tanto en las actividades cotidianas de las comunidades indígenas como en los viajes fluviales que los moradores emprenden, despiertan reflexiones sobre la posición de los sujetos kukama en la sociedad amazónica. La lectura de los relatos muestra cómo los recuerdos individuales del pueblo kukama, articulados con los relatos míticos, permiten acercarnos a rasgos de su conciencia histórica, concepto que puede ser definido como un marco interpretativo de la agencia y la acción social, compartido en una colectividad (Hill, 1989), pero también a nociones propias acerca de la historia (Fausto y Heckenberger, 2007) y estrategias de posicionamiento identitario (Gow, 2007).

## **El mundo subacuático, el mito y la histórica**

La muestra de relatos analizados se recogió mediante entrevistas con cinco personas residentes de la ciudad de Nauta y autoidentificadas como pertenecientes al pueblo kukama, durante dos visitas realizadas en mayo de 2015 y junio de 2016. Se trata de tres mujeres y dos varones, todos mayores de 60 años, que nacieron en comunidades nativas de los ríos Samiria y Marañón, donde pasaron su infancia, y migraron a Nauta en su juventud. Ellos forman parte de la asociación *Kukamakana Katupi* (Los kukamas aparecen), que lleva adelante iniciativas para revitalizar la lengua y la identidad cultural kukama de la mano con la radio comunitaria Ucamara. Las conversaciones se dieron en las primeras etapas de mi trabajo de campo para una investigación sobre la noción del territorio entre los kukamas. Mi interés era conocer algunas ideas generales sobre la cosmología kukama relacionada con el entorno fluvial, por lo que pregunté sobre la naturaleza de los bufeos,

barcos fantasmas, *karuaras* y otros seres, así como el funcionamiento de las *muyunas* y las *ciudades de río*. Los *abuelos* y las *abuelas* respondieron a mis preguntas con mucha comodidad, recurriendo por iniciativa propia al relato para ilustrar las características de estos seres y lugares. Contar este tipo de historias es parte importante de sus actividades a favor de su lengua originaria.<sup>1</sup> Se trata de un grupo de activistas por la memoria colectiva de su pueblo, que practican y fortalecen sus propios modos de recuerdo.

El cercano vínculo de los kukamas con el agua es parte constitutiva de su cosmología, en la que el espacio subacuático ocupa un lugar central.<sup>2</sup> Regan sostiene que el mito del diluvio creador entre los kukamas representa «la imagen de la vida ordinaria y la experiencia anual de la creciente» (1993, p. 126). Por su parte, Berjón y Cadenas observan en sus prácticas de navegación y control de sus canoas una manifestación material de una «inestabilidad ontológica», «el arte necesario para mantener el equilibrio en un mundo mudable, que no caprichoso, donde no todo lo que existe aparece y hay quien puede ver más allá de las simples apariencias» (2014, p. 4). Los relatos de los kukamas se encuentran protagonizados por los *karuaras* o *yacurunas* (la gente del agua), los bufeos y las sirenas, la *purawa*, entre otros (Berjón y Cadenas, 2014, pp. 4-5). Entre los kukamas, las personas que caen y desaparecen dentro del río, pero cuyos cuerpos nunca son encontrados, continúan viviendo en el universo subacuático, y pueden comunicarse con sus familiares a través de los sueños (Berjón y Cadenas, 2014, p. 5; Tello, 2014, pp. 44-45).

Los relatos presentados han sido expresados en forma de narraciones personales con elementos sobrenaturales o míticos. Para su análisis, los relatos serán agrupados de acuerdo con el personaje o elemento mítico que los protagoniza, debido a que con cada uno de ellos se entabla una forma

---

<sup>1</sup> Se incluye los nombres de los entrevistados luego de cada relato con su consentimiento y como manera de reconocer su autoría.

<sup>2</sup> Algunas descripciones de la cosmovisión kukama la organizan en cinco “mundos” o “soles”, donde el primero corresponde a las ciudades bajo el agua y el segundo al mundo subacuático (AIDSESP, 2000; Rivas, 2011, p. 32; Huarag, 2014). Otras versiones hablan de tres mundos: el cielo, la tierra y el mundo subacuático (Berjón y Cadenas, 2014; Víctor Canayo, comunicación personal en el 2015). Como señalan Berjón y Cadenas, “No es sencillo encontrar una imagen que dé cuenta de la cosmología kukama. No existe un conocimiento integral que lo describa en abstracto, sino amplios saberes que permiten orientarse en la vida diaria” (2014, p. 4). La cosmología kukama, formada por múltiples relaciones entre diversos agentes, se crea y recrea en las prácticas rituales y cotidianas, más allá de las sistematizaciones necesarias para las descripciones etnográficas.

de interacción social particular. La galería de seres presentes en estos relatos coincide en gran medida con los imaginarios descritos por investigaciones previas sobre el pueblo kukama (Regan, 1993; Berjón y Cadenas, 2014), aunque también presentan variaciones que responden a los contextos en que son contados. Leonardo Tello (2014) plantea que, para el pueblo kukama, «ser gente» es un proceso de construcción continua de la humanidad que interconecta a varias categorías de seres: personas humanas, animales, seres espirituales, peces, plantas, entre otros. Las fronteras entre estos grupos son finas y es posible atravesarlas por medio de la práctica corporal, guiada por los sentidos, de relacionamiento con los entornos y con otros individuos pertenecientes al mismo grupo. El mundo vivido kukama, entonces, se constituye a partir de diálogos con una multitud de seres, humanos y no humanos. En especial, las relaciones con este último grupo de seres dan sentido a la posición de las personas en un universo mayor más allá del grupo local (Vilaça, 2005).

Cada relato representa una reconstrucción de escenas de un pasado individual. A su vez, al canalizarse a través de la memoria individual, aquel sentido de la posición en el universo estaría acercando a los sujetos a una historia colectiva. Hill (1989) discute la relación entre mito e historia en la Amazonía, caracterizando a ambos como modos de conciencia social que permiten a las personas construir marcos interpretativos compartidos. Según este autor, la conciencia histórica presta atención al cambio social que se hace posible a partir de la agencia de los actores; esta agencia, a su vez, es informada por el conocimiento de los tiempos pasados. En cambio, la conciencia mítica afirma una diferencia entre el pasado ancestral y el presente, mediante la cual estructura la sociedad contemporánea. Sin embargo, de acuerdo con Hill, entre los pueblos amazónicos «a menudo, la reflexividad colectiva de la conciencia mítica es directa o implícitamente evocada como un marco de referencia paralelo en la expresión narrativa de la conciencia histórica» (Hill, 1989, p. 5, traducción propia). Al contrario de este «paralelismo», los relatos presentados mezclan características de «lo histórico» y «lo mítico». Como se observará en el análisis, es común encontrar en los relatos capas temporales superpuestas, en las que los elementos de la vida contemporánea en la Amazonía se entrecruzan con modos de vida subacuáticos tipificados en tiempos míticos. Así, los seres subacuáticos hallados en la mitología kukama (Tello y Boyd, 2016) adquieren características referidas a procesos modernos.

