

“Soñé que iba a correr sangre”.
Baguazo, memorias de violencia y recuerdos oníricos
entre los awajún de la Amazonia peruana.

Silvia Romio

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

ABSTRACT

The Awajún of the Alto Marañón, a region in the northeast of the Peruvian Amazon, were protagonists of a socio-environmental conflict known as "Baguazo" (June 2009). They are currently involved in the elaboration of an oral memory of this painful experience: stories that end up bringing together recent events with those of their historical past. The analysis of ethnographic material will allow us to observe how this group is living the current process of re-elaboration of the emotions experienced at that time, and how they are transmitting them.

Keywords: Peruvian Amazon, awajún, memory of violence, anthropology of intimacy, Baguazo.

Los awajún del Alto Marañón, región nororiental de la Amazonía peruana, fueron protagonistas de un conflicto socio-ambiental, conocido como “Baguazo” (junio 2009). Actualmente, ellos se encuentran implicados en la elaboración de una memoria oral sobre esta dolorosa experiencia: relatos que terminan reuniendo acontecimientos recientes con los de su pasado histórico. El análisis de un material etnográfico reunido permitirá la observación de cómo este grupo está viviendo el actual proceso de re-elaboración de las emociones de aquel entonces y cómo las va transmitiendo.

Palabras claves: Amazonia peruana, awajún, memoria de violencia, antropología de la intimidad, Baguazo.

Introducción¹

La relación entre memorias sobre violencia, intimidad y formas de representación de la propia identidad por los grupos amazónicos constituye un aspecto prioritario en la vida cotidiana de la mayoría de los grupos amazónicos. Sin embargo, dicho aspecto sigue siendo todavía un argumento poco explorado por las ciencias sociales en Latino América (Espinosa, Romio y Ramirez 2021).

Si bien los estudios en antropología amazónica han generado una importante producción en temas de memorias, rituales, y formas etnopoéticas de narración (Fausto y Heckenberger 2007; Hill 1996; Hill y Santos Granero 2010; Rubio 2012; Passes 1998; Severi 1996; entre otros), escasa ha sido la atención dedicada a la relación entre memorias, intimidad y violencia. A la fecha, los mayores resultados en este sentido provienen de la academia colombiana, en la que se encuentran interesantes estudios sobre la época del caucho y sus memorias entre los indígenas sobrevivientes y las nuevas generaciones (Echeverri 2013; Pineda Camacho 2000, Cancimance 2011; entre otros).

Por su parte, en la antropología amazónica en el Perú existen trabajos sobre la etapa histórica del “periodo del caucho” (Chirif 2015; Pau 2019, entre otros) y sobre las consecuencias del conflicto armado interno en la selva central (Espinosa 2013, 2016; Villasante 2014; Durand 2015). Textos significativos, ricos en testimonios y datos etno-históricos, pero que no necesariamente proponen un acercamiento teórico y una metodología de estudio más exhaustivos sobre el tema. Por esta razón, a mi parecer, se presenta como relevante y urgente la elaboración de una reflexión teórica sobre la relación entre intimidad, violencia y memoria. Y eso, en particular, para los casos de testimonios sobre experiencias de sufrimiento y muerte.

¹ El presente trabajo nace del análisis del material etnográfico reunido a lo largo de múltiples expediciones etnográficas realizadas en el Alto Maraón entre el año 2011 hasta el 2019, con una frecuencia anual o semestral. No toda la investigación ha sido sostenida por financiamientos u fondos académicos, pero sí en su mayoría. Las estancias realizadas dentro del marco de la investigación doctoral han sido financiadas por la Fondation Legs Lelong y el Instituto Francés de Estudios Andinos (2011-2015). El trabajo de campo realizado en el 2017 fue financiado por el proyecto “Historia, memorias y violencia en Amazonia” (PUCP- CISEPA). En el 2019, la investigación se realizó gracias al apoyo del proyecto de investigación: “Configuraciones socio-espaciales, retos políticos y debates ontológicos en la Amazonía”, financiado por la Agencia Nacional de Investigación (ANR-17-CE41-0013- Francia). Las investigaciones realizadas entre los años 2016 y 2018 han sido auto-financiadas.

A lo largo del presente artículo, a partir del contexto etnográfico de los awajún² del Alto Marañón³ de la Amazonia peruana, buscaré visibilizar la extraordinaria creatividad que estos actores indígenas están mostrando en conectar las memorias de una experiencia de violencia recientemente vivida con otras de más vieja fecha. Es decir, los eventos ocurridos en el llamado “Baguazo”⁴ en junio del 2009, con otras experiencias de combates a lo largo del siglo XX o antes todavía. El todo, dentro de los marcos interpretativos relacionados a sus usos y costumbres de su pasado histórico. En particular, se dará cuenta de los procesos de re-adaptación y re-vitalización de una serie de herramientas culturales como las memorias oníricas, la forma de mitos y cantos, en las formas de elaboración de las memorias sobre la experiencia violenta del 2009. Asimismo, se observarán los cambios en las formas de narrar las memorias a lo largo del tiempo, llegando a asignar a las imágenes de las experiencias individuales unos significados específicos, útiles para interpretar la propia contemporaneidad (Candau 2003). Eso

² Los awajún son un grupo indígena de filiación lingüística y cultural jibaro. 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-Wampís, Achuar, Kandozi, Chapra) conserva en gran medida su ubicación territorial histórica y actualmente vive un significativo proceso de crecimiento demográfico. El censo del 2017 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. (Fuente: base de datos del Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana del Instituto del Bien Común).

³ El Alto Marañón es una zona geográfica peruana, caracterizada por una vegetación definida como ceja de selva y localizada en la parte norte oriental de la región Amazonas, que marca una parte la frontera nororiental entre Perú y Ecuador.

⁴ “Baguazo”: El 5 de junio de 2009 en el contexto de la manifestación pacífica nacional llamada «Segundo paro amazónico» (abril-junio 2009) sucedió la llamada masacre de Bagua, también llamada Baguazo. En las cercanías de la localidad de El Reposo muy próxima a las ciudades de Bagua y Bagua Grande, en la región de Amazonas. Según la información oficial del Gobierno, el enfrentamiento tuvo un saldo de 33 personas fallecidas (23 policías y 10 nativos) y 1 desaparecido. Además 83 personas habrían sido detenidas y otras 200 habrían resultado heridas (FIDH 2009). Estos hechos ocurrieron como parte del desalojo de aproximadamente 5 000 indígenas awajún, wampís, junto con muchos pobladores de las ciudades cercanas de Jaén (región de Cajamarca), Bagua y Bagua Grande (región de Amazonas) que se encontraban bloqueando la carretera Fernando Belaúnde Terry, a la altura del km.100, desde 55 días. El enfrentamiento entre los indígenas, pobladores y la policía, habría comenzado por la arremetida de las Policía Nacional para desbloquear la carretera. La orden fue dada por la ministra del Interior Mercedes Cabanillas y el primer ministro Yehude Simon, durante el segundo gobierno de Alan García Pérez. La falta de una comunicación efectiva por parte del Gobierno habría detonado la revuelta y violencia que se expandió desde una zona despoblada hasta ciudades cercanas (Zambrano 2017). Luego de los primeros enfrentamientos en la madrugada, los indígenas pasaron a ejecutar, como forma de «venganza histórica» 12 de los policías que tenían como rehenes desde abril en la Estación n.6 de Petroperu, en la zona llamada Imacita, dentro de la provincia de Bagua (región Amazonas) (Manaces y Gomez 2013; Romeo 2018).

permitirá el reconocimiento de las principales formas de expresión que los recuerdos de las emociones vividas dentro de una experiencia violenta están actualmente asumiendo, según la lógica y la sensibilidad propia de los awajún del siglo XXI.

En este sentido, los trabajos de Rappaport se imponen como un punto de referencia para un estudio sobre cómo interpretar las narraciones de experiencias de violencia, y qué sentido asignar a las memorias orales para que puedan transmitir saberes y formas de auto-representación particulares (Rappaport 2000: 44). En continuidad con ello, dialogaremos con los aportes teóricos presentados en el libro de Fausto y Heckenberger (2007) sobre la percepción del pasado entre los indígenas. En estos, así como particularmente en el trabajo de Anne Christine Taylor (Taylor 2007), se afirma que el estudio sobre la percepción de la historia y de las formas en cómo es narrada en las sociedades indígenas, implica cuestiones más profundas sobre cómo se mide el transcurrir del tiempo y sus vínculos con la vida social cotidiana. Estamos hablando de la percepción indígena sobre sus propias transformaciones sociales, su sentido de continuidad con la historia, y sus relaciones históricas con la sociedad no-indígena. Por último, cabe considerar la función de la memoria histórica colectiva en su propia auto-representación identitaria. En otras palabras, se puede afirmar que la "historicidad" y la "identidad" terminan siendo dos dimensiones mutuamente constitutivas (Fausto y Heckenberger 2007).

Si todos estos análisis nos describen la compleja relación entre memorias orales, narración y percepción de la historia indígena, ¿qué podemos decir acerca de las memorias de violencia? ¿Será posible considerar esas memorias como productos orales, dotadas de una forma expresiva propia y de un vínculo específico entre intimidad, narrativa y dinámicas sociales? Como propone Giovanni Levi en sus estudios entre microhistoria y memorias, interrogarse sobre el vínculo entre emoción y memoria conduce, necesariamente, a visibilizar el aspecto de la intimidad del individuo en cuestión. *"Hay un asunto específico de la intimidad, que remite a la manera como se afrontan el sufrimiento y el dolor, tanto el propio como, en particular, el ajeno... La intimidad de los sobrevivientes se encuentra con su propio dolor, como la del prójimo, exige un largo tiempo de repliegue y de elaboración para poder ser pensada"* (Levi 2019: 418). Pasando a considerar el contexto amazónico en particular, se puede pensar que cada universo cultural elabora sus propias formas de acercamiento a temáticas específicas, al interior del cual cada persona va construyendo sus propias formas de manejo y transmisión del tema (Rappaport 2000: 44).

En relación al contenido y la estructura del presente ensayo, múltiples han sido las perspectivas que animaron su elaboración. Entre todas, destacan la antropología de la memoria, los estudios sobre memorias de violencia y la

antropología de la intimidad en contextos amazónicos. El ensayo está compuesto por tres secciones principales, a lo largo de las cuales el hilo conductor es representado por la relación entre la elaboración de una memoria colectiva awajún sobre el “Baguazo” y el desenvolvimiento del Juicio Penal a la Curva del Diablo⁵. Seleccionando tres momentos distintos de mi trabajo de campo en el Alto Maraón (entre el 2011 y el 2019), exploraré las diferentes resonancias que las etapas del Juicio Oral han llevado dentro del proceso de despertar «memorias subterráneas» (Pollak 1988) indígenas, y sus consecuencias en el tejido social contemporáneo.

En la primera parte, se presenta una reconstrucción sobre los momentos del paro amazónico del 2009⁶ y del sangriento enfrentamiento que marcó su final, entre los manifestantes del Alto Maraón y la Policía Nacional del Perú (PNP). Evento acontecido el 5 de junio del 2009 en la provincia de la ciudad de Bagua (región Amazonas) y pasado a la historia con el nombre de “Baguazo”. Esta reconstrucción busca respetar las formas de lectura e interpretaciones del pasado elaboradas por los mismos indígenas que participaron de las manifestaciones, apreciando una estrecha relación entre memorias y narración onírica.

En segundo lugar, una atención particular será brindada a los imaginarios y la sensibilidad de los awajún sobre la reconstrucción de este acontecimiento. A partir de este acercamiento, se identifica una percepción particular del tiempo en las memorias de los awajún que participaron al enfrentamiento del “Baguazo”. Es

⁵ Juicio Penal llamado “Juicio a la Curva del Diablo”: entre el 14 de mayo de 2014 y el 22 de septiembre 2016 se desarrolló el Juicio Penal que quería juzgar los manifestantes responsables de los disturbios y las violencias que se sucedieron el 5 de junio 2009 en la altura del km 100 de la carretera Fernando Belaúnde Terry, llamado “Curva del Diablo”. En dicho juicio fueron procesados 43 acusados, en su mayoría indígenas. Luego de dos años y medio de audiencias, la sentencia fue absolutoria para todos los procesados (Zambrano 2017).

