

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“ENCHIKE PISHINTSITE EL PASADO QUE NO PASA” – MEMORIA,
MITOLOGÍA Y NECROPOLÍTICA, PCP - SENDERO LUMINOSO Y
SU IMPACTO EN EL PUEBLO ASHÁNINKA (1980– 2010)”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR(A) EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta

NATALI DURAND GUEVARA

Directora: Dr. Alejandro Agudo Sanchíz

Lectores: Dr. Rodrigo Megchún Rivera

Dra. Anne Warren Johnson

Ciudad de México, 2021

A Julio Zenón Durand Lazo

Mi padre, gracias por todo

Agradecimientos

La siguiente tesis de doctorado no hubiera sido posible sin el apoyo de la Universidad Iberoamericana IBERO – Sede Ciudad de México, de la Escuela de Antropología y, especialmente, sin el apoyo de mi asesor y profesor Alejandro Agudo Sanchíz por su paciencia y comprensión en el desarrollo de la misma. Un agradecimiento especial a CONACYT por otorgarnos el soporte necesario para dedicarnos a estudiar e investigar, al Institut des Sciences Humaines et Sociales por ofrecerme la beca “Legado Lelong” con la cual pude financiar los diversos viajes para concluir de manera exitosa el trabajo de campo, al IFEA y su espacio para jóvenes investigadores, al IDES – Argentina, Institución que promueve el debate y diálogo, la cual, resultó de suma importancia para complementar el apartado teórico.

Agradezco inmensamente al pueblo asháninka quienes siempre me reciben con las puertas abiertas facilitando el trabajo que desarrollé en las comunidades. Gracias por el tiempo brindado, por la paciencia y el cariño; espero que esta investigación sea un aporte en la construcción de su historia reciente. Un agradecimiento especial a la familia Bustamante, sobretodo, a mi querida Adela por acompañarme en mis recorridos, ayudarme a traducir e interpretar los conceptos y palabras del asháninka que no entendía, por hacerme parte de su maravillosa familia. Reconozco y agradezco a cada una de las personas que colaboraron conmigo, tanto en Puerto Ocopa como en Cutivireni. Reconocimiento especial a los dirigentes Fabián Antúnez presidente de CART (Central asháninka de Río Tambo), a Drill Bustamante presidente de FARE (Federación asháninka del Río Ene) y a mi amigo Lyndon Pishagua presidente de ARPI (Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central) quien falleció durante la pandemia, pazonki.

Finalmente, el agradecimiento mayor a mi familia. A mi madre, por sus consejos y acompañarme en este proceso extenuante. A mis queridas hermanas Anahí, Juncalí, Abisag y mi hermano Juze, con las que siempre hemos compartido las ganas de comprender y cambiar este país tan desigual. Gracias a mis pequeñas sobrinas Micaela, Emilia, Nina y mi sobrino Gabriel por las alegrías y paciencia.

Índice

Introducción	1
Motivos y justificación	5
La tesis plantea investigar:	6
Justificación.....	7
Retos y objetivos	8
Metodología	9
Ámbito de la Investigación:	10
Métodos de investigación utilizados	11
Esquema de la exposición:	15
Estructura general de la tesis:	18
CAPÍTULO I	18
UNA MIRADA DESDE LA TEORÍA	18
De mitos y mitologías:	19
La Escuela de la Mitología Funcionalista	20
La Escuela Estructuralista y la Mitología.....	24
¿Cómo utilizaremos los mitos y desde qué perspectiva?	31
Estudios sobre la memoria:	32
La memoria.....	35
El olvido	42
Estudios sobre el Cuerpo:	44
Cuerpos Desechables, cuerpos que importan	46
La Necropolítica y el Necropoder	52
Relatos Míticos Asháninkas:	54
Divinidades celestiales:	54
Personajes sobrenaturales:	57
Divinidades demoniacas:.....	58
Cómo unir mitología y memoria: Contra-historias	60
CAPITULO II	63
ACTORES SOCIALES	63
El Partido Comunista Peruano – Sendero Luminoso (PCP-SL)	64
¿Quiénes eran el PCP- SL?.....	64
Estructura Orgánica del Partido:	68
¿Guerrilla, grupo subversivo, terroristas?	72
Los otros “El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru” (MRTA)	74
Repliegue de Ayacucho, responsabilidad dada a Óscar Ramírez para ocultar la presencia de Abimael Guzmán	77
El PCP-SL y su ingreso a la Selva Central (según la historia oficial).....	77
El Ingreso del Camarada “Feliciano”	80
La llegada de la Iglesia Católica:	91
Reforma agraria y Carreteras	93

El Ejército Peruano y su entrada en el territorio asháninka	95
Historia de la Liberación de los asháninkas según la versión oficial del Ejército	97
La captura de c. Feliciano según la versión oficial del ejército.....	104
Capítulo III	108
<i>SENDERO LUMINOSO EN EL VRAEM – CONSTRUCCIÓN DE CONTRA – HISTORIAS.....</i>	108
Sendero Luminoso en el VRAEM.....	108
Dos historias de Construcción de Recuerdos ¿Mitos? – contra historias	111
La Contra- historia de Máximo Antúnez, el pinkatzari de Puerto Ocopa	112
La Contra Historia del profesor Mario Zumaeta	127
Dos Historias una Guerra.....	145
Tradición mítica asháninka.....	146
Influencias de relatos externos: Religión Católica y presencia del Estado Peruano	146
El mito del progreso mediante la educación.....	149
Contra Historias: una forma de narrar	149
Capítulo IV.....	153
<i>Entre el éxodo y el necropoder: Sendero Luminoso entre los asháninkas</i>	153
Sendero Luminoso dentro de la comunidad, cómo se recuerda esta época a partir de dos comunidades, “Puerto Ocopa y Cutivireni”	153
La llegada de los kiyonkaris (1982-1985).....	154
Captación de líderes	162
La etapa de campaña (1985- 1999): llegada de c. Feliciano al territorio asháninka.....	166
El Gran éxodo:.....	176
El poder sobre la muerte: Necropoder.....	200
Zonas Grises	206
Los Niños Pioneritos	206
Las Rondas Nativas.....	215
Las Rondas Nativas en Puerto Ocopa	217
Las Rondas Nativas en Cutivireni	218
Capítulo V	220
<i>Época de asentamiento (Quispe Palomino).....</i>	220
Época de cambios: el Militarizado Partido Comunista del Perú (MPCP), los Quispe Palomino, el narcotráfico y los asháninkas.....	222
El nuevo escenario.....	222
Los abandonados	224
Los asentados.....	229
El Regreso	233
Reinventando comunidades.....	237
Nuevos Roles de Género	244
El rol de las mujeres asháninkas en el PCP - Sendero Luminoso	246
Construcción de una nueva memoria y olvidos ¿accidentales?	254

¿Un solo Presidente Gonzalo?	254
Los usos asháninkas del “ser guerreros” en la actualidad	257
CONCLUSIONES	260
BIBLIOGRAFIA	272
ANEXO 1 - GLOSARIO.....	280
ANEXO 2 - ENTREVISTAS.....	282
ANEXO 3 – FOTOGRAFÍAS.....	286

Introducción

Cuando se estudia temas relacionados con violencia, dolor, memoria y olvido se tiene claro que será un trabajo emocionalmente desgastante, incluso, agobiante. Cada historia al ser narrada nos duele porque cada vez que vuelve a ser pronunciada se revive el momento traumático por la existencia de historias ocultas o subterráneas. Aquellas historias que no se desean (o no se pueden) verbalizar, pues, al contarlas evocan dolor, traen al presente un acontecimiento que no necesariamente quiere ser expuesto, sin embargo, siempre están latentes y afloran en determinados momentos de diversas formas (reclamos, llantos, frustración). Esas memorias están allí, esperando el momento de poder ser escuchadas.

¿Es necesario revivir el dolor? se vuelve una pregunta que nos interpela constantemente en el campo. La respuesta la encontramos en cada conversación y entrevista que una tiene y en las que el dolor es palpable, por ejemplo, cuando en medio de una entrevista brotan las lágrimas al recordar a una persona asesinada o cuando quemaron sus casas para luego llevarlos al monte. Muchas veces no se tienen las herramientas suficientes para contenerlos, pues, decir “todo estará bien” no es suficiente. Cada una de esas historias debe de ser conocida porque es la Historia que vivieron ellos, los asháninkas de Junín.

Si bien el eje de esta investigación no pretende ser el dolor ni se pretende hacer una antropología de la violencia, las historias que son narradas en la investigación están impregnadas de estos componentes. El eje central será la comprensión de un momento histórico para los asháninkas, momento marcado por el ingreso de Sendero Luminoso a su territorio y cómo su llegada generó la construcción de nuevas historias, relatos, tal vez, mitos. Al intentar comprender su dolor, no puedo desligarme del compromiso asumido al escuchar dichos relatos: darles forma, comprenderlos, analizarlos y generar un aporte a la interpretación de una época de violencia política y social que marca un antes y un después en la Historia Peruana.

Hoy en día, a pesar de haber pasado más de treinta años del Conflicto Armado Interno (CAI) en los pueblos andinos y amazónicos, las heridas aún se mantienen abiertas. Esto se debe a la poca acción del Estado para reparar a las víctimas quienes viven con el temor que los senderistas regresen y sean trasladados nuevamente al monte. Por este motivo la investigación lleva como nombre “El pasado que no pasa” pues se sigue viviendo otra forma

de violencia, esta vez de la mano del narcotráfico quienes unidos a los rezagos de Sendero Luminoso aún siguen en lo profundo de la selva asháninka.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) peruana dio algunas pistas sobre la violencia vivida en el territorio peruano. Realizó un trabajo pionero en su campo al incluir las voces de las víctimas a través de testimonios, este trabajo se centró especialmente en el área andina donde la violencia tiene su inicio en los años '80 con el ILA (Inicio de la Lucha Armada) proclamado por el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL) en la comunidad Ayacuchana de Chuschi. La CVR también cuenta con un trabajo minucioso en el área urbana centrándose en la capital del país, Lima. Allí se puede encontrar diversos capítulos sobre masacres, ejecuciones extrajudiciales, casos especiales y algunas recomendaciones de casos a ser judicializados.

Sin embargo, en el caso de los pueblos amazónicos afectados por la violencia del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL) y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) existe una deuda pendiente, en particular, con el pueblo asháninka. Según la CVR más del 20% de su población fue desplazada, secuestrada y asesinada en esta época, además, sus testimonios no fueron debidamente registrados por la CVR por diversos motivos como, por ejemplo, el miedo a recibir alguna sanción por haber pertenecido a Sendero Luminoso o el aún no haber procesado la muerte de sus familiares. Esta es una historia que aún se encuentra incompleta y que la presente investigación ansía ser un pequeño aporte para comprender el “pasado que aún no termina”.

La primera vez que llegué a territorio asháninka fue en el año 2005 como consecuencia de la primera entrada a campo que realicé para mi tesis de licenciatura. En ésta me planteé estudiar sobre Memoria y Violencia Política en la Selva Central. En ese momento quise trabajar con los asháninkas, sin embargo, debido a dificultades principalmente con el idioma y siendo un pueblo vecino, los Yáneshas, un pueblo bilingüe opté por realizar mi investigación con ellos. Es así como en el año 2009 realicé la tesis de Licenciatura en la Universidad Nacional de San Marcos (UNMSM) que lleva por título “Detrás de las Montañas, memoria y oralidad post conflicto armado interno en el pueblo yánasha” (1980 - 1995). Dicha investigación se centró en el recuerdo sobre el Conflicto Armado Interno que tiene la población yánasha de Oxapampa: cómo recuerdan, qué recuerdan. Destaca una historia de un líder asháninka regional de nombre *Alejandro Calderón* y cómo las

comunidades de esta zona se unen para enfrentar al MRTA quien tenía secuestrado a su líder. Alejandro Calderón, finalmente, fue asesinado al haber sido hallado culpable de entregar a un líder izquierdista, en el año 1965, de nombre Guillermo Lobatón.

La investigación contribuyó a ampliar la comprensión del periodo de violencia en esta parte del país y sumamos algunas voces que hasta esos días se habían mantenido silenciadas, además, gracias a estos primeros ingresos prolongados a territorios amazónicos logré entablar una relación de confianza con diversos dirigentes y dirigentas asháninkas; esta relación privilegiada me permitió lograr tener un mayor conocimiento e información sobre el pueblo asháninka, su idioma, sus costumbres, sus líderes, sus organizaciones, así como también las historias de su pasado ancestral y de su pasado reciente.

Gracias a este acercamiento y a la información que logré tener en el año 2014 en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador logré consolidar mi tesis de Maestría de nombre “Cuando los ríos se cruzan - etnicidad, memoria y mitos en el Conflicto Armado Interno Peruano, una mirada desde el pueblo asháninka.” La investigación tuvo como objetivo dar a conocer la construcción, producción y metamorfosis de la Memoria Colectiva reflejada, reconstruida y transmitida de generación en generación a través del pensamiento mítico en los pueblos indígenas quienes sufrieron la violencia del CAI.

Esta tesis se centró en el recuerdo del pueblo asháninka de la zona del Palcazu (Oxapampa) en relación con la presencia del MRTA en su territorio. Trabajé en torno a cómo se construyeron los recuerdos y cómo fueron transmitidos socialmente en relación con los hechos de violencia producidos por el conflicto armado interno. Los asháninkas transformaron sus recuerdos en historias épicas sobre la guerra, cómo se organizaron para expulsarlos de su territorio y cómo y dónde podrían hallar el cuerpo de su líder Alejandro Calderón. Su cuerpo nunca fue encontrado pero generó una serie de relatos que narran en qué lugar se puede encontrar hoy en día.

Para la realización de la tesis de Maestría se hizo un trabajo de campo de seis meses en cuatro comunidades asháninkas, además, se visitó algunos lugares emblemáticos. Producto de este trabajo de campo y también del realizado en la Licenciatura, surgieron diversas historias sobre los asháninkas de Junín y sobre la violencia que habían sufrido por parte de Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP - SL). Resaltaban, además,

que éstos hasta el día de hoy se encuentran en su territorio y que aún no han logrado expulsarlos del todo.

La historia reciente de los asháninkas de la Región Junín es una historia impregnada de sangre y narrada desde el dolor y la muerte. Los relatos que se van encontrando y contando a lo largo de mi investigación fueron historias y testimonios cargados de violencia, sufrimiento y asesinatos; el escucharlos ha sido una constante interpelación para mí, aún, en sus distintos momentos, primero en el campo y luego al momento de transcribirlos pues cada palabra, cada historia narrada, estuvo marcada por los eventos traumáticos que les tocó vivir.

Si bien el texto no se centra en el dolor, la muerte y el luto sino en la construcción de memoria del pasado reciente en relación con la presencia del PCP-SL en el territorio asháninka fue de vital importancia haber logrado conocer y reconocer el dolor en cada uno de los testimonios en su complejidad.

Ha sido necesario para la comprensión de este dolor recurrir a mis propias vivencias: mi infancia en una familia izquierdista, los amigos de universidad de mis padres que estuvieron vinculados al PCP-SL y al MRTA los cuales algunos cayeron presos y otros murieron en lo que denominaban la *Guerra Popular*. Historias que no podían ser recordadas en voz alta fuera del contexto familiar, pues significaba un tabú. El pronunciar equivocadamente un nombre generaba largos silencios incómodos, seguido de una llamada de atención. Eran temas de los cuales no se podía hablar, sobre todo en el contexto de la dictadura fujimorista, el solo hecho de reconocerse de izquierda era motivo de ser catalogado de “terrucos”¹.

Todo lo anterior generó en mí un creciente interés por conocer qué pasó realmente en esta época en las zonas fuera de Lima donde la violencia se vivió con mayor intensidad, fue marcada por los silencios, los olvidos y la construcción de una historia que tiene como el gran héroe al expresidente Alberto Fujimori denominado por sus partidarios como el “Pacificador” del país. El título de Pacificador otorgado a Alberto Fujimori dejó, incluso, en un segundo plano a las Fuerzas Armadas y Policiales quienes fueron los que realmente lograron la captura de Abimael Guzmán o el presidente Gonzalo. Para implantar esta idea

¹ Se utiliza la expresión “terrucos” como neologismo de “terrorista” para referirse en un primer momento a las personas vinculadas al MRTA o a Sendero Luminoso, en la actualidad se utiliza esta palabra para referirse a cualquier persona de izquierda

se buscó callar, silenciar, ocultar cualquier tipo de memoria que emerja y que contradiga la versión oficial.

Trabajar con los asháninkas de Junín significó un reto, sabía que los testimonios que se obtendrían iban a ser difíciles, que requerirían de un trabajo de campo prolongado y a profundidad por constituir un pasado cargado de presente y que aún afecta sus sensibilidades. El reto fue mayor al que había pensado. Cada narración significó una interpelación personal sobre mi papel como antropóloga y cómo me posicionaba frente a ellos y ellas. Cuál era mi lugar y cómo lograr entablar una relación con cierta distancia científica, relación que terminó convirtiéndose en una amistad con las personas de las comunidades donde realicé la investigación.

Esta investigación tiene como tema central la memoria y los mitos, siendo ambos componentes fundamentales para poder comprender cómo recuerdan el pasado los asháninkas.

La memoria, en cuanto proceso histórico, social, subjetivo, es la que da sentido a la vida del individuo; orienta la acción colectiva, es una trama de recuerdos y olvidos que dan lugar a discursos que pugnan por una hegemonía sobre lo sucedido en el pasado, pero, con incidencia real en el presente.

Los mitos como un elemento que hace referencia al pasado es un pasado vivido actual y a la vez histórico cargado de componentes fantásticos que ayudan al narrador el ser recordado y al receptor el entender el mensaje y reproducirlo.

Al tratar de explicar los sucesos ocurridos en la época del CAI trabajaremos con una nueva categoría de análisis que denominaré *contra-historia*. Este concepto se acuña a través de la complementación de los conceptos de memoria y mitos. Al ser historias cargadas de elementos fantasiosos, pero con personajes reales, estas historias mayormente son locales y su expansión se da con el paso del tiempo, al cual, en su transcurrir, se irán sumando componentes mágicos; estas historias cuentan como actores centrales a personajes reales. Este concepto se explicará en mayor detalle en el primer capítulo.

Motivos y justificación

En los años 1980 – 2000, el Perú vivió la época de violencia denominada por el Estado *Conflicto Armado Interno*² (CAI) años en los cuales se enfrentaron el Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP – SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) con el Estado. El conflicto involucró en la Selva Central a los pueblos asháninkas, yáneshas y nomatsiguengas fue el pueblo asháninka, ubicado en los márgenes del río Ene, el que sufrió el mayor impacto de la violencia y cuyos efectos perduran hasta hoy. Los conceptos abordados en esta investigación son: Memoria, Mitología, Conflicto Armado y construcción de relatos asháninkas a raíz de la época del Conflicto Armado Interno.

La tesis plantea investigar:

Las estrategias de las comunidades asháninkas para enfrentarse y expulsar de su territorio al PCP – SL, asimismo, cómo lograron convivir con el PCP – SL en pleno auge del conflicto armado interno (1980 – 2010³). Investigar el rol del pueblo asháninka durante el CAI y cómo el PCP-SL incursionó en el territorio de sus comunidades, trastocó su quehacer cotidiano e inició una espiral de violencia que perdura hasta hoy. El conflicto tuvo su periodo más intenso entre los años 1980 y 1990, sin embargo, en la zona del Ene la época de mayor violencia se vivió entre los años 1989 – 1998, bajando su intensidad a partir de ese año. Los asháninkas tejieron diversos mecanismos para auto defenderse como las rondas nativas o los comités de autodefensa, los cuales fueron creados en colaboración con el Ejército Peruano y tuvieron como finalidad la expulsión de los subversivos de su territorio.

En la investigación me enfoco en los recuerdos del pueblo asháninka de Junín, priorizo sus testimonios y vivencias sobre esta época, sin embargo, también se tomó en cuenta otras voces para lograr tener un panorama más amplio de lo sucedido en esta época.

Dada la situación problemática de la investigación, se formulan las siguientes interrogantes:

²El Estado peruano y la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) denominan a la época de violencia política vivida en el Perú como “conflicto armado interno” con el fin de no denominar a este enfrentamiento entre grupos armados y el Estado como guerra civil.

³Según la CVR el periodo de mayor violencia se desató entre los años 1980 al 2000 sin embargo la investigación llegará hasta el año 2010 para explorar las repercusiones del PCP-SL en la zona.

Interrogante Principal ¿Cómo se construye la memoria colectiva y el pensamiento mítico del pueblo asháninka respecto al conflicto armado interno y su incidencia en las dinámicas de la vida social de los asháninkas en la selva central del Perú?

Interrogantes específicas:

- ¿Es posible reconstruir las historias elaboradas por los asháninkas en torno al conflicto armado interno y enfatizar los hechos o aspectos de ese pasado que las comunidades decidieron recordar u olvidar?
- ¿Cuáles fueron las estrategias y alianzas de los asháninkas al organizar las rondas nativas asháninkas (comités de autodefensa) con el Ejército Peruano?
- ¿Es posible conocer las luchas del pueblo asháninka y detenernos en las luchas que consideraron ser destacadas (identificados por ellos: personajes, batallas, etc.), momentos económicos productivos que los afectan (cultivo de coca, tala ilegal) y discursos identitarios (etnicidad, auto identificación, etc) y qué importancia tienen.
- ¿Cuál fue la influencia del conflicto armado en el surgimiento de nuevos relatos? . Pausaremos las circunstancias en las que fueron construidos dichos relatos y tomaremos en cuenta a los principales líderes aludidos en los mismos.

Justificación

La realización de la investigación busca generar un aporte al desarrollo de los estudios sobre memoria y violencia política en un contexto de pasado, pero, a la vez, del presente, como es denominado por la Central Asháninka del Río Ene (CARE) “Enchike pishintsite - un pasado que no pasa”. Esta investigación abarca desde las últimas décadas del s. XX y continuando a lo largo del s. XXI. Su análisis se hace relevante en tanto es necesario abordar los procesos de violencia y fragmentación social y política que se vive en el Perú en particular y en América Latina en general.

Además, la presente investigación ayuda a enriquecer la comprensión sobre el pueblo asháninka y los cambios sociales que han venido sufriendo en las últimas décadas (relaciones de género, su interrelación con el movimiento social amazónico) desde la Antropología. Analiza las variaciones en las relaciones Estado-Sociedad, las dinámicas de la acción colectiva, la particularidad de los sujetos que la constituyen y, en nuestro caso, su desestructuración a la luz de procesos de crisis generalizados.

La investigación se desarrolla desde una perspectiva multidisciplinaria de las Ciencias Sociales, se cruzan disciplinas como la Etnología, Historia, la Sociología, la Psicología, la Filosofía y la Antropología, en tanto, requieren un trabajo de documentación y reconstrucción de mentalidades, un acercamiento a la cotidianidad de las colectividades y un estudio de la dinámica social de los movimientos regionales y su acción colectiva.

Es un aporte a la historia del tiempo presente, a un pasado que no pasa, pues muchos asháninkas viven hasta hoy en día en campamentos del nuevo Sendero Luminoso hoy denominado Militarizado Partido Comunista del Perú (MPCP) dirigido por los hermanos Quispe Palomino. Estos campamentos se encuentran en lo más profundo del monte, donde el acceso es difícil y si tienen algún tipo de enfermedad, por más leve que sea, están condenados a morir. Los asháninkas que permanecen ahí son obligados a trabajar para el cultivo de coca y en la protección a los narcotraficantes, viviendo en un continuo miedo de ser atrapados por las Rondas Nativas o por el Ejército, pues, justamente, el narcotráfico es uno de los principales problemas que aqueja hoy al Perú por la violencia que desata.

Retos y objetivos

El objetivo principal de la investigación es analizar el proceso de construcción de memoria colectiva y el pensamiento mítico del pueblo asháninka respecto al Conflicto Armado Interno y su incidencia en las dinámicas de la vida social de los asháninkas en la Selva Central del Perú.

Objetivos específicos

- Reconstruir las historias elaboradas por los asháninkas en torno al Conflicto Armado Interno enfatizando en los hechos o aspectos de ese pasado que las comunidades deciden recordar u olvidar.
- Analizar la construcción y organización de los asháninkas a través de las Rondas Nativas Asháninkas (Comités de Autodefensa), sus estrategias y alianzas con el Ejército Peruano.
- Abordar la historicidad de las luchas del pueblo asháninka deteniéndonos en las luchas que destacan (personajes identificados por ellos, batallas, etc.), momentos

económicos productivos que los afectan (cultivo de coca, tala ilegal) y discursos identitarios (etnicidad, auto identificación, etc.) .

- Profundizar la influencia del conflicto armado en los cambios sociales (género, organización social, etc.) del pueblo asháninka.

Metodología

Abordo la investigación desde una perspectiva que busca romper con las barreras epistemológicas y ontológicas. Trato de no hacer traducciones, interpretaciones y no caer en la exotización de los asháninkas viéndolos como *los otros*. Al ser una antropóloga distanciada por el espacio físico busco ser objetiva con la realidad que se está estudiando, resulta imposible no tejer lazos de amistad y compañerismo.

En este sentido nos resulta oportuno lo planteado por Bourdieu en su texto “El oficio del sociólogo”. Sobre la *reflexión* epistemológica, señala “...poniendo en duda nuestros objetivos e hipótesis, refutarlos y luego rectificarlos buscando ampliar los mecanismos metodológicos que le permitan superar los obstáculos, contrastar, transpolar conceptos y métodos a otros trabajos de investigación” (Bourdieu, 2002). Esto nos permitirá entrar a campo no con verdades absolutas sino con supuestos que irán cambiando en el tiempo conforme la investigación vaya avanzando y podríamos contrastarlas, luego, con las teorías. Pensaremos en el trabajo de campo no como algo estático sino como materia viva y en constante recreación.

El enfoque de la metodología que se empleó en la investigación fue el cualitativo, siendo predominante el etnográfico. Bajo este enfoque la investigación se centró en el estudio de los relatos orales, en base a éstos, se demuestra que la oralidad es utilizada como forma de preservar los hechos más importantes de la historia y demostrar, asimismo, que cuando sucede algo trascendental, que no se debe olvidar, se comienza a construir nuevas historias, nuevos relatos, los cuales serán pasados de generación en generación para que no se pierdan en el tiempo.

Trabajé desde una Antropología Comprometida, dejando de lado la postura clásica colonial de ver a las personas con las que se trabaja como objetos de estudio, fríos, a los cuales investigamos; de esta manera, asumí la presente investigación con responsabilidad, transparencia, respeto, relevancia y consideración con las personas con quienes se lleva adelante el estudio. Esta figura es la antípoda del antropólogo asaltante e indiferente,

constituyéndose en el antropólogo comprometido en un ideal al que se debe tratar de llegar, o por lo menos cumplir con algunos de sus postulados básicos.

Esta propuesta es importante, pues, si no aceptamos el reto de una Antropología Comprometida se corre el riesgo, según lo descrito por Stern (1991) y los antropólogos andinistas peruanos, de no avizorar los problemas sociales que se hallan en el lugar donde se realiza la investigación, puesto que, al enfocarnos solamente en lo micro (el problema de investigación a estudiar) no le prestamos importancia a lo general (los distintos problemas que no contemplamos en nuestros objetivos) perdiendo de vista fenómenos sociales relevantes que suceden en un lugar y que podrían cambiar nuestra investigación o por lo menos darle otro matiz. Si bien no me centré en estos hechos, los menciono a lo largo del texto.

Ámbito de la Investigación:

El espacio geográfico de esta investigación se fue acomodando conforme se desarrolló el trabajo de campo. En un primer momento pensé trabajar con tres comunidades asháninkas de la Selva Central del Perú, ubicadas en el Departamento de Junín, Provincia de Satipo, Distrito de Río Tambo, estas fueron: Cutivireni, Puerto Ocopa y Poyeni.

Sin embargo, cuando se realizó la primera entrada a campo y visité las tres comunidades descarté trabajar con Poyeni por ser una comunidad con características distintas tanto a Cutivireni como a Puerto Ocopa, pues estas dos últimas fueron parte de la Misión Franciscana (la cual desempeñó un papel primordial en el crecimiento de ambas) además, estas comunidades (Cutivireni y Puerto Ocopa) se constituyeron en un “centro de refugio” de los asháninkas cuando fueron rescatados de los campamentos de Sendero Luminoso. Por todos estos hechos mencionados, me dan ciertas semejanzas para poder contrastarlas. Ambas comunidades son las puertas de entrada al Río Ene.

El trabajo de campo se desarrolló desde una metodología *multi situada*, pues, si bien anteriormente la etnografía estaba anclada a un espacio y tiempo determinado ahora las etnografías se pueden desarrollar en diferentes sitios, a éstas se las denomina *multi-situadas* y son metodologías utilizadas en sus trabajos de campo por George Marcus y retomada por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo. Según el autor “para este tipo de etnografías, lo que interesa es dar cuenta de gentes, cosas o ideas que se mueven y se encuentran en

diferentes lugares” (Restrepo, 2015:18), puesto que las personas se mueven, migran, están en un lugar u otro. Se trabajó específicamente con estas dos comunidades (Cutivireni y Puerto Ocopa). Se hicieron entrevistas claves a diversos líderes asháninkas, a ex dirigentes de Sendero Luminoso, religiosos de la zona e intelectuales con conocimiento del tema quienes nos ayudaron a tener una visión más amplia.