Los relatos narrados articulan diferentes contextos temporales, entre los cuales dos son de especial interés. El primero corresponde al momento en que se narra el relato. En la actualidad, el pueblo kukama desarrolla su posición en el marco de la política multicultural estatal de reconocimiento de pueblos indígenas, al amparo del marco normativo internacional sobre derechos humanos. Las reivindicaciones del movimiento identitario kukama objetan la caracterización etnográfica de los kukamas como pueblo «aculturado», es decir, cuyos patrones sociales y culturales son poco distinguibles de la sociedad amazónica no indígena (Espinosa, 1935; Tessmann, 1999; Girard, 1958; Lathrap, 1978). Las organizaciones y comunidades kukamas reivindican su especificidad como grupo a partir de nociones sobre la legitimidad territorial en la llanura inundable, un modo de vida guiado por sus conocimientos sobre la pesca y la navegación, y una cosmología propia concebida alrededor del entorno acuático. De esa manera, los kukamas han logrado el reconocimiento de derechos territoriales y potenciado su capacidad de defensa frente a las afectaciones ambientales causadas por la explotación de petróleo o por proyectos de infraestructura.

El segundo momento corresponde al período de composición de una economía basada en un sistema fundario, que sustituyó a la economía del caucho y duró hasta la década de 1960. Se trataría de la niñez de algunos entrevistados y la adultez de sus padres. Los relatos muestran escenas de viajes de trabajadores habilitados y gran circulación de productos en la región. En este período, los antiguos patrones caucheros y sus descendientes, así como algunos patrones recientemente establecidos, acumularon mano de obra dedicada a actividades de extracción, comercio y subsistencia, compuesta tanto por peones estables como habilitados (Santos Granero y Barclay, 2002). Descripciones de la participación en los fundos de los kukamas y los kukamirias se encuentran en Stocks (1981) y Agüero (1994). En este período se estableció la identidad étnica del «ribereno» para referirse a la población rural no indígena (Santos Granero y Barclay, 2002), bajo el cual fueron asimilados los kukamas en la clasificación étnica regional.

Si bien nuestros interlocutores, al darnos sus testimonios, solicitan su credibilidad (es común que mencionen que han visto los sucesos «con sus propios ojos»), el estudio no apunta a la verificación histórica de lo ocurrido, sino a explicar el proceso de enunciación de las relaciones posibles entre el individuo, el grupo kukama y sujetos externos vinculados a episodios de violencia, de manera que se hallen pistas para el análisis de la relación

entre mito e historia. Cada relato representa una reconstrucción de escenas de un pasado individual; las coincidencias y variaciones entre las diversas narrativas nos pueden acercar a una memoria colectiva del pueblo kukama de la cuenca del bajo Marañón, entendiendo memoria como un proceso vivo y dinámico, compuesto por cambios y recreaciones frecuentes.

## ***Karuara* y la generación de la humanidad**

La palabra *yacuruna* (en quechua) significa simplemente persona o gente del agua. Relatos presentes en diferentes sectores de la sociedad loreana se refieren a este ser mitológico con frecuencia como un personaje dañino y amenazante, con rasgos monstruosos, como tener los pies volteados, que usa a los animales del río a manera de herramientas y vestimenta (una serpiente como cinturón, carachamas como zapatos, raya como sombrero).<sup>3</sup> En la lengua kukama aparece el término *karuara*, que engloba a los seres que viven dentro del agua, entre ellos, a un ser similar al *yacuruna*. Los *karuara* son descritos como seres vinculados a un cuerpo de agua a manera de «Madres», «dueños» o «espíritus protectores». Suelen portar un cuerpo antropomorfo con los rasgos monstruosos descritos. El aspecto físico atribuido a estos seres los asemeja a los antiguos patrones de las haciendas y las campañas caucheras, aunque en una versión subacuática. La «forma de patrón» que asumen los *karuaras* es un indicador de su poder chamánico, que manifiestan tanto en el cuidado de los cuerpos de agua como al salir a depredar a personas del sexo opuesto, para «robárselos» y llevarlos a vivir al mundo subacuático.

Un mito de origen recopilado por Radio Ucamara relaciona al pueblo kukama íntimamente con la gente del agua. Un joven pescador se enamora de una mujer boa, con quien tiene un hijo varón, el primer kukama. Una vez que este hijo crece y vive en la tierra, sus padres buscan una mujer *karuara* para que sea su esposa. Esta nueva pareja es la que da origen al pueblo kukama, herederos tanto de la gente de la tierra como de la gente del agua (Tello y otros, 2016, pp. 21-22). Los kukamas consideran que las personas que, por algún motivo, desaparecen dentro del río y cuyo cuerpo nunca es encontrado, están viviendo con los *karuaras*. Entre las principales causas de ahogamientos en la zona del Bajo Marañón están los accidentes

<sup>3</sup> Tanto la carachama (peces de la familia *Loricariidae*) como la raya (*Potamotrygon sp*) son comunes en los ríos amazónicos peruanos. (Nota del editor).

causados por lanchas grandes de empresas comerciales que impactan las canoas de los pescadores kukamas. Sin embargo, es importante diferenciar a los ahogados y los *karuaras*: del ahogado se encontró su cuerpo, de aquel que se transformó en *karuara*, no. De igual manera, un «robo» por parte de los *karuaras* no es, para los kukamas, simplemente una metáfora de un ahogamiento. Se trata de estados de existencia claramente diferenciados (Cadenas y Berjón, 2014).