⁶ Segundo Paro amazónico: también llamado “Paro amazónico del 2009”, para distinguirlo del paro amazónico del 2008, “primer paro amazónico”. Entre los meses de abril y junio 2009 la organización nacional de los pueblos amazónicos del Perú (AIDSESEP) guio un paro nacional, donde participaron el mayor número de organizaciones indígenas de base del país. Ellos querían manifestar su descontento frente a las nuevas normas asumidas por el gobierno nacional de aquel entonces, guiado por Alan García, y en particular estaban en contra a los cambios legislativos actuados. Estos cambios miraban a limitar fuertemente los derechos territoriales de las comunidades campesinas y nativas a favor de la entrada de las empresas extractivas. Ambos paros (del 2008 y del 2009) fueron llevados de manera pacífica, a través el bloqueo de las principales arterias de comunicación del país, vías de tránsito fluviales y terrestres que conectaban las zonas urbanas con selva amazónica. En algunos casos, como en las regiones Amazonas y Loreto, los manifestantes ocuparon las estaciones de extracción de petróleo. El segundo paro amazónico acabó de manera trágica, a causa de los enfrentamientos entre policías y manifestantes en la provincia de Bagua, evento que asumió el nombre de “Baguazo”. Para mayores detalles sobre el evento consultar los textos: Manaces y Gomez 2013; Romio 2013; Romio 2018; Zamorano 2017.

decir, la de haber vivido un tiempo “extra-cotidiano”: el tiempo del *Ipáamamu*⁷. A través la descripción de un episodio de mi trabajo de campo durante el 2017, será posible observar la capacidad de ciertos momentos actuales, ligados a la conmemoración colectiva de un evento violento del pasado, para desencadenar una re-vitalización de otro momento, más lejano en el tiempo: el paro del 2009. Ambos episodios corresponden, en la percepción awajún, a una re-vitalización de una dimensión histórica más antigua, es decir la del *Ipáamamu*.

En la última sección del artículo, podremos apreciar el rol de un grupo de mujeres awajún en la definición de los más recientes relatos acerca del “Baguazo”. Se trata de un conjunto de testimonios femeninos, que permite la visibilización de una cuestión central dentro la opinión común de esta sociedad: la compleja relación entre la manifestación de la fuerza y el abuso de la violencia. Además, estas voces femeninas se constituyen como una forma diferente de elaborar las memorias awajún sobre ese acontecimiento tan violento. En otras palabras, estas mujeres dan cuerpo a una expresión particular de la intimidad indígena, a una particular percepción del tiempo y a una vivencia histórica profundamente distinta respecto a las versiones más conocidas.

La memoria onírica en los estudios amazónicos.

El debate sobre la relación entre los mitos, narrativa y la realidad etnográfica ha permanecido siempre abierto y estimulante, recibiendo nuevos desafíos en la antropología amazónica (Rubio 2012: 178). Entre los trabajos más emblemáticos, puedo citar los de Hills (1996), Hills y Santos Granero (2010), de Severi (1996), de Gow (1991), por mencionar algunos. Ellos invitan a ver en los mitos un cuadro más fiel a la realidad incorporando la perspectiva de los propios indígenas. Dentro de dicho debate, mi trabajo quiere profundizar una entrada particular: el rol jugado por las memorias individuales en el proceso de construcción de una memoria colectiva acerca de un evento particularmente dramático y doloroso. En este sentido, presentaré el caso etnográfico de los awajún de la Amazonia peruana y el rol de la memoria onírica en cuanto forma expresiva preferencial en la elaboración de una memoria de violencia colectiva.

Raphael Karsten, quien realizó uno de los primeros estudios etnológicos sobre los jívaros, escribe que los sueños se consideran la puerta de entrada al conocimiento de la "verdadera realidad" para el ser humano (Karsten 1935: 444). Estas mismas palabras fueron retomadas posteriormente por Michael Harner (1972), quien reconocía que, a los ojos de los shuar, la vida cotidiana se consideraba

⁷ *Ipáamamu*: término awajún que literalmente significa «todos unidos». En épocas anteriores, este término era utilizado para identificar las etapas de preparación colectiva para las expediciones militares, es decir, para los momentos de pre-conflictos intertribales.

explícitamente "falsa", ya que creían firmemente que las causas que mueven la realidad deben buscarse en el mundo sobrenatural, al que llamaban "la verdadera realidad". "En última instancia, [ellos, los shuar, ndr] creen que todos los acontecimientos que tienen lugar en esta dimensión constituyen la base de la mayoría de las manifestaciones superficiales y los misterios de la vida cotidiana" (Harner 1972: 132). Todos estos trabajos constituyeron una de las principales referencias para las reflexiones desarrolladas por Anne Christine Taylor (Taylor 1993) y Philippe Descola (1989; 1993b) sobre la relación entre los shuar y el mundo onírico. En el artículo "Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis" (1989) y en el célebre capítulo de su etnografía (Descola 1993b: 440-445), Descola dedica una atención particular a la descripción de la práctica cotidiana entre los shuar y achuar vinculada a la transmisión de la memoria de los sueños. Estos grupos, así como los awajún (Brown 1984), dedicaban - y siguen dedicando- las primeras horas del día a dialogar sobre las experiencias oníricas recién tenidas, y a construir conjeturas sobre sus contenidos simbólicos en base a normas de interpretación bien establecidas (Descola, 1989; Descola 1993b: 444-445). Lejos de ser puras prácticas de especulación, estas conversaciones tenían un serio impacto sobre las decisiones individualmente y colectivamente tomadas acerca de temas muy importantes por la colectividad, como es el caso de aprender una expedición de guerra, una caza, un viaje o empezar un ritual de iniciación.

Todos estos trabajos han inspirado profundamente mis reflexiones sobre la relación entre la sociedad awajún y la memoria onírica, mostrándome cómo dicha forma narrativa termina recubriendo hasta hoy en día un rol indispensable dentro las comunicaciones cotidianas, en particular sobre sus formas de lectura e interpretación de la realidad. Por lo tanto, la memoria onírica muestra ser una forma privilegiada de expresión de la intimidad indígena: ella es comúnmente utilizada por los awajún para experimentar, conocer y comprender su propia realidad (Bilhaut 2011: 22).

Hablar de la memoria onírica permite situarnos dentro de un contexto teórico y metodológico insólitos. Siguiendo la consideración propuesta por Bastide, según la cual hay que distinguir la experiencia onírica de su narración (Bastide 2003: 67-69), el cuento oral sobre un sueño corresponde necesariamente a una "fabricación" ya que se construye a través del recuerdo. En consecuencia, es a través del lenguaje y su estructura que se elaboran narrativas oníricas más o menos fieles a la experiencia onírica. Esto significa que la enunciación de las narraciones oníricas debe siempre analizarse como la expresión de un texto personal ya que proviene de la experiencia individual (Bilhaut 2011: 109). En otras palabras, ello debe entenderse como una forma de construcción de lo irreal. En lugar de pensar en la narrativa como una forma de transmisión de alguna verdad, se le considerará un instrumento válido de actuación social, útil para comprender el pensamiento y

la sensibilidad indígena. Se trata, pues, de un uso creativo del lenguaje, que puede producir exactamente el mismo efecto que la narración de una "historia verdadera" (Taylor 1996: 439). Por lo tanto, en lugar de expresar alguna reflexión acerca la relación entre verdad, experiencia onírica y memoria, lo que se puede más bien observar es el vínculo (dinámico) que se viene dando entre las narraciones individuales de un sueño, sus formas de expresión y circulación, y sucesivamente sus efectos dentro de las decisiones y acciones sea individuales que colectivas.

A partir de estas consideraciones, el presente artículo apunta a desarrollar un estudio etnográfico sobre las memorias de violencia que se están elaborando actualmente entre los awajún de la Amazonia peruana. Tal como descrito anteriormente, las comunidades awajún del Alto Marañón se encuentran actualmente involucradas en un proceso de verbalización y transmisión de sus memorias y emociones tanto en contextos públicos que en espacios privados. Estos recuerdos están respondiendo de manera directa a los impulsos recibidos dentro de los diferentes espacios de los juicios penales en los que se han visto involucrados un número importante de awajún (63) provenientes de diferentes comunidades situadas entre las provincias de Bagua y Condorcanqui, en los últimos siete años. En particular, a lo largo de este artículo, observaremos la relación entre la memoria de los agraviados a lo largo del Juicio Penal denominado "Juicio a la Curva del Diablo" (2014-2016) (Romio 2017b).

Como veremos a continuación, diferentes episodios en el marco de las audiencias judiciales, desde el 2014 hasta la actualidad (2019), han funcionado como mecanismos evocadores de "memorias subterráneas" (Pollak 2006). Esta situación responde adecuadamente a los marcos teóricos elaborados por Elizabeth Jelin, donde unos eventos públicos de reconstrucción de la "memoria oficial" - como puede ser el caso de un juicio penal - se transforman en los lugares más apropiados por los actores locales para dar cuerpo y voz a su sentir acerca de las experiencias personalmente vividas en contextos dolorosos del pasado (Jelin 2002: 43).

El contexto del juicio como forma de re-activación de la memoria.

Dentro la reconstrucción del proceso de elaboración de las "memorias de violencia" del Baguazo entre los awajún, una etapa emblemática ha sido marcada en el 2014 por la inauguración del Juicio Penal a "la Curva del Diablo" en la ciudad de Bagua. Se trató del primero de los juicios penales que buscaban "hacer justicia" sobre los diferentes enfrentamientos ocurridos entre las provincias de Bagua y Utcubamba en ese fatídico 5 de junio 2009. La presión de identificar y condenar a los "culpables" de ese acontecimiento, y particularmente a los responsables de la matanza de los policías, se volvió el tema central del debate entre corte penal,

abogados y agraviados. Asimismo, los parámetros de la discusión establecida por el sistema de justicia institucional resultaban ser extremadamente ambiguos: en el banquillo de los acusados, quedaban sentados solamente los manifestantes⁸.

Dentro del clima tenso y férvido que caracterizó las primeras audiencias del Juicio Penal del 2014, unos amigos awajún empezaron a mostrar un cierto interés en compartir conmigo sus memorias sobre los acontecimientos del 2009. Estas conversaciones fueron, en la mayoría de los casos, la respuesta a sus deseos de dar “corporalidad” a las emociones que surgían en seguida a reflexiones y memorias nacidas luego de los intercambios ocurridos dentro de la Sala Mixta de Bagua, sede del Juicio Oral. Tal cómo Elizabeth Jelin describe, la lógica de narración de este tipo de relato termina siendo *sui generis*: fruto de la emocionalidad del narrador, la memoria no mira a proponer una reconstrucción exacta ni 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: 17).

A lo largo de las diferentes etapas que marcaron este Juicio Penal, pude reconocer el desarrollo de un insólito e implícito diálogo entre los indígenas acusados y los que estaban presentes como público. Se trató de una extraña y silenciosa relación, hecha de intercambios de imágenes e informaciones, y de la fusión entre las diferentes versiones del pasado que venían elaboradas en un espacio de “disputa sobre el pasado” (Pollak 1988). Dentro de la sala penal, audiencia tras audiencia, los imputados iban soltando memorias personales sobre los acontecimientos pasados, que eran fruto de una negociación entre sus recuerdos y las pautas dadas por los abogados. Escuchar estas historias despertaba en el público una cierta preocupación: algunos de ellos consideraban que las narraciones de los agraviados se distanciaban profundamente de sus percepciones sobre el mismo pasado. Cómo me comentó uno de los intérpretes wampís en el juicio, con evidente consternación: “*Me parece que, dentro del juicio, poco a poco se está construyendo otra historia del Baguazo. Una historia nueva para nosotros indígenas que estuvimos ahí aquel tiempo*” (I.A., conversación personal, Bagua, mayo 2015).