Se eligió a Puerto Ocopa y Cutivireni porque en ambas se encontraban las Misiones Franciscanas las cuales generaron un cambio social y cultural en los asháninkas de estas zonas, además, por ser dos comunidades que sirvieron de refugio durante el accionar del PCP – SL contra los asháninkas.

Métodos de investigación utilizados

Para trabajar con las comunidades se planteó una metodología que rescata algunas estrategias de la investigación – acción con propuestas como la de Fals Borda (1986) quien utiliza el testimonio para dar voz a los actores, convirtiéndose (en algunos momentos) en una crónica. Me apoyé, también, en la propuesta metodológica de Gonzales (2016) quien a través del consenso con las organizaciones resuelve cuáles serán los temas que se abordarán en la investigación guiándola de acuerdo con sus necesidades, sin embargo, la voz del investigador queda completamente silenciada.

Con las metodologías señaladas anteriormente, se llegó a la comunidad con una propuesta de temas de investigación (mitología, formación de la organización indígena, procesos de resistencia) temas a los cuales los comuneros asháninkas agregaron algunos nuevos como la recolección de los mitos tradicionales que se estaban perdiendo, asimismo, colaboraron en el acopio de testimonios sobre la época de violencia que vivieron.

Consideramos necesario, como nos dice Guber (2004), devolver a los informantes la información recopilada. Guber explica que hay distintas formas de acercar esta información ya organizada como, por ejemplo, dar algunas charlas informativas, gestiones para consultorías, entre otras. Concluye Guber sosteniendo que no existe una sola imagen del investigador, sino que son múltiples. Para esta investigación, una vez concluida la tesis, las organizaciones indígenas proponen como relevante y prioritario poder realizar un Taller en Cutivireni y Puerto Ocopa donde se expondrían las interpretaciones a las que se llegó con la presente investigación.

Primera etapa: Recopilación de información secundaria:

Se inició la investigación con la revisión del material bibliográfico que sería de utilidad para el estudio, para ello visité distintas bibliotecas, instituciones, medios de comunicación y organismos relacionados con la problemática, se utilizó el programa informático Atlas. Trabajé con las siguientes fuentes secundarias:

- Documentos de análisis o conceptualización teórica (libros, ensayos, artículos, etc)
- Fuentes periodísticas: noticias, artículos de revistas o periódicos sobre la coyuntura de la época y actual centralizados en Lima, donde dan cuenta del proceso de violencia desarrollado en la Amazonía específicamente en territorio asháninka.
- Fuentes de datos: Archivos de Organismos: derechos humanos, no gubernamentales, religiosos o del Estado y que dan cuenta de los hechos relacionados a la violencia política registrada.

Segunda etapa: Inmersiones en campo

Una vez concluido el proceso de recolección de información inicié la inmersión en el campo. Mi primera salida fue en febrero del 2018 a la comunidad nativa de Puerto Ocopa y apliqué diversas metodologías las cuales se complementaron con la metodología perspectivista para trabajar el tema de ritos y mitos, además, me basé en la metodología planteada por Veena Das (2008): *Las Etnografías del Dolor* para que con ésta pueda recoger los testimonios de las víctimas. Se tuvo que generar empatía con las víctimas de abusos del Estado o del PCP-SL, fue importante entender y sobre todo escuchar a las víctimas. Comprendimos que las tramas coloniales aún sostienen las violencias en un país como el Perú y siguen siendo las mismas tramas coloniales las que perduran en las formas que ha tomado la gestión del dolor.

En el trabajo de campo tuve como propósito realizar entrevistas semi-estructuradas y abiertas a personas claves de distintos ámbitos y en distintos lugares. El trabajo lo complementé con la observación etnográfica en los ámbitos cotidianos, en las reuniones de la comunidad, la vida cotidiana en las comunidades, los cambios realizados por las comunidades y qué prácticas necesitaron implementar para adaptarse a estos cambios.

Entrevistas semi-estructuradas y abiertas: Esta herramienta fue utilizada para ver la construcción de los mitos y ejercicios de memoria colectiva. El foco fueron básicamente tres grupos:

- Líderes de la comunidad en la época del Conflicto Armado Interno y líderes locales actuales.

- Personas mayores, quienes vivieron y lucharon en la época de la violencia política.
- Personas jóvenes, quienes han vivido desde su niñez hasta el día de hoy bajo la sombra de Sendero Luminoso (niños pioneritos, rescatados de campamentos del PCP – SL).

Las entrevistas de confrontación de mito y verdad fueron hechas a los siguientes actores:

- Miembros del PCP-SL: quienes estuvieron a cargo del sector de la Selva Central en la década de los '80 hasta los '90. Estas entrevistas sirvieron para ver la otra mirada, los otros recuerdos, para ver cómo cada actor recuerda diferentes situaciones específicas y confrontarlas con la visión mítica del pueblo asháninka
- Miembros del PCP-SL asháninkas: nos sirvió para entender el involucramiento del pueblo asháninka con Sendero Luminoso, además, cómo retornaron a la vida cotidiana dentro de sus comunidades o a nuevas comunidades.
- Miembros de las Rondas Nativas: estas entrevistas me ayudaron a entender cómo se organizó el pueblo asháninka para defender su territorio, sobre todo las alianzas que tejieron con el Ejército Peruano.
- Las Fuerzas Armadas: este fue el punto más difícil de la investigación, pues, no siempre los militares estuvieron dispuestos a brindar información sobre cómo actuaron y la violencia que se generó en la época en la cual ellos incursionaron en la guerra interna de esta zona del país, sin embargo, se logró realizar algunas entrevistas y tuvimos acceso al libro *En Honor a la Verdad* donde narran su versión sobre el Conflicto Armado Interno. Texto que resultó de suma importancia en la pugna por establecer la verdad del proceso.

Transcripción:

Las transcripciones han sido realizadas respetando la forma de pronunciar y articular oraciones de los entrevistados. Si bien la mayoría de las entrevistas fueron realizadas en español, no todos los entrevistados hablan este idioma de forma correcta. El dialecto de este idioma hablado por el pueblo asháninka tiene la particularidad de cambiar los tiempos gramaticales, así como también, combinar el plural con el singular.

Es importante respetar las voces de los informantes porque existe una clara diferencia en cómo articulan las palabras las personas que habitan en las comunidades quienes, además, utilizan menos el español, por este motivo algunas partes de las entrevistas se realizaron en

asháninka para que puedan expresarse con mayor facilidad y soltura al articular sus argumentos.

Codificación de las entrevistas:

Cada una de las entrevistas realizadas a los pobladores asháninkas de Puerto Ocopa, Cutivireni, a los líderes sociales asháninkas, autoridades regionales y miembros del PCP – SL fueron tomadas bajo estricta confidencialidad. Todos y todas los y las entrevistadas son mayores de edad oscilando entre 35 años y 78 años. Dieron su consentimiento para ser grabados más no para que sus nombres sean utilizados, es por ello que sus nombres fueron reemplazados por un código el cual contiene el lugar, sexo y número de la entrevista. Ésta se encuentra relacionada con la fecha en que se hizo la entrevista, además, algunas entrevistas fueron utilizadas en más de una ocasión o se entrevistó a la misma persona en más de una oportunidad, por eso puede aparecer dos o más veces el mismo código.

El siguiente cuadro explica cómo, a qué se refiere cada sigla y a qué grupo de entrevistados pertenecen:

Lugar	Actores	Nº de entrevistas	Código
C.N. Puerto Ocopa	Entrevista en Puerto Ocopa Masculino	del 01 al 20	EPOM(01)
	Entrevista en Puerto Ocopa Femenino	del 01 al 22	EPOF(01)
C.N. Cutivireni	Entrevista en Cutivireni Masculino	del 01 al 15	ECM(01)
	Entrevista en Cutivireni Femenino	del 01 al 15	ECF(01)
Multisituada	Líderes asháninkas	del 01 al 10	LA(01)
Multisituada	Miembros del PCP - SL	del 01 al 10	ESLP(01)
Multisituada	Entrevistas a Autoridades	del 01 al 10	EA(01)

Ser testigo. El “Testimonio”:

Trabajé en las comunidades asháninkas utilizando la herramienta del Testimonio a raíz de la identificación de actores claves, tal como Lynn plantea: “El testimonio oral se refiere al relato que una persona hace acerca de un evento o vivencia, contado por medio de su boca a través de un acto del habla. Es un recuento oral de la percepción que una persona tiene de un evento a través de la vista, el oído, el olor u otra información sensorial (...) Los testimonios son eventos que juntan la memoria y la replicación del conocimiento”. (Lynn, 2015:4)

Tanto en Puerto Ocopa como en Cutivireni logré trabajar con familias con las que tejimos relaciones amicales. Por medio de lazos de amistad conseguí recopilar diversos

testimonios de personas que se vieron involucradas, en distintas ocasiones y en diferente medida, con Sendero Luminoso. A la mayoría de ellas les sirvió como un momento liberador para poder procesar una etapa de la cual no se hablaba, pero tenían diversas preguntas rondando por su mente.

Relatos de Vida: Se realizó el seguimiento a una familia en cada comunidad, en Cutivireni a los Bustamante y en Puerto Ocopa a los Antúnez. Al convivir con estas familias, quienes me abrieron las puertas de su hogar, pude entrevistarlas en diversas ocasiones. Escuché sus relatos en distintos momentos de mi estancia y la convivencia me ayudó a entender sus costumbres, sus fiestas, a observar con detenimiento el cotidiano de sus días y las interacciones entre la familia, abuelos, padres, hijos y nietos.

Análisis de la información: Contempla el procesamiento de datos obtenidos en el trabajo de campo y la redacción final de la tesis.

Para ello ha sido necesario:

- Analizar los datos obtenidos en las entrevistas semi-estructuradas, de modo que se constituyan en un aporte para el análisis de los distintos tipos de memoria que vienen predominando en el pueblo asháninka.
- Procesar los relatos de vida, transcripción y análisis de los testimonios recogidos durante el trabajo de campo.

Esquema de la exposición:

En el capítulo 1: *La Memoria y la Mitología: ¿Cuándo hablamos de memoria y cuándo de mitos?* Se explora sobre el concepto de Mito, cómo éste ha sido trabajado desde la Antropología. Me basé en la teoría de la escuela Estructuralista. Tomamos como punto central el debate sobre el movimiento de los mitos a través del tiempo. Exploramos cómo los mitos se convierten en repositorios de memoria para los pueblos.

Me centraré en el concepto de Memoria y de qué manera se puede utilizar este concepto cuando se trabaja con pueblos indígenas, como los asháninkas, quienes no tienen una concepción lineal del tiempo. Esta concepción lineal del tiempo es imprescindible para la Memoria que parte de la premisa “Recordar el pasado para que no suceda en el futuro”.

Exploraré algunas formas de Construcción de Mitos para los asháninkas, analizando sus relatos míticos tradicionales. Agregaré:

- Lugares: todo lugar estará relacionado a una historia o a un personaje clave, además, los lugares malditos, sitios donde los héroes irán a vivir.
- Personajes: portadores de conocimiento, comunicadores entre dos mundos (a veces mestizos) de quienes no se encuentran sus cuerpos, pero, sus muertes se relacionan con un sacrificio que hizo por su pueblo.
- Atemporalidad: las historias carecen de temporalidad, no se pueden determinar si se habla de un día o de años

Capítulo 2: *Actores sociales*: en este capítulo se busca realizar una descripción de los principales actores del Conflicto Armado Interno, tanto de manera general como específica. Comenzaremos describiendo al Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL). Se iniciará con una breve historia donde se aborda la figura mesiánica del Presidente Gonzalo, la entrada del PCP- SL al territorio asháninka y la entrada de Óscar Ramírez.

Los Asháninkas: se hará una narración sobre este pueblo y sus particularidades, su organización social, idioma, principales costumbres y su extensión en el territorio de Junín. Nos centraremos en las dos comunidades donde se realizó el trabajo de campo: Cutivireni y Puerto Ocopa realizando una descripción densa de éstas.

Las Fuerzas Armadas: a través del material recopilado se busca entender la estrategia del Ejército cuando entró al territorio asháninka. Qué diferencia existe entre el Ejército y los Sinchis (Policía) y por qué ésta sí logra funcionar. La relación que teje la Policía y el Ejército con este pueblo y la construcción de Rondas Nativas o Comités de Autodefensa. Todo lo señalado lo detallaremos con mayor precisión en el capítulo cuatro.

La Iglesia Católica: la Congregación Franciscana se asentó en la zona de Junín, extendiéndose a lo largo de la zona del Ene. Dos de sus principales misiones fueron la de Cutivireni y la de Puerto Ocopa, las cuales lograron extenderse y ser refugios principales de los asháninkas que lograban huir en la época del caucho, así como también, en las últimas décadas. Fue refugio de los asháninkas que escapaban o eran rescatados de los campamentos de Sendero Luminoso.

Capítulo 3: *Sendero Luminoso en el VRAEM, construcción de Contra-historias*: a partir de dos personajes claves, don Máximo Antúnez de Puerto Ocopa y el otro personaje el profesor Mario Zumaeta de Cutivireni exploré cómo los asháninkas construyeron sus recuerdos basados en una estructura tradicional de mitos asháninkas y de nuevos elementos que se van

sumando a su cotidiano como la Iglesia y la Presencia Estatal. Analicé estas dos historias pues ambas constituyeron el inicio de la violencia en este territorio. Traté de apoyar en la comprensión, desde su perspectiva, de cómo Sendero Luminoso logró tener una presencia significativa. Finalmente, cómo funcionó la estrategia del Ejército.

Capítulo 4: Entre el éxodo y el necropoder: la presencia de los kiyonkaris en el territorio asháninka: En el presente capítulo exploré la presencia de Sendero Luminoso en territorio asháninka. Partí desde la construcción histórica del PCP - SL y la organicé en tres etapas: la etapa de la creación del Partido, de la campaña y la etapa de su asentamiento. En este capítulo nos centramos en las dos primeras etapas.

En la etapa de la creación del Partido: la estrategia maoísta marcada por la presencia y construcción mística del Partido. Primeras tensiones entre andinos y amazónicos debido a la estrategia de captación de líderes comunales. Políticas de ajusticiamiento basadas en el poder y control del territorio.

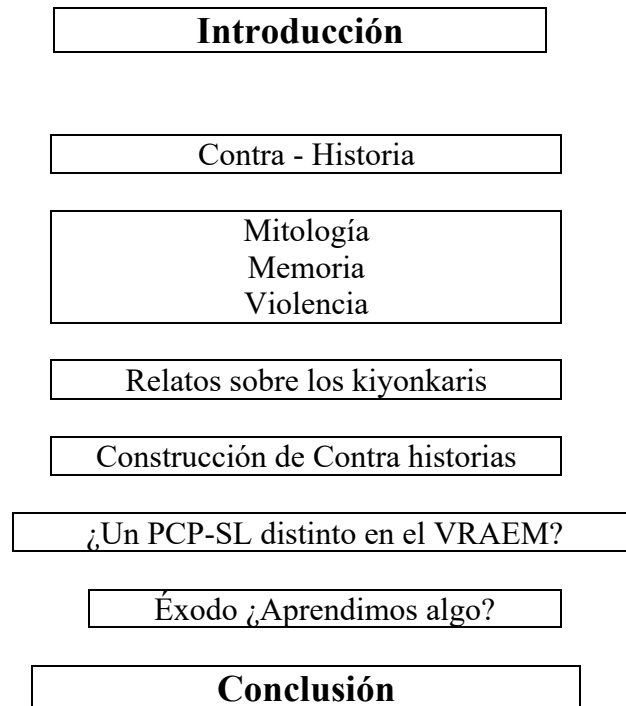
La etapa de la campaña: etapa dónde Óscar Ramírez asume el mando de Junín y del río Ene. Se detiene la construcción del Partido y se inicia el trabajo de posicionamiento de la idea de guerra de guerrillas que criticaba Abimael Guzmán. Tensiones y división de Sendero Luminoso formando un nuevo movimiento PROSEGUIR o Sendero Rojo.

Finalmente, el *Capítulo 5: Etapa de asentamiento:* Tras la captura de Óscar Ramírez se generó un vacío de poder asumido por los hermanos Quispe Palomino quienes comenzaron una alianza más definida con el narcotráfico.

Para concluir la investigación, me interesó señalar cómo es la vida después de la caída de c. Feliciano. La migración hacia las distintas zonas del Perú y Brasil. El retorno a las comunidades y cómo fueron recibidas las personas que lograron regresar a sus comunidades. El miedo al retorno y al temor de habitar toda una vida dentro de los campamentos.

Por último, he reflexionado sobre la importancia de buscar algunos cuerpos y dejar abandonados otros. Por qué unos cuerpos cobran valor mientras otros simplemente son abandonados y no pueden siquiera ser nombrados. Cómo a través de algunos cuerpos desaparecidos los pudieron recordar y mantenerlos vivos gracias a la memoria y a la mitología sanadoras.

Estructura general de la tesis:



CAPÍTULO I

UNA MIRADA DESDE LA TEORÍA

(¿Qué es un mito?) si le preguntara a un indio americano es muy probable que respondiese: es una historia del tiempo en el que hombres y animales todavía no se distinguían. Esa definición me parece muy profunda (Lévi-Strauss y Eribon 1988:193)

De mitos y mitologías:

Desde tiempos inmemoriales los diversos pueblos tuvieron la necesidad de recordar los acontecimientos más importantes de su historia, para ello, construyeron historias, relatos cargados de componentes mágicos, entremezclados con historias reales; a esos relatos los antropólogos solemos llamarlos “mitos”. Los mitos han sido estudiados desde la creación de la disciplina antropológica desde diversas variantes o corrientes antropológicas.

Para algunos, el mito es una fábula compuesta por una intervención y que concluye con una moraleja: Una historia creíble que contiene a los ritos y sostiene que la mayor importancia de su estudio radica, básicamente, en su carácter de documento, un registro de hechos que, a su vez, puedan permitir una comprensión integral de la vida, el desarrollo de una religión o el de una sociedad entera. Los mitos tratan sobre acciones reales desarrolladas en un tiempo remoto.

Los mitos suelen ser comprendidos como relatos que divinizan a personajes históricos o viceversa, es decir, que se humanizan haciendo historia de personajes divinos. El mito es visto también como una manifestación de la semejanza entre la observación científica y la observación que efectuaron los individuos en las sociedades primitivas. Se dice así que, tal como en la sociedad moderna la observación del mundo es asociada con esfuerzos por dar una explicación conveniente basada en el principio de causalidad; en las sociedades primitivas esta observación es asociada a sucesos puramente humanos (Boas, 1964: 242). Existirán, también, mitos de la naturaleza asociados con sucesos cósmicos que transmiten una serie de conocimientos. El común denominador será atribuir al mito en sí mismo una función explicativa, así fuese incoherente o velada de la realidad.

Según López Austin “llamamos mito al que oímos entre el público indígena de los labios del narrador, y al que después transcribimos y damos a conocer por el frío medio de la palabra impresa” (Austin, 2006: 102), pero el mito no está compuesto solamente de palabras impresas, sino que da a entender una realidad social, y como tal, una realidad compleja. “Su correcta identificación como objeto social depende de la actividad concreta de conocimiento, lo que incluye las finalidades de las prácticas cognoscitivas del sujeto” (Austin, 2006: 103). La realidad social se establece como relación entre los hombres por el acto de la palabra. La palabra es, sin duda, el vínculo por excelencia. Pero hay en todos los participantes,

(narradores y oyentes) un complejo de sistemas normativos comunes que permite y fundamenta la relación.

A continuación, elaboraré un breve recorrido sobre las diversas corrientes antropológicas que trabajaron el mito como tema de análisis, sin embargo, me centraré y desarrollaré con mayor profundidad la corriente Estructuralista. Esta corriente tiene como principal exponente a Claude Lévi-Strauss quien se abocó al estudio de los mitos y la mitología. Es relevante para esta investigación entender esta corriente pues abrirá el debate sobre la comprensión de las historias narradas por los asháninkas en la época de violencia política vivida en Perú.

La Escuela de la Mitología Funcionalista

Los principales representantes de esta escuela son Malinowski y Evans-Pritchard. El primero ve los mitos como estatutos pragmáticos para la acción social, pero les niega cualquier valor explicativo simbólico o científico. A diferencia de Levi-Strauss (quien es quizá el que ha desarrollado más el tema de mitos en la antropología) Malinowski plantea que los mitos reflejan los principios básicos del funcionamiento de la mente, los códigos culturales y, al hacerlo, exhiben de forma disfrazada las paradojas normalmente inconscientes de la vida humana.

Evans-Pritchard sigue el análisis funcionalista de Malinowski y añade ciertos matices que deben de tenerse en cuenta para la interpretación del mito tales como la verificación del mito por la evidencia y por la prueba de las ciencias naturales. Frente a su distinción de la historia, porque no transmite hechos empíricos observables sino por sabiduría, Evans-Pritchard advierte que un relato puede ser verdadero, pero de carácter mítico o puede ser falso, pero de carácter histórico (Evans-Pritchard 1979).

El mito, tal como existe en una comunidad salvaje, o sea, en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos... el mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo. Salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la

guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza. No es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática cara de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral. (Malinowski 1985: 109)

Escuela Interpretativa

Con su representante Clifford Geertz, el autor pone principal énfasis en los símbolos, plantea que es necesario definir primero cuáles son los conceptos que van a ser analizados en la investigación (cosmovisión, ethos, símbolos) una vez definidos se podrá establecer relaciones entre ellos. Estos símbolos serán expresados a través de mitos o ritos los cuales nos ayudarán a conocer el modo de vida, la cualidad de la vida emocional y la manera que debería comportarse una persona mientras está en este mundo (Geertz 1987:118)

De esta manera, los símbolos serán estrategias para captar situaciones en las que necesitamos prestar mayor atención como son: la manera en que se definen las situaciones entre los miembros de una comunidad y la manera en que llegan a acuerdos entre ellas. Esto implica poner más énfasis en el análisis de sus creencias y valores desde el punto de vista de conceptos explícitamente creados para tratar el material simbólico (Geertz 1987:129).

Mitos y Arquetipos: Desde otra perspectiva, para Jung los mitos son un reservorio de arquetipos o de símbolos universales. Las imágenes que reúnen son elegidas ante todo por su “eficacia simbólica”, su capacidad de expresar metafóricamente un conjunto determinado de problemas. Jung estudia los mitos a través de su contacto con las sociedades africanas para quienes la mitología era la explicación religiosa de su vida y sus orígenes, expresada en los relatos y el ritual. Para Jung el hombre no estaba completo sin la mitología o religión.

A diferencia de sus pacientes europeos, las personas de otros pueblos estaban dotadas de sentido en sus vidas, “la gente tiene que vivir su propio mito y éste tiene que estar relacionado con algo importante, relacionado con algo más grande que ellos mismos: la presencia del inconsciente y del inconsciente colectivo.

En sus distintos viajes de estudio Jung vio a la Mitología como una expresión del inconsciente colectivo llamándolos “arquetipos” a relatos, imágenes y símbolos que no aparecían de forma similar en diferentes culturas. Estos arquetipos representan una herencia común humana de patrones de pensamiento, acción o instintos psicológicos básicos.

“Es seguro que el hombre nace con un determinado funcionamiento, una determinada forma de funcionar, un determinado patrón de comportamiento, y esto es expresado en la forma de imágenes arquetípicas, por ejemplo, la forma en la que un hombre debería funcionar está dada por un arquetipo, por lo tanto, cuando “los primitivos” cuentan sus historias llevan una gran cantidad de educación al contar sus relatos orales.

Jung pensaba que el hombre sufría una gran cantidad de angustia y pena psíquica porque el lado religioso de nuestra naturaleza se mantenía reprimido. Jung trata de atraer a la consciencia a la Religión constituyéndose en el centro de la cultura y con la cual elaboramos un vocabulario en común de rituales y símbolos que construyen nuestra visión particular del universo, de la vida humana, de las relaciones personales y demás.

El postestructuralismo

La Escuela Postestructuralista es una aproximación teórica al conocimiento y a la sociedad, acoge las incertidumbres de los significados, el poder constitutivo del discurso y la efectividad política de la teoría y la investigación. El postestructuralismo rechaza algunas concepciones modernistas sobre el conocimiento, el conocedor y lo conocido siendo múltiples, contradictorias y poderosas. El pensamiento posestructuralista actual está encaminado por los discípulos de Lévi-Strauss, los llamados *amazonistas*, estos son Descola y Viveiros de Castro.

El primero, Descola, introduce una nueva perspectiva, pues, conjuga la Antropología Simbólica con la Antropología Ecológica lo cual da como resultado el desarrollo de la Ecología Simbólica. La Ecología Simbólica toma como esencia el hecho de que todas las culturas clasifican a las plantas y animales según procedimientos idénticos, pero cada una de estas culturas dota a las especies vivientes de atributos y valores sociales específicos y concibe sus relaciones con ellas a su manera. Una característica común de los no humanos es que siempre se predicen por referencia al dominio humano.

En las cosmologías occidentales la naturaleza es definida negativamente como esa parte ordenada de la realidad que existe independientemente de la acción humana, por lo tanto, la objetivación social de los no humanos, al operar por inclusión o por exclusión, no se puede separar de la objetivación de los humanos; ambos procesos están directamente animados por la configuración de ideas y prácticas de la que cada sociedad extrae sus conceptos del propio ser y de la otredad (Descola, 1992). Este proceso implica establecer

fronteras, atribuir identidades y descubrir mediaciones culturales. Esto no significa que el medio ambiente orgánico e inorgánico de los humanos sea un objeto simbólico que sólo existiría porque es percibido a través de los primeros códigos culturales específicos.

Viveiros de Castro trabaja el concepto de Perspectivismo Amazónico. El origen de esta aproximación se deriva, primero, de la propia concepción amerindia; segundo, por lo desarrollado por Lévi-Strauss y, por último, pienso que deberíamos agregar la enorme cantidad de monografías (brasileñas y no brasileñas) sobre las poblaciones amazónicas que han generado en las últimas décadas un sofisticado debate sobre esta área en mención.

Se acostumbra a explicar el Perspectivismo a partir de una reflexión de Lévi-Strauss, quien comenta que "en las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma, éstos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no" (Viveiros 1996: 27).

Para Viveiros de Castro los pueblos indígenas americanos (especialmente los sudamericanos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista y por ello potencialmente todas las cosas existentes son centros de intencionalidad, voluntad y agencia. En esta concepción, los animales y demás no humanos dotados de alma se ven como personas y, por consiguiente, son personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como tal. Esto excede las tradicionales concepciones antropológicas de animismo. Tampoco significa que por esta concepción del mundo los amerindios estén libres del etnocentrismo, ya que es común que estas poblaciones acepten la humanidad y sociabilidad de determinados animales o espíritus, pero simultáneamente nieguen la humanidad a sus congéneres y vecinos (Viveiros 1996).

En el caso de la corriente posestructuralista, aunque resulta interesante el planteamiento de Descola así como el de Viveiros de Castro sobre la concepción del mundo amazónico, no es relevante para esta investigación debido a la concepción de los sujetos puesto que no fueron permeados por los diferentes actores que llegaron hace más de doscientos años como fueron la Iglesia Católica, el Estado; además por los constantes contactos hace más de quinientos años entre los Andes y la Selva lo cual genera un sincretismo cultural. Sin embargo, tomaremos de esta corriente su trabajo sobre la

concepción del cuerpo para los indígenas, así como también la concepción del territorio y de la naturaleza como un ser vivo más y en donde habitan almas y seres sobre naturales.

La Escuela Estructuralista y la Mitología

Levi- Strauss tiene una preocupación inicial: La historia de los pueblos sin escritura (ágrafos) podría también ser utilizada para conocer y entender los fenómenos históricos, sin embargo, difícilmente se lograría pues son sociedades que no disponen de documentos, archivos y lo que se sabe de ellas es muy poco, de esta manera, no pueden ser estudiadas como una continuidad sino a través de acontecimientos lo cual resulta complicado, pues, los acontecimientos se modifican cada segundo. Se tendría que realizar un corte en el tiempo y espacio para poder ser analizados y estudiados.

Una de las inquietudes con las que inicia Mitológicas es ¿por qué los pueblos ágrafos tienen ciertas costumbres o creencias?, la respuesta común será “es que nuestros ancestros siempre lo hicieron así”. Lo que pasó en el origen del tiempo será el mito, el cual es una forma de justificar su presente. Para estudiar y comprender un mito se debe hacer desde distintos ángulos y a la vez complementarios, desde el acontecimiento y desde la estructura. El acontecimiento es continuo e inmediato mientras que la estructura trascenderá el tiempo y el espacio, así es como el autor plantea que es un reto analizar los acontecimientos y la estructura al mismo tiempo.

Pero, por qué desde hace milenios (quizá más) los paleontólogos nos dicen que el pasado es más remoto de lo que creíamos, ¿por qué los humanos han consagrado tanta parte de su tiempo en inventar, repetir y escuchar embelesados relatos sin pies ni cabeza?. Según el estructuralismo una posibilidad es que los humanos brindan principios reguladores. Para esta teoría, una forma de comprender los mitos es compararlos con el desmontaje de un reloj para analizar y entender su mecanismo, el cómo está hecho para luego escuchar embelesados el tic tac de estos relatos que al parecer no tienen ni pies ni cabeza. Al desmontar un mito, como se desmontan los mecanismos de relojería, comprendemos cómo están elaborados y vislumbraríamos semejanzas y diferencias entre el pensamiento mítico y el científico.