Al ser consultados acerca de las condiciones y los comportamientos de los *karuaras*, los ancianos kukamas los explicaron de la siguiente manera:

Los *karuara* son seres vivientes, que viven dentro del agua, son deformados así con su pie hacia atrás, los cabellos negros hasta abajo, como un ser humano. Por eso dicen que cuando una persona la roba la sirena que en el agua no se ahoga, no está muerto, lo tienen allí con ellos. (María Nashnato, Nauta, mayo de 2015)

Los *karuara* o *yacuruna* viven dentro del agua, como una persona que vive acá, viven dentro del agua. Se hacen personas cuando te quieren robar, uno cuando anda por el río, el *yacuruna* ve al mediodía, la menstruación se ve en el río, vas con la canoa... cuando te quieren llevar te jalaran, como entrando en un mosquitero, te jalaran, estás en otro mundo, estás debajo del agua. Cuando estás solito te lo encuentras por ahí, suben a la tierra, a veces te asustas cuando ves una persona ahí, tienes miedo de estar ahí, regresas. (Felicita Murayari, Nauta, mayo de 2015)

El relato de Felicita Murayari cuenta una memoria sobre la vida familiar, en la que la sociabilidad en la comunidad se ve amenazada por la presencia del *karuara*, y trata de ser protegida mediante leyes de comportamiento doméstico. En este caso, la abuela de la narradora se presenta como la fuente de la experiencia contada, y el resto del relato funde la memoria personal con los recuerdos de la abuela. El relato informa que es posible, a través de los sueños, contactarse con los familiares desaparecidos dentro del río. En algunos casos, incluso se llega a conocer que la persona sumergida lleva una vida más cómoda en el mundo subacuático. Se trataría de un ejemplo de la «historia sumergida», utilizada para domesticar un hecho doloroso. La memoria del familiar desaparecido subsiste en el río, cargando de afectividad la relación con el entorno fluvial.

Mi abuela me decía que el *yacuruna* robaba. A las 5 de la mañana nos levantábamos a lavar, tempranito al puerto... «qué vas a bajar al

mediodía, ahí salen los *yacurunas*». ... La mujer recoge al hombre, el hombre recoge el mazo... «ustedes son puras mujeres, cuidadito les va a llevar el yacuruna. Estaba lavando atrás su tía Antonia, pero solo había trapos, se ha perdido, se lo ha llevado el yacuruna. Todo tienen ahí, por sueño le conversaban, está acompañada del *yacuruna*, un varón se la ha llevado, está conviviendo con ella, ya no la busquen. (Felícita Murayari, Nauta, mayo de 2015)

Sin embargo, existen también los casos en los que el familiar desaparecido aparece en la tierra, prolongando el duelo. Incapaz, bajo su ropaje humano, de comunicarse por las maneras tradicionales, la persona transformada en *karuara* solamente perturbará la paciencia de sus familiares en la tierra. En los eventos narrados por María Nashnato, la memoria de este pariente para la familia referida es molesta y no domesticada. La transformación no se ha completado:

Mi papá me contaba, un señor decía que un hombre se había perdido, decían que estaba ahogado, pero un día a las 6 de la tarde estaban tomando masato y su abuelita reconoce a su hermano que venía del puerto con la misma ropa, y dice que es su hermano, ya estaba por llegar al patio, la abuelita viene, llega cerca del patio, cuando dice que él es, corrió hacia el puerto y se tiró al agua. «Mi hermano, ¿por qué ha corrido?», decía la abuelita. De nuevo ha caído al agua, estaba en la balsa pero se tiró al agua. Eso sucedió todas las semanas, y la gente sabía que fulano venía a estas horas, los sorprendía cuando estaban todos tranquilos. (María Nashnato, Nauta, junio de 2016)

Las descripciones sobre los modos de sociabilidad en el mundo subacuático coinciden en que las vidas de los *karuara* son muy similares a las de la gente de la tierra. Según dicen las personas entrevistadas, «viven como una persona vive acá»: tienen organización social, tecnologías, rituales y sistemas de parentesco. Sus ciudades –las «ciudades de río»– son enormes y disponen de tecnología avanzada:

Abajo del agua hay ciudades grandes, así como acá. Hay lanchas, gentes, personas que están trabajando en los vapores. (Julia Ipushima, Nauta, mayo de 2015)

Hay ciudades de río, hay grandes ciudades, hay carreteras, casas grandes, edificios, plazas, carros. (Víctor Canayo, Nauta, mayo de 2015)

El relato contado por José Huaymacari narra la llegada de un pescador al mundo subacuático, llevado por un policía *karuara*. Se trata de un relato con la estructura de un mito, marcada sobre todo por la falta de relación familiar entre el narrador y los protagonistas, así como la descontextualización temporal y la ausencia de un posible autor del relato. En este caso, una cría de motelo genera las transformaciones que abren la posibilidad de entrar a otro entorno. El mundo subacuático demuestra una forma propia de regulación social mediante instituciones como el hospital y la policía:

Dentro del río hay ciudades. Un paichero se va a la cocha a picar los paiches, mientras que calman las olas, va al monte, sale y coge una cría de motelo y se lo mete en el bolsillo. Va a su canoa, le vienen a molestar dos bufeos colorados, lo pica al bufeo, se quedó sin su arpón, era tarde, comenzó a anochecer. A las 6 llegando al puerto por detrás viene un policía, le dice, “usted ha hecho un crimen, se va a venir conmigo”, él dice, “pero yo he picado un bufeo”. En un ratito estaba en otra ciudad, bien elegante, en un hospital había un gringo, colorado, con un tremendo arpón en su nalga, ahora veía cómo lo salvan. Tomó su cuchillo para picar tabaco, agarró para cortar, lo sacó, él gritando, pidió agua con tabaco como alcohol, lo derramó en el corte y ya, sanó, en el preciso momento se mueve su bolsillo, ese motelito vive, lo saca vivo, este es un demonio dice. (José Huaymacari, Nauta, mayo de 2015)

Los kukamas que han vivido este tipo de experiencias pueden situar fácilmente a las ciudades de río e incluso seguir el desplazamiento de los familiares vueltos *karuaras* entre estos lugares, evidenciados por fenómenos fluviales como las *muyunas* (remolinos) y las comunicaciones oníricas. Las ciudades de río, sus rutas/carreteras y sus habitantes configuran un entorno que los kukamas cargan de afectividad a través de sus memorias situadas. El relato de Víctor Canayo, a continuación, fue recogido en medio de una conversación acerca de las características del mundo subacuático. Su narración salta desde una descripción general y descontextualizada del entorno bajo el río hacia un relato familiar, en el que un pariente transformado viaja por el eje formado por los ríos Marañón y Ucayali. El relato muestra cómo la memoria familiar se extiende por los lugares de sociabilidad, en un marco cosmológico de relación específica con algunos aspectos de la hidrografía fluvial:

Las ciudades abajo del agua existen, es otro territorio, el tercer cielo, donde hay recodos del río, ahí viven los *yacurunas*, *karuara*, bufeos,

sirenas, boas. Hay carreteras dentro del agua. Antes tenía un nieto que se ahogó cuando naufragó en Yucuruchi (río Ucayali), había una poza donde vivían las sirenas. Cerca de San Jorge (Marañón) había una *muyuna*. Del Ucayali al Marañón lo traen a mi nieto las sirenas, vivía en San Jorge, no lo han buscado, está vivo. No está muerto. De San Jorge lo han regresado al Ucayali. Le hacía soñar a su mujer que ya está viviendo con algunas sirenas, tanto que los perseguimos... mejor me voy a vivir a Contamana. Estaba un familiar en Contamana comiendo una cocona. Dice: «¡Cleider!». Cleider estaba en un bote atracado, y no estaba ya como humano. (Víctor Canayo, Nauta, junio de 2016)

Los *karuaras* son exhumanos con los cuales los kukamas experimentan una intensa relación nacida en un parentesco originario existente en el tiempo mítico. Como los demás seres animados, su envoltorio o «ropaje» esconde una humanidad interior. Entre *karuara* y kukama puede haber distintos tipos de relaciones: pueden formar un matrimonio, o establecer un vínculo de predador-presa al salir un/a *karuara* a «robarse» a un/a morador/a del sexo opuesto. *Karuara* y kukama, a su vez, tienen relaciones similares con el río y las zonas inundables, la frontera entre el mundo terrestre y el mundo subacuático. Los atentados contra este entorno afectan por igual a ambos grupos: Galli (2014, p. 34) reporta cómo un pescador que volvía a casa vio en una orilla a un *karuara*, quien tenía la piel negra por el petróleo derramado en el río. La interacción con los *karuara* recuerda a los kukamas la frontera entre la persona humana y la exhumana, pero también es memoria viva e interpelación mutua acerca de su particular relación, que articula elementos del entorno fluvial y de la historia del colectivo, pero los transforma a través de una pertenencia y sociabilidad comunes que a ambos permite acceder a ser «gente». La condición de gente que asignan los kukamas a los *karuaras*, y que asemeja a ambos grupos, se justifica por su capacidad de construir sociedades y en las relaciones de intercambio y de cuidado mutuo de los espacios que entablan con los moradores terrestres; en cambio, el factor de diferencia son sus inquietantes características externas y procesos corporales (Cadenas y Berjón, 2014, p. 6).

## Bufeos colorados

Los bufeos colorados son un tipo particular de *karuara*, que asumen la forma de las personas humanas para entrar a las fiestas a seducir a las muje-

res jóvenes. Logran este fin transformándose en ‘gringos’, término usado a nivel local para indicar una distancia étnica frente a la comunidad; en sí, puede referirse a distintos grupos de personas, desde los mestizos loretanos hasta los extranjeros. Es así como, al presentarse en forma de profesional, patrón o turista –en general, un varón adinerado y poderoso–, los bufeos se han convertido en una representación general de la amenaza foránea, una reminiscencia de la posición subalterna que han sufrido los pueblos indígenas en la sociedad amazónica (Regan, 1993, p. 170). Al igual que el *yacuruna*, el bufeo colorado o *puka bufeo* es común en los mitos amazónicos en general; sin embargo, la representación de este ser en los relatos de los kukamas tiene características particulares.

En el relato que se presenta a continuación se hace referencia a la representación tradicional del bufeo: sombrero, camisa y pantalón, similar a los patrones caucheros y hacendados. Al respecto, Candace Slater (1994) afirma que los relatos sobre el bufeo presentan amplias posibilidades de incorporación y adaptación de sentidos, que hacen referencia a los conflictos surgidos de las transformaciones sociales ocurridas en la Amazonía. Los sentidos incorporados en el relato de Víctor Canayo remiten a la presencia de la extracción petrolera en la región. El bufeo protagonista es un funcionario de Petroperú, empresa administradora del Oleoducto Norperuano y responsable de una serie de derrames de petróleo ocurridos en las comunidades kukamas:

Los bufeos se convertían en gringos. Cuando hacías fiesta subían los bufeos a tomar masato, los miraban los kukamass y decían ese no es gente, bien vestido, con su sombrero, camisa metida dentro del pantalón, invitaban a las chicas. En la comunidad de Cañaverál, su marido se había ido a tronquear<sup>4</sup> por seis meses, pero a su mujer no le había dicho, se iba a lavar todos los días a partir de las 9 o 10 am. Se iba a lavar, el bufeo sale a mirar, justo el bufeo encuentra a la chica, se acerca dentro del agua, hace un remolino, la mujer le decía cómo no te transformas en hombre. El bufeo ha salido escuchando clarito a la mujer, se fue por abajo gritando, dentro de media hora viene el deslizador, ve a la chica, viene un hombre con un casco blanco, gringo, decía Petroperú. Ya estoy aquí, adentro me han dicho que «¡cómo no eres hombre!», ya estoy, y la chica se asusta. Él le dice que trabaja en Petroperú, tiene lata, en sus bodegas de sus yates estaba todo, conserva, azúcar, arroz. Le

---

<sup>4</sup> Tronquear significa ir al monte a trabajar cortando árboles para extraer madera.

dice a ella que prepare un almuerzo, le preparó una gallina. Comiendo, estaban enamorándose. Le cuenta que seis meses el marido no aparece, se ha muerto, «aquí estoy sola». Le dice que la acepte para que sea su esposa. Él le dice que va a venir el sábado a pedirle la mano. Ese día a las 7 de la noche vinieron otros bufeos invitados de Petroperú, con un tremendo tocadiscos. Empezó la fiesta. «¿De dónde viene tanta gente extraña?», se preguntaban. Empezó la fiesta, a bailar, danzar, a las 10 de la noche su marido estaba bajando del maderal y escucha bulla, le dicen que en su casa están haciendo fiesta, que han visto el yate del gringo, él cogió su escopeta y dijo, «voy a ver». Ve al bufeo bailando abrazado, no lo podía blear porque se movía para allá, para acá, lo ha baleado y se ha convertido en un tremendo bufeo colorado en medio de la sala, se ha ido corriendo al agua. (Víctor Canayo, Nauta, junio de 2016)