La principal reacción impulsada por el juicio fue la de tener que “hablar abiertamente y francamente” sobre el conflicto en los espacios externos al Juicio. Es decir, poner en circulación sus perspectivas personales y experiencias vividas durante el “Baguazo”, evitando que la versión que se iba cristalizando dentro de la Sala Penal quedase como el único registro del doloroso acontecimiento. Es así que, luego de cada sesión del Juicio, yo solía recibir unos amigos awajún que proponían conversar sobre sus recuerdos sobre el Paro del 2009. Pollak llega a definir esta etapa como el “despertar” de las “memorias subterráneas” (Pollak 2006). En mi personal experiencia, pude atestiguar que a partir de las audiencias

⁸ Dentro de los 53 acusados, había solamente 3 mestizos. Entre todos los cincuenta indígenas agraviados, solamente una mujer awajún.

del 2014 lo que se vino a desarrollar fue un espectacular proceso de producción, divulgación y re-elaboración de memorias individuales sobre lo que había sido el "Baguazo". Cada una de ellas se vino consolidando a través de canales, formas y modalidades distintas: confiadas en un encuentro casual, reconstruidas con precisión dentro de una conversación más formal, cantadas públicamente o narradas en el medio de una reunión familiar. O, simplemente, recordadas durante las largas horas de viaje que separan la Sala Mixta de Bagua de las comunidades awajún del distrito de Imaza.

La dimensión onírica como herramienta preferencial en la reconstrucción del pasado por los awajún.

La relación entre memorias oníricas y mito no corresponde a un elemento específico de los grupos jivaros: más bien, eso es un elemento bastante común dentro de la narrativa oral de los grupos amerindios. Tal como Rappaport describe, la memoria entre los pueblos orales se construye a partir de un conjunto de imágenes de origen mítica o metáforas, de fuerte impacto emocional, que no necesariamente siguen un orden lineal, ni menos una concatenación por lógica causal. Ellas, que funcionan como instrumentos mnemotécnicos para recuperar fuentes comunes, miran a representar más que explicar los eventos del pasado (Rappaport 2000: 39).

Esa noche recuerdo bien que tuve un sueño bien fuerte. Uy... Soñé que todo el cerro estaba quemando. Toda la selva quemaba. ¡Las flamas llegaban 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, cuarenta años de edad, Santa María de Nieva, 5 junio 2019).

Tal como este testimonio nos relata, casi todas las memorias del "Baguazo" suelen empezar su historia a partir de la recuperación de las imágenes y de las emociones de una experiencia onírica contundente que, según el narrador o narradora, hubiera preanunciado la violencia del enfrentamiento acontecido el 5 de junio 2009 entre manifestantes y policías.

El relato aquí propuesto permite subrayar el rol que la narración onírica viene a recubrir dentro de la reconstrucción del pasado por los oradores awajún, en cuanto elemento estructural en la definición (y percepción) del significado de la experiencia anterior. Antes de todo, es necesario aclarar una precisión: hablar de una "narración onírica" y de su vínculo en la reconstrucción de un evento del pasado, no implica afirmar que esa memoria corresponda con certeza y precisión

a las experiencias sensibles vividas por los narradores dentro de un específico momento anterior. Ni asumir que se trate de una herramienta narrativa elaborada con intencionalidad por el orador *a posteriori*. Cómo lo explica Veena Das (2008: 90), en la imposibilidad de definir el nivel de “veracidad” presente dentro este tipo de narración, el investigador tiene que abstenerse de expresar cualquier tipo de juicio: su atención tendrá que enfocarse sobre la funcionalidad que este tipo de memoria desempeña dentro la construcción del significado del relato. En sus estudios sobre la memoria colectiva dentro las comunidades sijs en India, Das describe el desarrollo de una forma de justificación de la violencia a través una serie de herramientas discursivas, como el uso de un específico lenguaje simbólico, unas referencias a motivos mágicos y, sobre todo, la elaboración de una estructura narrativa basada sobre la oposición constante del tiempo del pasado con el de la contemporaneidad (Das 2008: 91).

Dentro de los estudios de etnografía amazónica, los trabajos de Anne Christine Taylor (Taylor 1993; Taylor 2007; Taylor 2009), de Carlo Severi (1996), de Gemma Orobigt (1998; 1999) y de Anne Gael Bilhaut (2011) entre otros, se han especializado en el estudio de la relación entre memorias indígenas, historicidad y sueños. Todos ellos constatan, en el contexto amerindio, la inexistencia de relatos o incluso de mitos con carácter eminentemente histórico. El elemento narrativo del onírico sería funcional para representar el proceso de «incorporación» de saberes específicos por el grupo, aprendizaje obtenido a través de la experiencia de sufrimiento y dolor (Orobigt 1999: 8). Para la mayoría de los grupos amazónicos, la experiencia del sufrimiento corresponde a un lugar de aprendizaje e incorporación de conocimientos profundos, tanto del pasado como del futuro (Taylor 1997; Orobigt 1999). A partir de ello, se vuelve por lo tanto necesario preguntarse qué tipo de saber, o cual mensaje para la sociedad actual, estaría contenido dentro de la narración onírica, y sus vínculos con la realidad indígena actual.

Volviendo nuestra atención hacia las memorias awajún sobre el “Baguazo”, podemos sin duda afirmar que la dimensión onírica aparece de manera constante y puntual en la reconstrucción de los hitos que caracterizaron la experiencia de los manifestantes, y eso tanto por los momentos a lo largo del paro como por los relacionados a los enfrentamientos del 5 de junio. En continuidad con lo afirmado anteriormente, se trata de una estrategia discursiva funcional para elaborar una representación sobre el nivel de violencia desempeñado en el pasado. No existe una forma específica de contraposición entre las dimensiones de lo vivencial con lo onírico, más bien la voluntad de construir un nexo lógico de continuidad entre el sueño y la acción del pasado.

En otras palabras, se puede afirmar que este tipo de lectura del pasado a través de la dimensión onírica termina siendo estratégica para transmitir la idea

que el periodo del paro del 2009 (y por lo tanto del "Baguazo") se caracterizó para ser un espacio-temporal excepcional, extra-cotidiano, por la sociedad awajún del Alto Maraón, donde la realidad onírica terminó direccionando las decisiones y las acciones humanas.

Veena Das, a tal propósito, señala que el lenguaje de la memoria de violencia suele operar a través una serie de marcadas oposiciones, como es el caso del juego entre el tiempo del presente y del pasado. Y que este tipo de relato se construye sobre la base de una mutua comprensión de significado entre los miembros de una específica colectividad que ha compartido esa experiencia, y que se funda sobre un código verbal e imaginario de auto-representación. En otras palabras, Das afirma que el lenguaje funciona más para producir una realidad particular que para describirla (Das 2006: 77). En continuidad con esta posición, encontramos los trabajos de Rappaport que muestran la importancia que ciertas imágenes impactantes recubren dentro la percepción del pasado por parte de grupos indígenas, poco afines con un sentido de la historia tal como el modelo occidental propone. Ella considera que, en estos casos, los narradores yuxtaponen diferentes marcos temporales omitiendo la explicación causal y absteniéndose de narrar eventos de manera lineal. Esta aptitud sería funcional para la consolidación de un sentir determinado por ser miembro de una identidad socio-cultural común, más que reconstruir con fidelidad eventos del pasado (Rappaport 2000: 39). Pasando a considerar el panorama de los estudios de etnografía amazónica realizados sobre los grupos jíbaros, encontramos una cierta recurrencia en establecer un vínculo temporal particular entre la dimensión de la realidad, la del sueño y la del pasado, y esto es particularmente marcado en la dimensión etnolingüística (Hendricks 1990 y 1993; Taylor 1993 y 1997). Sin embargo, será de mi interés profundizar hasta qué punto esta estructura narrativa, ya fuertemente consolidada dentro de la dimensión oral awajún, vuelve a ser una herramienta fundamental en la elaboración de una memoria de violencia.

Dentro de esta reflexión, hay que considerar la relación afectivo- simbólica que se viene a desarrollar entre el narrador y la dimensión onírica. En este sentido, vemos que el uso de la narrativa onírica se vuelve en una herramienta privilegiada para diversos narradores awajún para asignar un significado específico a su memoria personal enmarcada en la experiencia del paro del 2009. Dicho elemento narrativo permite colocar la memoria de este acontecimiento al interior de un sentido awajún de la Historia mayor: es decir, reanimar la histórica narrativa del "combate" entre indígenas y no-indígenas, vinculada a la re-vitalización de la antigua "identidad guerrera" de los jíbaros (Taylor 1993, 1997), dentro del contexto conflictivo del 2009.

Gracias a las palabras de la próxima testigo, podremos ver la presencia de una memoria onírica que hubiera preanunciado la "llegada de la violencia" dentro de

las conversaciones visionarias de los *múun*, figuras de autoridad awajún. Las referencias sobre este tipo de memorias solían ser bastantes usuales entre el 2011 y 2012, es decir en los primeros meses y años sucesivos a los acontecimientos narrados.

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, cincuenta años de edad, Santa María de Nieva, mayo de 2012).

El contenido de este testimonio muestra la capacidad del narrador en jugar entre diferentes niveles de temporalidad: las memorias de unas visiones oníricas del pasado hubieran preanunciado la “llegada” de los acontecimientos violentos entre indígenas y, de acuerdo al relato, militares ocurridos en el 2009⁹.

De esta forma, la experiencia histórica, por su vínculo con una onírica, termina posicionándose dentro un sentido mayor del tiempo: los acontecimientos violentos se realizaron *porque* habían sido pronosticados por los sueños. Estos últimos, hay que recordarlo, son considerados para los awajún reveladores de las experiencias que el grupo tiene que vivir para cumplir con su historia: experiencias que a la vez serán generadoras de otras memorias oníricas, motores de futuras dinámicas bélicas (Taylor 1993). En segunda instancia, según estas memorias oníricas los ataques a los indígenas se hubieran realizado por los militares y no por los policías, tal como históricamente pasó (Cavero 2014). Este aspecto resulta emblemático para reconocer el sentido de la historia que los narradores transmiten al acontecimiento, siendo que ello permite transmitir la sensación que el “Baguazo” se pone en continuidad con esa misma dinámica histórica de hostilidad entre awajún y “blancos” (*apach*¹⁰), que había caracterizado la historia regional a lo largo del siglo XX¹¹ (Brown 1993; Greene 2009b).

En resumen, se puede afirmar que la producción de este tipo de relato, a través el juego de temporalidades y su imprecisión en la identificación del enemigo, evidencia la prioridad para el narrador de vincular una experiencia

⁹ Aunque, como ya sabemos, los militares no participaron en el conflicto - solamente los policías - y la presencia de helicópteros en los ataques a la Curva del Diablo todavía no ha sido confirmada.

¹⁰ *apach*: termino awajún que significa “blanco”, “foráneo”, según el Diccionario Aguaruna-Castellano, Castellano -Aguaruna (ILV 2000). Actualmente este término viene utilizado por los hispanohablantes presentes en la región con significado despreciativo.

¹¹ Sobre las relaciones violentas entre Awajún y militares peruanos en la segunda mitad del siglo XX, ver los testimonios recogidos por Guallart (Guallart 1990), Emilio Serrano (1985), y Siverts (1972).

onírica pasada con un hecho histórico más reciente, insertando este último dentro del sentido de una historia de violencia de larga data. Todo ello, dentro una dinámica colectiva dominada por la dimensión del combate, forma que caracterizó la dimensión histórica propia de este grupo indígena a lo largo del siglo XX (Hendricks 1993; Taylor 1985, 1993 y 2006 entre otros).

La intimidad del narrador: entre memorias oníricas y olvidos

De las múltiples experiencias y sensaciones que una persona pudo vivir a lo largo de esos dos meses de paro y protesta del 2009, ¿qué cosa un manifestante desea actualmente transmitir en sus relatos? Y ¿qué cosa, olvidar? Finalmente, ¿cuáles de estos aspectos terminan marcándose en la memoria colectiva entre los awajún, construyendo una “trama dominante” sobre el pasado?