Por un lado, la semejanza es que al igual que en la ciencia los mitos tratan de explicar algo, pero, la diferencia radica en que mientras la ciencia recurre a diferentes disciplinas para

generar ciertas explicaciones (como por ejemplo para entender la materia a la Física, para entender a los seres vivos a la Biología, para entender a la mente humana a la Psicología, etc.) el mito es un tipo de explicación que trata de entender todo a la vez, de construir un sistema de esquemas de articulaciones que dé cuenta de la totalidad de la experiencia de una sociedad en relación al mundo, es decir, con el orden social: cómo se concibe, cómo lo vive y cómo se ha creado.

El mito no es elaborado por un esfuerzo reflexivo, pues, son obras colectivas esto no quiere decir que, en un momento, en cierta época, haya existido alguien que contó una historia; ésta se volvió un mito a fuerza de ser escuchada y repetida sin cesar y se transformó en una creación colectiva por todos los añadidos y supresiones hechas a lo largo de los años donde el pensamiento consciente no interviene. La Mitología es un dominio en el que es posible tratar de captar el pensamiento inconsciente en su funcionamiento y sus operaciones.

El estructuralismo, como otras teorías antropológicas, busca explicar la diferencia entre naturaleza y cultura, en esta búsqueda hace una diferencia entre **las sociedades occidentales** en las cuales se ven marcados claramente diversos hitos como la invención de herramientas, la aparición del lenguaje y los pueblos amerindios en los cuales no será tan clara la diferencia señalada (entre naturaleza y cultura) explicándose a través de hitos como el paso de los alimentos crudos (propio de los animales) a los cocidos, hecho que es, por excelencia, de toda la humanidad.

Esta oposición fundamental (crudo/cocido) es el hilo conductor para tratar de entender las relaciones entre varios mitos. Al entrar en busca de estas oposiciones Lévi-Strauss escribe los cuatro tomos de Mitológicas donde inicia su teoría analizando el origen del fuego para cocinar y cómo el dominio del fuego marca el paso de la naturaleza a la cultura, sin embargo, conforme explora más mitos aparecen algunos que no parecen tener relación. Amplía el campo geográfico y analiza mitos de América del Sur y del Norte como el de la miel silvestre y el tabaco. Para los indígenas la colecta de miel se da en temporada seca y el tabaco, ya sea fumado o bebido, es utilizado en diversos ritos para comunicarse con el mundo espiritual; en el primer caso (la miel) sería un regreso a lo crudo y en el otro caso (tabaco) consistiría en ir más allá de la categoría de cultura. Es a través de la ampliación geográfica

sistemática de un mito, apenas un mito, casi un cuento, en apariencia insignificante, que el mito irá tomando proporciones y significados filosóficos.

Para Lévi-Strauss los mitos son objetos hermosos, los cuales uno no se cansa de contemplar y manipular, ni se cansa tampoco de tratar de comprender. ¿Por qué son hermosos? porque son estéticamente admirables, narran una historia de principio a fin la cual es repetida por distintos interlocutores en distintas épocas y al desmontarlos, como la mencionada analogía con el reloj, contribuiría de alguna manera el comprenderlos, además, entenderíamos el sentimiento de lo bello, así como se busca la belleza de un cuadro, un poema, un paisaje.

Existen dos puntos que se le cuestionan al estructuralismo, el primero en el plano epistemológico y el segundo en el plano moral. En el primero, adopta acerca del hombre un punto de vista que no es el del filósofo (introspectivo) es decir, adopta un punto de vista que no es el del sujeto, el sujeto se disuelve, se borra. Lo que se estudia son mecanismos al interior del pensamiento, pero, de un pensamiento que desborda ese pequeño sector del pensamiento que el sujeto cree comprender.

El segundo, según Lévi-Strauss, el moral, está relacionado al tema sobre los occidentales quienes no pueden presenciar un espectáculo de destrucción monstruosa y sistemática de distintas culturas y esto desde su llegada al Continente americano hasta nuestros días. No se pueden aislar las sociedades humanas, presenciar la destrucción de su ecosistema y avalarla en nombre de cierto “humanismo” propio del Renacimiento que coloca al humano como amo y señor de la creación, quedando el resto de la naturaleza a su disposición. El humanismo clásico ha definido al ser humano de manera demasiado estrecha como ser pensante en lugar de definirlo como ser vivo. Trazó demasiado cerca las fronteras de la humanidad dejándolas desprotegidas de sus propios ataques.

El estructuralismo define a los mitos como estructuras que se materializan en quien los escucha. El mito se constituye, pues, como una pieza musical cuyos ejecutantes silenciosos son los oyentes. Al estructuralismo le preocupa el proceso de creación de los mitos y el proceso de creación interna, comprender un mito se vincula íntimamente con comprender un proceso de transformación, cobrando vida en el proceso de transformación de un mito a otro. Los mitos no tienen significado en sí mismos sino solo en relación con los

demás constituyendo un sistema fonológico que subyace en toda lengua (Levi-Strauss 1978c).

Los mitos serán una especie de “lentes de aumento” sobre la forma en que el hombre ha pensado siempre. El estudio de los mitos para el estructuralismo será equiparable a lo que es el estudio de los sueños para Freud, la vía regia⁴ hacia lo inconsciente. Sólo que el inconsciente de Lévi-Strauss está vacío de todo contenido, allí las leyes del pautamiento estructural se aplican a elementos que siempre provienen de otra parte (imágenes, recuerdos, emociones, impulsos).

En el mito, la mente se imita como objeto reflejando así, en el espejo más nítido que uno pueda encontrar, los propios modos de operación de la mente. Para Lévi-Strauss, los mitos primitivos son una modernización de la libre acción de la mente cuando se la observa sin ser perturbada por otros factores extrínsecos a ella. Los mitos presentan una imagen de la mente al estado natural. Lo primero que se observa en un mito es la singularidad de estas creaciones literarias. Los mitos son siempre relatos transmitidos por vía oral, anónimos, y su origen se pierde en el tiempo. Impactan por su inventiva y lo imaginativos que son, parecen ser incoherentes, pero guardan coherencia con el relato que tiende a explicar una determinada circunstancia.

Las narraciones míticas se encuentran pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento mezclan inextricablemente atributos humanos y no-humanos en un contexto común de inter - comunicabilidad idéntico al que define el mundo intra-humano actual. Cada especie de ser aparece a los otros seres como se aparece a sí misma – como humana – y al mismo tiempo se manifiesta y comporta como naturaleza, según Lévi-Strauss el *sólo sujeto*, hablando no de la enunciación del discurso, sino, de su enunciado. El mito habla de un estado anterior del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo, cuyo fin la mitología se propone contar.

⁴ Vía regia, es esa zona realmente descubierta y explorada por Freud, zona a la cual denominaremos inconsciente, este inconsciente se constituye en representaciones latentes y de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica.

Lévi-Strauss no cree que los mitos tengan un contenido determinado y que el analista debería descubrir. Los mitos no son “depósitos” de significados codificados sino estructuras que se materializan en quien los escucha y a través de éste (siendo siempre su significado propio dependiendo de cada lugar). “Como una pieza musical, el mito es una partitura cuyos ejecutantes silenciosos son los oyentes”. Lo que preocupa al estructuralismo son los procesos de creación de los relatos míticos y su organización interna. Su inquietud central es cómo se generan los mitos, de qué manera son producidos.

Comprender un mito está vinculado íntimamente con comprender un proceso de transformación. La hipótesis básica es que los mitos cobran vida por un proceso de transformación de un mito en otro.

No tienen significado en sí mismos, sino sólo en relación con los demás. En este aspecto constituye un sistema análogo al sistema fonológico que subyace en toda la lengua.

A diferencia de lo que hacían los antiguos mitógrafos Lévi-Strauss no pretende identificar la versión “original” o “correcta” de un determinado mito. Más bien le interesa lo que define al mito como la suma total de sus variantes.

Lévi-Strauss buscó aplicar su método en sus textos denominados “Mitológicas” resultando complicado, pues, al inicio de su trabajo, la investigadora tropezó con una cadena de transformaciones las cuales no llegaron a ninguna parte porque, debido a su propia índole, los mitos siempre se están convirtiendo en otros mitos. Ninguno de ellos contiene un significado definitivo, como lo veremos concretamente a lo largo de esta investigación. No se trata, además, que un mito se convierta en otro, en una progresión lineal: Los mitos se organizan en grupos por afinidad, formando series de transformaciones. Cada mito contiene motivos que son transformaciones de los motivos presentes en mitos de otros grupos o series. El cuadro global nos muestra redes multidimensionales de mitos cortadas por ejes de transformación, convirtiéndose en unos interminables entrecruzamientos de relatos.

A lo largo de Mitológicas, las transformaciones seguidas por Lévi-Strauss se van viajando más allá de la región donde empezó. A partir de una serie de mitos de un grupo de tribus que viven en el centro de Brasil, Lévi-Strauss traza una cadena ininterrumpida de mitos que llegan hasta la región costera del noreste de América ligando así a los dos grandes sistemas mitológicos de América del Norte y del Sur.

Para Lévi-Strauss los mitos están ligados a otros mitos por relaciones de transformación, pero no se dan en el plano de su contenido. El teórico identifica un nivel de organización estructural más profundo que sustenta la narrativa mítica propiamente dicha. Puede decirse que los mitos se comunican unos con otros.

El método en *Mitológicas* consiste en desarticular una por una las narrativas míticas para develar la “estructura” oculta y establecer cómo se relaciona con la que subyace en otros mitos. Apartándose de la linealidad diacrónica de cada relato, indica de qué manera se componen los sistemas de relaciones que deben captarse sincrónicamente como estructuras. Esto nos recuerda la idea de Saussure acerca de que el habla es diacrónica, en tanto que la lengua es sincrónica.

En el tercer y cuarto volumen de *mitológicas* los símbolos cambian. Lo que marca el tránsito de la naturaleza a la cultura ya no es la mediación simbólica de la cocción de la comida, sino la invención de vestimentas, adornos y la institución de transacciones comerciales. Lévi-Strauss ve una diferencia marcada entre los mitos sudamericanos y norteamericanos. Mientras que a los primeros (los mitos sudamericanos) opone lo crudo y lo cocido, a los segundos (los mitos norteamericanos) opondrá lo desnudo y lo vestido. Su concepción consiste en que los mitos son instrumentos para procesar problemas lógicos. Se los inventa para mediar en ciertas paradojas o contradicciones fundamentales que una cultura no puede resolver.

Estas paradojas son de diversa índole, metafísicas, morales, sociales, legales, políticas, religiosas, etc. Ellas son el impulso que pone en marcha el pensamiento mítico. Los mitos no pretenden resolver las paradojas en torno a las cuales surgen, como lo hace la filosofía. La “solución” que brindan es otra, transponer esas paradojas a otras similares. Los mitos se desarrollan así en una suerte de espiral, estableciendo una serie de analogías entre problemas formalmente semejantes.

Para el estructuralismo, un mito no es, como lo describía Jung, un reservorio de arquetipos o símbolos universales. Las imágenes que reúne son elegidas ante todo por su “eficacia simbólica”, su capacidad de expresar metafóricamente (codificar) un conjunto determinado de problemas. El significado no está en los propios mitos, sino que éstos y las imágenes que inventan son estructuras a través de las cuales se puede conferir sentido al resto

del mundo. Un mito ofrece una cuadrícula sólo definible por sus reglas de construcción. Permite descifrar el sentido no del mito en sí, sino de todo el resto, las imágenes del mundo, de la sociedad, de la historia, que están en la zona marginal de la conciencia.

El significado del mito está en las imágenes que inventa, son estructuras a través de las cuales se puede conferir sentido al resto del mundo. “Un mito ofrece una cuadrícula sólo definible por sus reglas de construcción. Ella permite descifrar el sentido, no del mito en sí, sino de todo el resto: las imágenes de mundo, de la sociedad, de la historia, que están en la zona marginal de la conciencia, junto con todas las preguntas que nos hacemos al respecto”. Para esta escuela “el mito es un sistema de operaciones lógicas” que opera mediante varios códigos. El mito no sólo se realiza por medio del código oral, sino también a través de otros códigos culturales como el astronómico, meteorológico, cosmológico, zoológico, botánico y tecnológico entre otros, con los que el mito puede elaborar una especie de un metacódigo (Levi Strauss 1986a)

Levi Strauss estudió el mitologema, o conjunto de versiones de un mito, a partir del análisis estructural del mito. Sostiene, además, que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá de este hecho que lo obliga a manejar distintas versiones del mito sin omitir ninguna de sus variantes. En el relato mítico hace distinción entre armadura, código y mensaje. La primera designa un conjunto de propiedades que permanecen invariables en los diversos mitos, el código es el sistema de funciones que cada mito asigna a sus propiedades, el contenido de cada mito particular constituye el mensaje. Cuando el observador pasa de una a otra variante de la serie mítica, constata que “la armadura persiste, el código se transforma y el mensaje se invierte” (Levi-Strauss 1968a). A través de su análisis se descubre la presencia de relaciones lógicas constantes aplicables a gran número de contenidos en la que éstos aparecen como desprovistos de valor fundamental.

Los acontecimientos míticos, aparentemente reducidos al pasado, forman pues una estructura permanente que se refiere a todo tiempo. Es necesario aprender ese sistema de relaciones leyendo el mito como una partitura, es decir diacrónica y a la vez sincrónica.

Sin embargo, y aquí entro en discrepancia con el pensamiento estructuralista, en su propuesta sobre los pueblos “ágrafos”⁵ sostiene que los mitos son como la historia para estos

⁵ Levi-Strauss propone dejar de llamar a los diversos pueblos como primitivos y denominarlos pueblos ágrafos porque la escritura es el factor que los distingue de los pueblos occidentalizados.

pueblos, los cuales al no poder escribir la manera de recordar y transmitir estas historias lo hacen a través de la mitología, “no estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por lo tanto carecen de archivos la mitología tiene por finalidad asegurar con un alto grado de certeza que el futuro permanecerá fiel al presente” (Levi-Strauss 1978c:74-75). Pero ¿qué sucede cuando un pueblo como los asháninka en el cual la mayoría de su población es bilingüe (hablan castellano y asháninka) y que hoy en día ya cuentan con escritura?, entonces, discrepo y pregunto ¿por qué aún siguen transmitiendo, de manera oral, los hechos más importantes del Conflicto Armado Interno que vivieron, quedando marcados, específicamente, con la llegada del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso? Más adelante retomaré esta idea para tratar de plantear una posible respuesta.

¿Cómo utilizaremos los mitos y desde qué perspectiva?

Como hemos visto el estudio de los mitos ha sido investigado desde las diferentes corrientes antropológicas. Los mitos son considerados como los portadores de diversos tipos de enseñanzas, desde la creación del mundo hasta por qué no se debe tener una determinada forma de pensamiento. Este estudio estuvo ligado sobre todo a la Escuela Estructuralista quienes consideran que la esencia del mito se encuentra en su forma de ser y que un mismo mito puede encontrarse en distintas partes del mundo pues es una forma en que los pueblos ágrafos narran su historia.

En esta investigación se trabaja con un pueblo de la Amazonía Peruana denominado *asháninka*, éstos son un pueblo con más de quinientos años de contacto quienes además de hablar el asháninka, hablan y escriben en castellano. El pueblo asháninka, como muchos otros pueblos de la amazonía peruana, siguen utilizando los relatos orales para recordar los años más significativos que sufrió su pueblo. Aún teniendo ya escritura, a través de sus mitos se pueden identificar diversas etapas de la historia asháninka y sus mitos son relatados mediante dos componentes: el primero, un ser heroico que trae algún tipo de enseñanza y que logra unir a dos mundos. Esta persona finalmente desaparecerá después de haber cumplido su misión. El segundo componente es el lugar. Todo relato mítico cuenta siempre con, por lo menos, tres lugares donde se desarrollará: el lugar donde aparece el personaje, el segundo donde desaparece y el tercero donde se encuentra en la actualidad.

El mito se presenta como la historia que hace referencia al pasado, solamente que el pasado mítico no es un pasado irremisiblemente ido sino un pasado vivido, actual, pero a la vez histórico. El pasado vivido se reestructura en la perspectiva de acaecer, mientras que, el pasado mítico se desestructura, pierde su capacidad inductiva y se convierte en un cuento o leyenda. El mito se presenta como una estructura de pensamiento necesariamente referida a un determinado sistema de valores. En todo mito se encontrará una alusión a un valor absoluto que puede estar representado por un elemento cósmico o algún tipo de realidad establecida y alrededor de la cual se estructuran y resuelven las oposiciones. Estas antinomias del discurso mítico pueden ser: orden-caos, bien-mal, honra-deshonra.

Entre los asháninkas se encuentran diversidad de mitos que iré explorando a lo largo de la tesis, pero nos interesa profundizar en la última parte de su historia y en los nuevos relatos míticos que se vienen desprendiendo de la misma. La particularidad de la construcción de estos relatos es que son contruidos sobre la base de los mitos antiguos, narrándolos siempre a través de personajes y lugares, pero estos personajes y lugares, a su vez, están marcados por relatos de la religión cristiana lo que nos lleva a pensar sobre la movilidad de los mitos. Los mitos no son estructuras estáticas de pueblos sin escritura, sino son una forma de preservar el pasado y que las futuras generaciones no lo olviden. El mito es una forma verdadera y posee dos cualidades: por un lado, la realidad psíquica y por otro la irrealidad. El mito, por consiguiente, tiene una función dialéctica, pues, las realidades de la conciencia no son estáticas sino cambiantes.

En este punto me interesa la conexión que se pueda realizar con los estudios sobre memoria. Estos estudios, a pesar de tener otra concepción del tiempo, me dan herramientas para comprender la unión entre el pensamiento tradicional asháninka y el pensamiento cristiano, además, cómo un pueblo como el asháninka (quien no se encuentra aislado del resto de la realidad peruana) ha procesado esta etapa de su historia.

Estudios sobre la memoria:

Los estudios sobre la memoria nacen a nivel científico después de la Segunda Guerra Mundial y en América Latina al finalizar las dictaduras sudamericanas. Es en estos dos contextos sociales cuando los estudios sobre la memoria cobran mayor importancia, acompañados, generalmente, de procesos de búsqueda de justicia y verdad emprendidos

desde el Estado y la sociedad civil. La presente investigación reconstruye la memoria de los pueblos indígenas (en este caso del pueblo asháninka) sobre la violencia, tratándola desde distintas entradas teóricas.

La memoria se produce en sujetos que comparten una cultura, son agentes sociales que materializan el pasado en diversos productos culturales convirtiéndolos en vehículos y lugares de la memoria (museos, libros, películas). También se manifiesta en actuaciones y tradiciones orales.

Uno de los primeros pensadores interesados en el estudio de la memoria histórica es Maurice Halbwachs, quien se preocupó de los estímulos sociales y culturales que posibilitan el recordar de las colectividades. La memoria se define así como una actividad simbólica que supone la existencia de ciertos marcos sociales por medio de los cuales se valen los individuos para fijar y recuperar sus recuerdos (Halbwachs, 1950: 97). El pasado se recrea en base a estos marcos compartidos por los pueblos, constituidos a su vez por nociones lógicamente concatenadas que suscitan la reflexión y son representaciones figuradas de sucesos o personajes localizados en el tiempo y el espacio.

La especificidad de la memoria se determina como un “proceso histórico social, susceptible de ser estudiado desde una perspectiva integradora de las Ciencias Sociales, sin que necesariamente exista una sola disciplina científica llamada a abordarla” (Milos, 2000: 57).

Milos, citando a Jean Pierre Rieux, reconoce el carácter de fenómeno social de la memoria, destaca que la tarea del historiador cultural es desentramar los puntos donde historia y memoria se oponen. Mientras la Historia es pensamiento de lo que ocurrió realmente en el pasado, la Memoria es una rememoración fuertemente signada por elementos subjetivos. Plantear esta incompatibilidad entre Clío y Mnemosis –afirma Milos– es un deber fundamental para el historiador quien, por una parte, debe superar la tensión producida entre las memorias nacionales conmemoradas y enseñadas para ser compartidas y, por otra parte, entre las memorias particulares, comunitarias o multiculturales, labor que requiere herramientas teóricas desarrolladas con mayor profundidad por otras disciplinas.

Existe la necesidad de referirse a las particularidades culturales en que este proceso de rememoración se gesta y desarrolla, cruzándose transversalmente recuerdos compartidos por grupos nacionales, regionales o particulares. En un contexto de violencia lo sucedido en

el pasado suele ser vivido y rememorado con distintos énfasis, de acuerdo con los marcos culturales que primen en las zonas afectadas. Ante un hecho histórico, los pobladores de una localidad urbana no recordarán exactamente lo mismo que los indígenas, por ejemplo, durante un rastrillaje policial.

También los recuerdos varían según el género, los lugares y momentos. Las experiencias que viven hombres y mujeres no son similares, así como tampoco son iguales los recuerdos de quienes se hallan en una u otra posición económica. Las memorias, entonces, se construyen también desde estas singularidades simbólicas, culturales, de género, de clase, requiriéndose para su estudio de una mirada “antropológica”: como fue la inserción del PCP-SL en su territorio.

Se debe observar que la Antropología Clásica se construyó en contraposición a la Historia. La Antropología era el estudio de los “pueblos sin historia” y si no hay historia no puede haber memoria histórica, ya que el presente es una permanente repetición y reproducción del pasado. En muchas sociedades lo vivido como “real” no es la temporalidad histórica sino es el tiempo mítico que remite permanentemente, en rituales y repeticiones, a un momento fundacional u original.

Halbwachs señala que el pasado tiene una dimensión colectiva y es construido y legitimado socialmente. Los hechos que se recuerdan son razonados pero sobre todo contrastado con los recuerdos de otros, de modo, que la memoria individual no existe por fuera de la memoria del grupo. Una memoria colectiva se diferencia de la memoria histórica por ser pensamiento continuo, que conserva del pasado aquello que es capaz de pervivir en la conciencia del grupo que la mantiene viva al margen de requerimientos externos. En el desarrollo de la memoria colectiva no existen –como sí en la historia– líneas de separación predeterminadas (años, décadas, siglos, etcétera), los recuerdos se extienden hasta donde alcanza la memoria de quienes componen el grupo, cumpliendo éste, además, funciones de integración social.

Por todo lo expuesto, la memoria es un proceso social de razonamientos y representaciones que se concreta en realidades sociales, con diversas trayectorias quienes constituyen los personajes y dan origen a distintas memorias identificadas con diferentes lugares.

La memoria colectiva es una entidad ratificada que existe por encima y separada de los individuos, sin embargo, se le puede interpretar en el sentido de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder. La memoria colectiva consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado el curso de la historia de los grupos implicados, éstos tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas (Ricoeur, 1999: 19).

También destaca Pierre Nora, para quien la memoria colectiva se compone de “lugares” que pueden ser lugares topográficos (archivos, cementerios, monumentos, etcétera), lugares simbólicos (conmemoraciones, aniversarios, emblemas) o lugares funcionales (manuales educativos, prensa impresa, etcétera). Todos estos serían lugares de memoria pues “son lugares en los tres sentidos de la palabra: material, simbólico y funcional, pero simultáneamente, a grados diversos”.

La memoria

La memoria se determinó como un recurso en el proceso de obtener y construir “datos” sobre el pasado, pero también está presente en el papel de “corregir” memorias equivocadas o falsas, además, la memoria está considerada como objeto de estudio en una investigación. En el caso de los asháninkas la memoria jugó un papel importante porque a partir de los recuerdos que ellos tienen, sobre un hecho concreto, se comenzaron a tejer distintos relatos *a-históricos* que cuentan la historia de los asháninkas en general.

Consideraremos a la memoria como un proceso histórico social y también subjetivo que dota de sentido a la vida de los individuos y a su vez orienta la acción de las colectividades. La memoria es una trama de recuerdos y olvidos que dan lugar a discursos que pugnan por una hegemonía sobre lo sucedido en el pasado, con incidencia real en el presente.

El análisis de los procesos históricos de los pueblos indígenas es tarea difícil para la historia en su dimensión lineal. Los hechos reales, ordenados cronológicamente, que sucedieron en distintos lugares del planeta, en los pueblos amazónicos en general y en el pueblo asháninka en particular, tejen su historia en tiempos no lineales en torno a sucesos, personajes, mitos, canciones sagradas; por estos motivos el modo que he decidido como

conveniente para estudiar su cultura es a través de los procesos de memoria. Tal como afirma la socióloga argentina Elizabeth Jelin, “el tiempo de las memorias no es lineal, no es cronológico, o racional. Los procesos históricos ligados a las memorias de pasados conflictivos tienen momentos de mayor visibilidad y momentos de latencia, de aparente olvido o silencio. Cuando nuevos actores o nuevas circunstancias se presentan en el lugar del escenario, el pasado es resignificado y a menudo cobra una determinada tergiversación” (Jelin, 2002: 20-21).

El concepto de memoria se ajusta al pensar de los pueblos asháninkas, dando flexibilidad a la interpretación de las diversas historias que se analizaron. Elizabeth Jelin (2002) divide los procesos de la memoria en dos ejes que ayudan a manejar de una manera más ordenada los conceptos de la memoria:

- Primer eje: la eterna tensión y el eterno dilema de la relación entre individuo y sociedad.
- Segundo eje: qué se recuerda y qué se olvida. Vivencias personales directas con todas las mediaciones y mecanismos de los lazos sociales, de lo manifiesto y lo latente o invisible, de lo consciente y lo inconsciente.

El cómo y el cuándo se recuerda y se olvida tanto en términos de la propia dinámica individual como en el de la interacción social más cercana. En los procesos más generales o macro sociales, ya sean de carácter expresivo o performativo, los rituales y lo mítico pasan a ocupar un lugar privilegiado.

Cada persona tiene *sus propios recuerdos* que no pueden ser transferidos a otros. La memoria como presente del pasado es lo que define la identidad personal y la continuidad del sí mismo en el tiempo.

Los procesos de la memoria no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos instituciones y culturas. Quienes tienen memoria y recuerdan son seres humanos, individuos, siempre ubicados en contextos grupales y sociales específicos. Es imposible recordar o recrear el pasado sin apelar a contextos.

Se establece una matriz grupal dentro de la cual se ubican los recuerdos individuales como el prestar atención a la familia. La religión y la clase social dan sentido a las rememoraciones individuales.

Además de la separación de la memoria en dos ejes, expuesta por Elizabeth Jelin. El historiador Jacques Le Goff (1991) da una clasificación historicista de la memoria, dividiéndola en distintas etapas, separando lo oral y lo escrito. La memoria oral se encontrará ligada a las sociedades “primitivas” y la memoria escrita al nacimiento de la historia. La presente investigación se situó en las dos primeras etapas históricas de la memoria, propia de los pueblos ágrafos, sobre todo en la primera etapa, cuyas características son inherentes de las sociedades sin escritura, como son los asháninkas.

La memoria étnica, la mayor parte de las culturas sin escritura, y en numerosos sectores de la nuestra, acumulan elementos dentro de la memoria que forman parte de la vida cotidiana. La distinción entre culturas orales y escritas en relación con las incumbencias confiadas a la memoria, parece fundarse en el hecho de que sus relaciones se colocan a mitad de camino entre dos corrientes: una al afirmar que todos los hombres tienen las mismas posibilidades y la otra al establecer, implícita o explícitamente, una mayor distinción entre *ellos* y *nosotros*. Sí, es cierto que la cultura de los hombres sin escritura presenta diferencias, pero no por esto es distinta.

La esfera principal, cristalizada en la memoria colectiva de los pueblos sin escritura, son los mitos de origen, que fundamenta –aparentemente histórico– la existencia de etnias o de familias.

La memoria colectiva de las sociedades “salvajes” se interesa, de modo particular, por los conocimientos prácticos, técnicos y del saber profesional. Para el aprendizaje de esta *memoria técnica*, en las sociedades sin escritura, existen especialistas de la memoria, estos hombres-memoria son genealogistas, los custodios de los códigos reales, historiadores de corte. Los hombres-memoria son tradicionalistas puesto que constituyen *la memoria de la sociedad* y al mismo tiempo los depositarios de la historia *objetiva* y de la historia *ideológica*, además, son jefes de familia, sacerdotes, que en la humanidad tradicional tienen la tarea fundamental de mantener la cohesión del grupo.

La memoria y sus usos

La memoria de las colectividades se halla inserta en luchas políticas por dotarla de sentido, allí el poder, sobre todo en su aspecto de dominación, fuertemente vinculado al aparato de coerción estatal, juega un papel central. Existe, pues, un vínculo entre memoria y poder a partir de la complejidad de relaciones que organizan la vida política, constituyendo –aunque

no necesariamente controlando– subjetividades. Para Foucault, la memoria es una fuerza política en tanto “(la memoria) es verdaderamente un factor muy importante en la lucha (en la realidad las luchas se desarrollan en una suerte de movimiento consciente de la historia hacia adelante) si uno controla la memoria de la gente, uno controla su dinamismo” (Foucault, 1997: 7).