La secuencia de hechos del relato se desarrolla mediante temas modernos, relacionados con las actividades económicas en el área del Marañón, como la extracción de madera y la explotación petrolera. Estos temas se articulan a una estructura narrativa frecuente en los relatos kukamas, en los que una mujer o un varón soltero se encuentran con un animal, que en poco tiempo vuelve convertido en pretendiente. La combinación de los temas modernos y la estructura mítica posibilitan una narración sobre la amenaza a la convivialidad, representada por la familia nuclear, y su posterior reconstitución. En el relato, la unidad de la familia se rompe cuando el varón, posiblemente habilitado, se marcha a extraer madera. La llegada del bufeo, en conjunto con los sentimientos de tristeza y deseo de la mujer, abre un momento caracterizado por el ingreso descontrolado de seres acuáticos a la comunidad, marcado de forma sensorial por la gran cantidad de bufeos invitados, el baile y la bulla de la fiesta. En este momento, los bufeos despliegan su estrategia de presentarse deliberadamente como extraños poderosos ('gringos'), pero intentan mezclarse entre la gente a través de la participación en las actividades de convivencia, como la comida, la bebida y el baile.

La innovación más relevante en el relato de Víctor Canayo es el desenlace, con la victoria final del cazador kukama, quien repele al bufeo personalmente usando su escopeta. De esa manera, se evitaron usuales desenlaces en que el bufeo lleva a la mujer al mundo acuático, o la deja embarazada y la abandona. Sin embargo, no se trata de una victoria individual. Si bien se había abierto un momento de descontrol en la fiesta, los

kukamas mantuvieron la posibilidad de dudar e identificaron rápidamente a los bufeos como «no gente». El bufeo representa la figura recurrente del colonizador foráneo integrado permanentemente a la memoria y a la historia locales. Su presentación como extranjero y su irrupción en la cotidianidad lo posicionan en oposición a la identidad grupal de la comunidad kukama. Entre todas las manifestaciones de seres del agua, el bufeo representa el grado de mayor agresividad de la sociedad no indígena contra la vida de los kukamas, cuando la posibilidad de familiarización se reduce y se maximiza la alteridad. El relato ilustra el carácter de los mitos como memorias, que apelan a lenguajes y juegos de representaciones alusivos a un pasado común para formular lecturas sobre el presente.

## Lanchas fantasmas

Conocidos en quechua como *supay lancha*,<sup>5</sup> las lanchas (barcos) fantasmas son apariciones comunes en los ríos amazónicos. Quienes los han visto los describen como botes de gran tamaño, a vapor, con luces brillantes. Su abundante tripulación está compuesta por *yacurunas* y bufeos. Se muestran amenazantes para los pescadores que navegan en sus canoas, pero desaparecen luego de minutos de haber sido avistados. La suntuosidad y el gran tamaño de los vapores, así como los excesos que se vislumbran entre su tripulación, los asemejan a los barcos utilizados en la época del caucho. La circulación de barcos a vapor en la Amazonía peruana se remite a la segunda mitad del siglo XIX, cuando el Gobierno peruano desarrolló una estrategia geopolítica mediante acuerdos de navegación, con el fin de favorecer la integración económica de Loreto (Santos Granero y Barclay, 2002). Estos hechos históricos son comprimidos y contados desde una perspectiva personal, en varios casos, a partir de una experiencia de navegación al lado del padre:

Antes de que había naves, motores, en el puerto se veían esos animales, ahora ha cambiado bastante. Antes mi papá decía, esa lancha que estás mirando, esa lancha es de los *yacurunas*, tremenda lanchaza estaba en el río... es gente, no es lancha, no vale ir al puerto. No había personas que caminaban, con mis propios ojos [he visto], había hamacas. En

---

<sup>5</sup> Esta expresión, proveniente de la lengua quechua, significa literalmente «la lancha del diablo». (Nota del editor).

esos tiempos solo había tres naves, que eran del Ejército, no había más lanchas. En esos precisos momentos mi papá pide algo de tomar, por traerle algo que tome no había ya la lancha, no había, no es cualquier lancha, es de los *yacurunas*. (María Nashnato, Nauta, mayo de 2015)

Abajo del agua hay ciudades grandes, así como acá. Hay lanchas, gentes, personas que están trabajando en los vapores. Un día mi abuelito le había visto, estaba arriba a las 12 del mediodía... «¡Mamá linda, que viene bien alumbrado!». Ven hamacas, pasa, voltea y la lancha ya no hay, voltea acá y otra vez la lancha. Esto no es de verdad lancha, es del agua, es fantasma, (mi abuelo) fumaba tabaco y la lancha se quedó desaparecida. (Julia Ipushima, Nauta, mayo de 2015)

Los kukamas identifican a la lancha fantasma con la *purawa*, una serpiente gigante que ha tomado la forma de un barco, pero que en realidad es el «espíritu protector de la fauna y flora acuática que anima corrientes y remolinos» (Regan, 1993, pp. 159-160). En su forma más usual, las *purawas* han sido percibidas por los moradores como serpientes gigantescas, incluso de kilómetros de longitud, que arrastran consigo sedimentos y plantas subacuáticas. Estos seres son los responsables de situaciones geográficas llamativas en la superficie de los cuerpos de agua, como playas en la mitad del río o lagunas que no se secan pese a condiciones climáticas adversas. Los moradores describen sus experiencias con las *purawas* como atemorizantes, debido a su gran tamaño; sin embargo, no suelen hacer daño a las personas:

Estaba en el Yarayacu con mi papá, tenía 10 años, estábamos a la cabecera, matando huanganas, sajinos, choro,<sup>6</sup> a partir de las 11 escuchamos el sonido de la lancha, mi papá se levanta, había varios adultos, «esa lancha ¿escuchan?». Viene por acá, cierto es que venía por la quebrada, tenía toda la lancha terrenal, tripulantes, tremenda lancha, y había palos. «Eso no es barco, la *purawa* se transforma en barco, es la madre del agua». En media hora había una tremenda poza, allá estaba viendo el barco fantasma, había unos compañeros jóvenes, decían vamos a seguirle, tres en una canoa lo han seguido, a ver dónde estaba yendo, en la poza se ha sumido el barco. (Víctor Canayo, Nauta, mayo de 2015)

<sup>6</sup> Huangana (*Tayassu pecari*), sajino (*Tayassu tajacu*) y posiblemente el mono choro común (*Lagothrix lagotricha*).