En respuesta a ello, pude observar que muchas de las memorias del “Baguazo” de los awajún, tanto de hombres como de mujeres, miraban a privilegiar el recuerdo de las acciones que, según su percepción, tenían una estrecha vinculación con una experiencia onírica anterior. Eran, por lo tanto, más dignos de ser mencionados los acontecimientos aparentemente movidos o inspirados por una experiencia onírica, mientras que pasaban a silencio y olvido muchos de los demás aspectos que caracterizaron la cotidianidad en aquellos momentos. Por consecuencia, solo los eventos relacionados con una supuesta experiencia onírica, con mucha probabilidad, formarían parte del relato colectivo de una memoria oral. Por dar un ejemplo, van desapareciendo de los relatos de los manifestantes casi todos los aspectos vinculados con el viaje realizado desde sus comunidades hasta uno de los puntos de acopio del paro. A la vez, pocas son las informaciones sobre las formas de producción y distribución de los alimentos entre los diferentes puntos de la movilización, a lo largo de los dos meses del paro. Igualmente, observamos la atención de los testimonios al mencionar los momentos de reunión familiar, donde una visión onírica hubiera inspirado la acción de un *múun* o de una colectividad en participar al paro.

Esta dimensión de la memoria caracterizada por un vínculo profundo entre la dimensión onírica y el olvido, se ha vuelto particularmente evidente a lo largo de los interrogatorios desarrollados dentro del Juicio Oral “Curva del Diablo” (2014-2016). Los jueces, deseosos de reunir material útil sobre las etapas de los viajes entre comunidades y puntos de la manifestación, o de intercambios materiales entre manifestantes, elaboraron diferentes tipos de preguntas a los agraviados. En particular, sobre los aspectos técnicos, económicos y sobre las relaciones políticas entre los mismos manifestantes a lo largo del paro. A pesar de sus esfuerzos, los jueces y el fiscal no lograban conseguir muchas informaciones dentro de los testimonios indígenas. Aparentemente, estos últimos no tenían

recuerdos precisos sobre esos momentos, o eran aspectos del pasando que no generaban alguna particular atención: por lo tanto, no eran dignos de ser mencionados (Romio 2017b). En su lugar, al centro de muchos relatos encontramos las imágenes oníricas que habían inspirado la decisión de “viajar hacia la Curva”¹², o las imágenes que hubieran pronosticado el desencadenamiento de la violencia.

Los múun, iban hablando del contenido de sus visiones, con las cuales animaban la gente a participar a la defensa del territorio (S. I., hombre awajún, cuarenta años, Bagua, mayo 2014).

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 2017)¹³

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, cuarenta y cinco años de edad, Bagua, junio 2012).

Dentro del proceso de selección de los recuerdos para la construcción de una “trama dominante” en la memoria del pasado, pude reconocer la presencia de una estrecha relación entre memoria y construcción de un sentido de comunidad. En otras palabras, existe un específico esfuerzo de selección, elaboración y asignación de significados por un grupo de personas, finalizado a construir un código implícito de imágenes y significados que esa colectividad sabe captar, entender y descifrar rápidamente. Y que, al mismo tiempo, le permite consolidar su percepción de pertenencia a esa colectividad.

En este sentido, según la narración “oficial” sobre el periodo del paro, los hombres awajún suelen recordar sus encuentros nocturnos, a lo largo de los cuales se entretenían en largas conversaciones sobre los temas considerados imprescindibles para el desarrollo del paro y para elaborar decisiones comunes. En cambio, las mujeres awajún prefieren recuperar sus memorias acerca del periodo del paro a partir de su desempeño dentro de las actividades colectivas diurnas, en su mayoría vinculadas con la preparación de comida para los manifestantes. Según sus palabras, estos momentos eran acompañados por unos cantos y por sentimientos de angustia, preocupación y tristeza.

A partir de esta doble versión sobre las actividades dentro del paro, podemos reconocer cómo la percepción del pasado por los awajún se desarrolla gracias a una clara demarcación entre espacios de acción femeninos y masculinos. Dentro de esta macro-diferenciación, encontré una interesante distinción entre el trabajo diurno de las mujeres y el nocturno de los hombres. Entre estas dos

¹² Palabras de los manifestantes para definir su participación al paro.

¹³ Traducción del awajún al castellano realizada por Gil Inoach, awajún.

dimensiones, a la vez, existe una clara jerarquía de la segunda sobre la primera. En otras palabras, vemos aquí re-confirmada la percepción que, dentro de las actividades del Paro del 2009, existió para los awajún la demarcación de un espacio-tiempo extra-cotidiano, donde un rol de autoridad fue asignado a las experiencias oníricas y a sus intérpretes preferenciales¹⁴.

Siguiendo el hilo de estas memorias, la percepción del transcurrir del tiempo se mide por una serie de ceremonias nocturnas que iban acompañadas con la toma de plantas alucinógenas (ayahuasca, toé¹⁵, tabaco¹⁶). Luego de estos rituales, los hombres pasaban largas horas en conversar sobre las imágenes recibidas en sueños e intercambiar interpretaciones. Estos elementos, según las memorias, fueron considerados necesarios para predecir los inminentes acontecimientos con los enemigos y asumir las “decisiones correctas” para coordinar las acciones grupales siguientes. Esta percepción del pasado y esta forma de reconstruir las etapas internas del paro muestran tener una precisa continuidad con una serie de prácticas más antiguas, relacionadas con las ceremonias de preparación para las expediciones bélicas que los grupos jíbaros realizaban hasta la primera mitad del siglo XX (Greene 2009).

La percepción de “estar reviviendo el pasado” de una forma colectiva, ha sido confirmada también por diferentes aspectos presentes dentro de los relatos recogidos. En ellos, podemos notar que múltiples voces recordaban esos días como unos momentos febriles, donde a la excitación para la participación a una acción colectiva se unía a la revitalización de formas de sociabilidad, expresiones y prácticas propias de las épocas más antiguas. Dicho contexto era evidente, además, por la pérdida para los manifestantes de esos roles sociales que usualmente asumían dentro la misma sociedad. Los manifestantes no eran recordados como “amigos”, “vecinos” o “familiares”, o a través de los epítetos relativos a sus cargos políticos y a sus trabajos habituales. Más bien, los narradores dedicaban una atención particular a recordarlos a través de términos claves que habían dominado dentro de la sociedad awajún en las épocas “anteriores a la educación”. Es decir: antes de la transformación realizada por los contactos con los misioneros a final del siglo XX. Términos como *kákajam*, *wáimaku*, *pámuk*, *múun*¹⁷ son todos elementos

¹⁴ Durante mi trabajo de campo, gracias a los testimonios de varias mujeres indígenas que participaron al paro, he podido averiguar que las ellas mismas tuvieron muchas visiones oníricas en ese mismo periodo, las cuales iban compartiendo dentro de espacios públicos o privados. Sin embargo, cabe notar que, en la perspectiva de reconstrucción del pasado de los manifestantes hombres que recubrieron un cargo de liderazgo, no se hace mención del rol de las visiones de las mujeres dentro de los procesos de toma de decisiones a lo largo del paro.

¹⁵ El toé (*Brugmansia suaveolens*) es conocido como *baikua* en awajún.

¹⁶ En lengua awajún, el tabaco es conocido como *tsáag* o *tsag*.

¹⁷ *Pamuk*, *Waimaku* y *Kakajam*: términos que identifican diferentes figuras de poder dentro de la sociedad awajún, todas definidas en relación al encuentro que el individuo ha tenido con la visión

que venían asumiendo un significado específico dentro del contexto cultural awajún del conflicto (Taylor 2006; Descola 1993a) y que vuelven a ser utilizados dentro del contexto del paro del 2009¹⁸: “En la Curva había muchos wáimaku¹⁹, kákajam²⁰ y páruk²¹ entre los manifestantes. Todos habían tenido visiones, pero cada uno, una diferente” (S.Y., hombre awajún, treinta años de edad, Bagua, junio 2014). El análisis del contenido de las memorias transmitidas muestra claramente la percepción de otro tipo de sociedad awajún dentro del paro, dominada por las relaciones de fuerza y de autoridad visionaria entre *páruk*, *wáimaku* y *kákajam*, tal cómo se realizaba en los tiempos pasados. Todo esto confirmaría la percepción de los manifestantes de que ellos estuvieron viviendo el paro como una revitalización del *Ipaámamu*. O, por lo menos, que este correspondería al significado principal que suelen afiliar a ese momento histórico. “No te lo creerás, Silvia. Pero cuando el pueblo se une, acciona como uno solo. Tiene su fuerza. Ahí estaban los páruk, los múun para hablar, para guiar la gente” (S.Y., hombre awajún, cuarenta y cinco años de edad, Bagua, junio 2014).

En continuidad, puedo afirmar que la reconstrucción colectiva del pasado muestra desarrollarse a través la asociación de dos dimensiones temporales distintas: una onírica e indeterminada y otra de acción histórica y colectiva. Esto permite la construcción de un relato donde la “Historia” del grupo indígena se reactiva dentro de los acontecimientos del 2009: los aspectos de la dimensión histórica “eterna” irrumpen en el presente y determinan los acontecimientos socio-políticos más recientes (Das 2006: 73). Esta construcción narrativa permite, a la vez, la activación del auto-reconocimiento por parte de los awajún del Alto Marañón, en su sentir de ser parte de una específica identidad colectiva, determinada por una precisa dimensión histórica, que se desempeña entre la construcción del

del ajutap, del mensaje que ha podido incorporar y las sucesivas acciones realizadas. *Páruk*: figura de guerrero que ya cuenta con un largo y reconocido recorrido y una cierta autoridad. Es una figura de referencia, sobre todo en los contextos de post-conflictos, a quien recurrir para encontrar soluciones a problemas sociales o de inter-tribales. *Wáimaku*: “Hombre dotado del poder de la visión, o de la fuerza del ajutap” (Brown, 1984: 28); *Kákajam*: término utilizado para indicar la condición de prestigio de una persona que ha realizado con éxito una acción de batalla, o vengado un familiar, el todo gracias a la incorporación de la fuerza del ajutap. “Individuo valiente, hábil estratega, impávido frente a la muerte, virtuoso en el manejo de la retórica en los diálogos formales, obstinado en la venganza” (Descolá 1993: 174).

¹⁸ Una información adicional sobre este aspecto: en esos días, algunas personas cambiaron sus nombres, escogiendo otros (en awajún) por la duración del paro. Se trata de una información recuperada gracias a conversaciones personales con algunas mujeres awajún de la provincia de Condorcanqui.

¹⁹ Ver nota 17.

²⁰ Ver nota 17.

²¹ Ver nota 17.

individuo fuerte (*kakajam*), el conflicto con una Alteridad externa y la dimensión onírica.

El Aniversario del “Baguazo”: cuando el pasado se vuelve presente.

Uno de los aspectos que mayormente distanciaba las reconstrucciones del paro del 2009 ofrecidas por los agraviados awajún dentro del Juicio Oral de la Curva del Diablo, respecto a la versión elaborada por el Fiscal de la Nación, era la forma de identificación de los “responsables de la violencia”, es decir: de los culpables por la matanza de los policías (Romio 2017b). Mientras que los jueces buscaban definir el perfil exacto de unas cuantas personas que habían asumido el rol de mando dentro del paro y eran por lo tanto responsables de una serie de acciones colectivas; los agraviados reconocían como autor de la acción del 5 de junio a un sujeto al colectivo, utilizando los términos de: el “pueblo” o la “masa”. En otras palabras, ellos consideraban que había sido una colectividad de indígenas el motor central de la acción en la manifestación. Y este mismo sujeto colectivo había sido el protagonista tanto en la resistencia a los ataques de los policías como en las acciones de venganza contra los rehenes. Tal como hemos mencionado líneas arriba, esta perspectiva terminó siendo un elemento recurrente dentro de las percepciones del pasado descritas por mis mismos interlocutores.

Los jueces buscan el jefe, la autoridad, quien decidió esto y el otro. Pero no entienden que, dentro del paro, no había jefes. Todos éramos líderes a la vez (S. A., hombre awajún, cuarenta años, Bagua, junio 2015).