Los discursos, representaciones y hechos del pasado que sirven al poder político para darle legitimidad, originan y acompañan las prácticas sociales (conmemoraciones, fechas célebres, ritos nacionales, etc.), ordenan el espacio público e inciden en lo privado (aquellos ámbitos donde se reproduce la vida cotidiana). Al ser un asunto público, la memoria, puede ser una política más a definirse desde el Estado, susceptible de desprenderse en lineamientos que resaltan determinados hechos y/o recuerdos a fin de transmitirlos a la población. El pasado puede utilizarse así para fines políticos, ideológicos o partidarios, no necesariamente compartidos por todos los grupos presentes en la sociedad.

La relación entre poder y memoria es más que un proceso burdo y lineal de agregar o eliminar elementos, datos ocurridos, además, van, intrínsecas, distintas estrategias que disputan la hegemonía del discurso que en situaciones de mayor control y represión pugnan por no ser silenciadas. Hegemonía en el sentido gramsciano del término (Gramsci, 1986), como luchas por la dirección u orientación en el campo de la ética y de la política, formando fuerzas y sentidos comunes a defender o rechazar, en un proceso donde gradualmente teoría y práctica se unifican.

El tema de los usos –y abusos– de la memoria lo profundiza Tzvetan Todorov (1995), quien distingue entre recuperación del pasado y su utilización subsiguiente. Al ser la memoria un trabajo de selección recoge y clasifica la información recibida, en nombre de ciertos criterios, acordes con la utilización que se hará del pasado. Por ejemplo, una institución de derechos humanos recaba la información sobre determinado contexto de violencia, destaca faltas o violaciones ocurridas y, según sus criterios de trabajo, utiliza lo recabado para los fines específicos que pueden ir desde la exigencia de justicia hasta la elaboración de discursos políticos opuestos a los oficiales.

El manejo y posesión de información sobre lo ocurrido en el pasado es fundamental para reelaborarlo y transmitirlo, ya sea con las mejores intenciones (demostrar la brutalidad de determinados hechos, pruebas para juzgar a los responsables) o con fines particulares de

coerción y dominio sobre grupos disonantes. Al respecto, Todorov señala las formas de distinguir a los “buenos” de los “malos” en los usos del pasado.

Los buenos usos de la memoria tienen finalidades alejadas a la imposición coercitiva de determinados recuerdos y la búsqueda de una vida más plena para los sujetos. Un buen uso, por ejemplo, es el uso del psicoanálisis y su interés por curar algún mal o neurosis. Este tratamiento pasa por la recuperación de recuerdos reprimidos para que puedan ser evocados libremente por el sujeto y/o dejados de lado según éste considere conveniente.

Otra forma positiva de recuperación de los recuerdos es el trabajo de duelo. En el caso peruano, es expuesta por Luis Herrera (2003) como la aceptación lenta, y a menudo dolorosa, del cambio ocurrido cuando el ser querido está ausente; un proceso de asimilación del hecho como parte de un pasado, permitiendo afrontar el futuro sin problemas.

En contextos de guerra, el buen uso de la memoria en el duelo puede traer implicancias negativas, ya que hechos como las desapariciones forzadas –que niegan a los deudos los cuerpos de las víctimas– obstaculizan el trabajo de duelo como acción de asimilación y superación de la pérdida, basada en diversos ritos y ceremonias que en la cultura occidental pasan principalmente por velar el cuerpo presente del difunto. Se niega a los familiares el duelo liberador, la posibilidad de recuperarse y seguir viviendo a pesar de la pérdida, pues, la historia tampoco es comprendida cabalmente. “¿Dónde está?”, “¿por qué no está?”, “¿estará realmente muerto o acaso estará retenido?” son algunas de las preguntas que rondan abriendo paso a la melancolía, en un estado de impotencia que en su punto extremo puede conducir al suicidio.

El carácter instrumental de la memoria desde una perspectiva más bien de dominación, de mal uso, ha sido cabalmente entendido por los regímenes autoritarios, que tienden a centralizar y controlar la información, el fujimorismo en el Perú lo revela claramente.

En el Perú han pasado diez años desde la entrega del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en este tiempo la polaridad entre víctimas “buenas” y víctimas “malas” se ha afianzado. Esta situación ha llevado a muchas personas a la construcción de un discurso para desvincularse de cualquier lazo que los ate a grupos como PCP-SL o el MRTA construyendo una memoria oficial y una memoria oculta o subterránea.

Sobre memoria *prohibida* o *subterránea*, Pollak (1986) dice que salen a la luz cuando “la sociedad civil esconde hechos por miedo al tabú que los recuerdos de un hecho puedan generar, sin embargo, una vez roto el tabú se logra invadir el espacio público, y generar reivindicaciones múltiples” (Pollak, 1986: 4).

Además, encontramos el concepto de *memorias peligrosas* acuñado por Johann-Baptist Metz, término trabajado desde la Teología de la Liberación y que trata de explicar cómo cada vez los creyentes se encuentran más atrapados en el egoísmo y etnocentrismo, por lo cual considera que la teología es una memoria peligrosa pues interrumpe las ensoñaciones y rutinas mundanas para liberar al creyente del consumo narcisista, el descuido de la creación, el olvido del débil

La memoria peligrosa “es una memoria que no se sirve del sufrimiento para fomentar agresiones sino, que induce a reflexionar sobre el prójimo sufriente. Todos los nuevos nacionalismos instrumentalizan la memoria en orden a la autoafirmación, no avivan recuerdos que hacen meditar sobre sufrimientos pasados” (Metz, 2007:50)

Para Metz la memoria peligrosa será la que pone en cuestionamiento nuestro presente porque nos acordamos en él de un futuro no vivido. Recordar el pasado puede provocar ideas peligrosas y las sociedades parecen tener miedo de los contenidos subversivos de la memoria. Recordar será una manera de liberarse de la realidad, una “mediación” que por breves instantes quiebra el poder omnipotente de la realidad dada. La memoria trae al recuerdo los miedos, pero además las esperanzas del pasado. La Teología no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia del sufrimiento de los humanos.

Una memoria peligrosa será pues una memoria que no debilita, que no se sirve del sufrimiento para fomentar agresiones, sino que induce a reflexionar sobre el prójimo sufriente.

A primera vista, la memoria peligrosa podría ser un concepto de utilidad para lograr entender la época de violencia que vivieron los asháninkas, sin embargo, existen dos conceptos que utiliza Metz y la Teología que los divorcia de esta sociedad. Primero, para la tradición cristiana la base de este concepto es el “sufrimiento”, por medio del sufrimiento se llega a la pregunta ¿Quién es Dios después del sufrimiento? esta interrogante nos permite reflexionar sobre el genocidio judío, la injusticia de los asesinatos. Para los asháninkas el

sufrimiento se cura con rituales, con historias transmitidas de generación en generación, no se vive con un sufrimiento eterno como tampoco se busca un olvido liberador.

Como segundo punto “la dimensión apolítica del tiempo”: Si bien Metz critica la concepción lineal y evolutiva del tiempo, en la que todo camina hacia adelante y en clave ascendente, introduce su teoría como una ruptura; discontinuidad en medio de los tiempos humanos dándole al tiempo su verdadero sentido “algo lleno de significado porque es novedad, ruptura y discontinuidad. Algo nuevo aparece. Sin esta concepción del tiempo como ruptura, no hay resurrección y tampoco hay esperanza dentro de la historia humana.

No se puede leer desde la memoria a los pueblos indígenas, en todo caso no completamente, porque las limitaciones del pensamiento occidental generan que no se pueda comprender del todo su sentir. Cuando se habla de dolor autores como Metz hablarán de sufrimiento, cuando se habla del tiempo cíclico donde el tiempo no se mide por fechas sino por acontecimientos importantes y lugares la memoria será lineal y se basará en fechas y acontecimientos importantes que la activen. Desde otra corriente estará relacionada al cristianismo y a su forma de entender el tiempo si bien como una ruptura, también, la resurrección y esperanza.

El desarrollo de la memoria: de la oralidad a la escritura.

En las sociedades ágrafas la memoria colectiva parece organizarse en torno a tres grandes polos de interés: la identidad colectiva que se funda sobre ciertos mitos y, más preciso, sobre ciertos mitos de origen; el prestigio de la familia dominante que se expresa en las genealogías y el interés sobre el saber técnico que se transmite a través de fórmulas prácticas fuertemente impregnadas de magia religiosa.

La aparición de la escritura está ligada a una transformación profunda de la memoria colectiva. A comienzos del medioevo paleolítico aparecen los *mitogramas*, paralelos a la mitología que se desarrolla en el orden verbal.

La escritura permite a la memoria colectiva un doble progreso y desenvolverse en dos formas. La primera es la conmemoración o celebración de un evento memorable por obra de un monumento donde la memoria asume la forma de la inscripción y conlleva al nacimiento de la Epigrafía, ciencia auxiliar de la historia. El mundo de las inscripciones es muy variado. La otra forma de memoria ligada a la escritura es el documento escrito en un soporte destinado a la escritura (después de intentos sobre hueso, estofa, piel, cilindros, arcilla, cera,

como en Mesopotamia; cortezas de abedul en la antigua Rusia; hojas de palmeras en la India; caparazones de tortuga en China y finalmente papiro, pergamino y papel). Conviene observar que todo documento tiene en sí un carácter de monumento y no existe una memoria colectiva en bruto.

La memoria colectiva, al nacer la escritura, no rompe su movimiento tradicional, sino, es el interés que tiene en fijarse de modo excepcional en un sistema social en sus inicios. No es coincidencia que la escritura no anota lo que se fabrica ni se vive cotidianamente, sino, anota lo que constituye la osamenta de una sociedad urbanizada. El nudo del sistema vegetativo está constituido por una economía de circulación entre productores, celestes o humanos y dirigentes. La innovación apunta al vértice del sistema e incluye selectivamente los actos financieros y religiosos, las consagraciones, las genealogías, el calendario, todo aquello que, en las nuevas estructuras de la ciudad, no puede fijarse en la memoria de modo completo ni en la concatenación de gestos, ni en productos.

Con el paso de lo oral a lo escrito la memoria colectiva, y en particular la memoria artificial, sufre una profunda transformación. Se estima que la aparición de procedimientos mnemotécnicos, los cuales permiten la memorización “palabra por palabra”, está ligado a la escritura. Le Golf, sin embargo, es de la opinión: “(...) que la existencia de la escritura comporta además modificaciones dentro de la misma psiquis y que no se trata simplemente de una nueva habilidad técnica, de una cosa asimilable “(Le Golf, 1991: 136).

Para el pueblo asháninka la memoria juega un rol de suma importancia, tal como lo describe Le Golf. Las sociedades sin escritura tienen distintos mecanismos de almacenar la memoria, uno de ellos es transmitir diversos relatos de generación en generación. Para no olvidar los hechos más importantes o resaltantes de su historia, fueron creando y recreando historias que se nutrieron de la memoria del colectivo. Estas historias no serán contadas por todos los habitantes del pueblo, será una persona encargada de narrar la historia que conforme vaya siendo contada por distintos narradores y, con el paso del tiempo, se irá convirtiendo en una *contra historia* o una historia real con matices no reales.

El olvido

La memoria se trabaja con los olvidos –concepto clave en la investigación– pues demuestra la selectividad de la memoria frente a hechos traumáticos, produciéndose olvidos como representaciones de algo que estaba y ya no está.

El olvido no es la ausencia o vacío sino es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está. El olvido es necesario para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual, los grupos y las comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos usos y sentidos. La memoria es selectiva, la memoria total no existe. Elizabeth Jelin distingue tres tipos de olvido:

- El *olvido profundo o definitivo*, que ha borrado el pasado por diferentes fines o causas producto de un acto voluntario o de coerciones externas. Responde al borrado de hechos y procesos del pasado, producidos en el propio devenir histórico. Pasados que parecían olvidados “definitivamente” reaparecen y cobran nueva vigencia a partir de cambios en los marcos culturales y sociales que impulsan a revisar y a dar nuevo sentido a huellas y restos.

Borraduras y olvidos que pueden ser producto de una voluntad o de una política de olvido y silencio de actores quienes elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro.

En lo político, la destrucción de pruebas y huellas con el fin de olvidos selectivos se da con la eliminación de vestigios documentales. Sin embargo, los recuerdos y memorias de protagonistas y testigos no pueden ser manipulados de la misma manera. Toda política de memoria y de conservación de la memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar o conmemorar, tiene implícita una voluntad de olvido. Esto incluye, por supuesto, a los propios historiadores e investigadores quienes eligen qué contar, qué representar o qué escribir en un relato.

Pero esas huellas, en sí mismas, no constituyen memoria a menos que sean evocadas y ubicadas en un marco que les dé sentido. Labor en las que se ha especializado el psicoanálisis para la recuperación de memorias individuales, así también algunas nuevas corrientes de la historiografía para procesos sociales y colectivos.

- El *olvido evasivo*, que contiene voluntad de silencio, de no recordar lo que puede herir y busca no transmitir sufrimiento; refleja un intento de no recordar lo que puede herir.

Se da especialmente en periodos históricos posteriores a grandes catástrofes sociales, masacres y genocidios que generan, entre quienes han sufrido, la voluntad de no querer saber, de evadirse de los recuerdos para poder seguir viviendo.

- El *olvido liberador*, libera de la carga del pasado para así poder mirar hacia el futuro. Es el olvido “necesario” en la vida individual. Para las comunidades y grupos, el origen de este olvido liberador reclama un olvido que permita vivir y ver las cosas sin la carga pesada de la historia. En ambos casos el olvido no es ausencia ni falta de algo, es la presencia de esa ausencia, algo que está silenciado o negado por diversas circunstancias sociales o políticas.

Agrego un cuarto tipo de olvido el cual ha sido acuñado por Veena Das. El *olvido deliberado*, la construcción del pasado y el presente se despliega a modo de repetición, relacionándose directamente con la obsesión al presente para ofrecer mecanismos que vinculen nuevos acontecimiento al pasado; no permite liberarse de preconcepciones, creando una narrativa que absorbe dentro de sí todas las voces de una comunidad. Das (2008) alega que el lenguaje, la mitología común, el culto común, así como los intercambios cotidianos, se olvidan de manera intencional.

En la investigación he usado los conceptos sobre el olvido: el evasivo, el liberador y el deliberado. Utilizo estos tipos porque, intento demostrar, se enmarcan dentro de la lógica del pueblo asháninka. Yerushalmi explica cómo es el mecanismo de olvido de una población: “el pueblo olvida cuando una generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez... un pueblo jamás puede olvidar” (Yerushalmi, 1989: 18).

En el caso de los asháninkas, el olvido juega un rol importante porque después del conflicto armado interno no todos desean recordar. Para no ser involucrados prefieren olvidar por lo traumático de los eventos, pero también, porque dentro de la cultura de los asháninkas no toda la comunidad recuerda todas las historias, todos los cantos, solamente unos cuantos serán la memoria del pueblo, los que transmitirán las historias a las siguientes generaciones.

Estudios sobre el Cuerpo:

Me interesa abordar el estudio del cuerpo en diversas dimensiones y desde diversas corrientes, las cuales, considero, aportan al entendimiento del cuerpo (especialmente para el

pueblo asháninka) y el éxodo en el que se vio envuelto a finales de la década de los noventa. Este tema lo abordaré con mayor profundidad en el capítulo cuatro.

Uno de los planteamientos principales tanto del estructuralismo como del perspectivismo es la importancia del cuerpo para los pueblos amerindios. Lévi-Strauss lo señala en su libro *Tristes Trópicos* y esta cita es retomada por Viveiros de Castro en su libro *Ontologías caníbales*.

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indios tenían alma o no, éstos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, después de una paciente observación, si sus cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción (Lévi-Strauss 1952:384).

Para los asháninkas al igual que para otros pueblos indígenas los cuerpos son importantes, sin embargo, no todos van a cobrar la misma importancia, mientras algunos serán buscados, otros no volverán a ser nombrados y se buscará el olvido.

Cuando un asháninka muere, lo primero que hacemos es quemar todas sus cosas, las sacamos y las quemamos, nada puede quedar, aunque esté nuevo. Cuando murió mi abuela yo quería quedarme con unos collares y unas telas para hacerme cushmas (vestidos) porque estaban nuevas, ella era bien tacaña y se ponía cushmas viejas, cuando ha muerto hemos visto todas las telas que tenía guardada y las joyas que tenía, pero tuvimos que quemarlas todas. Si algo queda de la persona es como volver a llamarla, que vuelva a la vida, y si vuelven ya vienen como demonios, hacen daño, así que hay que dejarlos descansar con todo, a ellos también los dejamos y ya no volvemos a nombrarlos, si ves el cementerio de allá “Villa Eternitas” ahí sólo hay cuerpos de mestizos, nosotros morimos y ya morimos no nos vuelven a nombrar nunca más, eso es de Choris. (entrevista a EPOF01, marzo 2018)

Sin embargo, existen nombres que se pronuncian y hay cuerpos que se buscan. Cuerpos ligados a lugares específicos que nos narran una historia, un momento, una época que no se quiere ni debe olvidar.

Cuerpos Desechables, cuerpos que importan

El cuerpo es un ser vivo, no distingue adecuadamente entre distintas formas de vivir o de morir. Si tratamos al cuerpo nada más como una cosa positiva, discreta, censurable, verificable, tendremos certeza de su existencia, incluso de su materialidad, de acuerdo con distintos criterios positivistas. En este momento habremos perdido de vista las ‘relaciones’ en las cuales existen los cuerpos, relaciones sin las cuales no existe ningún cuerpo.

Un cuerpo es un campo de relaciones siempre dependiente e interdependiente. Qué pasa con el cuerpo si envejece, se enferma, se enamora, muere, o si está muerto. Cómo entendemos este elemento de la vida corpórea si lo restringimos a la visión positivista del cuerpo como un hecho material. Cómo entender su racionalidad temporalmente, si aceptamos esta definición positivista de su realidad material. Es verdad que le damos distintos nombres al cuerpo según el discurso que usemos, según el idioma. Qué propósito perseguimos para que el cuerpo sirva o qué significado social puede llegar a tener. Tal vez lo que llamamos materialidad sea algo que nos evada constantemente cuando se le trata de dar un nombre. No hay un único nombre para el cuerpo entonces sea lo que sea el cuerpo jamás quedará capturado por un nombre en particular. Está ahí esquivo, persistente y, sin embargo, lo que es más difícil, capturado por el discurso. La única manera de acceder a él es a través del discurso, sin embargo, el discurso no puede capturar al cuerpo. Esto no es negar que el cuerpo exista, sino que el cuerpo, el cuerpo material, se ve, se verifica; estamos enredados en un discurso que no puede explicar lo que es y lo que significa el cuerpo.

Los cuerpos perduran como seres vivos a veces y a veces no, buscamos darle un nombre a aquello que nunca podrá ser nombrado completo o, en definitiva, el cuerpo tal vez sea parte de nuestra humildad lingüística o conceptual.

Cuando alguien vive en un cuerpo que está mal reconocido sufre insultos, acoso, prejuicio cultural, discriminación económica, violencia policial o patologización psiquiátrica. Esto conduce a maneras desrealizadas de vivir en el mundo, es decir, una manera de vivir bajo las sombras o como sombras, no como un sujeto humano sino como un fantasma; generalmente termina siendo el fantasma de alguien más y, sin embargo, lo vemos a través de los movimientos sociales los cuales buscan el reconocimiento y el empoderamiento político. Buscamos el reconocimiento en este mundo como sujetos sociales

que participan en un mundo común. Se entiende el reconocimiento como una lucha continua. Pedimos reconocimiento no solo por quienes somos sino por nuestra propia capacidad.

Los cuerpos que han vivido bajo la sombra emergen gracias a la solidaridad entre individuos heroicos. Vivimos en un mundo en el que los cuerpos no solo se comprenden con normas convencionales de género o cuando aquellos que están excluidos de la sociedad son comprendidos como no civilizados. ¿Cómo hacemos que estas vidas se hagan visibles y audibles?. ¿Cómo pueden ser reconocidos los cuerpos cuando no se ajustan a la norma social de lo que deben ser los cuerpos?. Algunas veces es el hecho de ponerse de pie, de reunirse, lo que asegura su existencia social, lo que significa su demanda política y promesa de un futuro diferente.

Butler (2006), en su texto “Vida precaria. El poder del duelo y la violencia”, narra cómo se vulneran los cuerpos hasta ser precarizados. Son diversos grupos de la población los que ahora viven vidas precarias, el sentido de que no hay futuro, la carga de una deuda impagable, el miedo de un régimen autoritario o de la violencia social o política. La gente se reúne no solo a hablar de posiciones políticas, sino también para ponerse de pie y captar la atención de sus vidas corpóreas que sufren cuando no hay refugio, alimento, cuando no hay un buen sustento o atención de salud, cuando la salud no está accesible o simplemente no la pueden pagar. Su presencia manda una ola certera a través de toda la sociedad, una ola que dice nosotros los invisibles existimos”.

Cuando la gente se pone de pie y se mueve (entre ellos, la población LGTBIQ+, los ciudadanos indocumentados, las minorías religiosas, los precarios) siempre existe el riesgo de ser reprimidos, pero la gente igual corre el riesgo, se moviliza por su vulnerabilidad, buscando hacer conocidas sus fuerzas. El debate sobre cómo entender el cuerpo muy a menudo desafía nuestro sentido común, desafía nuestro sentido del cuerpo que ha sido formado por las normas dominantes; es muy urgente el reconocimiento a las personas precarias que luchan por apoyo para sus propias vidas. Las movilizaciones colectivas presuponen un cuerpo en sí, son personas que muestran su precariedad de manera colectiva y responden a esos poderes que son los causantes de esa precariedad.

El cuerpo individual está formado por la norma de qué es el cuerpo y cómo debería ser colectivizado, pero aún así debería ser individual. Si aceptamos que parte de un cuerpo está constituido por su dependencia y por redes de apoyo, entonces estamos concibiendo que

los cuerpos individuales no son tan distintos los unos de los otros, ni están unidos en un ente social, pero sí tienen un significado político. El cuerpo a pesar de sus fronteras, y en virtud de esas fronteras, está definido por las relaciones que hacen que su propia vida y acción sea posible. Si entendemos los cuerpos por su interdependencia pretendemos decir que un cuerpo no puede existir sin otro cuerpo, el yo requiere del tú a fin de sobrevivir y de prosperar. Estamos unidos unos a otros socialmente, no se puede vivir sin vivir junto a un grupo de personas. Las luchas más individuales por la sobrevivencia también son una lucha social.

Cuerpos Dóviles, Foucault

En la presente investigación, interesan los conceptos empleados por Foucault como “máquina disciplinaria o dispositivo disciplinario”, la cual opera en los cuerpos para volverlos dóviles. En su libro *Vigilar y Castigar* (1998) indaga cómo tener un gran sistema que va a producir máquinas, es decir, estos soldados ahora van a ser “hombres máquinas” quienes van a ser producidos, van a ser transformados, con todos los gestos, con todas las actitudes que se deseen. La disciplina se vale de la táctica para componer las fuerzas y para “construir en los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos en donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada” (Foucault 1998: 172).

El cuerpo será un objeto y como blanco del poder quien va a fabricar este “cuerpo máquina” es justamente el poder. ¿Cómo se produce el cuerpo? Un cuerpo producido será pues, un cuerpo que responde, un cuerpo que obedece, un cuerpo hábil; ese cuerpo se manipula, se da forma, se educa, dando por resultado al hombre máquina.

Al hombre máquina se le puede estudiar desde dos registros, por un lado, el filosófico donde se describe como un cuerpo inteligible, un cuerpo al que podemos conocer, analizar, estudiar, explicar. El otro registro, el registro técnico político es el que se puede rastrear en diversos ámbitos como la escuela, el ejército, en las fábricas. Ahí veremos que todos los reglamentos tienen por objetivo la sumisión, es un cuerpo útil. Ambos registros se presentan como una disyuntiva, por un lado, el cuerpo que estudian los médicos, que analizan los filósofos y por otro lado el cuerpo relacionado a elementos empíricos, sumisos, que obedece: un cuerpo manipulable.

Los rasgos que articulan a estos cuerpos dóviles son: Primero: una escala de control, donde se trabaja el cuerpo en gestos, en actitudes, en rapidez; es como si el cuerpo fuera a

descomponerse en distintas partes y se va a estudiar y someter cada actitud, cada gesto, cada movimiento. El control se va a ejercer sobre las bases del cuerpo. Segundo: el objeto de control, donde se busca un cuerpo eficaz; una eficacia de los movimientos, es decir, que si se hace un gesto, un movimiento, ese gesto o ese movimiento no es gratuito, sino que tiene que ser eficaz. Esto vendría a estar relacionado con una economía del movimiento. Tercero: una modalidad, la cual se logrará con una coerción constante ininterrumpible; el cuerpo va a estar sometido a ese control, a esa coerción, a esa sumisión, de modo constante.

Para poder garantizar el control total del cuerpo se utilizará la DISCIPLINA como método, controlando todas sus partes y volviéndolo dócil, pues solamente un cuerpo dócil es útil. Entre el siglo XVII-XVIII se dan las fórmulas generales de la dominación. La disciplina no es una novedad de la modernidad, incluso antes este proceso para alcanzar una disciplina ya estaba instaurado en lugares como los conventos. A partir de esta época, bajo el concepto de dominación, la disciplina se instaura como un instrumento del poder. Lo que se desarrolla es una política de coerción que se aplica sobre el cuerpo, a esto Foucault llamará la anatomía política, la cual, es una mecánica del poder.

Esta “mecánica del poder” que se da como una novedad entre los siglo XVII y XVIII, es diferente a la esclavitud porque en la esclavitud el dueño del esclavo se apropia de los cuerpos; diferente a lo analizado por Foucault quien plantea que esta sujeción constante a la que se van a someter los cuerpos a partir del siglo XVIII hacen innecesaria la esclavitud, además, lo distingue de la servidumbre porque en la servidumbre hay una dominación constante pero es a capricho del amo, en el siglo XVIII el amo queda desdibujado porque el poder no es una persona sino una maquinaria. También se distingue del vasallaje porque la sumisión era lejana y afecta más al producto del trabajo que a los cuerpos, asimismo, es diferente a la dominación en los monasterios donde un sacerdote o una monja buscan la dominación sobre su propio cuerpo, mientras que en el disciplinamiento del cuerpo hay un sujeto que es dominado por una gran maquinaria que es la maquinaria de poder.

La disciplina fabrica cuerpos, esos cuerpos los fabrica sometidos, dóciles y útiles. Por un lado, la disciplina aumenta la fuerza de los cuerpos para que estos cuerpos sean útiles, siendo una utilidad en el sentido económico (para que puedan trabajar más y sean más eficientes en el trabajo). Por otro lado, la disciplina disminuye esas fuerzas en el sentido

político porque el objetivo es la obediencia política y volverlos más dóciles. Se tiene al cuerpo vinculado con la dominación.

La anatomía política se caracteriza porque hay una multiplicidad de procesos que convergen todos en un objetivo y en un método general, en el detalle de esta multiplicidad de procesos será donde se concentra toda la sumisión, es decir, en los gestos más pequeños, ahí se aplica la disciplina; esos procesos se encuentran en los colegios, en los hospitales, en las organizaciones militares.

La disciplina se podrá observar en dos espacios: en el espacio y en el tiempo. En el espacio se observa en la clausura, un lugar específico diferente y cerrado sobre sí mismo, pueden ser los colegios, los talleres, los cuarteles; estas arquitecturas siguen el modelo del convento, pero con un objetivo diferente cual es la fabricación de cuerpos dóciles y útiles. En estos espacios se evitan las concentraciones y puede protegerse el material, especialmente en la fábrica, dominándose, de esta forma, la fuerza de trabajo. En esa arquitectura tiene que haber una división por zonas, cada individuo en su lugar, evitándose así la desaparición, las aglomeraciones, entonces, siempre se podrá saber quién está presente y quién está ausente, pudiéndose vigilar la conducta de cada uno. Los lugares se definen como espacios útiles, tendría que haber una vigilancia específica, identificar los cuerpos, registrarlos; los elementos son intercambiables. No solamente se tiene el objetivo de clasificar, sino, que se busca obtener el mayor beneficio para la utilidad que se está requiriendo. Se logra la utilidad de estos cuerpos.

Con respecto al tiempo: el control de la actividad se da en el tiempo. Existe un empleo del tiempo. El tiempo tiene que ser un tiempo útil porque el gran enemigo del poder es la “vagancia”, el vago no es productivo. Se busca un empleo del tiempo eficaz, con horarios establecidos, cronogramado. El tiempo tiene que ser empleado de modo preciso, tiene que haber una exactitud y especificidad (se tiene que saber lo que se está haciendo en cada momento). El tiempo penetra en el cuerpo a través de un control minuto a minuto. Se busca controlar el gesto, que se responda con rapidez y eficacia. El resultado será un buen empleo del cuerpo y un buen empleo del tiempo, un gesto eficaz porque el cuerpo es un instrumento. El tiempo se fracciona para extraer de cada instante la fuerza útil.

El objetivo de disciplinar estos cuerpos, que sean cuerpos dóciles y útiles, es desarrollar las formas de conocerlo: el tiempo tiene que ser dividido en segmentos y tienen

que terminar, cuando no se respetan estos términos se produce la desorganización. Esto le aterra al poder. El tiempo dividido en segmentos termina con una evaluación que, de cumplirla, se hará acreedor a una recompensa.

