

# 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 SOCIOLOGICAS,  
ECONOMICAS, 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                                    |     |
| Jacobo 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<br>en el entorno acuático entre los kukamas<br>Marco Ramírez Colombier | 221 |
| Sobre los autores                                                                                                                        | 243 |

# 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; Vélchez, 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.gob.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... ehm... 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, ocaina 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 niimúhemújtsi,  
múúmáhana muha  
dóótowa ú ihbúcuhićyáhi.  
Nímu nímu niimúhemújtsi,  
múúmáhana muha  
dóótowa ú ihbúcuhićyáhi.  
Ijyújpe áámějú uwáájť tsiméné múúhake,  
tsúúcaja cújúwayi meke  
cóvajtśójucóóné boonémúnaa  
múúmáha dóótowa múúhama ú ihbúcuhićyáhi.  
Ėėjť ntjcaúvu, mépée  
meimillehićyádné uwáájť ntjcaúvu,  
téėjť hallúvú meke  
cóvajtśójucóóomé muube múúhá  
dóótowa ú ihbúcuhićyáhi.*

[«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>

*Meijcyácómútsijítvaríí.  
Méiínúji hallúri  
Meijcyácómútsijítvaríí.  
Ha kiátúha o újcúné  
bañéjutu úke ó óóvetsoóhi  
úwááji úníuríyéjuco  
Meijcyácómútsi  
Iijyújpe áámeju uwááji  
meímillehíjcyáné nájcaívu  
úwááji kuwámé  
méiínúji hallútú meke  
mújtatsójúcoomútsi  
kiátúha o újcúné  
bañéjutu úke ó óóvetsoóhi*

[«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 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 ámuhá*  
*dootówá ó nahbénuhíjcyáhi*  
*panéconi muube ámuhá*  
*dootówá ó nahbénuhíjcyáhi*  
*tsíjpiyéjuco ámuháke*  
*ináhbénuhíjcyaki*  
*oovápe ááméjú uwááji o ímillehíjcyané*  
*níjcaívu ááméjú uwááji*  
*úhdíjtyu 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 tsájucóóhi*  
*oovápe ááméjú uwááji o ímillehíjcyané ballítu*  
*ááméjú uwááji muná úhdítyu*

*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 *dehpíyibadívu* 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 ntjcaú dehpíyibadívu*  
*méémébé ntjcaú dehpíyibadívu*  
*méhdivu áá méjú úwáájimuna*  
*méhdivu o níwánuhijyahe*  
*Niiwámube máadóhi tsiiñéva máadoityúnéni*

[«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 despanzurados 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 Vilchez, 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 ocaina 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). *Niimúbe. 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.