Es que todos querían participar. Las mujeres y los niños tenían miedo 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, cincuenta años de edad, Santa María de Nieva, mayo 2012)

Siguiendo el sentido de la experiencia ofrecido por estas voces, el espacio del paro se hubiera caracterizado por la consolidación de una voluntad colectiva de participación en la acción: espacio que no contó con una estructura jerárquica ni con roles de mando claramente definidos y específicos. Es más: parece evidente que las autoridades políticas locales (alcalde, presidente de la organización política, jefe de la ronda, etc...) se encontraron desplazadas del escenario de poder dentro del paro²². Las nuevas y temporáneas figuras de mando eran personas que

²² Información elaborada en base a la reunión de los testimonios de presidentes de las organizaciones locales, de los alcaldes distritales de Imaza, Rio Cenepa y Nieva, los directores de instituciones locales y de la ronda nativa.

gozaban de un cierto prestigio social, por su trabajo o por sus contactos con el mundo externo, y que se encontraron en el momento exacto dentro de las opiniones favorables de la masa de manifestantes. O a las que el grupo les reconoció un cierto prestigio, a partir de una visión onírica que recientemente ellos habían obtenido.

Escuchando las memorias de los participantes, encontramos, una vez más, elementos importantes acerca la percepción de la instalación de un orden social extra-cotidiano dentro del paro, donde una supuesta fuerza colectiva dominante hubiera determinado la guía del grupo. Además de imponer algunos individuos dentro del rol de mando de la colectividad.

A ese nivel, Pizango²³ 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., mujer awajún, cincuenta años de edad, Santa Maria de Nieva, mayo 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 porque, con mi furgón, ya no podía avanzar más. Pero la gente gritaba y gritaba mi nombre. Decían que cómo 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 ayahuasca²⁴ y tenga visión. Para tomar valor y guiar a la gente. (S. A., hombre awajún, cincuenta años de edad, comunidad Nazareth, junio 2013).

Como muestran estas palabras, los momentos del paro suelen ser recordados cómo una etapa fundamental dentro la historia local awajún, dentro de la cual el pasado bélico de este grupo volvió a ser un presente, y a despertar emociones y prácticas tradicionales propias de su pasado. Reconstruyendo rápidamente la historia reciente de esta región, vemos que los awajún, pertenecientes a los grupos etno-lingüísticos de los jíbaros, estructuraban su vida social entre periodos de paz con otros de enfrentamientos cíclicos entre otros clanes del mismo grupo étnico (Brown 1984). Al interior de estos temporáneos contextos conflictivos, la masa solía elegir unos cuantos guerreros como guías visionarias, figuras destinadas a perder toda autoridad luego de la guerra (Renard Casevitz et al. 1988). Las investigaciones etnográficas de las décadas de 1970 y 1980

²³ Alberto Pizango Chota: líder indígena shawi, que durante el periodo del paro amazónico estaba recubriendo el cargo de Presidente dentro de la organización amazónica nacional, AIDSESP.

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

han podido subrayar la importante función que el conflicto recubría en la consolidación de un sentido de unidad de grupo, donde la falta de una estructura de poder definida y estructurada, se contraponía a la presencia de unas guías temporales, elegidas por el grupo y caracterizada por una forma de autoridad fuertemente inestable (Clastres 1974, 1977). Por último, hay que remarcar cómo la dimensión bélica resultaba ser fundamental dentro del proceso de formación del “individuo”, donde su máxima aspiración era la de devenir un guerrero visionario, es decir un *kakajam* (Mader 1999; Greene 2009; Surrallés 2009; Romio 2017).

En resumen, podemos decir que el contexto del paro descrito por los narradores awajún, se caracteriza por la re-activación de una fuerte identidad colectiva entre todos los participantes, en la cual un rol de primer plano fue jugado por una serie de prácticas rituales propias de los tiempos antiguos, todas relacionadas con las preparaciones para las expediciones bélicas. Dentro de la reconstrucción del pasado, se nota la intencionalidad del orador en reconocer que la colectividad estuvo movida por una intencionalidad, o una emocionalidad extraordinaria, la cual motivaba también algunas personas a recubrir temporáneamente roles de mando.

Shane Greene, en su análisis sobre el paro del 2009, termina confirmando esta misma perspectiva (Greene 2010: 59). Según este antropólogo, en esos días, hubo diferentes espacios colectivos donde se animaba la gente a compartir las memorias de sus experiencias oníricas, bajo la forma del canto²⁵. Es decir, una forma de re-activación de prácticas tradicionales de animación hacia la acción bélica colectiva. Dentro de esos círculos, en el espacio central de la plaza se posicionaba un anciano con autoridad política y espiritual, que en lengua awajún se llama *múun*²⁶. Esta figura había supuestamente tenido una visión onírica anterior, inspiradora de fuerza y valor²⁷ y, por eso, estaba asumiendo la tarea de transmitir esos sentimientos a todo el grupo. Su gesticulación estaba acompañada por un bastón o una lanza. Dicho *múun* no solamene cantaba el contenido de su visión: su voz estaba acompañada por una precisa performance corpórea: es decir, una serie de movimientos que eran luego repetidos por todos los miembros del

²⁵ El análisis de Greene se basa sobre la recolección de material inédito, material visual y memorias de los manifestantes awajún mismos (Greene 2009b).

²⁶ *Múun*: termino awajún que identifica la figura del *big-man* entre los grupos familiares awajún. En el específico, el *múun* 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 toma de decisiones para la colectividad (Siverts 1972: 17).

²⁷ Experiencia onírica determinada por la asunción 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*.

grupo. En el centro del semicírculo, el *múun* venía pronto acompañado por otros participantes, quienes, a la vez, iban cantando su propio sueño, alternando una actuación física con la oral. Al interior de ese espacio no estaban ausentes las mujeres, las cuales transmitían, a través del canto, los recuerdos de los sueños vividos. Según el contenido de estos cantos, los manifestantes estaban guiados y protegidos por una fuerza espiritual superior, un *ajútap*²⁸, y eso les garantizaba la buena conclusión de toda la experiencia²⁹. En otras palabras, podemos ver que el contenido de estos cuentos, más que anunciar mensajes específicos, tenía el objetivo de transmitir fuerza y valor a todo el grupo, además de un sentido de unidad colectiva.

La emocionalidad de la memoria como motor de re-activación de la dimensión colectiva

En ocasión de mi trabajo de campo en el 2017, tuve la posibilidad de vivir en primera persona una situación parecida a la narrada por mis interlocutores awajún acerca de una dimensión colectiva dominante dentro de las dinámicas del paro del 2009. Esa extraordinaria experiencia me permitió recoger informaciones precisas sobre las relaciones emocionales que se pueden establecer entre manifestantes indígenas y percepción del pasado dentro de un contexto de sobreexcitación.

En los primeros días de junio 2017, me encontraba en Imacita³⁰, para participar al octavo aniversario del “Baguazo”: se trataba de uno de los principales centros que había protagonizado el paro del 2009. Contrariamente a las celebraciones públicas (formales y poco participadas) realizadas en los años anteriores, el aniversario del 2017 terminó siendo un evento memorable, y eso tanto por el número de participantes - llegados desde diferentes puntos de todo el distrito-, como por el nivel de acciones y emociones colectivas que se vino a desencadenar. El conspicuo número de participantes era debido a distintas razones: de un lado, la curiosidad por la presencia de varios de los líderes indígenas que habían participado al Juicio Oral de la Curva del Diablo y que habían sido recientemente liberados de todas las acusaciones³¹. Del otro lado, la

²⁸ 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, intelectual awajún, conversación personal); “almas de antiguos guerreros que viven juntos en el cielo” (Brown 1984).

²⁹ Información recogida por la traducción de un canto realizado por una mujer awajún en ocasión de la conmemoración del octavo Aniversario del Baguazo en la plaza de Imacita.

³⁰ Imacita: centro urbano dentro del distrito de Imaza, provincia de Bagua, región Amazonas.

³¹ Esto como consecuencia a la sentencia absolutoria del primer juicio oral (septiembre 2016).

tensión y la preocupación por los indígenas de la provincia que estaban involucrados en el segundo de los Juicios Orales del “Baguazo”, que estaba a punto de ser inaugurado. Estamos hablando del juicio penal denominado “Juicio a la Estación 6”³² finalizado a la identificación de los responsables de la matanza de los policías dentro de la Estación 6 de Petroperú³³.

En el día del Aniversario del “Baguazo” del 2017, llegando a la plaza central del centro poblado de Imacita, identifiqué rápidamente el vistoso escenario que había sido recién montado, donde los oradores se alternaban en explicar sus experiencias dentro del Juicio a la Curva del Diablo y en presentar ideas y proyectos para las futuras agendas políticas de los indígenas de la provincia. Alrededor del escenario, una multitud de indígenas, hombres y mujeres de diferentes edades y proveniencias, escuchaban en silencio. Terminada esta primera presentación, la celebración continuó proponiendo una modificación importante de su dinámica. Algunas figuras de autoridad bajaron del escenario y empezaron a hablar desde el centro de la plaza, lanzando discursos de provocación a las autoridades del Estado en Lima. Todo ello, en lengua original y moviendo rítmicamente una lanza³⁴.

Sucesivamente, el centro de la atención fue cubierto por un anciano awajún – un *múun*-, quien iba acompañado por su bastón: él empezó a cantar en el medio de la plaza su visión onírica³⁵. Pronto toda la gente ahí presente se cerró alrededor de esta delgada y a la vez enérgica figura³⁶. Dicho *múun*, con un ímpetu y animación, empezó a cantar y mover el bastón al ritmo del pie. La gente lo seguía, mimando el canto y los movimientos corporales. Poco a poco, otros hombres y mujeres presentes entre el público empezaron a seguir su ejemplo, cantando sus memorias oníricas en el centro de la plaza. Al momento del canto de las mujeres, la gente no pudo contener las lágrimas ³⁷ (Romio 2018). El nivel emocional colectivo iba ganando mayor intensidad hasta que, en un momento, hubo un cambio drástico en la dinámica colectiva: el *múun* empezó a dar vueltas a la plaza

³² Para el caso del Juicio Oral a la Estación 6, la corte penal de Bagua buscaba sentenciar a los responsables por la matanza de los 12 policías rehenes dentro de la Estación de PetroPerú, ese mismo 5 de junio del 2009. Se trató de una acción de venganza colectiva que se había consumado luego de la noticia de los ataques de la PNP contra los manifestantes en la Curva del Diablo. Este juicio se abrió en julio 2018 y sigue todavía sin sentencia.

³³ Sin embargo, por las tensiones desencadenadas en esos días en el distrito de Imaza y descritas por el presente artículo, la inauguración del juicio fue postergada de unos meses.

³⁴ Ver imágenes fotográficas n. 1 y 2.

³⁵ Ver imagen fotográfica n.3.

³⁶ Cómo supe sucesivamente, la aparición del *múun* y su práctica de baile y canto onírico no eran improvisadas: más bien, habían sido coordinadas anteriormente con los mismos organizadores de la celebración.

³⁷ Ver imágenes fotográficas n.4 y 5.

cantando agitando el palo entre sus manos. La gente lo seguía, animada por sus palabras y en un estado de exaltación emocional. A la tercera vuelta de la plaza, cuando el número de participantes había crecido visiblemente, el *múun* se dirigió hacia la pista de salida del centro poblado: la multitud lo siguió en esa misma dirección, dirigiéndose con convicción hacia la carretera principal³⁸.

Me resulta difícil describir el conjunto de emociones percibidas en ese momento: alegría, estupor, entusiasmo, ímpetu. La gente salía de su casa y se unía espontáneamente al grupo, contagiada por el mismo deseo de cantar y de participar a una acción colectiva todavía no bien definida. Todos cantaban, marchaban, exhibían los puños y los bastones. Al mismo tiempo, unos policías que habían observado de lejos toda la ceremonia, empezaron a impugnar las armas y, conscientes de su inferioridad numérica, se iban retirando hacia la comisaría. Fue en ese momento que mi amiga awajún, Luciana D., empezó a tener miedo y prefirió abandonar la manifestación para retirarse en su casa. Me dijo: *“Así igualito, empezó el paro. Yo le tengo miedo a la gente cuando empieza actuar de esta manera”*³⁹.