La individualidad se produce, con la idea de procesos, a través del control espacial, orgánico y en el tiempo. Son estrategias de dominación.

La estrategia para el control de los cuerpos consistirá en hacer tareas repetitivas y diferentes, las tareas tienen que ser graduadas, asegurar una coerción, un crecimiento. Se debe calificar con una evaluación, una organización lineal y progresiva; de esta forma se tiene una mayor eficacia sobre la producción de sujeciones, o sea, de sujetos e individuos sujetos al poder por medio de la disciplina de su cuerpo para que sean dóciles y útiles al Poder. Todo el aparato tiene que ser eficaz. El cuerpo es una pieza de una gran máquina, el individuo es una pieza de una gran máquina. El tiempo de uno se debe ajustar al tiempo de los otros. El individuo es celular, es orgánico, es genético, es combinatorio y la docilidad automática es la gran estrategia. La sujeción es la docilidad para que el individuo obedezca de forma inmediata, la disciplina está para lograr su docilidad automática y todas las formas señaladas tienen un fin: la utilidad al Sistema.

El concepto de biopoder está vinculado a la sociedad disciplinaria, a la sexualidad, a la sociedad de la seguridad y al arte liberal de gobernar. Si se ha desplegado un tratamiento pormenorizado sobre distintas representaciones del poder, el economicismo y la hipótesis represiva han servido para desembarazar al poder de enfoques que no ayudan en su análisis. Antes que ser un simple concepto o una categoría, el biopoder en Foucault es un problema, un nombre dado a una situación estratégica y a relaciones de lucha que toman como campo de batalla la vida misma. El biopoder es estrategia, por cuanto entra en una economía de poder que en el contexto del neoliberalismo o arte liberal de gobernar se traduce en una Vitalpolitik o biopolítica. Se trata no tanto de negar, marginar, coaccionar la vida, sino de afirmarla, organizarla, gestionarla, administrarla. El biopoder no es un dispositivo, pero hace hablar y hace decir en y por medio de estas máquinas.

El biopoder se entiende como una continua transformación en una nueva economía de las relaciones de poder, en este sentido, es imposible pensar, por ejemplo, la verdad, el saber, el sexo, la locura, la delincuencia, el Estado, la población, entre otros, fuera del poder.

Citamos a Foucault que dice: “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi

investigación” (Foucault 2001: 242), por tanto, para Foucault el poder no es un todo monolítico y resalta que existen múltiples formas de racionalización y dominación que al transformarse no significan el resquebrajamiento ni de la dominación ni de la razón. Lo podemos notar en la categórica respuesta a Habermas: “me atribuyes decir que la dominación es un bloque monolítico, nada más falso. Siempre he explicado que en toda sociedad hay fuerzas múltiples en lucha. El que haya una fuerza que sea dominante no implica que no haya otras fuerzas. De hecho, a todo poder dominante se le opone una resistencia” (Foucault 2001: 145).

Ambos conceptos, hombre máquina y biopoder, los retomaré en el capítulo cuatro cuando analice los testimonios y cómo se trabaja el cuerpo y su dominación, además, se trabajará sobre la precarización y sometimiento de los cuerpos asháninkas con la finalidad de domesticarlos para ejercer un control sobre ellos. Por todo lo señalado, las teorías tanto de Judith Butler como de Michel Foucault son fundamentales para la comprensión del tema.

La Necropolítica y el Necropoder

Es un término que propone Mbembe por primera vez el 2003 para referirse al despliegue del poder soberano, el cual, dispone de la muerte de ciertas poblaciones como un derecho legítimo del Estado. Un poder en el que la política es una forma de guerra.

La necropolítica y el necropoder que nos propone Mbembe tienen un antecedente directo en el concepto de biopoder acuñado por Foucault y refieren a formas de poder donde la política es una forma de guerra. La muerte siempre ha sido parte de los dominios del poder soberano. El énfasis al emplear el prefijo “necro” busca eludir a condiciones específicas que Mbembe observa a propósito del ataque a las Torres Gemelas el 11 de setiembre del 2001. ¿Cuáles son dichas condiciones? Mbembe realiza una revisión crítica haciendo hincapié en 4 rasgos llamativos de las condiciones globales que contextualiza la necropolítica:

- a) Un repudio masivo de algunas normas básicas: el tabú de la matanza en nombre de una vulnerabilidad perpetrada hacia la sociedad lo cual abre la posibilidad de la violencia sin reserva, es decir, de la aceptabilidad de la matanza.
- b) Creciente fusión entre política y guerra: el poder soberano de la vida y la muerte se logra mediante un tipo de negociación según la cual una vida doméstica relativamente segura está garantizada a cambio de la limitación de toda una gama de libertades y de derechos, identificando la libertad política con la seguridad. La militarización de las ciudades bajo el

pretexto de una guerra, como lo vivimos los peruanos en el Conflicto Armado Interno, se dio cuando las Fuerzas Armadas toman el control de la lucha antisubversiva.

c) La naturaleza misma del enemigo: se cuenta con dispositivos discursivos que nos advierten de amenazas de todo tipo, amenazas hacia nuestra seguridad, tranquilidad, identidad, modo de vida. Se fabrica una narrativa y un imaginario del enemigo donde en el objetivo político principal y absoluto se vuelve a asesinar al enemigo.

d) La dialéctica del secreto y la inteligencia: la cual no será otra cosa que una retórica en la que el discurso político se vuelve afectivo para ocultar secretos. Esto se manifiesta en la sustitución de la deliberación pública por una supuesta sinceridad. Mbembe pone como ejemplo a Tony Blair afirmando que estaba convencido que Hussein tenía armas de destrucción masiva y con este argumento justificó la guerra en Irak. En el caso peruano se puede ver cuando Fujimori justifica las matanzas cometidas en su gobierno por el Ejército y grupos paramilitares como actos necesarios para frenar a Sendero Luminoso y lograr la tan ansiada pacificación.

Cuando se evidencian estos cuatro rasgos es posible hablar de Necropolítica. La necropolítica, además, podrá verse en tres formas concretas:

- a) Cuando el Estado de Excepción se ha vuelto normal
- b) Cuando predomina la destrucción material de los cuerpos juzgados como desechables
- c) Cuando las figuras del poder o del gobierno apelan reiteradamente a una noción friccionada del enemigo bajo el discurso de la amenaza.

La Necropolítica se trata de un poder ejercido sobre la destrucción y la muerte, en la cual, la violación y supresión de derechos a cargo del Estado tiene un amparo jurídico que confronta al poder militar contra la población. Ésta puede estar o no armada en guerras donde se oponen soldados contra civiles. El necropoder es el ejercicio del poder soberano con capacidad para decidir “quién puede vivir y quién debe morir”.

Mbembe está dialogando con autores como Foucault, del cual como ya habíamos señalado retoma los conceptos de biopolítica y biopoder. Giorgio Agamben introduce el concepto de homo sacer, poder soberano, nuda vida. Hanna Arendt, la política de la raza y la política de la muerte. Deleuze y Guattari, sobre las máquinas de guerra y Frantz Fanon con el concepto de espacialización colonial y fragmentación territorial. La necropolítica tiene dimensiones corporales y espaciales al jerarquizar ciertas poblaciones como desechables a

partir de argumentos raciales y geopolíticos con la fabricación de enemigos, justificando así las matanzas y los despojos.

Surgirán nuevos conceptos porque la realidad social también se va transformando y las antiguas o clásicas perspectivas ya no serán suficientes para explicarlas. De otro lado, surgen nuevos conceptos porque las hegemonías discursivas se van desplazando o, tal vez, sus intereses o sesgos van quedando en evidencia, de manera que, con un carácter crítico comienzan a posicionarse conceptos, discursos y enunciaciones desde otras latitudes, otras experiencias, otras subjetividades, otros cuerpos. El concepto necropolítica es cuestionado muchas veces con el argumento por el cual la política de Estado siempre ha administrado la muerte, pero, al pormenorizar en las condiciones que analiza Mbembe podemos identificar que no se trata de un neologismo con ánimos exotizantes, sino que apunta hacia procesos que se articulan en dimensiones materiales y simbólicas concretas mediante tecnologías, dispositivos y disposiciones identificables.

Abordaré con más amplitud este concepto cuando trabajemos el capítulo cuatro de la tesis, referido a las comunidades asháninkas en el contexto del conflicto armado interno y cómo se genera una dominación y un control a través de sus cuerpos y la muerte, por eso me parece importante abordar teóricamente ambos conceptos.

Relatos Míticos Asháninkas:

Con el paso del tiempo y con la influencia de la Iglesia Católica, Adventista, de la escuela y otros agentes externos, la mitología originaria ha ido desapareciendo en el territorio asháninka, sin embargo, algunos ancianos aún recuerdan las historias sagradas, esas historias antiguas. Los asháninkas dividen las divinidades en cuatro grandes grupos, estos son: divinidades terrestres, divinidades celestiales, divinidades sobrenaturales, personajes sobrenaturales y finalmente las divinidades demoniacas.

Divinidades celestiales:

En la cosmovisión asháninka, la divinidad Nabireri –a veces llamado Abireri (ente transformador) – era fuente y recurso de enseñanza y construcción moral de la cultura comunal. Mediante el relato de las experiencias infortunadas de este dios con las personas que mostraban conductas reprobables para la comunidad, se trataba de explicar el castigo que éste les propinaba con la transmutación de sus cuerpos en animales. Estos relatos circulan

hasta el día de hoy en las inmediaciones forestales de la región, asimismo, de este modo, explicaban el origen de varias especies fáunicas. Weiss (1975: 266) registra al dios Nabireri como una divinidad que transformaba gratuitamente a los asháninka. Generalmente esto es narrado según la versión de que este personaje llevaba a su nieto en sus hombros todo el tiempo y el niño al preguntarle, al abuelo Nabireri, quién o qué era lo que él observaba en ese momento Nabireri le respondía con el nombre de una especie animal, produciéndose así la transformación instantánea de la persona a la que observaba en la especie que Nabireri mencionara.

La desaparición de este dios es explicada en dos versiones: actualmente vive en Otsitiriko, retenido por el dios Pachakama (Weiss, 1975: 266); otra versión cuenta el asesinato tramado por los asháninka por las transformaciones injustificadas (Torre López, 1966: 46).

El dios apinka: De apa (padre) e inka (soberano, jefe). Apinka –según se registra en Weiss (1975: 266) y Rojas Zolezzi (1994: 63) – sería una construcción cultural con el objeto de explicar las ventajas tecnológicas de la cultura occidental sobre los asháninka. En Toro Montalvo (1991: 72), las características de este personaje aparecen bajo el nombre de Pachakama, pero, como veremos, es el Inka pinkatsiri (jefe de la comunidad) quien proporcionaba a sus paisanos las herramientas necesarias para las actividades de pesca y caza, sin embargo, esto duró hasta la llegada de los *viracoch*⁶a quienes –según unas versiones– lo tienen capturado hasta nuestros días y produciendo herramientas para los viracochas. Otros relatos narran que este héroe cultural fue eliminado por lo que, de esta manera, es explicada la desventaja tecnológica entre las dos culturas.

Según la información recabada en la bibliografía existente, Pachakama es un dios perteneciente al mundo subterráneo. Weiss lo refiere de esta manera: “...sostiene la tierra en Otsitiriko. Él se encuentra plantado ahí y no se mueve, pues la tierra caería”. Torres López explica la naturaleza de este dios de la siguiente manera: “Gran Padre, quien procede de río abajo y ahora está en el cielo.”

Sin embargo, Toro Montalvo recoge el mito sobre el personaje (Pachakama) con las características de un dios Inka: “Pachakamaite Pawá (padre y dios) Hijo del sol y Mamántziki es quien hace todo: machetes, ollas, pólvora, cartuchos, sal, escopetas, municiones, hachas.

⁶ voz quechua que quiere decir “persona de tez blanca”.

En el camino a Pachakamaite, los campesinos encuentran a Piri el murciélago, a Oshero el cangrejo y a Pokinántzi el sarampión”.

Rojas Zolezzi da una caracterización más exacta de Pachakama, sin embargo, se aprecia una discordancia en la actual residencia de este dios, pues se señala que es el principal cimientado o sostén de la tierra, pero, de otro lado se dice que habita en el cielo: “Dios dueño de la tierra (kipatsi) que sostiene. Ahora vive en henoki (cielo), nadie lo puede ver (...) Si él se moviese la tierra también lo haría. Lo visitan los hombres de kirinka (selva baja). Luego de un tiempo fue acompañado por otro dios, Yompiri, quien ahora está convertido en piedra (por el dios Abireri) en katonko ‘selva alta’ en Oxapampa –no muy lejos a la misión de Quillazú.”

El Aroshi: viene a ser un personaje céntrico en la mitología asháninka para el aleccionamiento de los niños sobre su comportamiento con los demás. Cuenta la leyenda que Aroshi, niño conocido por su mala conducta y sus travesuras, busca reponer el collar plateado que le fue hurtado mientras se bañaba. Se va a Kashiri (Luna) para robarle un pedazo, siendo absorbido y tragado por esta última. En Weiss encontramos el relato de dos hermanos: Aroshi que fue devorado por Kashiri (la Luna) y Taanikirea, quien ascendió al cielo. Otra referencia la encontramos en el diccionario de Payne (1980: 98), el cual lo registra como “hombre legendario, hijo de Pava, que quería ir a la Luna.”

Divinidades sobrenaturales:

El término *Tasorentsi* tenía dos definiciones, primero, y más importante, el de la divinidad Pava, es decir, la referencia a este dios en su unicidad y como divinidad principal en la cosmovisión por su papel de generador de vida y, en segundo lugar, de divinidad en sentido general, es decir, cualquier personaje transformador, mediante la potencialidad de su soplo, podía ser catalogado con este nombre. Por la relación entre estas dos definiciones se podría decir que fue la segunda la que fuera establecida como referente en la lengua por su carácter general, pero, por el peso atribuido a Pava se le otorgó este nombre por supremacía.

De acuerdo a la bibliografía, *Oriatsiri* es el dios progenitor y principal de toda la cosmovisión asháninka, es Oriatsiri el que alumbró o *Katsirinkaiteri* “el que es caliente”, definido así por sus propiedades físicas perceptibles. Algunos asignan este culto a los Incas, debido a su influencia como grupo indígena hegemónico precolonial porque fue constatado arqueológicamente, en narraciones y en intentos de subordinación (Ordinaire, 1988: 91). Este

personaje (Oriatsiri) “tiene forma humana, es muy alto y su piel es brillante como un espejo; usa ropa blanca y su corona de mimbre es muy brillante. Es el padre de todo y vive por sobre sus hijos en el cielo donde acostumbra cantar, bailar y tocar instrumentos musicales. Hijo de Kashiri.” (Rojas Zolezzi, 1987: 96).

Katsirinkaiteri : proviene de katsirinkari (“caliente”, “calor”, “el que es caliente”), es otra propiedad que define a esta divinidad. Se debe indicar que, si bien los asháninka han relegado a esta divinidad a un plano de menos importancia, en relación con la concepción de Tasorensi, los asháninka tienen especial consideración y gratitud por los beneficios energéticos que reciben de él.

El *Kashiri* presenta versiones distintas según la región de la cual provengan los informantes. Se registran mitos sobre Kashiri como un dios antropófago que otorgó a los asháninkas el kaniri (yuca) y desposó a una mujer asháninka para engendrar a Katsirinkaiteri. Otra versión, lo relaciona con el personaje Aroshi, el muchacho travieso, que fue devorado por este dios caníbal cuando buscaba un reemplazo para su amuleto, extrayendo un pedazo del plateado semblante de Kashiri.

Yompiri: el siguiente personaje viene a ser un dios terrenal no propio de la región del Perené, es decir, periférico (zonas cercanas a Oxapampa), sin embargo, es una palabra asimilada de la lengua –y de la cosmología- yánsha. Yompor Ror ‘nuestro padre el sol’, hace referencia a una entidad divina terrenal que en un tiempo remoto regía la tierra junto a otros dioses, pero fue convertido en roca, la cual yace en la región de Ipoki. Se le rendía culto hasta la penetración más intensa de las misiones católicas y su historia sigue siendo contada en las comunidades cercanas a las yáneshas.

Inkitissati: los inkitisati ‘habitantes del cielo’, en un sentido connotativo, se refieren a los mismos personajes ya mencionados. “es el Dios que está en el cielo, él está en el cielo, el dios, porque dios no se puede estar en la tierra, cuando, cuando la segunda venida, recién va a venir el dios a la tierra pa’ que guíe el mundo o de repente estará bien... cómo estará, ese en el cielo, dios, inkitesati”.

Personajes sobrenaturales:

Henokiniri: Weiss nos da una descripción acerca de la estructura basada en niveles del mundo asháninka donde explica que cada estrato es habitado por personajes sobrenaturales, como por ejemplo, para el estrato henoki (“arriba”, usualmente se refiere al cielo) es ocupado por

los henokiniri, “habitantes de arriba” o “buenos espíritus”. Siguiendo con lo que recoge Weiss: a través del cielo corre el río Hananerite en el cual los buenos espíritus se bañan para recobrar su juventud y mantener la inmortalidad (Weiss, 1975: 254).

Los *Maninkari*: procede de la palabra man-aantsi, “esconder; esconderse”; son seres no vistos porque usan la propiedad de ser invisibles para el mortal común, sin embargo, pueden ser percibidos por seres humanos mediadores como los sheripiari, o los matsi, quienes pueden cruzar la barrera del mundo sobrenatural. De igual manera, entre los matsiguenga y nomatsiguenga se detectan los términos sangaríite, “seres invisibles” (Misioneros Dominicanos, 2006: 635) y sáangatsíri, “uno que desaparece, uno que es invisible” (Shaver, 1996: 183). La clasificación de estos seres es bastante difícil porque su proceder es incierto, podrían catalogarse de entes neutrales, no obstante, en las siguientes entrevistas pude vislumbrar un indicio de maldad. “¿Maninkari? Claro, antes, se puede decir prácticamente que siempre están con nosotros, pero, antes se le veía, ahora no se le ve. Hay gente que antes, antes asháninka cuando iba al río o... y veía, antes que vengan los misioneros acá. Maninkari dice “pishi” “bora maninkari”, ahí había. Ellos bajaban. Pero cuando tú le sigues, te pierdes, como por acá cerca, ahí. Ese es maninkari. ¿De acuerdo? ¿Entiendes? No le ves. Cuántas veces cuando ha habido antes la guerrilla, llevaban a los niños, le llevaban, ellos los... se van, Donde dice “kishi”, ese cerro, ahorita lo quiere... allá, el maninkari, ¡Pera! Antes, antes, “imaveita pera maninkari pera, (...) okanotanti, hasta acá, no había como ahorita, ¿no? hasta acá nomás, de ahí llevaban todos lo ashaninkas, le llevan... ese había ahí, allá entonces le dispararon, pero le venían a buscar, no le encuentran, eso lo que... no hay, ni huella, no, ese es... varios ashaninkas, niños, más que nada niños, que le dejaban una cruz, se iban a pescar, desaparecen, le llevan pue’ le llevan... le llevan, ese es... lo que soportamos nomás, le llevan, no dicen nada, ese se van con él, ya no vuelven. ¡Uf! se va pa’ arriba, no hay, no hay camino, no hay. Ese es maninkari.”

Divinidades demoniacas:

El término *Koroshipiri* designa a un personaje que bien pudo haber sido producto de la injerencia misional o bien una construcción cultural asháninka. La configuración, en la cosmovisión asháninka, de un ser con dominio sobre entes malévolos nos llama a establecer una analogía con la ideología católica (acerca del universo de inframundo) en la cual se establece una jerarquía de orden de autoridad o regencia por un ser supremo, sin embargo,

Weiss (1975: 255, 283) señala dicho personaje (Koroshipiri) en el imaginario asháninka antes que la influencia católica. El mito de Kientibakori es presentado por Baer (1994) y por Rosengren (2004: 37), en el cual Tasorintsi y Kientibakori, el primero representa el mundo superior y el segundo el inferior, éstos se encuentran después de que Tasorintsi desciende al mundo de Kientibakori. Mediante un duelo para saber quién era más poderoso ambos crean los espacios y los seres conocidos. Tasorintsi crea los elementos naturales dentro de lo que se podría considerar positivo y beneficioso mientras que Kientibakori crea los seres perjudiciales (kamagari) y fenómenos que afectan la vida.

Kamari: (De kam-aantsi “morir”; “gripe”; -ri, suf. masc.). El término genérico kamari designa a seres sobrenaturales dedicados a causar deterioros a la salud física y mental de los asháninka sin razón alguna, por ello se les considera perjudiciales, están en permanente contacto con los asháninka en su forma original (como se detalla más adelante) o a través de elementos del entorno natural, como animales, plantas y sucesos naturales que puedan ser potencialmente dañinos a la salud; de esta manera, son considerados como una fuerza que se posesiona de los elementos de la naturaleza.

Kamori/ Tunche: ha sido un constructo altamente analógico con la concepción de ‘demonio’ o ‘diablo’ instruido por la doctrina cristiana a las comunidades visitadas, sin embargo, más adelante, cuando se identifiquen a cada uno de estos seres sobrenaturales, se apreciará que siguen teniendo las características que la tradición asháninka les dio desde hace mucho antes de la llegada de las misiones católicas. El origen de estos seres es incierto, pero los asháninka afirman que tanto ellos mismos como estos seres son obra de Tasorintsi.

La *Kamaro*: sería la conformación femenina de kamari, con la terminación O: “Ajá, mujer de diablo. Por ejemplo, nosotros morimos, hay otro hombre que muere, kamari, hay veces que muere la mujer, kamaro. Está bien, lo que me dices demonio es”. (entrevista a EPOMF01, 2018)

El *Irampabanto*: es el equivalente al súcubo occidental. Se aparece al hombre que se encuentra solo en el bosque quizás tomando la forma de su esposa o alguna otra mujer con quien ha intimado, con un tucán (opempe) en su hombro. Excita al coito a su víctima, diciéndole luego lo que ha pasado. La víctima estando aterrorizada e indefensa, permitirá al demonio golpearla hasta causarle la muerte. Luego, éste revivirá, regresará a casa para morir pronto, diciendo antes a los demás que ha encontrado al irampabanto. o describen como “una

criatura pequeña, negra y sin cola, que gotea sangre, con alas similares al papagayo (kimaro). Vuela emitiendo una luz de alguna parte de su cuerpo y llevando un pequeño demonio en su espalda recoge: “fantasma luminoso que aparece de noche por obra del diablo, este personaje se describe como un ser que es temido por su tremenda fuerza y por introducir su gran pene a sus víctimas, asesinándolas o convirtiéndolas en otros katsiboreri.

El *Sashintsi*: es un demonio del bosque, al cual se le distingue por su extrema delgadez, cuando se le aparece a alguien, quiebra el cuerpo de la víctima en varias partes, luego reensambla sus partes y sopla en ellos para revivirlo. La víctima, recordando lo que pasó, regresa a casa para enfermar y morir rápidamente.

Los *Mankoite*: es una criatura que habita dentro de los afloramientos rocosos y peñas. Tienen forma humana, normalmente invisible, con cabello poblado como una melena, se viste con túnicas andrajosas y coronas de mimbre. Son demonios poderosos, con poderes cercanos a los de los dioses, por lo que son llamados *tasorentsineeronka*

El *Piari*, es el alma de una persona difunta, o de cualquier demonio, que toma la forma de un animal de caza. Este concepto va a ser importante en la investigación pues nos ayuda a comprender por qué los asháninkas no buscan a sus muertos.

Los kamaris o demonios se incorporan a la cultura asháninka con la llegada de la iglesia y las migraciones andinas a este territorio. Anterior a la llegada de la iglesia no se tenía la concepción moral de “bueno” y “malo”, los seres demoniacos, además, fueron ligados a la oscuridad, a lo más profundo del bosque y a las enfermedades que iban llegando desde el occidente y que no las podían curar con los *sheripiaris* ni con las plantas tradicionales. Mientras que con la migración andina entran también los mitos andinos como el tunche, el *shuyachaki* quienes son incorporados a la mitología asháninka cambiándoles el nombre pero manteniendo su esencia. Los mitos tampoco son estáticos, van surgiendo nuevas palabras para llamarlos y nuevas reglas para aprender a huir de éstos. En el capítulo tres retomaremos algunos mitos asháninkas para explicar las transformaciones míticas que se dan con la presencia del PCP – SL en su territorio.

Cómo unir mitología y memoria: Contra-historias

Los asháninkas, como la mayoría de los pueblos ágrafos, utilizan diversos mecanismos para recordar el pasado. Entre los mecanismos más representativos tenemos: la mitología, relatos

transmitidos de generación en generación de manera oral o verbal. Este tipo de transmisión de memoria del pueblo asháninka es estudiado particularmente por Stefano Varese en su texto “La Sal de los Cerros”, también por Fernández y Brown quienes en su libro “Guerra de sombras” recogen diversos mitos asháninkas como hilo conductor para hablar de la Guerrilla peruana del año 65.

Otro mecanismo de recordar el pasado y reafirmar la identidad son los espacios geográficos, lugares sagrados, estudiados principalmente por el investigador Richard Chase Smith quien a través del Instituto del Bien Común (IBC) realizó un mapeo geográfico de los principales lugares donde se desarrollaban las historias yáneshas y asháninkas. Smith sostiene que todo relato mítico asháninka y yánasha se desarrolla en un lugar específico, este lugar existe y en algunos casos se realizan peregrinaciones ante este lugar, como el cerro de sal, y en otros no se vuelve a visitar pues se respeta el reposo del guerrero.

Es justamente a través de estos dos mecanismos de activación de la memoria que propondremos un tercero que lo denominaremos “contra historia”. La contra-historia, estará íntimamente ligado al concepto de mitología/memoria. Del tema de mitos trabajaré principalmente sobre los personajes heroicos fundacionales, estas historias reales que se van tornando fantásticas para recordar un acontecimiento determinado para que no se diluyan en el tiempo. Jung al hablar de mitos y arquetipos, señala la importancia de la construcción de historias en los hombres arcaicos o primitivos; para ello construyen relatos fantásticos los cuales serán transmitidos de ancianos a jóvenes para ser revelados de generación en generación. Por el mismo camino va Levi-Strauss para quien también los mitos, para los pueblos ágrafos, serán el reemplazo de la historia y que en un determinado momento mitos e historia serán lo mismo pues tienen un mismo fin.

En cuanto a memoria, utilizo el concepto de Elizabeth Jelin denominado “Memoria colectiva de las sociedades “salvajes”. La autora se interesa, de modo particular, por los conocimientos prácticos, técnicos y del saber profesional. Para el aprendizaje de esta memoria técnica (en las sociedades sin escritura) existen especialistas de la memoria, los hombres-memoria; los cuales son los genealogistas, los custodios de los códices reales, historiadores de Corte. Son tradicionalistas, es decir, son la memoria de la sociedad y al mismo tiempo se constituyen en los depositarios de la historia objetiva y de la historia

ideológica, además, son jefes de familia, sacerdotes, quienes, en la sociedad tradicional, tienen la tarea fundamental de mantener la cohesión del grupo.

A mi entender, la construcción de las historias asháninkas las cuales tienen personajes míticos reales como Itomi Pavá (quien en la historia oficial se puede revelar como Juan Santos Atahualpa y es considerado uno de los personajes míticos más representativos de la cultura asháninka. Como es sabido, por documentos de los misioneros de la época y demás fuentes escritas, existió y vivió en Metraró) existió como personaje real, sin embargo, en los relatos asháninkas cobra un carácter mítico, incluso, en diversos relatos era un ser inmortal.

Los personajes narrados en los relatos asháninkas son seres humanos reales, pero, para poder cobrar una mayor relevancia sus historias han sido recreadas con elementos mágicos e irreales, historias que serán reafirmadas con elementos reales como lugares, fechas y nombres; a este proceso lo denominaré “Contra historia” y servirá como puente entre memoria y mitos. Será ampliada en el capítulo III a través de los relatos sobre dos jefes asháninka uno de Puerto Ocopa y de Cutivireni, respectivamente.

Si bien las historias de antaño estarán marcadas por elementos tradicionales asháninkas las recientes historias construidas en las últimas décadas, a partir de la inserción de Sendero Luminoso en el territorio asháninka, se verán entremezcladas con nuevas narrativas propias del proceso de colonización como la religión católica y la inserción del Estado principalmente a través de las escuelas.

Es así como el concepto de Memoria no logra explicar debidamente el pensamiento de los pueblos indígenas, pues, al ser la Memoria conceptualmente concebida desde el Occidente el carácter racional de ésta genera una incompreensión en la narrativa contemporánea de los relatos asháninkas. Por otro lado, el concepto de Mito al igual que el de Memoria tampoco puede utilizarse del todo para explicar estos nuevos relatos, pues, ya no serán estas historias (que se encuentran de manera constante en diversas partes del mundo) se formarán nuevas estructuras en las que solo cambian los componentes pero que la esencia se mantiene como una constante.

Es por ello la necesidad de articular estos dos conceptos, Mito-Memoria, para poder generar una interpretación más adecuada de cómo se van articulando los recuerdos: una articulación móvil, donde lo político, lo religioso, lo social se entremezclan para originar una

naciente forma de narrar. A esta nueva incorporación contemporánea la denominaré “Contra-historia”.