En otras interpretaciones, las grandes lanchas tienen relación con épocas pasadas, como encontramos en esta pieza en la que un maderero habilitado se encuentra con una lancha fantasma en su camino. Nuevamente, esta lancha se asocia a las actividades económicas, en este caso, la explotación de madera y el comercio:

Antes mis padres habían visto, antes grandes lanchas que trabajaban la madera, a Brasil iban, mi papá estaba yendo habilitado, le daban ropas, cosas. A partir de las 12, había un barco, estaban los *yacurunas* trabajando. Preguntan si hay azúcar, arroz, han comprado su cigarro Piel Roja, su aguardiente, sus gorras, a los cinco minutos se ha desaparecido. Lo que eran cigarros piel roja se han vuelto pescaditos chiquitos, sus fósforos se han vuelto una cucaracha. (Víctor Canayo, Nauta, mayo de 2015)

La transformación en animales de los objetos comprados una vez que ha desaparecido la figura mítica es otro tópico común en estas historias. La organicidad de la lancha y los objetos ilustra la continuidad de los cuerpos, su transformación señala el final del momento mítico. Los seres hallados en el río están en constante transformación de sus cuerpos. Bajo una misma subjetividad coexisten las características corporales del *otro* poderoso y las de un ser articulador de la cosmología kukama. Mediante la transformación de los seres, los encuentros se tornan fenómenos que enlazan diversos tiempos al incorporar en el relato contemporáneo imágenes de épocas pasadas, que tornan borrosas las fronteras entre el *otro* poderoso y el colectivo kukama, entre el tiempo de explotación, asociado a las campañas de desplazamiento para la extracción, y la posibilidad del cuidado, asociada a la convivencia, es decir, reconocen una posición en un universo donde se entrecruzan los marcos interpretativos históricos y míticos, pero, a la vez, afirman la posibilidad de transformarse para ocupar el lugar del otro.

## **Reflexiones finales. Memoria e historia para los kukamas**

Analizar la manifestación de la conciencia histórica del pueblo kukama en estos relatos requiere considerar que han sido contados en un momento en que esta colectividad se encuentra en un proceso de revitalización étnica y recomposición de su identidad como grupo, en el cual las personas entrevistadas participan activamente. De acuerdo con James Clifford (2004,

citado por Hill, 2010), los procesos de reemergencia identitaria, que llama ‘etnogénesis’, se caracterizan por la *performance* de elementos culturales en situaciones relacionales específicas, la selección o creación de una memoria cultural, la recuperación de elementos tradicionales mediante fuentes orales y la intensificación de las vinculaciones con los lugares, entre otros. Los relatos kukama parecen reunir estos elementos, dado que prestan atención a los lugares, la articulación con la historia y el juego de intercambios en la posición social de los sujetos. Sin embargo, interpretar los relatos recogidos como parte de un modo de entender la historia propio de los kukamas permitiría entender la construcción identitaria como una estrategia de larga duración, posiblemente acentuada en este período pero no originada en él.

El escenario común de los encuentros con no humanos es el río y los espacios que crea, como la orilla y la *muyuna*. Los encuentros se dan en medio de actividades en el río, como la navegación, la pesca o el lavado de la ropa. De esa manera, el río muestra su agencia: interactúa permanentemente con los humanos, determinando sus vidas y sus rutinas; su forma («ropaje») es siempre cambiante; genera nuevos espacios y cubre otros. Los seres habitantes del río son las diferentes manifestaciones corpóreas de aspectos de la agencia del río y de su subjetividad, en el recuerdo de la interacción con ellos se encuentra la fuente de la conciencia histórica kukama. En la situación actual, un posible uso de esta conciencia es la acción política de defensa de los territorios comunales frente a la amenaza perpetua: el poderoso foráneo que atenta contra la autonomía indígena, quiebra a la familia y daña el territorio, sea en forma de bufeo, colonizador, patrón o petrolero, referencias históricamente contingentes que evocan los episodios dolorosos de ocupación y desplazamiento. El río es, entonces, no solamente un lugar estático evocador de memoria. Los relatos lo describen como un entorno indeterminado y voluble, delimitado por los vínculos que allí se concretan y rompen. Las memorias de los hechos en el río definen una historia en constante producción, mediante la repetición de fenómenos a diferentes escalas, tanto en la «gran narrativa» en que se funden temas provenientes de diferentes momentos, como en la vida cotidiana compuesta por rutinas de actividades domésticas y posibilitadoras de la sociabilidad familiar y comunal, marcadas en los relatos mediante la explicitación de las horas del día.

Esta repetición de la historia ocurre a través del recuerdo de la relación cotidiana de los miembros de la familia con el río, mediante actividades

de pesca, viaje y lavado de ropa. De acuerdo con Uzendoski (2012), las relaciones expresadas en los micromitos, aquellos que dan cuenta de las historias particulares de la familia y la comunidad, confluyen en los macromitos, los que dan cuenta de las transformaciones cosmológicas primordiales, enlazando así las narrativas de individuos y familias con la mitología (Uzendoski, 2012, p. 72). Si bien la frontera entre el relato personal y el micromito es difícil de ubicar, encontramos en los elementos cosmológicos de los relatos aspectos propios de la función de la conciencia mítica definida por Hill (1989), entre ellos, la regulación de las interacciones sociales a través de las normas, como no ir a la orilla del río durante la menstruación, y una estructura temporal visible en las constantes repeticiones de las horas del día. Leonardo Tello ha postulado que existen tanto mitos como relatos individuales que informan de la violencia contra los indígenas en la época del caucho (Tello y Fraser, 2016); asimismo, un relato se puede convertir en un mito si es contado lo suficiente como para crecer en escala (Leonardo Tello, comunicación personal en el 2018).