Una media hora después, el grupo de manifestantes llegó al ingreso de la carretera principal: los que guiaban el grupo parecían decididos a seguir marchando hasta reunirse con un segundo grupo de manifestantes, quienes a la vez estaban haciendo lo mismo desde el cercano centro urbano de Chiriaco. En ese momento la manifestación vivió una ulterior transformación: uno de sus líderes y ex detenido, Joel S., tomó el micrófono y, en awajún, empezó a hablar a la gente, buscando tranquilizar sus ánimos. Con voz calma y suave, él pidió de “no volver al pasado” y de “recordar de ser gente pacífica”⁴⁰. A través de una actitud tranquila, Joel empezó a describir el tipo de proyectos políticos ambientales que hubieran tenido que reclamar y de la forma “pacífica” con la cual ellos hubieran tenido que actuar frente a las instituciones estatales. Hubo una discusión colectiva entre todos los presentes: algunos querían seguir con la marcha mientras que otros compartían la opinión de Joel. Luego de unos diez minutos de animada discusión, la propuesta de Joel S. resultó ser la ganadora: la gente se desanimó en seguir marchando, bajó los puños y los bastones, silenció los cantos, y volvió hacia su casa. Sin embargo, todos se dieron cita para el día siguiente. En la mañana siguiente, se volvió a repetir esa misma escena, con todos sus detalles: el mismo *múun*, los cantos oníricos y la marcha colectiva hacia la carretera principal. Una vez que el grupo se instaló en el medio de la carretera, Joel S., el mismo líder del día anterior, habló a la masa y pidió de “no volver al pasado”, dejar las armas, “recordar de ser pacíficos”. La multitud aceptó y el riesgo de volver a reconstruir un nuevo escenario de violencia desvaneció.

³⁸ Ver imagen fotográfica n. 6.

³⁹ Palabras de Luciana D., mujer awajún de treinta y cinco años, 05-06-2017, Imacita.

⁴⁰ Palabras de Joel S., hombre awajún de cincuenta años, 05-06-2017, Imacita.

La confrontación entre las memorias indígenas sobre el paro y el material etnográfico personalmente presenciado en el 2017, ofrece el espacio más adecuado para reflexionar acerca de la íntima relación presente entre memorias oníricas, emocionalidad del grupo y acción colectiva (dentro de un contexto conflictivo). Tal como hemos visto, toda la animosidad del grupo en consolidar un espíritu de combate y avanzar hacia una acción de agresión (ocupar una carretera) nació por la acción repetida del primer *múun*, y luego por otros jóvenes, de cantar el contenido de sueños inspiradores de emociones bélicas. En el caso aquí descrito, la dimensión onírica, a través del canto público y de la danza, permite el despertar de ciertas emociones resguardadas presentes en los cuerpos de los awajún contemporáneos, y trasladarlas hacia una compacta acción colectiva. Las descripciones etnográficas de Micheal Harner de los años '60 (Harner 1972) muestran cómo esta dinámica era propia de las formas de preparación a la guerra para los grupos jívaros en épocas anteriores. Asimismo, podemos observar el rol central jugado por la dimensión de la memoria onírica capaz de despertar emociones colectivas que impulsan hacia la acción bélica.

En segundo lugar, creo adecuado considerar que el escenario del 2017 tiene mucho que ver con ciertas dinámicas que habían caracterizado el paro del 2009. Esto nos permitiría confirmar esa misma reconstrucción sobre la dinámica interna dicho paro, propuesta por los interlocutores awajún: la dominación de una dimensión colectiva como guía del grupo, en lugar de la autoridad personal de uno o más líderes. Igualmente, esta experiencia me permitió reconocer la gran importancia de la dimensión emocional y de la memoria onírica dentro la definición de la acción colectiva en un contexto de sobre-excitación o de conflicto, como es el caso de una manifestación. Dentro este espacio, efectivamente, la dimensión de la memoria onírica se presenta como el motor del despertar de ciertas emociones bélicas del pasado y como el factor de homologación de las individualidades hacia una acción colectiva compacta.

Cuestionar la violencia: el miedo y la fragilidad en el despertar de las memorias del paro

En el medio de mi más reciente trabajo de campo, en junio del 2019, sucedían las celebraciones para el décimo aniversario del "Baguazo". Para dicha ocasión, las municipalidades de los dos centros urbanos de las provincias de Condorcanqui e Imaza organizaron una serie de desfiles escolares y de celebraciones simbólicas vueltas a invocar a la paz y al perdón colectivo entre los protagonistas del paro del 2009. Paralelamente, en la Sala Penal de Bagua, se estaban realizando unas audiencias relacionadas al caso "Estación 6": como ya he mencionado anteriormente, se trataba del juicio penal destinado a sentenciar los

responsables de la matanza de los doce policías dentro la estación petrolera de Petroperú en ocasión del “Baguazo”.

Recuerdo que esos días de investigación fueron marcados por un evento excepcional para mí: improvisamente, un significativo número de mujeres awajún mostraron una cierta disponibilidad e interés en compartir conmigo sus memorias acerca de los acontecimientos del 2009, y en particular los relacionados a la Estación 6. Eran conversaciones espontáneas, surgidas en mis espacios habituales, es decir, en los almuerzos con la familia que me hospedaba, en las usuales conversaciones nocturnas con las mujeres awajún, a quienes considero mis amigas, o en casuales conversaciones en un cafecito o en una tienda. Encontrar esta disponibilidad en conversar sobre un tema tan sensible fue sin duda una situación extremadamente novedosa: hasta ese entonces se trataba de un aspecto que, de preferencia, quedaba silenciado. La mayoría de estas conversaciones se caracterizaron por tener un cierto nivel de emotividad, donde las narradoras terminaban para recordar la matanza de los policías como de un elemento extremadamente doloroso. Ellas se mostraban visiblemente afectadas por la suerte de esas personas y a menudo, entre las lágrimas, se auto-identificaban con las hermanas o las madres de los fallecidos. Además, fue posible notar el uso recurrente de una serie de palabras claves, como “peligro” y “peligroso”, que facilitaban la transmisión de las sensaciones del miedo y de la inseguridad. Podríamos afirmar que, en sus narraciones, surgía una auto-representación por estas mujeres que las describía como personas “vulnerables” y “frágiles”. Y eso por tener que “defenderse” ante unas imprevisibles e inminentes amenazas. Este aspecto podría aparecer aún más extraño si consideramos que estas mujeres nunca participaron directamente en los puntos “álcidos” del paro: más bien, ellas se habían quedado en el centro urbano de Santa María de Nieva (provincia de Condorcanqui) y de Chiriaco e Imacita (provincia de Bagua) para apoyar los manifestantes a través la preparación de la comida y la distribución de bienes de primera necesidad.

Al reunir estas diferentes voces, me di cuenta que estas mujeres estaban elaborando una descripción del pasado a partir del esfuerzo de verbalización de sus emociones de aquel tiempo, las cuales eran relacionadas con el duelo, el miedo, la inseguridad y el dolor por la matanza de “seres inocentes” (citación de sus palabras). Por ello, es que las víctimas de la matanza (tanto los indígenas en la Curva del Diablo como los policías dentro de la Estación 6 de Petroperú) eran presentadas todas como “indefensas e inocentes”, dando cuenta así de la usual dicotomía entre manifestantes buenos contras policías malos.

Asimismo, estas miradas llegaban a proponer una perspectiva distinta sobre la dinámica de re-vitalización del *Ipáamamu* respecto a las memorias usualmente propuestas por los varones. El recuerdo de esta situación despertaba sentimientos

de vulnerabilidad entre las mujeres, acompañado por la sensación de futuras muertes.

A continuación, voy a proponer unos de los casos más impactantes. En la tarde del 5 de junio 2019, encontré la señora Florencia T., mujer awajún de cincuenta años, sentada en la esquina de una tiendecita de Santa María de Nieva. Comía en silencio un pedazo de sancochada. Su silencio y su estado de humor triste eran algo extraño. La motivé a hablarme, y ella empezó a recordar los momentos dramáticos del paro del 2009.

Llegaron un grupo vestidos y pintados de negro. Se ponían en la plaza... De repente se iban por acá y por allá, escondidos nos observaban. Eran cosas peligrosas. Se comunicaban y al toque intervenían. «Mira esto! ¡Mira el otro!». Corrían como un hilo. Mientras que no se hacía nada, no había nada. Otro grupo había llegado, se amontonaban del otro lado del río. [...] Un pajarito me dijo el nombre del grupo que estaba en la Curva. Y mi hermano estaba ahí también. «Estamos en lo peor» nos dijeron. [...] De noche nadie podía caminar. Todos teníamos que estar en nuestra casa. Empezaron a gritar a las once de la noche. «Nos van a bombardear! ¡Cúidense!» eso gritaban. ¡Uy! Llorando, me fui arriba en el monte con mi hijita, sin dormir. Pensando. Mi hijita lloraba. «¡No hay nada, hijita, duérmete, duérmete!» yo le decía. Y no hubo nada esa noche. [...]

Pero al día siguiente, en la tarde, llegaron los militares. Ahí es cuando nos enteramos que habían matado los policías en la Estación 6. ¡Qué triste! ¡Pobrecitos ellos! ¡Qué culpa tenían? ¡Mi corazón llora! ¡Porqué se hicieron culpables de esto? No me gusta recordar esto. Al toque se me hace presente todo lo que hemos sufrido (Florencia T., mujer awajún, 5. 06.2019, Santa Maria de Nieva)

En el momento de contar estas memorias, la señora Florencia volvía a llorar y agarrarse con las manos el pecho, transmitiendo una vivida sensación de fragilidad. Se puede notar aquí la presencia de dos elementos que caracterizan toda la reconstrucción: el sentimiento de inseguridad, y el uso de una serie de expresiones que confirman el estado de peligro percibido por la narradora (“estamos en lo peor”, el “peligro” o los “peligrosos”).

Dentro de este relato, se hace difícil una clara identificación sobre quién sería el “agresor”: este último, dentro de un mismo discurso, puede ser a la vez un militar, un policía o un indígena mismo. En síntesis, se puede sin duda afirmar que el escenario que la narradora está pintando es infernal y eso a pesar de que ella se haya encontrado, al momento del paro, dentro de un espacio “seguro”: la capital provincial de Santa María de Nieva. La reconstrucción del pasado por parte de Florencia se desarrolla a partir de un intercalo entre diferentes niveles de la realidad: su experiencia directamente vivida dentro del centro urbano de Santa María de Nieva y las informaciones recibidas, de parte de terceros, sobre lo que

está pasando a los manifestantes (entre los cuales, se hallaban diferentes miembros de su familia) en la Curva del Diablo. De la misma manera, la sensación de peligro parece perfilarse por una imposibilidad de poder “distinguir” los “amigos” de los “enemigos”, a la vez que de separar los espacios “seguros” de los “inseguros”. Los trabajos de Marco Tobón (2010) sobre las memorias de la “Gente del centro”⁴¹ de sus relaciones y convivencia entre los guerrilleros FARC y los paramilitares, muestran que un elemento fundamental en la capacidad de describir su realidad, se jugaba en la capacidad de “distinguir” a los “muchachos del monte” en tanto “gente tratable y sociable”, de los guerrilleros y los para-militares identificados como animales. Es decir, separar los elementos amigables y sociables de los “[...] que se caracterizaban por comportamientos aborrecibles por los humanos” (Tobón 2010: 168). Juan Álvaro Echeverri mismo, en su trabajo sobre las memorias de la Gente del Centro sobre la época del caucho, reafirma la capacidad en “[...] organizar nociones territoriales sobre la base de una centralidad humana, segura, apaciguada, contrapuesta a una exterioridad animal ‘rencorosa y peligrosa’ dentro la percepción de la realidad elaborada por estos grupos” (Echeverri 1993, 1997).