Para entender el concepto de Contra-historia el rol del cuerpo, de la vida y la muerte jugarán un rol importante, pues si bien, como señala Lévi-Strauss y lo complementa Viveiros de Castro, el cuerpo para los pueblos indígenas es importante tanto como el alma para los pueblos occidentales, sin embargo, para algunos pueblos amazónicos como los asháninkas, la muerte tiene una concepción espacial. Algunos cuerpos serán olvidados y su nombre no volverá a ser pronunciado, mientras otros, algunos pocos, los que han realizado algún acto heroico, serán recordados, nombrados y, a través de su figura, se recordará algún tipo de acontecimiento específico que no se debe repetir.

Para nosotros todos tenemos un espíritu y al morir, pero cuando uno muere se separa del cuerpo y merodea por los lugares donde ha vivido, pero cuando se ha separado este ya no es bueno y puede hacer daño a los que vivimos cerca de él. Por eso cuando alguien muere se quema la casa del difunto y toda la familia se tiene que retirar a otro lugar, a otro espacio; el cuerpo se arroja al río ahora muchos lo entierran, pero tiene que ser lejos de la comunidad y no se le vuelve a nombrar. Cuando se muere el espíritu puede entrar en el cuerpo de algún animal del monte, generalmente si es un gran sheripiari o un buen pinkatzari se reencarnan en jaguares, o animales poderosos, por eso no los podemos cazar, pero también algunos kamiris (espíritus malos) vuelven para molestar a los vivos, pero ya transformados en diablos que se quedan en los cerros, bosques y ríos, viven entre los espíritus, por eso cuando se entra al monte hay que hacerlo con mucho cuidado. (entrevista a EPOMF01, 2018)

Tanto en el capítulo III como en el capítulo IV se desarrollará de una manera más extensa y reflexiva el tema de las contra-historias y cómo ven los asháninkas el cuerpo, los mitos y la memoria en la época del Conflicto Armado Interno peruano.

CAPITULO II

ACTORES SOCIALES

El Partido Comunista Peruano – Sendero Luminoso (PCP-SL)

¿Quiénes eran el PCP- SL?

Era una organización catalogada por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) como subversiva y terrorista, la cual inicia su accionar en mayo de 1980 desencadenando un conflicto armado contra el Estado y la sociedad peruana. La CVR estima que el PCP-SL fue el responsable del 54% de las víctimas fatales reportadas. Se estima que la cifra total de las víctimas provocadas por esta organización asciende a 31,331 personas.

Siempre quisieron ser pocos y fueron muy pocos. En el año 1970 cuando el jefe máximo Abimael Guzmán inicia su camino a la lucha armada eran solamente 5 militantes en Lima y 12 en Ayacucho, para el año 1980 al momento de iniciar el Conflicto armado interno (CAI) eran 520 militantes y para 1990 en su auge máximo de extensión e intensidad eran solamente 2,700 militantes (CVR, 2003, tomo II).

Formación

El PCP-SL nació de una organización que se reconoce de carácter “marxista, leninista, maoísta”. Recogieron de Marx los conceptos de “materialismo histórico” y “materialismo dialéctico” de manera simplificada, más cercana al pensamiento de Stalin, de Lenin. Hicieron suya la tesis de la construcción de un Partido de cuadros selectos y secretos, una vanguardia organizada que se impone por la vía de las armas, la “dictadura del proletariado”. De Mao Tse-tung, eligieron la forma en que la conquista del poder asumiría en los países “semifeudales”, la “guerra popular prolongada del campo a la ciudad”. Estas teorías responden a las similitudes encontradas por Abimael Guzmán entre China y Perú al haber sido ambos países agrarios atrasados. Estos fundamentos filosófico-marxistas fueron los tres pilares que dieron teoría y praxis al denominado “Pensamiento Gonzalo⁷”.

La influencia peruana del PCP-SL fue el Amauta José Carlos Mariátegui, uno de los intelectuales más influyentes del siglo XX y quien en su libro “Los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana” sienta las bases del socialismo en el país, además,

⁷ Presidente Gonzalo es el seudónimo que toma Abimael Guzmán Reynoso y con el cual es reconocido entre su militancia.

fundó el Partido Socialista del Perú el 01 de octubre de 1928. Luego de su muerte en 1930 pasó a constituirse como el Partido Comunista Peruano (PCP).

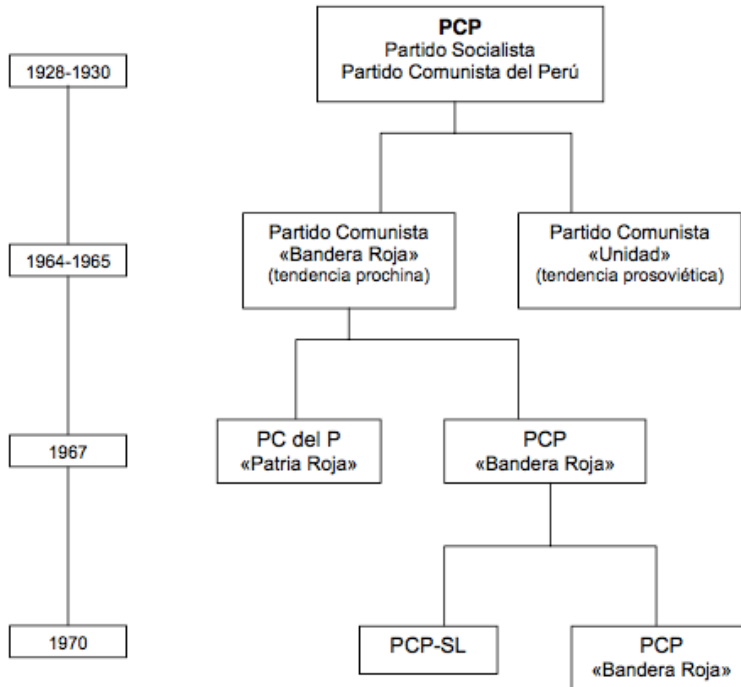
En la década del 60, tras las repercusiones de la polémica chino – soviética, el partido se divide en diversas facciones: el PCP-Unidad pro soviético y el PCP Bandera Roja pro chino. En el momento de la división, el profesor de filosofía Abimael Guzmán (quien en ese entonces era el dirigente del Comité Regional “José Carlos Mariátegui” de Ayacucho) se alinea con el PCP-Bandera Roja, dirigido por el abogado Saturnino Paredes, quienes en alianza forman en el año 1967 su propia “fracción roja” en Ayacucho

Según la CVR Guzmán entró al PCP en su natal Arequipa en 1953 a la edad de 20 años. Siempre fue un hombre de aparato, trabajó en la comisión de organización la cual le permite conocer las disputas internas de un partido formado por cuadros. Se graduó en la Universidad San Cristóbal de Huamanga de Ayacucho en la carrera de Derecho. En la Universidad San Agustín de Arequipa se graduó en Filosofía. En 1962 ingresa como profesor de filosofía en la reabierta Universidad San Cristóbal de Huamanga. Al encontrar que no existía Partido, solamente militantes, forma en 1967 la “fracción roja” un proyecto propio y destinado a tomar el control de todo el PCP-BR.

Guzmán viaja a China en tres oportunidades (1965, 1969 y 1975) como parte de su formación como representante del PCP-BR y para completar su formación como militante. En su segundo viaje a este país la dirección nacional del PCP-BR lanza un golpe preventivo contra “la fracción roja” evitando que crezcan y logren ganar más bases en Ayacucho. Entre finales de 1969 y febrero de 1970 la división ya se había consumado y se comienza a forjar la imagen de Guzmán como un iluminado, según Degregori, Guzmán es “un cosmócrata, cuyo ego es exaltado a través de un culto a la personalidad inédito en la historia del movimiento comunista” (Degregori, 2012: 218).

Grafico 1. Antecedentes del Partido Comunista Peruano – Sendero Luminoso

**ANTECEDENTES DEL PCP-SL
1930-1970**



Fuente: Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003

Desde 1970 hasta 1973 solamente doce comunistas se juntan, pasan a la clandestinidad y logran elaborar, según Carlos Iván Degregori, una doctrina “coherente y una organización sobresaliente”. Pagaron el precio de cortar lazos con los movimientos sociales que en ese momento cobraban auge a nivel nacional, sin embargo, si bien perdieron en convocatoria nacional ganaron en endurecimiento ideológico y cohesión orgánica, tomando un largo camino hasta el Inicio de la Lucha Armada (ILA) en los años ochenta.

En el paso a la clandestinidad Abimael Guzmán Reinoso asume el nombre de Gonzalo. A partir del II Pleno, como lo dice en su libro “Memorias desde Némesis”, nos explica el por qué asume este seudónimo: “En el II Pleno se me encomendó la dirección del Partido interinamente en mi condición de Secretario de Organización, encargo que cumplí hasta 1983. A partir de ese Pleno usé el nombre de Gonzalo, anteriormente el de Álvaro, ambos simplemente por ser propios de nuestra lengua. En cuanto a Norah, ella escogió su

nombre en relación a un personaje de *La hora veinticinco*, novela de Virgil Georghiu (Guzmán 2014:130)

En 1977 teniendo una línea elaborada y a la vanguardia elegida consideró que es el momento de iniciar la “guerra popular”, preparó para ello un “Plan de Construcción” enviando a sus cuadros al campo. No es sencillo convencer a los militantes a iniciar una guerra, además, en un contexto favorable para el proletariado, donde la izquierda comienza a unificarse, los analfabetos en su mayoría campesinos pobres consiguen el derecho a voto, la Reforma Agraria emprendida por el General Velasco (1968-1980) logra terminar con el régimen “semifeudal” de los señores terratenientes y campesinos siervos indispensables para una revolución del tipo que Guzmán tenía en mente (Degregori, 2012).

Antes del ILA, Guzmán plasma su ideología en cuatro textos claves que según Degregori ayudan al entendimiento de lo que será la organización del PCP-SL y la construcción del Nuevo Perú:

- *La Nueva Bandera*: El primer texto escrito por Guzmán en 1979, el cual comienza: “muchos son los llamados y pocos los escogidos”, este texto marca el paso a la clandestinidad de lo que sería posteriormente la cúpula del PCP-SL o el denominado Comité Central, la preparación para dar inicio a la revolución.
- *Sobre tres capítulos de nuestra historia*: discurso pronunciado el 3 de diciembre de 1979, texto en el que da inicio al Ejército Popular, además, de dar su visión sobre la Historia del Perú: el primer momento comprende desde la llegada del Homo sapiens a los Andes hasta el siglo XX, demuestra una visión clasista donde invisibiliza tanto a las culturas prehispánicas como al componente étnico. Para él la conquista fue un cambio de explotadores. El segundo momento se da con Mariátegui, la reconfiguración del orden social donde el papel protagónico es tomado por el proletariado. Finalmente, un tercer momento marcado por la Reconstrucción del Partido el cual dará paso a la República Popular.
- *Comenzamos a derrumbar los muros y desplegar la aurora*: discurso que dió en la II Sesión Plenaria del Comité Central a lo largo de marzo de 1980, a pocos meses de iniciarse la guerra. En el discurso se trata ya sobre las crisis internas dentro del Partido, de erradicar a los malos cuadros para la construcción de un Partido sólido.

- *Somos los iniciadores*: discurso dado a días del inicio de la lucha armada, donde los militantes se convierten en súper hombres los cuales van a iniciar el camino de la revolución siguiendo el ejemplo de Marx, Lenin y Mao.

El Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP-SL) decidió iniciar la guerra popular el 17 de mayo de 1980 con la quema de ánforas en la localidad de Chuschi, en la región de Ayacucho. En junio del mismo año ejecutan el ataque a la municipalidad de San Martín de Porres en Lima con bombas molotov. Estas acciones son denominadas por la CVR como “el inicio de la violencia armada”. En ese año, 1980, el Comité Permanente pleno estaba conformado por Guzmán, Augusta La Torre (c. Nora) su compañera y Elena Iparraguirre (c. Miriam), su futura compañera. Entre los años 1983 al 1986 el CAI pasó a un segundo periodo sindicado como la *militarización del conflicto*, esto debido al ingreso de las fuerzas armadas y la derrota del PCP-SL en Huancavelica, Ayacucho y Pasco (CVR, 2003, Tomo II)

En julio de 1986 la lucha armada entró a un tercer periodo denominado *despliegue nacional* el cual implica cambios en el escenario de la guerra. El PCP-SL se expande hacia Lima. Desde marzo de 1989 a septiembre de 1992 el CAI entró a un cuarto momento llamado “crisis extrema: ofensiva subversiva y contraofensiva estatal”, el PCP-SL plantea que la guerra estaba entrando al “equilibrio estratégico” la segunda etapa dentro de la estrategia maoísta de *guerra prolongada*⁸ y señala que la conquista del poder está próxima, por lo cual considera que se está ingresando a la “década de triunfo” (CVR, 2003)

En septiembre de 1992, el PCP-SL recibirá un golpe letal al ser detenido Abimael Guzmán Reinoso “presidente Gonzalo”, jefe máximo del Partido, además, junto a él son detenidos los más altos mandos de la dirección central, este hecho significó el fin de la lucha popular y la derrota político y militar del PCP – SL (Asencio, 2016).

Estructura Orgánica del Partido:

El PCP-SL construyó una estructura particular, lo que le permitió un desenvolvimiento planificado de sus acciones armadas. La dirección nacional era la encargada de dotarla de ideología basada en el pilar “marxismo, leninismo, maoísmo, pensamiento Gonzalo”, el

⁸ Mao Tse-Tung señala que la guerra revolucionaria cuenta con tres momentos: la defensiva estratégica, el equilibrio estratégico y la ofensiva estratégica

Pensamiento Gonzalo es considerado el principal aporte a la Revolución Proletaria Mundial (RPM). Esta estructura marca una diferencia con los demás partidos de izquierda a los cuales calificaban como “revisionistas”, afirmando que los únicos y auténticos continuadores del legado de “Marx, Lenin, Mao y Mariátegui” era el PCP – SL.

Sendero Luminoso se conformaba por tres niveles principales: Partido, Ejército y Frente. Estaban organizados de forma concéntrica: en el centro se encontraba el nivel de Partido, alrededor el Ejército y en torno a éste el Frente – Nuevo Estado, además, la militarización implicaba que todo militante pasaba a ser un combatiente, por lo tanto, podían hacer acciones armadas. Todo militante pasaba a ser un estadista o administrador de los asuntos del nuevo estado.

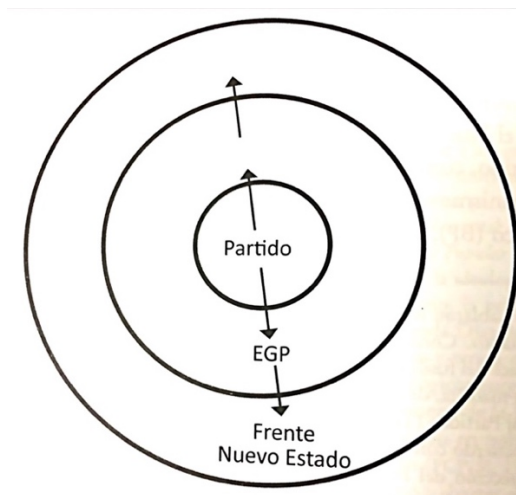
El *Partido* estaba conformado por los organismos de dirección: Comité Central (CC), el Comité Permanente Histórico (CPH) y el Buró Político (BP). Los miembros bases del partido eran los militantes. Les seguían en jerarquías los cuadros y los dirigentes, se podía ser local, zonal, regional o nacional e integraban los organismos de dirección señalados y los aparatos centrales. El Ejército lo conformaban la Fuerza Principal (FP), la Fuerza Local (FL), y la Fuerza Base (FB) y cada una de ellas tenía tareas y formas específicas de desenvolvimiento y ejecución de las directivas de los niveles superiores tanto en el campo como en la ciudad. Finalmente, el Frente conformado por los “organismos generados” e integrados por los simpatizantes, apoyos y activistas del PCP-SL al que denominaron “el mar de masas” los cuales apoyaban la revolución. Las “secciones activistas” se encargaban de la organización y movilización de los distintos sectores de la sociedad. En el campo los Comités Populares eran los encargados de “aglutinar las masas”, mientras que en las ciudades lo era el Movimiento Revolucionario de Defensa del Pueblo (MRDP). “El Frente sirvió para muchas de las funciones esenciales, incluidas las de agitación pública, la educación política, el financiamiento y el reclutamiento, asimismo, el Frente proveyó al movimiento sus instrumentos-militantes más necesarios para lograr bases de apoyo en las masas urbanas (CVR, 2003, tomo II:83).

En Lima, el encargado de planificar y desarrollar las acciones fue el Comité Regional Metropolitano (METRO), posteriormente la responsabilidad sería compartida con Socorro Popular (SOPO). En sus inicios SOPO fue un organismo creado dentro de la estructura organizativa del PCP-SL, pero, entre 1986 a 1990 pasó a convertirse en uno de los aparatos

principales del PCP-SL superando las expectativas de Abimael Guzmán en cuanto al trabajo partidario y militar del PCP-SL en Lima.

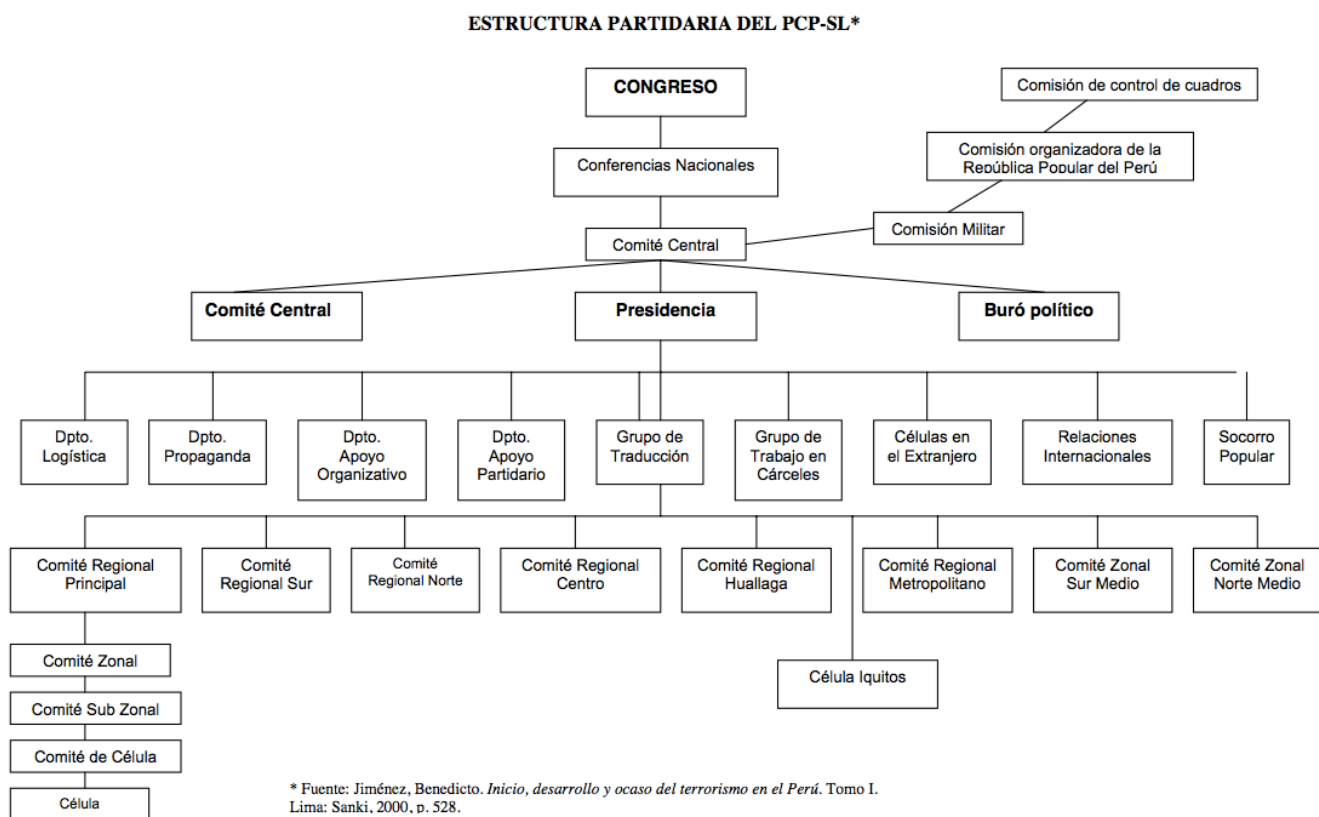
De acuerdo con el organigrama de la CVR, los más altos órganos de dirección del Partido lo conformaban el CPH (conformado por Abimael Guzmán, Augusta la Torre y Elena Iparraguirre) el BP (conformado por los tres miembros anteriores además de María Pantoja y Margie Clavo) y el CC presidido por Abimael Guzmán, quien pasa a auto denominarse presidente Gonzalo por presidir el CPH, el BP y el CC. El CC estaba conformado por los dirigentes nacionales y por quienes dirigían los Comités Regionales (CR) y los Comités Zonales (CZ): El Comité Regional Principal (CRP), que comprendía el Comité Zonal de Ayacucho (abarca las provincias de Huanta, Huamanga y La Mar), el Comité Zonal Fundamental (abarca las provincias de Cangallo y Víctor Fajardo), Comité Zonal de Apurímac, Comité Zonal de Huancavelica; el Comité Regional Norte (CRN); El Comité Regional Centro (CRC); el Comité Regional Metropolitano (METRO), Socorro Nacional (SOPO); el Comité Regional Sur (CRS), Comité Zonal Huallaga (CZH), Comité Zonal Norte Medio (CZNM) y el Comité Zonal Sur Medio (CZSM).

Gráfico 2. Los Instrumentos de la Revolución en el PCP-SL y su Construcción Concéntrica



Fuente: Benedicto Jiménez, 2000

Grafica 3. Estructura partidaria del PCP - SL



Fuente: Benedicto Jiménez, 2000

Para julio de 1986 la lucha armada entró a un tercer periodo denominado “el despliegue nacional” (CVR: 2003) que implicó cambios en el escenario de la guerra. Las Fuerzas Armadas tomaron el control de las áreas rurales sobre todo en la región sur central, mientras que el PCP-SL expandió el conflicto a Lima. Este último hecho se debió a la lucha desarrollada por los comités de autodefensa campesina quienes hicieron que Sendero Luminoso se replagara hacia las ciudades, asimismo, el conflicto se expandió a otras zonas: la región central, el nororiente y sur andino.

A finales de la década de 1980 la guerra no sólo se había mantenido y expandido a otras áreas, sino, que se desarrolló sobre todo en las zonas urbanas, principalmente Lima. Entre los meses de marzo de 1989 y setiembre de 1993 el conflicto entró a un cuarto momento, el de crisis extrema: ofensiva subversiva y contraofensiva estatal (CVR: 2003).

Sendero Luminoso planteó que la guerra estaba entrando en el *equilibrio estratégico*: segunda etapa dentro de la estrategia maoísta de “guerra prolongada” y señal de que la *conquista del poder* estaba próxima.

Finalmente, en septiembre de 1992, el PCP-SL recibiría uno de los golpes más letales porque fue capturado Abimael Guzmán Reynoso, “presidente Gonzalo” jefatura máxima del Partido Comunista del Perú, y junto a él fueron detenidos los más altos y experimentados dirigentes de la dirección central. Este hecho significó no sólo un retroceso sostenido en el número de acciones armadas sino su derrota política y militar.

La captura de los dirigentes históricos marcó el comienzo de la etapa final del conflicto denominada “declive de la acción subversiva, autoritarismo y corrupción” a partir de septiembre de 1992 hasta noviembre de 2000. Los hechos resaltantes en este periodo fueron las peticiones de “conversaciones de paz” solicitadas desde la cárcel por Abimael Guzmán al Estado Peruano en los meses de setiembre y octubre 1993, la posterior división de la organización subversiva en 1994 y por el lado de los vencedores se explotó mediáticamente el problema subversivo para garantizar la perpetuación del régimen autoritario de Alberto Fujimori (CVR, 2003)

Sin embargo, una facción de Sendero Luminoso no acató este acuerdo de paz firmado entre Abimael Guzmán y el Estado Peruano y continuó con la Lucha Armada en el espesor de la selva. Esta facción liderada por Oscar Ramírez Durand o camarada Feliciano, es conocida como Proseguir (la lucha popular) o también Sendero Rojo.

¿Guerrilla, grupo subversivo, terroristas?

Las particularidades de Sendero Luminoso frente a otras guerrillas de América Latina

Jorge Castañeda, en su texto *La utopía desarmada* (1993) hace una distinción de dos “olas” de lucha armada en América Latina. Incluye al PCP-SL en la segunda ola junto con el Frente Sandinista de Nicaragua, el Farabundo Martí de El Salvador y el M-19 de Colombia, pero, otros autores como Degregori (2010), Ascencio (2016) consideran que el proyecto senderista era una ruptura con todo el anterior ciclo de lucha armada en el continente que se abrió camino con la Revolución Cubana y se cerró con la derrota sandinista y la solución negociada en El Salvador y en Guatemala.

Si bien los movimientos centroamericanos y el M-19 constituyen la continuación con afinidades ideológicas, políticas y muestras de solidaridad de la Primera ola (en la que se inscribían el cubano Movimiento 26 de Julio o los diferentes MIR, entre otros) los movimientos de la Segunda Ola se caracterizan por su flexibilidad estratégica y realismo político. Las diferencias con el PCP-SL son inmensas.

El PCP-SL rompe con toda traza del romanticismo que impregnaba el imaginario forjado alrededor de ambas olas. Frente a la imagen del *guerrillero heroico* se levanta la imagen del revolucionario burócrata. La guerrilla clásica subestima el papel de la organización burocrática, Guzmán por el contrario construye una organización que según su propia definición se constituye en una *máquina de guerra*, planificadora y fría, como lo proclama en sus escritos de 1989 “el triunfo de la revolución costará un millón de muertos” (Guzmán, 1989). Esta condición burócrata les permite caer, sin disparar un tiro, con minuciosos archivos partidarios. La tradición guerrillera latinoamericana tenía un ferviente culto al sacrificio por un fin supremo como es el caso del Che Guevara caído en combate o Salvador Allende quien se quita la vida antes de caer en manos de Pinochet.

En el Perú este espíritu de guerrilla latinoamericana es encarnada por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) quienes surgen con la pretensión de ser una “guerrilla heroica” que desarrollaría una guerrilla limpia en contraposición a la del PCP-SL. Se proclama brazo armado del movimiento popular al que promete respetar, sin embargo, el MRTA al no tener la aceptación esperada entre el pueblo peruano y no contar con los recursos necesarios para sostener su levantamiento comienza a realizar secuestros, ajusticiamientos sociales, cárceles del pueblo. El MRTA según la CVR es responsable del 1,5% de las víctimas mortales del conflicto armado interno.

El proyecto del PCP-SL privilegia la teoría siendo un proyecto ideológico y pedagógico, tanto como político como militar; por esta razón Guzmán pone énfasis en la elaboración de un “pensamiento guía” al cual denomina “Pensamiento Gonzalo” mientras la guerrilla clásica menosprecia la teoría y privilegia la acción. Según Portocarrero (2015) se construye la imagen científica y doctoral de su máximo líder reflejada en los afiches senderistas donde entre banderas rojas y fusiles se aprecia a un hombre con lentes y un libro bajo el brazo, exige con insistencia en ser llamado Doctor Guzmán como se aprecia en la

entrevista días después de su captura por Montesinos, allí Montesinos se refiere a Guzmán como “Doctor”.

Según Degregori (2010) Guzmán se fue convirtiendo de un burócrata a un cosmócrata proclamándose la “cuarta espada del marxismo”, “el más grande marxista-leninista viviente sobre la tierra”. El pensamiento Gonzalo se asemejaba a una versión hegeliana del marxismo donde la idea de revolución es encarnada por determinados individuos o espadas como son Marx, Lenin, Mao finalmente Gonzalo.

Los sandinistas alcanzan el triunfo tras la muerte de Carlos Fonseca. El Frente Farabundo Martí sobrevivió dos veces a la muerte de la mayor parte de la dirección nacional, el M-19 sobrevivió a la muerte de sus dos líderes Jaime Bateman y Carlos León Pizarro. El PCP-SL no supo sobreponerse a la caída de su máximo líder, especialmente cuando un año después de su captura y de dar inicio a la última fase de la revolución; solicita al gobierno conversaciones de paz y llama a sus seguidores a “interrumpir la guerra popular”, firmar la paz y acogerse a la ley de arrepentimiento – DL 25499- que el gobierno de Fujimori había promulgado en el año 1992.

Incluso el propio Abimael Guzmán menosprecia el término guerrilla y critica en diferentes ocasiones al MRTA por propiciar una guerra de guerrillas en un país como el Perú donde las condiciones no corresponden a este tipo de levantamiento, además, critica en diversos panfletos de divulgación a Óscar Ramírez por su pasado guevarista y por querer implementar en una facción del PCP – SL un levantamiento tipo guerrilla. Los miembros de Sendero Luminoso no se consideran ni se auto identifican con el término “guerrilleros” por lo que a lo largo de la tesis no los nombraremos de esta manera, sino como *subversivos*.