En cuanto a la posición de los sujetos delimitada por la conciencia histórica, esta es visible también en el acto de la transformación, en la cual el cuerpo viaja entre la incorporación al mundo cosmológico subacuático de los kukamas y la exhibición de rasgos de alteridad radical (del karuara o bufeo ataviado como patrón, del barco fantasma semejante a las fiestas de caucheros, o del desarrollo tecnológico en las ciudades de río). Estas interacciones dan cuenta de las relaciones chamánicas que posibilitan los procesos intersubjetivos ejecutados por los habitantes de la tierra y el agua. Rivas (2011) ha descrito a profundidad el sistema chamánico kukama situado en el universo subacuático, que ordena las transformaciones del espacio y de los cuerpos indígenas involucrando a actores humanos (chamanes) y no humanos (seres subacuáticos pertenecientes al repertorio mítico). En una definición que recuerda al poder ejercido por karuaras o bufeos, Viveiros de Castro ha definido al chamanismo amazónico como una capacidad de algunos individuos para «cruzar las barreras ontológicas deliberadamente y adoptar la perspectiva de las subjetividades no humanas para administrar la relación entre humanos y no humanos» (Viveiros de Castro, 2004, p. 468, traducción propia). Esta capacidad del chamanismo, según Jean-Pierre Chaumeil, excedería la «simple mediación entre dos órdenes de realidad, para situarlo mucho más en la encrucijada de las cosas, como una instancia transformadora [...] y un modo de acción sobre el mundo, subrayando su

papel clave en las nuevas configuraciones y dinámicas sociopolíticas y religiosas amerindias» (Chaumeil, 2012, p. 412).

Los robos que ejecutan los karuaras y los bufeos serían, además, transformaciones forzadas de otras personas, con el fin de incorporarlos a su sociedad subacuática. Siguiendo a Viveiros de Castro (1992, 2004), la predación es la forma esencial de relación entre los diversos agentes de la Amazonía, que a la vez es un mecanismo de diferenciación entre seres, y se da a través de las acciones de apropiación del otro. Berjón y Cadenas (2014) sostienen que la aparente aculturación del pueblo kukama fue, en realidad, una serie de apropiaciones de las características de los otros, y que, en esa capacidad de apropiarse, de asimilar, se forma su propia identidad indígena. Se trata de una lectura alternativa del proceso kukama que plantea una epistemología distinta y un punto de vista invertido. Del mismo modo, en la narrativa kukama, su transformación en ‘no indígenas’ o ‘excocama’ puede ser releída utilizando, siempre bajo la teoría propuesta por Viveiros de Castro (2004), la idea de la canibalización chamánica como hipersubjetivación del otro. A través de la historia, las relaciones entre los kukamas y la sociedad amazónica gobernada por colonizadores se han dado como una sucesión de intentos de asimilar al otro a través de la agresión devoradora. Esta propuesta coincide con la hipótesis de Gow (2007), para quien la narrativa histórica entre los kukamas se basaría en la noción de apropiación del otro a través del posicionamiento de su identidad en un lugar social percibido como superior (enunciarse ‘peruanos’). Al analizar los desarrollos recientes, en que diversos colectivos vuelven a enunciarse públicamente como indígenas kukama, Gow (2007) sostiene que se mantendría la misma lógica autónoma de definir su identidad mediante sus propias premisas y no bajo cánones impuestos. Desde esta línea interpretativa, las definiciones identitarias corresponderían a una forma coherente de interpretación de la historia entre los kukamas, que excedería la tipificación de su proceso actual como una etnogénesis posterior a un etnocidio.

Entre todos los seres del río, el bufeo se muestra como el más violento. Al asumir siempre el ropaje de un extranjero poderoso, sea un patrón o un ingeniero de Petroperú, el bufeo se posiciona por encima del tejido social y amenaza con destruirlo mediante la desintegración de la familia. El reflejo de los procesos violentos vividos, como la colonización, el ciclo cauchero o la explotación petrolera, se encarna en el bufeo, un ser que puede ser transmitido entre generaciones mediante su presencia en el mito. La existencia

mítica del bufeo y su carácter condicionante de la sociabilidad contribuyen a fundar estrategias en el quehacer político cotidiano, tanto de regulación del comportamiento al no exponerse al peligro, como de venganza frente al agresor, tal como ocurrió en el relato de Víctor Canayo. Por las razones expuestas, consideramos que los relatos presentados pueden dialogar con las hipótesis propuestas por los estudios en el contexto amazónico, en los cuales los grupos indígenas negocian con el pasado doloroso a través de la memoria para abrir caminos a la reconstrucción de la sociedad violentada (por ejemplo, ver Echeverri, 2012). En el caso de los kukamas, la conciencia sobre la contingencia histórica de su posición social, producida mediante la relación con seres acuáticos, funciona a manera de reminiscencia de su capacidad de agencia y de la posibilidad de alentar el cambio social de su pueblo y comunidad.

## Bibliografía

- Agüero, Oscar (1994). *El milenio en la Amazonía. Mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*. Lima: CAAAP, Abya-Yala.
- AIDSESEP – Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. (2000). *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Lima: AIDSESEP, Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana – FORMABIAP.
- Berjón, Manuel y Miguel Ángel Cadenas (2014). Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana. Recuperado de [http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014\\_15Manuel.pdf](http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014_15Manuel.pdf). Fecha de consulta: 13/6/2015.
- Cenepo Tananta, Fidel (2001). *Memorias ocultas del Samiria: una mirada desde Santa Rita de Castilla*. Iquitos: Parroquia Santa Rita de Castilla.
- Chaumeil, Jean-Pierre (2012). Una manera de vivir y de actuar en el mundo. En Carlos Iván Degregori, Pablo F. Sendón y Pablo Sandoval. *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II* (pp. 411-432). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Echeverri, Juan Álvaro (2012). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil y Roberto Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: antropología e historia en la Amazonía* (pp. 471-484). Lima: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

- Espinosa, Lucas (1935). *Los tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnológico*. Madrid: Imp. de Librería y Casa Ed. Hermandado.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger (2007). Introduction. Indigenous history and the «history of the Indians». En Carlos Fausto y Michael Heckenberger (Eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives* (pp. 1-46). Florida: University Press of Florida.
- Galli, Elisa (2014). Los kukama aparecen. L'esperienza radiofonica indigena nell'Amazzonia contemporanea. En Riccardo Badini (Ed.), *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (pp. 23-38). Milan: FrancoAngeli.
- Girard, Raphael (1958). *Indios selváticos de la Amazonía peruana*. México: Libro Mex.
- Gow, Peter (2007). Ex-cocama: transforming identities in Peruvian Amazonia. En Carlos Fausto y Michael Heckenberger (Eds.), *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives* (pp. 194-215). Florida: University Press of Florida.
- Hill, Jonathan (1989). Introduction: myth and history. En Jonathan Hill (Ed.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 1-18). Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan (2010). History, power and identity: Amazonian perspectives. *Acta Historica Universitatis Klaiipedensis*, 19, 25-47.
- Huarag, Eduardo (2014). Acerca de la organización discursiva de los mitos de origen en la Amazonía peruana. *Revista Sentidos da Cultura*, 1(1), 55-76.
- Murayari Amías, Manuel (2009). ... *Y así es mi sueño: soñar en Nauta a comienzos de milenio*. Iquitos: Parroquia Santa Rita de Castilla.
- Regan, Jaime (1993). *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía-CETA.
- Rivas, Roxani (2004). *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – PUCP.
- Rivas, Roxani (2011). *Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*. (Thèse de Doctorat). École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Santos Granero, Fernando y Frederica Barclay (2002). *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: PUCP.