Si, por un lado, las evidencias etnográficas consideradas por Tobón y Echeverri parecen ser el fruto de una relación más estable entre emoción y memoria; por el otro lado, el material aquí presentado muestra que no se cuenta todavía con ese mismo equilibrio. Es decir: la narradora, Florencia, parece no saber operar un lúcido trabajo de distinción entre los enemigos y los aliados, entre lugares seguros y espacios peligrosos: es este mismo estado de aparente “confusión” en su percepción de la realidad lo que genera la sensación de amenaza constante y peligro. Es más: la narradora afirma de no querer recordar, siendo que eso le causaría todavía mucho dolor. Además, cuando refiere al dolor que han sufrido, lo hace a partir de recordar el asesinato de los policías. Encontramos aquí una estrecha relación entre las emociones y la memoria, donde las primeras tienen que ser manejadas y controladas, para que no tomen el dominio de los cuerpos y de sus acciones, llevando así a los enfrentamientos y las muertes desmedidas. Sin embargo, todo esto despertaba en ella una fuerte preocupación sobre el uso y el manejo de la violencia, aspecto que remitía a la difícil y frágil relación entre cuerpos y emociones.

Dentro de la estructura de la narración de las mujeres awajún encontradas, es posible reconocer una superposición constante entre dimensión onírica y realidad. Además de un particular diálogo con seres humanos y seres no humanos. El aspecto que más destaca dentro esta reconstrucción es justamente la problemática ausencia de un orden preciso en la narración de los hechos: la

⁴¹ J. A. Echeverri (1997) afirma que en general las sociedades de la región interfluvial del Caquetá y del Putumayo, conocidos como los *uitoto*, *muinane*, *andoke* y *nonuya*, suelen nombrarse a sí mismos como “Pueblos del centro”.

imposibilidad por las narradoras de definir la intencionalidad que movían los grupos de indígenas armados, o en distinguir sus aspectos (“hombres vestidos y pintados de negro”) determinaba también su incapacidad de poder “distinguir” los enemigos de los aliados.

Según el relato de Florencia, vemos que un grupo importante de personas con el rostro obscuro “observaban” el nivel de participación de los indígenas y mestizos en la movilización y aplicaban sanciones a los que se rehusaban de participar al paro. Ellos aparecen a la vez como “hombres negros”, seres peligrosos, de manera similar a unos espíritus espantosos⁴². Toda la narración de Florencia se desarrolla sobre la reconstrucción de su sensación de terror y agonía por la certeza de la llegada de una muerte repentina, donde no sea posible distinguir y separar un lugar seguro de los inseguros (¿es mejor irse la chacra o el espacio urbano?). Ni quién era el agresor (¿los militares, los policías o los hombres vestidos de negro?). El momento más trágico termina siendo la llegada de una noticia inesperada: la matanza de los policías rehenes dentro la Estación 6 de Petroperú, por manos de “indios bravos”. Cómo podemos ver del testimonio, la narradora llora a recordar estas muertes y se identifica con el dolor de las madres de estas víctimas.

Los sentimientos de angustia, miedo y fragilidad que las mujeres awajún están expresando dentro de estas memorias, nos permiten reconocer la revitalización de una dimensión emocional particular dentro del espacio del paro del 2009. Mientras que, para la mayoría de los hombres involucrados en la manifestación, el paro ha significado una re-vitalización de las antiguas etapas bélicas, donde los varones eran llamados para consagrar sus cuerpos hacia la expectativa de devenir “guerreros visionarios” (*kakajam*), para las mujeres estos espacios terminaron por recubrir otro tipo de significado. Sus memorias permiten reconocer hasta qué punto estas situaciones significaron para ellas el despertar de sentimientos relacionados al miedo por la pérdida violenta de seres queridos, así como por la preocupación de devenir víctima de violencias físicas. Estamos hablando de las memorias colectivas acerca la experiencia histórica del rapto de mujeres por manos de los enemigos dentro de contextos bélicos.

La práctica adoptada por estos guerreros indígenas del siglo XXI de pintarse la cara de negro y asumir ropa militar es probablemente fruto de un sincretismo entre las prácticas de los guerreros jíbaros de pintar con achote sus rostros (Taylor 2003), con las de los soldados presentes en la región. En este sentido, no hay que olvidar que muchos de los varones que participaron en la manifestación eran ex-militares del ejército peruano, entre los cuales varios habían participado en el Conflicto del Cenepa (1995) luchando contra las tropas ecuatorianas. Personas que, según estas y otras fuentes, habían ocupado el centro urbano de Santa María de Nieva y establecido un régimen de control y terror.

Tal como lo describen las crónicas de los viajeros y misioneros de inicio del siglo XX (Guallart 1990; Winans 1924), luego de enfrentamientos entre dos clanes enemigos, los ganadores solían raptar a las mujeres del grupo vencido y llevarlas a la fuerza dentro de su comunidad. Ahí, ellas pasaban a ser sus esposas en una condición de sumisión e inferioridad respecto las otras esposas del guerrero. En síntesis, eso significaba empezar forzosamente una nueva vida, sin volver a tener contacto con sus familiares y afectos anteriores. Estas memorias de violencia no tienen que ser confinadas a épocas muy remotas: el tema del rapto de las mujeres dentro de los conflictos intratribales fue una dinámica activa entre los grupos jíbaros hasta la mitad del siglo XX. Además, hay que recordar el abuso (en muchos casos sexual) que los militares peruanos solían hacer a las mujeres indígenas de esta región hasta los años ochenta, es decir, hasta hace un tiempo no muy lejano (Guallart 1990). La dimensión histórica del rapto y de la violencia recibida por hombres foráneos, y su consecuente dimensión emocional dentro de las memorias colectivas femeninas, son temas todavía poco explorados por la antropología amazónica⁴³.

Volviendo nuestra atención hacia las memorias de las mujeres awajún sobre la dimensión del paro del 2009, parece por lo tanto comprensible su preocupación acerca un posible quiebre de las relaciones de alianza entre indígenas y militares, tal como las actualmente presentes. Se vuelve por lo tanto dominante dentro su percepción del pasado, el sentimiento de inquietud y preocupación acerca de las consecuencias que este tipo de tensiones hubieran podido llevar hacia su persona y la de sus hijas. Estamos hablando de una revitalización de las dinámicas de abuso y violencias por parte de hombres foráneos contra de ellas y sus hijas, tal como solía pasar en las décadas pasadas.

A manera de conclusión

El presente trabajo ha querido desarrollar un estudio etnográfico sobre las memorias que se están desarrollando actualmente entre los awajún del Alto

⁴³ En un reciente estudio, Gemma Orobitg analiza la experiencia de los llantos rituales de las mujeres pumé (amazonia venezolana) y sus vínculos con las dinámicas políticas actuales. En particular, la investigadora muestra el proceso de re-vitalización por las mujeres pumé contemporáneas de ciertas prácticas rituales que eran propias de este grupo a inicios del siglo XX. En su trabajo, aunque Orobitg no hable abiertamente de “memoria de violencia”, ella argumenta que el lamento ritual resulta ser el lenguaje privilegiado para organizar las relaciones con todo un conjunto de seres y de ámbitos que se presentan externos, incluso peligrosos, para la sociedad. En lo específico, ella se preocupa por el rol que las emociones de tristeza y dolor desempeñan en la estructuración de las relaciones de los púmes con diferentes seres – sean humanos o espíritus- que amenazan la vida de esta sociedad indígena, actualmente involucrada en circunstancias cosmopolitas (Orobitg 2015: 127).

Marañón de la Amazonia peruana nororiental en relación al conflicto denominado “Baguazo”. A partir de este caso, hemos podido apreciar cómo el tema de la intimidad, representada por la memoria onírica, la emoción y la afectividad terminan colocándose como las entradas principales para la construcción de las memorias de violencia por este grupo indígena, tanto a nivel colectivo como individual. En particular, hemos explorado los vínculos y las influencias que se van dando entre el desarrollo de los juicios penales sobre los hechos del “Baguazo” y las memorias de los agraviados y de sus familiares. A lo largo de las páginas anteriores, he buscado reunir los relatos que mejor dan cuenta de la percepción y memoria colectiva awajún, y que por eso suelen ser recuperados dentro de distintas situaciones. La confrontación de las memorias sobre un mismo acontecimiento, pero narradas en momentos y contextos emocionales distintos por el mismo o por diferentes oradores, ha favorecido el reconocimiento de los cambios dentro el relato, así como de las transformaciones de la relación íntima entre el narrador y sus memorias.

La posibilidad para los awajún de percibir el momento del paro del 2009 como una re-vitalización de los momentos históricos del *Ipáamamu*, etapas de pre-conflictos intertribales en las épocas anteriores, tiene importantes repercusiones en la definición de ese momento en cuanto reafirmación y re-vitalización de una identidad colectiva en términos de “guerreros visionarios” (Greene 2009 y Greene 2010). Si, por un lado, el conflicto del “Baguazo” despertó en su momento, dentro de la opinión pública nacional, una serie de estereotipos e imaginarios sobre los jivaros como “bárbaros” y “salvajes” (Espinosa 2009); por el otro, tal como hemos visto, dentro de la sociedad awajún misma este evento ha desencadenado una serie de imágenes e imaginarios colectivos vinculados a su pasado mítico. En particular, ha re-activado una serie de prácticas (narración de memorias oníricas, re-significación del pasado como de un *Ipáamamu*) vueltas a re-afirmar una específica auto-representación, es decir transmitir la sensación de ser los herederos de una sociedad de “guerreros visionarios”.

En segundo lugar, este artículo ha puesto en luz un aspecto particular de las memorias indígenas: es decir, su tendencia a elaborar una superposición de tiempos históricos distintos. Se trata de un proceso que permite encajar una acción colectiva históricamente cercana dentro de un marco histórico mayor, profundamente vinculado con la auto-representación de su propia identidad etno-cultural. Esta dimensión temporal múltiple, donde el onírico se transforma en el puente que pone en conexión el tiempo del presente con el de un pasado mítico. Tal como afirman Fausto y Heckenberger (2007) y Orobígt también (1999), la dimensión de la historicidad y de la memoria indígena terminan siendo dos herramientas fundamentales para consolidar las formas de auto-representación y de expresión de la propia “identidad”. “En el interior del pensamiento indígena,

el mito y sus formas de re-actualización son precisamente las condiciones necesarias para la producción de una acción social”⁴⁴ (Fausto y Heckenberger 2007: 14).

A lo largo del artículo, ha sido también posible reconocer una transformación significativa entre las memorias transmitidas en los años directamente sucesivos al “Baguazo” respecto a las narraciones más complejas y detalladas elaboradas en tiempos más recientes. De manera particular, he descrito el proceso de elaboración y cambio de las memorias colectivas en correspondencia con la evolución del Juicio Oral del Baguazo. Mientras que en la primera etapa de la investigación, entre los años 2011-2012, se podían encontrar, en las conversaciones informales, referencias al paro y al “Baguazo” bajo la fisonomía de una serie de imágenes visuales desconectadas entre sí, unas referencias a mitos y a través de sensaciones vinculadas con supuestas experiencias oníricas anteriores. Por el contrario, en los tiempos siguientes a la inauguración del Juicio Oral a la Curva del Diablo (2014), los narradores mostraban una específica intencionalidad en articular sus memorias dentro un relato estructurado en una línea del tiempo más lineal, entre causas y consecuencias y recuerdos precisos sobre diálogos e intercambios entre líderes indígenas o con los jefes de los policías. En aquel tiempo eran todavía presentes imágenes relacionadas al repertorio de mitos y de experiencias oníricas, pero en una forma menos prioritaria respecto a las versiones interiores.

En última instancia, en los relatos recogidos entre el 2017 y 2019, he podido observar la ausencia de recuerdos o imágenes relacionadas a experiencias oníricas: más bien se expresaba una voluntad de buscar una red de significados entre la experiencia vivida individualmente y la desarrollada según la historia oficial. Así, en la parte final de la investigación, ha sido posible reconocer una marcada participación por parte de las voces femeninas dentro de la formulación estas memorias colectivas. Ellas mostraban una evidente reflexión acerca del uso de la violencia dentro del paro y del abuso de la violencia entre los manifestantes mismos, así como la preocupación sobre su incolumidad dentro de este escenario conflictivo (Romio 2018).