Los otros “El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru” (MRTA)

El MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) es un grupo armado peruano que siguió la tradición guerrillera de la izquierda latinoamericana, fue inspirado en el triunfo de la revolución cubana en 1959. Los que conforman esta tradición aspiraban a la conquista del poder político mediante la lucha armada, de esta manera, el MRTA se nutrió de las experiencias del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) salvadoreño y del Movimiento 19 de Abril (M-19) de Colombia.

El historiador Mario Meza Bazán propone determinar al MRTA dentro del contexto latinoamericano “donde se construyen y legitiman las tradiciones insurreccionales y revoluciones armadas” (Meza, 2012: 1). Para Meza, el MRTA es parte de una historia que legitimó la violencia política contemporánea como una cultura experimental de la utopía liberadora de la humanidad, también, como experiencia trágica de la misma. No es, por tanto, un fenómeno marginal de la guerra interna librada en el Perú; para este autor la insurrección del MRTA fue la actividad de un grupo armado moldeado por ideologías creyentes de la liberación social, la igualdad y la esperanza en lo nacional, popular, socialista y antiimperialista. Generó, paradójicamente, y en tiempos de democracia, represión y persecución (Meza, 2012: 2). El MRTA se diferenció del PCP-SL en que organizó un ejército guerrillero –el autodenominado Ejército Popular Tupacamarista– bajo el modelo convencional de la guerrilla latinoamericana, así, organizó columnas de combatientes provistos de armas de guerra, uniformados y concentrados en campamentos fuera de las áreas pobladas. Esta estructura militar fue complementada por destacamentos especializados, llamados *fuerzas especiales*, que actuaron en medios urbanos y rurales desde fines de los ochenta. En sus acciones armadas y trato a los prisioneros reclamaron guiarse por las Convenciones de Ginebra, pese a lo anterior, el MRTA es responsable –según la CVR– del 1.8% de violaciones a los derechos humanos cometidos en el Perú durante 1980 al 2000.

Teniendo como fuente a la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2000), los inicios del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) fueron característicos de la tradición guerrillera de la izquierda latinoamericana que aspiraba a la conquista del poder político mediante la lucha armada. El MRTA se nutrió de esta experiencia.

Los partidos que dan origen al MRTA son el MIR El Militante (MIR-EM) y el Partido Socialista Revolucionario Marxista Leninista (PSR-ML) quienes se unen en una sola organización en 1980, fundando posteriormente el MRTA el primero de marzo de 1982. El MRTA, se origina en el contexto latinoamericano de renovado auge de la lucha armada como las guerrillas de El Salvador, Guatemala y Colombia y en el contexto nacional en el PCP-SL. El MRTA inicia en 1984 la lucha armada convirtiéndose en un actor más del conflicto armado interno.

Alejándose del postulado guevarista de no iniciar la lucha armada en aquellos países donde existiesen regímenes democráticos, el MRTA comienza su guerra revolucionaria

cuando el Perú llevaba cuatro años de haber retornado a la democracia, luego de doce años de gobierno militar (1968-1980) y las agrupaciones de izquierda, más allá de su retórica revolucionaria, formaban parte de ese régimen democrático. En su accionar, el MRTA se caracterizó por un voluntarismo al ejecutar acciones sin mayor perspectiva política, sino de propaganda armada de su agrupación. Un ejemplo es la toma de varias ciudades en el departamento de San Martín, que luego son abandonadas sin mayor efecto ni relación con los objetivos declarados por el grupo subversivo.

En agosto de 1985, un año después de haber iniciado su guerra revolucionaria, el MRTA suspendió sus acciones militares contra el gobierno entrante de Alan García, asimismo, solicitó dialogar con el gobierno para una salida política a sus demandas. Este mismo pedido de conversaciones se planteó al gobierno de Alberto Fujimori en septiembre de 1990. En ambas ocasiones tal diálogo no llegó a producirse.

En 1986 el MRTA reinicia sus acciones militares en una dinámica de acumulación de fuerzas, progresivamente la perspectiva militar va primando sobre sus objetivos políticos. El MRTA, en este accionar, no elabora propuestas políticas viables, articuladas a un programa de gobierno que respondiese a la coyuntura del momento. Finalmente, como resultado, el MRTA fracasó en su intento por ganarse a la población e incidir en la vida política nacional.

En el esfuerzo por convertirse en actor principal del conflicto armado interno la línea militar del MRTA se convierte en un fin, subordinando sus acciones a la lógica de la guerra. Este viraje marca un punto de quiebre en el MRTA provocando que la tendencia más política abandone sus filas. En este periodo secuestran a empresarios –estas acciones inician en 1987– con el fin de canjearlos por dinero que permita financiar su guerra. Posteriormente, en 1989, en su intento de tomar la ciudad de Tarma, los emerretistas se encuentran con una columna del ejército (en el límite de los distritos de Huertas y Molinos, provincia de Jauja, departamento de Junín) siendo abatidos 58 de los suyos. Este revés motivó al MRTA a llevar a cabo el asesinato del general Enrique López Albújar, hecho repudiado por amplios sectores sociales y políticos del país.

A fines de los ochenta y comienzos de los noventa, el MRTA se encuentra en un contexto desfavorable para sus pretensiones. Por un lado, en el ámbito internacional, los proyectos políticos y militares que animaron sus acciones, o fracasaron (el populismo en sus

diversas vertientes) o encontraron salidas políticas (los acuerdos de paz que firmaron las guerrillas de Guatemala y El Salvador). De otro lado, en el ámbito nacional el país atravesaba una grave crisis económica, social y política; la izquierda se desintegraba, sus postulados socialistas quedaban seriamente cuestionados, y el PCP-SL, con su accionar terrorista, ponía en jaque al país. El imaginario colectivo equiparaba ambas agrupaciones.

Internamente el MRTA se manifiesta en crisis, en 1992 el MIR-VR se separó de sus filas, sus principales líderes habían sido capturados por la policía, sus militantes desertaron acogidos a la Ley del Arrepentimiento, facilitando así la captura de otros emerretistas. Ello condujo a la desarticulación del Frente Nororiental del MRTA, quedando aislados en el Frente Central (provincia de Chanchamayo, departamento de Junín). En estas condiciones, la Dirección Nacional del MRTA organizó la toma de la residencia del embajador japonés Morihisha Aoki con el objetivo de canjear a sus líderes presos. El 17 de diciembre, un comando de catorce emerretistas toma la residencia, manteniendo secuestrados a 72 rehenes durante 126 días, pasado este lapso de tiempo fueron rescatados mediante el operativo conocido como Chavín de Huántar todos los emerretistas murieron. Este desenlace fue el inicio del fin del MRTA.

[Repliegue de Ayacucho, responsabilidad dada a Óscar Ramírez para ocultar la presencia de Abimael Guzmán](#)

[El PCP-SL y su ingreso a la Selva Central \(según la historia oficial\)](#)

El Conflicto armado interno llega a la Selva Central cuando un importante contingente del PCP-SL ingresa por los ríos Apurímac y Ene huyendo de la contraofensiva militar de Ayacucho. En un primer momento esta fue una zona de tránsito, aprovisionamiento y refugio para los grupos alzados en armas que actuaban en las zonas andinas de Junín y Ayacucho. Los primeros senderistas que llegan al valle del río Ene lo hicieron con los colonos andinos dedicados al cultivo de coca. A los senderistas que llegaron a esta zona se les denomina “Comité de Colonización del río Ene” y sirvieron como punta de lanza para insertarse en la región.

El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) también comienza su expansión hacia la región amazónica después de la derrota sufrida en la Batalla de Molinos, ubicándose principalmente en las provincias de Oxapampa y Chanchamayo. El PCP-SL se

ubicó principalmente en la provincia de Satipo. En la Selva Central se podían distinguir cuatro zonas donde se vivió la violencia de manera diferente:

- a) *Región Junín, Valle del Perené*: Esta zona cohabitan los colonos andinos y los nativos asháninkas y yáneshas, es una de las zonas donde estuvo más activo el MRTA cuyos militantes eran llamados “los negros” de acuerdo con la vestimenta utilizada característica del denominado “Comando América”. En esta zona logran desplazar al PCP-SL el cual limita su presencia a acciones esporádicas.
- b) *Región Pasco, provincia de Oxapampa*: zona habitada por colonos andinos, asháninkas y yáneshas, en esta zona también tuvo una fuerte presencia el MRTA, pero fueron expulsados por los asháninkas a principios de 1990.
- c) *Región Junín, provincia de Satipo*: En esta zona tiene mayor presencia hasta el día de hoy el PCP-SL. Entre 1989 y 1990 intensifican sus acciones llegando a tener control absoluto en todo el río Ene y el Alto Tambo (hasta Poyeni). Satipo ha sido la única zona en la Selva Central en la que se crean Rondas Nativas promovidas por el Ejército para enfrentarse y detener el avance del PCP-SL.

En esta zona (Satipo) se pueden distinguir tres subzonas:

- a) Las principales ciudades de la provincia se encuentran conectadas por la carretera Marginal y corresponden a los distritos de Río Negro, Satipo y Mazamari, habitado principalmente por comunidades asháninkas y colonos andinos
- b) Distrito de San Martín de Pangoa, limítrofe con el Río Tambo, esta zona concentra la mayor parte de comunidades nomatsiguenga y asháninkas.
- c) Distrito de Río Tambo, la mayoría de la población es asháninka, es la vía de comunicación fluvial por excelencia pues es la unión de los ríos Ene y Tambo que vincula a todas las comunidades. La comunidad de Puerto Ocopa es la puerta de ingreso al distrito y además conecta a través de una carretera afirmada con la ciudad de Satipo.

El río Ene se convierte en un corredor fluvial importante porque se relaciona con Ayacucho al ser la continuación del río Apurímac, además, se constituye en una de las principales rutas de los narcotraficantes.

El Gran Pajonal, habitado por el pueblo ashéninkas en aislamiento voluntario, el PCP-SL pretendió ingresar a este territorio, pero, fue rechazado de manera categórica y brutal por este pueblo.

Acciones del PCP-SL en la Selva Central

Entre 1985 y 1988, los mandos senderistas realizaron asesinatos selectivos a supuestos soplones en los poblados colonos. Ante su avance y los primeros ajusticiamientos en la zona, los colonos que no simpatizaban con el partido huyen fuera del Valle del río Ene, volviendo a sus comunidades de orígenes, además, expulsa a los narcotraficantes de la zona. La población asháninka sentía temor al enterarse de las ejecuciones, pero también reconocen un aspecto positivo como es el retiro de su territorio de los colonos considerados como invasores los cuales habían traído el narcotráfico, la prostitución y la explotación.

Los mandos senderistas provenientes de Ayacucho convocan clandestinamente a profesores y dirigentes asháninkas para iniciar el proceso de adoctrinamiento senderista. En 1988 el PCP-SL comienza una campaña más activa en la zona utilizando a los asháninkas adoctrinados quienes cumplían el papel de enlace entre los mandos andinos y las comunidades asháninkas. En 1989, la presencia del PCP-SL en la zona era generalizada. Los mandos provenientes de Ayacucho llegan cada fin de semana para coordinar y adoctrinar a los dirigentes. Hacia finales de 1990 el PCP-SL tenía el control del Ene y la parte alta del Tambo, esta zona es denominada como “la frontera”.

El año 1991 se da un punto de quiebre en la ofensiva del PCP-SL en la región, pues a partir de este año, las Fuerzas Armadas y la población asháninkas se organizaron y crearon las Rondas Nativas. Las Rondas Nativas se formaron de manera autónoma en coordinación con el Ejército. Cada comunidad organiza su propia ronda, pero todas reportaban al Comité Central de Autodefensa. El PCP - SL no logra avanzar más en su desplazamiento por el río Tambo. Poyeni pasó a ser la “frontera” entre la zona controlada por Sendero Luminoso y la otra zona donde los asháninkas viven en libertad.

Entre 1991 y 1993 se intensifica la lucha contra el PCP-SL y se multiplican los operativos entre el Ejército y las rondas nativas en los valles de los ríos Ene y Tambo. Se va recuperando paulatinamente el control de algunas zonas que se encontraban bajo el control del PCP-SL. A principios de 1991 se dan los primeros rescates de asháninkas de los campamentos senderistas, se logra rescatar cerca de tres mil asháninkas. El PCP-SL les había

dicho que si eran “rescatados” por las rondas o por el Ejército iban a sufrir terribles torturas. Cuando las rondas o militares se les acercaban en el bosque los asháninkas huían despavoridos, a pesar de que tampoco deseaban continuar en dichos campamentos.

Entre 1993 y 1995 se van rescatando más asháninkas de los campamentos senderistas, estas personas eran llevadas a las denominadas “comunidades de refugio” donde eran vigilados. En muchas ocasiones los “recuperados” eran sometidos a intensos interrogatorios por parte de los militares. Durante esta época Puerto Ocopa, Poyeni, Betania, Cutivireni y Valle Esmeralda se convierten en comunidades que reciben a las familias que logran escapar del PCP-SL o que son rescatadas en patrullajes.

Los niveles de mortalidad eran altos debido a las condiciones de desnutrición con la que llegaban los asháninkas a los refugios, el hacinamiento aceleraba la propagación de enfermedades infectocontagiosas como el cólera, la malaria y la tuberculosis. La situación se agudiza debido a la escasez de recursos, al aislamiento debido a la destrucción de vías de acceso y a la presencia constante del PCP-SL en la región. Los servicios de salud y educación son insuficientes. Los asháninkas se rehúsan a recibir los alimentos que el Estado les proporcionaba como eran harina, leche o trigo. Como señalábamos líneas arriba, la desnutrición se acrecienta por falta de alimentación adecuada, pues la dieta básica de una familia asháninka consta de yuca, plátanos, carne de monte y pescado. Dadas las condiciones de violencia les era imposible cultivar, cazar o pescar.

La mayoría de asháninkas fueron desplazados y muy pocos volvieron a su comunidad de origen, allí vivían con miedo a los ataques senderistas quienes los hostigaban constantemente disparando con frecuencia en dirección a las “casas refugio” durante la noche y quemando sus cultivos. No podían alejarse de las casas sin protección, cualquier actividad se tenía que realizar bajo la protección de las Rondas Nativas. A pesar de las medidas empleadas no se pudo evitar la muerte de varios asháninkas quienes fueron emboscados mientras iban a sus chacras o a pescar. A su vez, se multiplican las tensiones y conflictos entre familias provenientes de diferentes comunidades o debido al grado de simpatía o rechazo que tuvieron hacia el PCP-SL.

El Ingreso del Camarada “Feliciano”

Son diversos los relatos que trabajan el accionar de Sendero Luminoso en la Selva Central, estos relatos tienen en común que nos cuentan las atrocidades que éstos cometieron, sin

embargo, es solamente a través de los relatos como hemos podido reconstruir el ingreso del camarada Oscar Ramírez Durand más conocido por su alias c. Feliciano⁹ y cómo va tomando importancia su figura en la construcción de un *Sendero Amazónico*.

A finales de los ochenta la estrategia del PCP-SL cambia, para el presidente Gonzalo el campo ha sido conquistado en buena parte y se tiene que dar un salto más importante: tomar la ciudad, ir hacia la gran capital Lima. En una reunión entre la cúpula Abimael comunica esta decisión, la cual no fue bien recibida por toda la cúpula como esperaba y la que era en ese entonces su compañera y segunda al mando Augusta La Torre, camarada Norah, no ve con buenos ojos esta decisión; aduce que todavía no están preparados, que el campo no ha sido conquistado. Esta decisión es apoyada por c. Feliciano.

Los relatos cuentan que Abimael discute con Augusta, en privado, por esta decisión. Al poco tiempo es enviada a una misión que termina en un enfrentamiento con el ejército donde supuestamente murió, aunque, hay algunas versiones que señalan que Abimael no vio con buenos ojos esta disputa y la mandó asesinar con la camarada Miriam quien en ese tiempo fuera su amante y miembro número tres del PCP-SL. "Augusta se opuso a la estrategia de ir del campo a la ciudad, se enfrentó a Abimael y esto le costó la vida" (Testimonio anónimo). Hasta el día de hoy no se sabe qué pasó con la número dos de Sendero Luminoso, lo que sí es cierto es que la estrategia de ir del campo a la ciudad prosiguió.

Posterior a esta pérdida Abimael llamó a una reunión secreta a c. Feliciano con la finalidad de encargarle una nueva misión. Esta misión propone encontrar para el Presidente Gonzalo un nuevo lugar dónde vivir y esconderse pues siente que Ayacucho, el centro del senderismo, está tomado por el ejército y sería fácil encontrarlo. En Lima tuvo que moverse de casa en casa porque el Servicio de Inteligencia Nacional le venía siguiendo los pasos. Camarada Feliciano comunica al presidente Gonzalo que el lugar que tiene pensado es la Selva Central, ahí donde la sierra se vuelve selva, en la espesura de la montaña, sería el escondite perfecto. Es así como c. Feliciano es retirado como miembro principal del Comité Zonal de Ayacucho el cuál comprendía Ayacucho, Huancavelica y Junín centrándose solamente en Junín particularmente en Satipo.

Una vez terminada esta conversación c. Feliciano pasó a la clandestinidad, pero esta vez con una misión fija: encontrar un nuevo lugar para esconder al presidente Gonzalo, es

⁹ Entre su militancia se le conocía como: camarada Feliciano o c. Feliciano

así, como entró a través de Ayacucho al territorio amazónico. Lo hizo surcando el Río Ene para encontrarse con los milicianos senderistas quienes ya se hallaban en la zona desde el año 1986. La entrada de Óscar Ramírez en el año 1989 da un giro a la estrategia utilizada por el PCP-SL pues éste llegó a reorganizar las masas y a redirigir el trabajo descuidado de Sendero Luminoso, hasta ese entonces, en esta zona.

El tema de la captura de Guzmán, por ejemplo, estaba cantado desde enero de 1991, porque él nunca quiso salir de la ciudad. Yo recuerdo cómo, en una reunión del Buró político de Sendero, al término del Primer Congreso, Guzmán medio embriagado nos propone que todo el Buró y la mayor parte del Comité Central tenían que concentrarse en Lima para que desde allí pudiéramos dirigir la revolución. Yo pensé que Guzmán se estaba volviendo idiota y cuando preguntó mi opinión yo manifesté mi desacuerdo, creo que Aurora también estuvo en desacuerdo (Elizabeth Cárdenas). Claro que yo estuve en contra de la propuesta de Guzmán porque eso significaba poner en riesgo a toda la plana mayor, él planteaba que había condiciones de seguridad para poder concentrar a la dirección del Partido porque era una ciudad grande, etc., y diciendo esto se puso de pie y me cogió la solapa de mi camisa, empujándome contra la pared, increpándome el por qué de mi posición. Yo quise reaccionar, pero me contuve por disciplina y porque no quise crear problemas. Pero allí se puede apreciar sus ideas y actitudes. Él no quería salir de Lima. Poco después comenzaron las capturas de la gente de su entorno.

En febrero del 91 yo propuse su desplazamiento inmediato al campo porque la situación de Lima era insegura. Ofrecí garantizar el desplazamiento a Ayacucho, pero el tipo, para librarse del emplazamiento, me encomendó reunirme con los mandos de algunos comités para que analizásemos a dónde podía ser trasladado. En otra reunión de camaradería me dijo, en medio de tragos, que yo quería llevarlo al campo para que lo maten. Después para salir del paso me planteó que investigue en el río Ene las condiciones para que pudiese desplazarse” (Testimonio ESLP01)

Los Kiyonkaris antes de la llegada de c. Feliciano (1986-1988)

Un día estábamos, como ahora, sentados en la tarde y vimos dos cóndores sobrevolando el Ene, mi mamá lo miró y nos dijo van a llegar los problemas, va a correr sangre. Nos ha contado que hace mucho tiempo había un cóndor gigante que vivía en el monte y que venía volando donde estábamos los asháninkas y siempre venía y nos comía, una o dos personas al día, la gente ya cansada que nos vengán a matar decidió darle una esposa, cuando tuvo a su esposa ya se volvió al monte y nunca más se dejó ver, pero antes que lleguen los kinyonkaris lo hemos vuelto a ver” (entrevista a EPOF02, 2018)

Las noticias en el recuerdo de las personas sobre la llegada de Sendero Luminoso a su territorio se comenzaron a escuchar aproximadamente desde el año 1982, éstos iban llegando de uno o en parejas. Primero solamente se paseaban, eran como foráneos que llegaban, caminaban por las comunidades y se iban; algunas veces pedían un poco de yuca y se marchaban, pero, conforme pasaba el tiempo y las visitas de estas personas comenzaban a ser más frecuentes, sus preguntas sobre quién era el jefe, cómo se relacionaban con la iglesia o con los policías eran cada vez más frecuentes.

Este tipo de visitas se prolongaron por más de un año, los subversivos iban llegando a las comunidades con mayor frecuencia, siempre en grupos muy reducidos máximo de tres personas para no llamar la atención. Su estrategia era lograr identificar a los líderes de cada comunidad para convencerlos de unirse a sus filas. En este primer momento, Sendero Luminoso fue visto con buenos ojos por muchos líderes mayores y jóvenes quienes estudiaron la primaria en los internados, escuelas de la congregación Franciscana tanto en Puerto Ocopa como en Cutivireni, los líderes se daban cuenta de las desigualdades sociales que vivían día a día.

Así poco a poco se fueron uniendo a las filas de Sendero Luminoso y las comunidades iniciaron su organización. Estos mandos políticos enviados desde la sierra dejaron en cada comunidad asháninka un representante que serviría de enlace entre la comunidad y el Partido. Esta persona sería responsable de recabar información sobre cómo se comportan los integrantes de la comunidad dando información detallada sobre quiénes estuvieran de acuerdo con apoyar al Partido y quiénes estarían en su contra, además, de dar un informe detallado de quiénes entran y quiénes salen de la comunidad, por cuántos días y cuál es el

motivo que los lleva a marcharse; ofrecían un detalle minucioso a los mandos del PCP-SL cuando éstos retornaban a sus territorios.

Durante los primeros años las entradas fueron esporádicas, pero, conforme se van consolidando las relaciones entre asháninkas y Sendero Luminoso se van haciendo, poco a poco, pequeños actos de presencia en la comunidad. Estos actos podían ser desde pequeños juicios populares a algún comunero que haya ocultado información, robado o cometido algún acto de adulterio o un ajusticiamiento, principalmente ahorcamiento con soguilla, a las personas que hayan cometido más de tres faltas. Es común escuchar: “el Partido perdona hasta tres veces, a la tercera mueres”.

En esos primeros años se dio un ajusticiamiento masivo, el cual, fue muy recordado por la comunidad de Puerto Ocopa, una de las comunidades asháninkas más grandes (pues es la salida fluvial para los ríos Tambo y Ene). A las orillas del río Ene se encontraban asentadas cinco familias de comerciantes mestizos los cuales solían vender a los asháninkas productos envasados como fideos, arroz, aceite, detergente y licores, estos productos eran vendidos a un precio demasiado elevado, es así que el enlace entra en la comunidad y avisa a Sendero del cobro excesivo que los mestizos o choris venían realizando. El responsable les avisó tres veces, pero éstos no les hicieron caso, es así como una mañana vinieron 10 milicianos del PCP-SL (con sus armas cubiertas en sus trajes) y los llevaron hasta las orillas donde confluye el Ene y el Tambo, lugar que se denomina Puerto Chata. Las cinco personas fueron sometidas a un juicio popular y encontradas culpables, las asesinaron de inmediato y sus cadáveres arrojados al río y dicen que se tiñó de rojo, todo esto frente a la presencia de toda la comunidad. Es en ese momento que los asháninkas se dieron cuenta de la crueldad de los senderistas e iban a traer consigo la sangre, pero ya era muy tarde. El Partido había entrado de manera silenciosa a la mayoría de las comunidades de la zona, dicen como una bacteria que los fue infectando.

Los senderistas no eran muy llamativos, no se les podía identificar por algún rasgo distintivo; lo único que los distinguía en algún momento era la bandera roja con la hoz y el martillo, por lo cual, los asháninkas comenzaron a referirse a ellos como *kiyonkari*, “Kiyonkari le decíamos por la bandera que era rojo, pero además por la sangre que derramaron que también es roja, entonces cuando decimos kiyonkari nos referimos a los de

Sendero Luminoso y recordamos que son los que trajeron la sangre y el dolor a todo el pueblo, fueron los que nos hicieron sufrir” (entrevista EPOM01, 2018).

Con el paso del tiempo fueron entrando con mayor continuidad al territorio asháninka y comenzaron a “construir Partido” en las comunidades más grandes como Puerto Ocopa y Cutivireni. A partir del año 1985 ya se contaba con un mando político de la Zonal de Ayacucho que vivían y reportaban directamente al Partido cómo se iban integrando las comunidades. Iban formándolas en el marxismo, leninismo, maoísmo, pensamiento Gonzalo; sobre todo a los más jóvenes los cuales se incorporaban poco a poco como mandos militares. Estos jóvenes ya incorporados como mandos militares iban siendo trasladados, como parte de algunos destacamentos, a la sierra.

Tanto en Cutivireni como en Puerto Ocopa, ambas con dos de los principales conventos e iglesias franciscanas, cuentan las religiosas (que aún permanecen este lugar) que no se dieron cuenta que algo estaba pasando los primeros años, sin embargo, ya en el año 1984 las deserciones escolares aumentan. En un inicio consideraron que se iban al monte a la cosecha de café, naranjas y papayas, pero, luego ya se comienzan a percatar de la presencia de desconocidos en las comunidades.

Ese mismo año el PCP-SL demostró uno de los mayores actos de presencia en las comunidades: en el caso de Puerto Ocopa, la quema de la comunidad y en el Caso de Cutivireni, la primera de las tres quemadas de la Iglesia.

Era de noche llegaron más de cien personas, armadas con palas, y escopetas, habían mujeres, niños y hombres, todos con sus antorchas, nosotros estábamos dormidos, han gritado han llegado los senderos, yo tenía como 20 años era joven y recién me había casado, vivía en la casa que está junto a la iglesia antes, se comienza a oír disparos y todo vemos en llamas, las mujeres les veías el odio en la cara, ellas golpeaban con unos mazos te daban en la nuca, así han muerto mucha gente ese día, luego ya amaneció y se han ido por el río (...) Al día siguiente nos han reunido, uno que era dirigente antes estaba formado con ellos, había sido de Sendero nosotros no sabíamos y nos han hablado de su ideología, que acá no estamos bien, que vamos a tener buenas cosas, ya no vamos a ser pobres, nos han animado a unirnos a ellos (...) luego han llamado a varias personas que han robado, o que tenían mala

conducta, ahí donde ahora es “Puerto Chata” y nos han dicho qué crímenes han cometido y que el Partido perdona tres veces que se vayan pero están con amenaza, luego han llamado a los cinco choris que vivían a la orilla del río y como eran comerciantes capitalistas los han matado le han tirado al río su cuerpo y se han llevado toditas sus cosas, nos han dicho que van a volver a organizarnos... ahí no más nos hemos reunido entre mi familia y nosotros hemos decidido irnos al monte hemos agarrado las poquitas cosas que teníamos y nos hemos ido a hacia más adentro al monte nos fuimos solamente con unas ollitas, lo que llevábamos puesto y unas colchitas, con el tiempo todo, todo se nos ha destruido (...)” (entrevista a EPOMF01, 2018)

Luego que llegaron dos senderistas donde la madre, comenzaron a llegar poco a poco cada vez más a Cutivireni, hablaban con los dirigentes, el señor ese que ha venido hacerse la víctima la otra vez ese era uno que era el enlace con sendero, en el 1984 más o menos llegaron más de cincuenta senderistas, en sus botes, ellos entraban rodeando todo Cuti, vinieron hombres, mujeres, niños, nos sorprendía que las mujeres también tuvieran sus armas y se les viera ahí bien bravas (...) Ese día no han matado a nadie han quemado la misión, querían matar al padre porque era gringo y ellos estaban contra los gringos, pero al que en realidad buscaban era al profesor Mario Zumaeta, ese profesor era muy inteligente, nos hablaba sobre todo, nos decía que eran malos que no los escuchemos. El padre no estaba el profesor tampoco estuvo, en ese tiempo la iglesia no era de cemento era de madera ha ardido todita, las cosas que guardaban ahí nos daban pena, pero el padre cuando ya ha vuelto nos ha dicho que no debemos buscar vengarnos que vamos a construir otra iglesia más grande (entrevista a ECM01, 2018)

El PCP-SL cuando ingresaba a un nuevo lugar solía realizar actos simbólicos con el fin de mostrar su poder frente a la población. En su ingreso a Lima realizó un apagón en toda la ciudad y el principal cerro de la ciudad llamado San Cristóbal estuvo iluminado por un fuego que dibujaban la figura de la hoz y el martillo. Generalmente estos actos eran quemas contra la comunidad seguidos por saqueos a las viviendas. En el caso de las comunidades asháninkas era la quema de las casas de los pobladores o la quema de la Iglesia, era un acto simbólico

que representaba el derrocamiento del antiguo Estado y la llegada de uno nuevo laico, sin dioses.