- Slater, Candace (1994). *Dance of the dolphin. Transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stocks, Anthony (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga, Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica – CAAAP.
- Tello Imaina, Leonardo (2014). Ser gente en la Amazonía, fronteras de lo humano: aporte del pueblo kukama. En Badini, Ricardo (Ed.), *Amazzonia indigena e pratiche di autorappresentazione* (pp. 39-48). Milan: FrancoAngeli.
- Tello Imaina, Leonardo y Stephanie Boyd (Eds.). Huaymacari Tamani, José y María Nieves Nashnato (Trads.) (2016), *Karuara: la gente del río*. Cusco: Asociación Quisca; Iquitos: Radio Ucumara; Parinari: Wainakana Kamatawarakana.
- Tello Imaina, Leonardo y Barbara Fraser (1 de julio de 2016). Rubber Barons' abuses live on in memory and myth. *sapiens.org*. <https://www.sapiens.org/culture/rubber-era-myths/> Fecha de consulta: 30/7/2016.
- Tessmann, Günter (1999[1930]). *Los indígenas del Perú nororiental: investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.
- Uzendoski, Michael A. (2012). Beyond orality: textuality, territoriality, and ontology among Amazonian people. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 55-80.
- Vilaça, Aparecida (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 445-464.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463-484.



## SOBRE LOS AUTORES

**Jacobo Alva.** Antropólogo y educador. Con estudios de doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde ejerce la docencia y es investigador-colaborador del Instituto de Investigaciones Humanísticas y del Grupo de Investigación Discursos, representaciones y estudios interculturales – EILA. Ha publicado sobre el testimonio oral, la memoria de los pueblos moche e indígenas, y la política pública de la educación comunitaria.

**Jackeline Castillo Jayme.** Periodista y diplomada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Con estudios de Maestría en Antropología en la misma universidad e integrante del Grupo de Investigación Medios y Religión. Ha sido directora del Instituto de Estudios de la Comunicación, centro para el desarrollo del liderazgo evangélico. Ha publicado sobre temas de liderazgo, derechos de la infancia y de la salud.

**Oscar Espinosa.** Doctor en Antropología e Historia por The New School for Social Reserch. Actualmente, es profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde dirigió el doctorado en Antropología. Ha publicado y editado diversas investigaciones y volúmenes sobre política e historia en la Amazonía. Coordina el Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP).

**Stefano Pau.** Doctor en Estudios Filológicos y Literarios Hispanoamericanos por la Universidad de Cagliari (Italia), trabaja como profesor contratado en la misma Universidad. Se interesa principalmente en literatura (escrita y oral) amazónica peruana; a la vez, se ocupa de variación lingüística (en particular de castellano amazónico peruano) y de cómic de corte periodístico en el Perú. Miembro del centro CISAP y cofundador de la revista *América Crítica. Crítica Literaria Latinoamericana*.

**Marco Ramírez Colombier.** Magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro del Grupo de Antropología Amazónica (GAA-PUCP). Investiga aspectos relacionados con la historia, la memoria, la movilidad y la territorialidad entre los kukama del río Marañón. Se desempeña como docente investigador en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

**Carolina Rodríguez Alza.** Licenciada en Lingüística y magíster en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Docente de la especialidad de Antropología en la PUCP. Miembro del Grupo de Antropología Amazónica (GAA). Sus investigaciones giran en torno a aspectos lingüísticos y antropológicos en la Amazonía indígena, donde ha desarrollado diversos proyectos junto al pueblo iskonawa.

**Silvia Romio.** Doctora en Estudios políticos en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Magíster en Antropología Cultural y Etnografía (Universidad de Siena- Italia), Magíster en Estudios Políticos (EHESS – París) y Licenciada en Antropología Cultural por la Università degli Studi di Bologna (Italia). Especialista en temas de dinámicas políticas en contextos amazónicos, conflictos y luchas socioambientales, antropología de la memoria y memorias de violencia, ethnohistoria. Profesora contratada en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora asociada del Instituto Francés de Estudios Andinos.

**Marco Tobón.** Antropólogo de la Universidad de Caldas, estudió la maestría en Estudios Amazónicos – Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Actúa como investigador postdoctoral en el Programa de Postgrado en Antropología Social de la UNICAMP. Ejerce como subdirector del Centro de Estudios Rurais en el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la UNICAMP. Trabaja temas relacionados con antropología amazónica, etnografía de la violencia, estudios sobre guerra y paz, memoria, luchas colectivas indígenas y bailes amazónicos como formas de actuación política.



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE  
**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**  
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA  
CORREO E.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)  
PÁGINA WEB: [www.tareagrafica.com](http://www.tareagrafica.com)  
TELÉF. 332-3229 / 424-8104 / 424-3411  
MAYO 2021 LIMA - PERÚ

Los trabajos recopilados en este volumen presentan diversos procesos de construcción y transmisión de memorias desarrolladas por sociedades indígenas amazónicas de Perú y Colombia. Los recuerdos de episodios de violencia del pasado lejano, así como de experiencias más recientes que han afectado la integridad de sus territorios y de su vida misma, son reconstruidos desde las voces y las emociones propias de estos pueblos. Estas memorias se expresan, además, en formas variadas y culturalmente complejas: relatos orales, referencias míticas, cantos, visiones oníricas, expresiones rituales o relaciones sociales. Estas prácticas y formas de expresión implican, sin dudas, un cuestionamiento a la lógica occidental sobre el sentido de la temporalidad y el significado atribuido a las experiencias pasadas, a la vez que exigen el reconocimiento de las persistentes voces y memorias locales, usualmente excluidas de la historia oficial.

ISBN: 978-612-4355-08-0



9 786 124 355080