Tanto para el caso de las narraciones de los varones como para el de las mujeres awajún, hemos podido observar el desarrollo de una situación parecida: las memorias de violencia awajún relacionadas con el “Baguazo” terminan siendo determinadas por la dimensión de la interioridad del narrador o de la narradora. Esta dimensión, a su vez, resulta ser fuertemente dominada por una memoria de conflicto (colectiva) anterior, relacionada con antiguos escenarios bélicos que han marcado la historia antigua (y reciente) de esta sociedad. La dimensión de la

⁴⁴ Traducción en castellano de la autora misma del artículo.

memoria individual, junto con su emotividad, se funden con una más colectiva, que a la vez es fuertemente determinada por una emocionalidad de larga fecha. La percepción de la realidad, y particularmente de la historia del paro, termina siendo para estos narradores una historia que se repite, donde el individuo entra en relación a partir de la posibilidad de sentir las mismas emociones de sus antepasados.

Agradecimientos

Numerosos han sido las colaboraciones que han permitido la realización de dicho artículo. En primer lugar, quisiera agradecer los revisores por el óptimo trabajo realizado y los validos consejos y observaciones enviadas. En segundo lugar, a todos los y las amigas awajún que han querido compartir conmigo sus memorias privadas a lo largo de mi trabajo de campo, espero no haber traicionado su confianza con este texto. También, un agradecimiento especial a Mercedes Figueroa por la corrección de estilo y los comentarios. En último, agradecer a todos los amigos y colegas que han querido dedicar su tiempo y disponibilidad en la lectura crítica de este texto, ofreciendo valiosos consejos y observaciones en cómo mejorarlo. Entre varios, quisiera mencionar Giovanni Levi, Kyra Grieco y Alexandre Surrallés.

Bibliografía

- Bastide, Roger. 2003 (1972). *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Editions du Seuil (Points Essais).
- Bilhaut, Anne-Gael. 2011. *El sueño de los Záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO.
- 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.
- — —. 1986. *Tsewa's gift: Magic and meaning in an Amazonian society*. University of Alabama Press.
- — —. 1993. "Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity". *L'homme*: 307-326.
- Cancimance López, J. Andrés. 2011. *Memorias en silencio: La masacre en el Tigre, Putumayo. Reconstrucción de memoria histórica en Colombia*. Tesis de Master. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Candau, Joel. 2003. *Memoria e identidad*. Madrid: Ediciones del Sol.

- Cavero, Omar. 2014. "Después del Baguazo: Informes, diálogo y visiones del conflicto." In *Conflicto social en los Andes*, ed. Narda Henríquez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-PUCP.
- Chirif, Alberto, ed. 2015. *La historia jamás contada sobre la época del caucho. Dos testimonios indígenas*. Lima: Instituto del Bien Común.
- Clastres, Pierre. 1974. *La société contre l'Etat*. Paris: Les Editions de Minuit.
- — —. 2013 [1977]. *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Paris: Editions de l'aube.
- Das, Veena. 2006. *Sujetos de dolor. Agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Echave, José. 2009. "Bagua, un punto de inflexión en el escenario social del Perú." In *La Amazonía rebelde: Perú 2009*, ed. Raphael Hoetmer et al., 23-30. Lima: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Programa Democracia y Transformación Global.
- Descola, Philippe. 1989. "Head- Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis." *Man, New Series* 24 (3): 439-450.
- — —. 1993. "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro." *L'Homme* 126-128: 171-190.
- — —. 1993b. *Les lances du crépuscule*. Paris: Pocket.
- Durand, Natalie. 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. Quito: Flacso Ecuador.
- Echeverri, Juan Alvaro. 2013. "Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho." In *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia*, eds. François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil, y Roberto Pineda Camacho, 471-484. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).
- 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.
- — —. 2013. "La violencia y la historia asháninka: de Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso." In *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia*, eds. François Correa Rubio, Jean-Pierre Chaumeil, y Roberto Pineda Camacho, 284-301. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).
- Espinosa, Oscar, Silvia Romio, y Marco Ramirez. 2021. *Historias, memorias y violencias en Amazonia*. Lima: CISEPA-PUCP.

- Fausto, Carlos, y Micheal Heckenberger eds. 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH). 2009. *Perú-Bagua: derramamiento de sangre en el contexto del paro amazónico*. Informe 529.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Graham, Laura. 1995. *Performing Dreams: discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Greene, Shane. 2009. *Caminos y Carretera: Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- — —. 2009b. "Making old histories new in the Peruvian Amazon." *Anthropology now* 1 (3): 52-60.
- Guallart, José María. 1990. *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna-huambisa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- 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 & Grafía S.A.C.
- Gutierrez, Manuel., y Alexandre, Surrallés. 2015. *Retórica de los sentimientos: etnografías amerindias*. Madrid: Iberoamericana.
- Harner, Micheal. 1972. *The Jivaro. People of the Sacred Waterfalls*. New York: Anchor Press.
- Hendricks, Janet W. 1990. "Manipulating Time in an Amazonian Society: Genre and Event among the Shuar." *Journal of folklore research*: 11-28.
- — —. 1993. *To drink of death: the narrative of a Shuar warrior*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press.
- Hill, Jonathan. D., ed. 1996. *History, Power, and Identity: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Hill, Jonathan, y Fernando, Santos-Granero, eds. 2010. *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Champaign: University of Illinois Press.
- Karsten, Raphael. 1935. *The Headhunters of Western Amazonas*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Instituto Lingüístico del Verano. 2000. *Diccionario Aguaruna- Castellano, Castellano -Aguaruna. Serie Lingüística Peruana*. Lima: ILV.
- Levi, Giovanni. 2019. *Microhistorias*. Bogotá: Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes.
- 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-1.
- Orobitg C., Gemma. 1999. "Por qué soñar, por qué cantar. Memoria, olvido y experiencias de la historia entre los indígenas Pumé (Venezuela)." *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 45: 117-127.
- — —. 2015. "Lamento ritual de las mujeres pumé: un ensayo sobre emotividad y política." In *La retórica de los sentimientos. Etnografías amerindias*, eds. Gutiérrez Estévez, Manuel y Alexandre Surrallés, 125-152. Madrid, Iberoamericana.
- — —. 2017. "Los laberintos del sueño. Nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio." *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 9: 9-20.
- Passes, Alan. 1998. *The hearer, the hunter, and the agouti head: Aspects of intercommunication and conviviality among the Pa'ikwene (Palikur) of French Guiana*. Doctoral Tesis, University of St Andrews.
- Pau, Stefano. 2019. "Desangrar. Violencia y relaciones inter-étnicas en algunos relatos de la Amazonía peruana." *Mitologías hoy* 19: 63-73.
- Pineda Camacho, Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- 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.
- Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry, Saignes, y Anne Christine Taylor. 1988. *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Romio, Silvia. 2010. "Bagua, un anno dopo. La figura del "politico indigeno" come nuova strategia mediatica del movimento indigeno peruviano." *Confluenze. Rivista di Studi Iberoamericani* 2 (2): 59-91.
- — —. "Minera Afrodita en Alto Amazonas. Territorio de confine en la lucha socio-ambiental de la selva peruana." In *Minería y movimientos sociales en el Perú: instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y el territorio*, eds. Miguel Castro Hoetmer, Mar Daza, José De Echave y Clara Ruiz. Lima: PDTG, CooperAcción, AcSur Las Segovias, EntrePueblos.
- — —. 2017. *Suivre le chemin. La construction de l'identité politique des Awajún d'Amazonie Péruvienne (1920-1980)*. Tesis de doctorato. Paris: École des hautes études en sciences sociales.

- — —. 2017b. "Reflexiones sobre el Juicio y Sentencia de la Curva del Diablo. Límites, desafíos y aspectos novedosos." *Revista Académica Nombres de RENIEC* 4 (1): 199-232.
- — —. 2018. "El "pre-Baguazo" y sus historias: anatomía de un conflicto (mayo-junio 2009)." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Cuestiones en el tiempo presente. worlds*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72918>.
- Rubenstein, Steven. 2012. "Importance of vision among the Amazonian Shuar." *Current Anthropology* 53 (1): 39-79.
- Rubio, Javier Carrera. 2012. "Problemas de la poética Yanomami: ver, leer y escuchar las voces de un mito desde la vida cotidiana." *Antropologica*, T.LVI 117-118: 175-215.
- Santos Granero, Fernando. 2007. "Escribiendo la historia en el paisaje : espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha." In *Tierra adentro: territorio indígena percepción del entorno*, eds. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 187-220. Lima: IWGIA.
- Serrano, Emilio. 1995. *David Samaniego Shunaula: nueva crónica de los indios de Zamora y del Alto Marañón*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Severi, Carlo. 1996. *La memoria ritual. La locura de la imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya-Yala.
- 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: percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. 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.
- — —. 1993. "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro." *Man* 28 (4): 653-678.
- — —. 1996. "The soul's body and its states. An amazonian perspective on the Nature of being human." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Tome 2 (2): 201-215.
- — —. 1997. *L'oubli des morts et la mémoire des meurtres. Expériences de l'histoire chez les Jivaro*. Paris: Association Terrain.
- — —. 2003. *Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro*. Paris: Editions de l'EHESS.
- — —. 2006. "Devenir Jivaro. Le statut de l'homicide guerrier en Amazonie." In *La guerre en tête. Cahiers d'anthropologie sociale*, eds. Salvatore D'Onofrio y Anne Christine Taylor, 67-84. Paris: L'Herne.

- — —. 2007. "Sick of History: Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon." In *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, eds. Fausto, Carlos. et Micheal, Heckenberger, 133-168. Florida: University Press of Florida.
- — —. 2009. "Le corps de l'âme et ses états. Etre et mourir en Amazonie." *Terrain* 52: 37-49.
- Tobón, Marco Antonio. 2010. "Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro." *Revista colombiana de Antropología* 46 (1): 157-185.
- Villasante, Mariella. 2014. "La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central." *Boletín del IDEHPUCP*.
- Winans, Roger. 1955. *Gospel over the Andes: notes of Roger S. Winans*. Kansas City: Beacon Hill Press.
- Zambrano, Gustavo, Isabel Berganza, Vanessa Cuentas y Eduardo Hurtado, eds. 2017. *Bagua: entendiendo al Derecho en un contexto culturalmente complejo*. Lima: Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Romio Silvia es Doctora en Estudios políticos en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, Magister en Antropología Cultural y Etnografía (Universidad de Siena-Italia), Magister en Estudios Políticos (EHESS - Paris) y Licenciada en Antropología Cultural por la Universidad de Bologna (Italia). Especialista en temas de etnografía amazónica, dinámicas políticas en contexto amazónico, y liderazgo indígena, antropología de la memoria y de la intimidad en Amazonía. Desde 2016 es profesora contratada en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Post-doctorado en el Laboratoire d'anthropologie sociale- LAS /EHESS (2018). Desde 2013 es investigadora asociada del IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

Contacto: silvia.romio@gmail.com

Archivo Fotográfico



Imagen 1: Discurso de un líder awajún a los manifestantes. Plaza Imacita, 5 junio 2017
©Romio Silvia



Imagen 2: Líder awajún hablando a los manifestantes y recordando el Baguazo. 5 de junio 2017, Plaza de Imacita (distrito de Imaza, Provincia de Bagua) ©Romio Silvia.



Imagen 3 : múun awajún haciendo un baile tradicional de preparación al conflicto. 5 de junio 2017, Plaza de Imacita (distrito de Imaza, Provincia de Bagua) ©Romio Silvia.



Imagen 4. Múun awajún cantando su sueño frente a los manifestantes. 5 de junio 2017. Plaza de Imacita (distrito de Imaza, Provincia de Bagua) ©Romio Silvia.



Imagen 5: mujer awajún cantando su sueño a los manifestantes. 5 de junio 2017. Plaza de Imacita (distrito de Imaza, Provincia de Bagua) ©Romio Silvia.



Imagen 6: manifestación espontánea del 5 de junio 2017. Plaza de Imacita (distrito de Imaza, Provincia de Bagua) ©Romio Silvia.

Recibido: 27/08/2020
Aceptado: 30/11/2021