Los subversivos comenzaron a tener mayor control de las comunidades asháninkas, tenían un control del territorio y nombraban por cada comunidad un mando político, un mando militar y tres mandos militares, todos foráneos ninguno asháninka; los asháninkas aún se encontraban en entrenamiento y adoctrinamiento partidario. El control en las comunidades fue extremadamente rígido, al punto que para entrar o salir de éstas se requería un permiso especial del mando político e informar a quiénes se vería, cuál era el motivo y los días que permanecería fuera de esta.

Otro problema que se suscita, a mediados de la década del ochenta, es la llegada del narcotráfico a la zona. En un primer momento la migración hacia la Selva Central se da por la explotación del caucho, la cual trajo consigo explotación y esclavización de la población asháninka; esto no paró hasta que el precio del caucho bajó al ser reemplazado por material sintético. Luego vinieron las grandes plantaciones de café, muchas personas provenientes de la Sierra llegaron para trabajar en la cosecha, pero, el problema más grande llegaría cuando se comienza a sembrar coca con éxito en esta zona, el clima es propicio, además, el territorio permite que permanezcan ocultos y sin llamar demasiado la atención.

En el Ene coexistían los narcos con los senderistas, los narcos no sólo comerciaban con cocaína, sino que manejaban sumas importantes de dinero que canalizaban en parte revolucionaria también. En la zona por Cutivireni había un colombiano que se vestía todo de blanco, todos sabían que eran Narcos, nadie se les acercaba tenían ellos su propia avioneta, al padre Mariano se le acercaban porque querían que el padre les deje utilizar la pista de aterrizaje que teníamos en la comunidad, esa pista era grande, nos ha costado sangre construirla. Algunas veces han aterrizado aquí, el padre decía que mejor les ayudamos porque nos pueden matar, han entregado plata una canasta llena hemos visto, pero el padre la ha rechazado, solo les pidió que no vengán más (entrevista a ECM02, 2018)

Este testimonio también coincide con el dado por el frayle Mariano Cagon, en su libro *Guerreros en el Paraíso*, quien muestra su preocupación al encontrar en una comunidad, cercana a Cutivireni, lugares de procesamiento de coca. El padre manifiesta lo siguiente:

Durante una de las expediciones de caza, por las riberas de Mamiri, los nativos descubrieron algo sospechoso. Vinieron con la noticia y juntos fuimos a inspeccionar. Llegamos a un lugar que estaba tan bien camuflado que no se podía distinguir desde el aire ni por el río.

Lo que encontramos fue un laboratorio de procesamiento de coca, que consistía en tres hoyos cavados en la tierra con plástico. Me pareció que eran para forrar los hoyos, que luego se llenaban de hojas de coca, se les añadía alguna sustancia química, como kerosene o ácido, y luego se machacaban las hojas, hasta convertirlas en pasta, para facilitar el transporte.

Decidí llevarme alguna evidencia de lo que habíamos encontrado. Rasqué algo de la pasta adherida a la plancha de plástico. De regreso a la Misión la guardé hasta mi siguiente viaje fuera de la selva. Supe en ese entonces que teníamos dos grandes problemas: los narcotraficantes y los senderistas (Cagnon, 2018: 41-42)

La situación en la Selva Central se fue poniendo tensa con estos dos actores en su territorio, pues si bien el narcotráfico en esos primeros años era silencioso traía consigo dos problemas que no habían enfrentado aún. Primero, la usurpación de su territorio, pues comienzan a ocupar grandes extensiones para el sembrío de coca en tierras que eran dedicadas para la caza y el cultivo de yuca, alimento principal para los asháninkas. Segundo, la migración masiva de personas provenientes de los Andes, esto genera tensión pues los nativos ven a los andinos como sucios y aprovechados mientras los andinos ven a los otros como ociosos y que no saben explotar sus recursos.

Fue entre estas tensiones que el PCP-SL tomó fuerza y los asháninkas ven con buenos ojos a los kiyonkaris, considerándolos aliados para recuperar el control sobre su territorio y sobre sus costumbres pues la iglesia católica generaba muchas prohibiciones; como la toma constante de masato (fermentado de yuca), las fiestas a la luna o lunadas, el consumo de los piri-piris o plantas sagradas y cada vez era más limitado y hasta clandestino las curaciones de los sheripiaris o chamanes, además, los kiyonkaris podrían apoyarlos en liberarse de los narcos pues veían que, nuevamente, serían esclavizados (como lo fueron en la época del caucho donde cuentan que fueron torturados, degollados vivos por los señores del caucho).

Nuestros padres nos contaban que hace tiempo habían venido unos señores que nos cazaban, así como se cazan a los animales con

escopetas, nos perseguían para que trabajemos en el caucho. No se podía ni escapar porque en la noche te encadenaban, desnudos sino se trabajaba bien nos pegaban latigazos hasta que la piel se abría, a otros paisanos dicen se los llevaron a Iquitos a trabajar, qué será ya nunca volvieron, habrán muerto o tal vez no volvieron porque se enteraron de que los kiyonkaris venían. (entrevista a ECF01, 2018)

También hubo un grupo de familias que al ver sus comunidades, la Iglesia quemadas, consideraron que el ingreso de Sendero Luminoso a sus comunidades sería peligroso y deciden organizarse para ir al monte; permaneciendo entre dos y más de diez años ocultos en el monte escapando del PCP-SL., asimismo, huían del Ejército pues no tenían confianza en ninguno pues el Ejército también había cometido diversos abusos contra ellos. La huida al bosque los llevó a adaptar su cotidiano para la huida, tratando de utilizar el fuego lo menos posible para no llamar la atención de los senderistas, moviéndose constantemente y sin dejar casas pues éstas podrían ser encontradas y comenzar su persecución, además, de vivir casi sin vestimenta nuevamente. Un hecho por el cual consideraron el casi volverse animales en el monte fue el que se les acabó la sal y la comida ya carecía de sabor.

A partir de finales de los ochenta cuando el PCP-SL ya había logrado tener aliados y construir Partido, se comienzan a escuchar rumores como que el presidente Gonzalo no está en Lima, que el presidente Gonzalo ya llegó y está en territorio asháninka. “Ha llegado a nuestras tierras el presidente Gonzalo, está aquí y de él vamos a aprender y él nos va a hacer libres” esa frase se escucha a menudo por esos días, pero, el que llegaba por estas tierras no era Abimael Guzmán sino el c. Feliciano.

Sin embargo, no profundizaré en este “internamiento al monte” pues se da luego de la quema de las actas de las comunidades y los enfrentamientos entre la policía y los senderistas. Estos hechos se dan posterior a la llegada de c. Feliciano al territorio asháninka. Es difícil determinar con exactitud una línea temporal de los sucesos, pues la concepción de tiempo que tienen es muy confusa y la investigadora se tiene que guiar por algunos hechos que nos den cierta noción de en qué año aconteció y cuantos años fueron, pues cuando se refieren a dos meses generalmente no es así, sino que son más de tres años; dependiendo de los hechos que narren. Estos temas los trataré a profundidad en el siguiente capítulo.

Mapa 1. Distritos que comprenden la Región de Junín



Fuente: Instituto del Bien Común, 2016

Mapa 2. Departamentos que comprenden el Distrito de Satipo



Fuente: Instituto del Bien Común

La llegada de la Iglesia Católica:

La Iglesia Católica entra tardíamente a este territorio, si bien algunos misioneros habían realizado alguna visita esporádica al territorio asháninka no es hasta el apogeo del caucho que se ve con interés esta zona. La entrada a este territorio inhóspito de indios que “comen gente” es encomendada a los padres franciscanos, es así como se fundó la primera misión Franciscana denominada “Misión de Puerto Ocopa”. Está ubicada cuando se cruzan los ríos Ene y Tambo considerada la entrada al mundo asháninka.

Este convento se funda en el 1918 por el misionero franciscano Fray Mariano Uriarte y tuvo como finalidad impartir el cristianismo entre los asháninkas. El convento

alberga a los y las asháninkas que quedaron huérfanos, así como también a los que venían huyendo de los abusos de los caucheros. La misión se fue extendiendo poco a poco e inauguraron la escuela primaria con la construcción de la escuela la Comunidad de Puerto Ocopa. La misión va creciendo y ya no solamente alberga asháninkas sino también mestizos quienes poco a poco van asentándose en las faldas del río Ene.

Las hermanas franciscanas de la Inmaculada Concepción se encargaban de cuidar a las niñas que llegaban a la misión, se encargaban de enseñarles a lavar, a cocinar, a confeccionar sus cushmas, pero además, les enseñan a leer y escribir. Las mujeres que estudiaron en el colegio y que ahora son mayores recuerdan que las hermanas eran muy duras y los castigos a veces muy violentos:

Nos levantaban a las 5 de la mañana teníamos que limpiar todo el convento, alimentar a los animales, luego íbamos a la escuela sino sabíamos la lección nos golpeaban, llegábamos luego a la misión y teníamos que cocinar, nos repartíamos por turnos, luego almorzábamos, hacíamos nuestras tareas y nos íbamos a cultivar la chacra que teníamos. (entrevista EPOM01, 2018)

Pero también recuerdan gratos momentos que vivieron “los fines de semana había entre la casa de los varones y las mujeres un lugar que le llamaban Villa Amor porque estaba llena de flores ahí nos sentábamos y los chicos nos venían a hablar” (entrevista EPO02, 2018). Era muy común que las internas mujeres se casaran con los internos varones y se quedaran a vivir en la misma comunidad.

En el caso de los varones que vivían en la misión quedaban bajo la responsabilidad de los hermanos franciscanos, éstos también tenían responsabilidades “nos levantaban temprano, limpiábamos y nos íbamos a la escuela, el padre nos enseñaba y tenía una frase “la letra con sangre entra” y si no sabíamos la lección nos colgaba y nos azotaba, era bien duro”, una vez terminada las clases seguían las labores de cuidado de la misión “nosotros teníamos que ayudar con el tractor, a desmontar la tierra, cuidar el ganado, en esos tiempos la misión era grande y se tenía que llegar caminando, no había carretera”.

Poco a poco los misioneros franciscanos fueron adentrándose más a la espesura de la selva y fundar nuevas misiones, otra misión importante que se funda en esos días es la de Cutivirini o San José de Cutivireni, una misión pequeña fundada por el padre Pío pero que se levantó y se convirtió en una de las misiones más grandes de la Selva gracias al esfuerzo

del padre Mariano Cagnon. Cuentan los asháninkas que aún viven en Cutivireni “el padre Mariano quería que Cuti sea como un paraíso entonces comenzó a querer construir una pista de aterrizaje, levantó la iglesia con material noble, teníamos un tractor y ganado, las casas comenzaron a construirse alrededor de la iglesia”. Pero no todos los recuerdos de esta época fueron gratos se recuerda también con mucho dolor la construcción del aeropuerto

Para construir el aeropuerto que era muy grande nos han maltratado nos levantaban a las 5 am teníamos que deshierbar todo que era grande traer cargando sacos de arena, hemos secado un lago para que todo sea plano, si no ayudábamos nos pegaban con látigo, por eso cuando ha querido volver el padre el polaco ya no hemos querido que vengan mucho sufrimiento señorita. (entrevista EPOM01, 2018)

La iglesia católica entró a las comunidades de la selva central y cambió los patrones de vida y de asentamiento entre los asháninkas, se comienzan a realizar matrimonios, a cambiar el modo de vivir ya no viven en casas dispersas sino las casas se concentran alrededor de la Iglesia, a su vez, tratan de replicar la estructura de las ciudades y se construyen avenidas y cementerios. En el caso de Puerto Ocopa se les da un pequeño terreno a la orilla del Ene a las 5 familias colonas que llegan a vivir a esta comunidad, son comerciantes que aprovechan el crecimiento de la comunidad y la escuela donde podían educar a sus hijos. En el caso de Cutivireni los colonos se establecieron en comunidades aledañas, sin embargo una de las preocupaciones más grandes del Padre Mariano Cagnon fue que los colonos despojen de sus viviendas a los nativos.

Reforma agraria y Carreteras

En el año 1969 se inició el proceso de Reforma Agraria, impulsada por el presidente General Juan Velasco Alvarado generando un cambio social con la expropiación de las grandes haciendas en el caso andino, pero, en el caso específico de las comunidades nativas amazónicas se comenzó con la titulación de sus territorios lo cual origina un nuevo cambio tanto en el patrón de asentamiento como la forma en que comienzan a organizarse socialmente.

Durante muchos años se tuvo presente el “mito del gran vacío amazónico” y en la selva central entre los años 40 – 60 se impulsó la migración europea austro-húngara en tierras amazónicas principalmente en territorios yáneshas y asháninkas, quitándoles poco a poco

más territorio y arrinconándolos cada vez más hacia el monte; a todo esto se sumaron las migraciones de los Andes a la Selva en busca de ampliar su territorio, por lo tanto, se vio entre los diferentes pueblos nativos la necesidad de titular sus tierras.

El derecho a la titulación llegó de la mano de Sinamos (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) quienes van de caserío en caserío a explicar la importancia de la titulación de las tierras. Fueron ayudados por algunos asháninkas que habían estudiado en las escuelas de la iglesia y tenían el dominio del castellano y el asháninka, además, sabían escribir. Se comenzó con el proceso de titulación y de organización comunal y dieron paso a la construcción de organizaciones indígenas: “llegaban los de Sinamos acompañados siempre de un traductor y nos explicaban por qué era importante que nos titulemos pero para eso primero necesitábamos organizarnos”.

El proceso de las organizaciones indígenas amazónicas comenzaron en las regiones de Pasco y de Amazonas con la formación de FECONAYA (federación de comunidades yáneshas), Consejo Aguaruna Huambisa (en Bagua) y Asociación de nacionalidades Asháninkas del Palcazu (ANAP) estas organizaciones asumieron una forma de organizarse mediante un sistema democrático, eligieron mediante elecciones simples un representante quien sería el “Apu”, jefe de comunidad o el nombre del jefe dependiendo del pueblo. Para los yáneshas sería *Cornesha* mientras para los asháninkas *Pinkatzari*, además, de jefe o presidente se elegiría vicepresidente, vocal y secretario, a su vez, este sistema se replicaría en las comunidades y mediante los representantes de cada comunidad responderían a la organización distrital. Posteriormente serían creadas las organizaciones regionales y las dos centrales nacionales amazónicas como son la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) y Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP).

A su vez, en el Perú se inició el proceso de unidad del territorio peruano mediante la construcción de carreteras que integraron al país. En el caso de Junín se creó la carretera que une Satipo con Mazamari y a finales de los años sesenta se empezó el proyecto de creación de carreteras las cuales unieron los diversos caseríos e hicieron más fácil la llegada a las ciudades grandes.

Esta iniciativa no fue bien recibida por muchas comunidades recién tituladas entre ellas Puerto Ocopa quienes, a través del padre Castillo, se opusieron a esta construcción “El

padre Castillo no quería que se construya la carretera porque decía que van a entrar todos los vicios de afuera, que va entrar la prostitución y la delincuencia”... “el padre trató por todos los medios de impedir que se construya la carretera pero no lo pudo detener, nuestros dirigentes estaban metidos con eso también, pero con la carretera llegaron los choris¹⁰ a nuestras tierras” (entrevista EPOM02, 2018). Con la construcción de la carretera se dio un nuevo cambio en la constitución habitual de asentarse de los asháninkas, se principió a reemplazar el vivir en la cercanía de los ríos (el cual era el medio más rápido de transporte y de comunicación con otras comunidades) para empezar a vivir en zonas cercanas a las carreteras.

La vivienda tradicional asháninka lejana en el monte, de caseríos separados por kilómetros de distancia fueron cambiando y se concentraron las casas en el lugar más cercano a la carretera. Se conservaron los territorios más lejanos como tierra comunal de cultivo y caza, pues debido al ruido y a las personas que comenzaron a circular los animales propios del lugar se van internando cada vez más al monte.

De esta manera, se fueron reconfigurando y adaptando los diferentes pueblos a los nuevos escenarios, las organizaciones se consolidaron y las carreteras aún sin asfaltar son cada vez más utilizadas generando que crezca el comercio y la migración hacia ciudades más grandes como Satipo en el caso de Puerto Ocopa y hacia Cuzco y Ayacucho en el caso de Cutivireni, debido a la cercanía con estas regiones.

[El Ejército Peruano y su entrada en el territorio asháninka](#)

La estrategia estatal en el Conflicto Armado Interno tuvo dos momentos: el primero a cargo de la Policía Nacional del Perú (PNP) bajo la unidad denominada “Los Sinchis”, creados en 1965 en el Primer Gobierno de Fernando Belaúnde Terry en la provincia de Satipo con la finalidad de enfrentarse al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) presidido por Luis de la Puente Uceda, sin embargo, la estrategia desarrollada por los Sinchis fue brutal cometiendo una serie de matanzas hacia la población que debía defender. Como la violencia no disminuía, la estrategia estatal cambia y en el gobierno de Alberto Fujimori se le encarga al Ejército Peruano la denominada “Lucha antisubversiva” (tal como se narra en el libro

¹⁰ Choris es la palabra en asháninka para referirse a los andinos

histórico del ejército *En Honor a la Verdad*¹¹ donde se detalla cuál fue la estrategia antisubversiva en el denominado “Frente Mantaro”).

La organización denominada Defensa Interior del Territorio (DIT), con la cual se combatió a los subversivos en un inicio, dio lugar a la activación del Frente Mantaro. Este Frente estuvo concebido bajo la idea de ocupación temporal del territorio, fuerzas masivas sobre objetivos específicos. Desde su creación hasta la fecha han sido siete generales los que han comandado dicho frente desde el año 1991 hasta la actualidad, siendo la etapa más dura de lucha entre los años 1991 al 1999 con la caída de c. Feliciano.

- General de Brigada Luis Pérez Documet 1991
- General de Brigada Carlos Torres Rodríguez 1992
- General de Brigada David Jaime Sobrevilla 1993-1994
- General de Brigada Mac Donald Pérez Silva 1995
- General de Brigada José Huerta Torres 1996-1997
- General de Brigada Juan Lira Torres 1998-1999
- General de Brigada Alberto Woll Gonzales 2000

Con la creación del Frente Mantaro se dio paso a una estrategia militar la cual contemplaba entregarles armas a las organizaciones civiles como las Rondas Campesinas para que éstas se auto defiendan, la entrega de armas sirvió a la larga para reducir las actividades de Sendero Luminoso sobre todo en la Sierra. Al tener resultados positivos el Ejército se convence que las Rondas deberían estar armadas, pues era la manera más eficaz de controlar a la subversión en todas las comunidades incluso en las más alejadas. Siguiendo la estrategia exitosa en la Sierra replicaron el modelo en las comunidades amazónicas, tal como narra el general Pérez Documet:

“[...] Fue en Palacio de Gobierno, eso fue al inicio del gobierno del chino Fujimori, la pregunta se la hicieron a los comandantes de frentes, fue del presidente, dijo: ‘¿Qué debo hacer para terminar con la subversión?, entonces nosotros, pensábamos lo mismo, queremos armas, armar a las rondas, ¿para qué las rondas?; la justificación que yo

¹¹ En Honor a la Verdad, es un libro publicado por el Ejército Peruano para dar su versión sobre lo ocurrido en el Conflicto Armado Interno. Nos basaremos en este libro para dar a conocer la estrategia del ejército en el territorio asháninka de Junín, pues no logré obtener entrevistas a los militares que estuvieron destacados en la zona.

di en mi caso fue que las rondas están en los lugares alejados donde el Ejército no está, las comunidades están lejos de nosotros y no tenemos ningún hombre, ni capacidad para ir a cubrir a toda la comunidad (...), entonces se arman las rondas y ellos pueden controlar porque conocen quiénes son o no de la zona [...]” (Testimonio CVR 2003, Pérez Document)

Los departamentos que presentaron mayor dificultad por su geografía contrastante fueron Junín y Pasco. Por un lado, con una sierra abrupta con alturas sobre los cuatro mil metros y, por otro lado, una selva alta, con dificultades por el monte que hacía un escenario ideal para los ataques de los subversivos. Las patrullas pasaban del frío de la puna al calor tropical en horas. Como estrategia el Ejército decidió incrementar las bases en el departamento de Junín estableciendo tropas en Chongos Bajo, Huamancaca Chico y Chupaca.

Historia de la Liberación de los asháninkas según la versión oficial del Ejército

En los años 1920, el Ejército peruano se propone realizar la colonización de la región de la Selva Central habitada en su mayoría por el pueblo asháninka. El método utilizado por el Ejército sería adherirlos a éste como licenciados¹² con la finalidad que se vayan incorporando al sistema nacional de producción

Los proyectos de penetración viales ejecutados por el Estado no contemplaron los aspectos sociales que afectarían a las poblaciones que habitaban a lo largo del trazado de la vía Marginal, esto generó que los colonos aprovecharan anexar tierras cultivables, mientras que, los indígenas nativos (como los asháninkas y nomatsiguengas) se internaran cada vez a lugares más apartados para evitar cualquier contacto. Al despojo de su territorio se suma el impacto producido por el proyecto de la Cooperativa Satipo, la cual contemplaba la colonización masiva de un millón de hectáreas comprendidas entre el Bajo Tambo y el Urubamba que (según los informes del Ejército Peruano) tenía entre sus trabajadores a miembros del PCP-SL; este hecho facilita la incorporación de nativos asháninkas y nomatsiguengas a las filas senderistas en busca de una reivindicación y justicia frente al abandono y el despojo territorial sufrido.

¹² Licenciados: es una actividad de carácter personal y voluntaria que todo peruano puede ejercer como su derecho y deber de participar en la Defensa Nacional. Es realizado entre los dieciocho (18) y los treinta (30) años.

Aunque la presencia de senderistas en la Selva Central data de mediados de 1984, es en 1989 cuando se observó que esta presencia es completamente abierta a través de una estrategia bien diseñada que consistió en captar profesores o asháninkas con algún grado de conocimientos para “adoctrinarlos”. Posteriormente, se presentaron en las comunidades nativas con promesas de una vida mejor e iniciaron sus actividades proselitistas logrando establecer una “zona liberada” de la cual muchos asháninkas no pudieron huir. Una vez con el control, separaron a los niños de sus padres para formar cuadros de combate y concientizaron a las familias para ponerlas en contra de las fuerzas del orden. Las comunidades que se resistieron a la conformación del “Nuevo Estado” fueron atacadas y saqueadas constantemente:

“[...] en junio de 1989 Sendero Luminoso hizo su primera incursión en Cutivireni y pidieron comida, herramientas y otros objetos. El padre Mariano (misionero franciscano protector de los asháninkas) cumplió con el requerimiento y volvió a hacerlo varias veces por temor a represalias violentas. Los guerrilleros aumentaron sus exigencias, que él reclutara jóvenes asháninkas y se los entregara para adoctrinarlos; el padre Mariano se negó y poco después tomó unas vacaciones y se alejó (...) El día de las elecciones municipales de 1990 (los asháninkas) arriaron el trapo rojo de la hoz y el martillo de los guerrilleros y la reemplazaron por el pabellón nacional. La reacción de Sendero Luminoso fue salvaje y horrorosa, una columna de sesenta guerrilleros de su EGP, armados con metralletas, asesinaron a tres jefes de la misión indígena, entre ellos al profesor Mario Zumaeta, quien fue crucificado, castrado y destripado; sus restos fueron rellenados con piedras y tirados al río [...]”. (En Honor a la Verdad, 2012: 187)

Cuando el PCP- SL llegó a controlar la zona, empezó a expulsar a los agricultores que se negaban a entregar cupos y sus terrenos fueron repartidos, además, prohibió a los colonos producir café y cacao (base principal de su economía) e impusieron la práctica de agricultura de autoconsumo o pan llevar. En 1990, el territorio estaba completamente en manos del PCP- SL quienes llevaron al monte, según el informe de Ejército, a más de 10,000 nativos y los confinaron a unos campamentos preparados especialmente en los que los tenían en algunos casos como esclavos o combatientes. Para efectivizar mejor este control adquirido, dividieron

la zona en seis sectores con sus respectivos mandos. Su modelo, que aparentaba ser sostenible, muy pronto se vio envuelto en el fracaso.

Los asháninkas, antes del ingreso de la 31ª División de Infantería (DI), se defendieron conformando un “ejército asháninka” que fue responsable de la derrota militar del grupo subversivo MRTA en la región de Pasco, distrito de Puerto Bermúdez, pero que creó a la vez un nuevo conflicto con los colonos establecidos tiempo atrás en la región con los que nunca mantuvieron relaciones cordiales pues los consideraban “invasores” y, en el contexto que se vivía, les imputaron de ser terroristas por lo que no dudaron en asesinar a varios colonos.

En 1991, el Ejército Peruano inició un plan para rescatar a los asháninkas que se encontraban en situación de esclavitud en los campamentos de Sendero Luminoso, este plan comienza con la instalación de una serie de bases a la margen izquierda del río Ene. El 3 de mayo de 1991, la 31ª DI dispuso el inicio del despliegue militar adentrándose con sus tropas en la espesura del monte. El general Pérez Documet reunió a los comandantes de patrulla y los arengó a “cumplir la misión de rescatar a nuestros hermanos secuestrados”.

Las tropas, guiadas por combatientes asháninkas, ingresaron por varios puntos a la vez, sometiendo a las privaciones propias del lugar y al constante hostigamiento de los senderistas que, tal como solían realizar, poseían un sistema de vigilancia básico pero letal: trampas envenenadas, explosivos y francotiradores. Después de varios intentos, los nativos fueron rescatados por grupos. El primero salió en agosto y el último en diciembre. A la vez se abrió en Cutivireni una base que sirvió de refugio, no obstante, el maltrato sufrido por la población fue irremediable: muchos murieron de enfermedades tales como el sarampión, la gripe y la desnutrición, para 1996 se calculaba que habían muerto cerca de 3500 asháninkas (En Honor a la Verdad: 2012).

Una estrategia paralela desplegada fue la de generar actividades benéficas a favor de la población afectada. En octubre de 1992, con apoyo de la Aviación del Ejército, se hizo donación de tres toneladas de alimentos a los afligidos nativos asháninkas.

Esa entrega caritativa fue producto de la colaboración de la comunidad católica de Satipo. Los avances en la pacificación fueron importantes. “[...] el departamento de Junín, en la sierra central, fue otra zona donde una propuesta más astuta rindió frutos. Hacia fines de los ochenta el PCP-SL tenía una importante presencia en determinadas zonas rurales,

la región fue declarada zona de emergencia en 1988 (En Honor a la Verdad, 2012: 182)

En esta coyuntura, el PCP-SL perdió parte de su base campesina debido a una serie de sucesos que se asemejaban a los ya vistos en Ayacucho y Apurímac, aunque algunos comandantes se percataron de las graves limitaciones que tenía una estrategia basada únicamente en la represión. En consecuencia, las unidades militares estacionadas en el departamento de Junín en 1991 comenzaron a cambiar de táctica, cometiendo menos abusos (...) además, de proporcionar alguna ayuda militar y económica a las comunidades que se habían organizado en rondas autónomas para enfrentar al PCP-SL. Simultáneamente, se impulsó a otras localidades a establecer milicias y colaborar con el programa de “Acción Cívica” de los militares.

Los años siguientes (1992-1994) el Frente Mantaro mantuvo el mismo ritmo de vida: copamiento de territorios, rescate de comunidades nativas, enfrentamientos, acciones armadas tanto contra los senderistas como contra los emerretistas. Mientras las rondas se imponían en las alturas, los terroristas se ampararon en la selva para realizar sus incursiones. Gran cantidad de nuevas poblaciones, cobijadas por el mensaje de los jefes de base o de las patrullas itinerantes, se organizan voluntariamente para rebelarse. La tarea se hace tediosa y peligrosa, pero se traduce en resultados concretos y palpables.

“[...] a fines de 1991, el Ejército hace su ingreso a Satipo y organiza las rondas urbanas y gradualmente hace lo mismo en las zonas rurales; las rondas nativas que venían haciendo frente a SL por su propia cuenta reciben el apoyo del Ejército, y tras una prolongada y costosa lucha de recuperación, uno a uno, de los caseríos y comunidades nativas, a mediados de 1993, recuperan el control de la cuenca del Ene [...]”.

(Revista IDEELE N° 153: 22)

Los militares jugaron un papel de primer orden en la organización de la población para su propia defensa, de esta manera, durante los primeros meses siguientes a su asentamiento en Vista Alegre recorrieron los anexos de Chongos Alto, Chicche y Yanacancha invocando a los comuneros a que se organizaran en rondas campesinas. El 15 de septiembre de 1992 se formó la Ronda Campesina de Chongos Alto, se designó como presidente a Zenón Lapa Campuzano.

En la ciudad de Huancayo, el Ejército apoyó la labor policial lo que permitió ganar la iniciativa, pues, la Inteligencia se intercambiaba de manera más fluida y ambas fuerzas de seguridad logran anular importantes células encubiertas dentro de la población urbana. Los atentados ciudadanos se reducen medianamente. El 27 de mayo, patrullas del Base Contra Subversiva (BCS) N° 324 rescataron 130 nativos en las cercanías de Puerto Ocopa. (En Honor a la Verdad, 2012). La población se sintió comprometida con el Ejército con lo cual se cumple el objetivo propuesto: “[...] Durante la parada militar, en Lima, de fiestas patrias de 1992, el desfile de los destacamentos asháninkas consagró simbólicamente el pacto establecido con el Estado y las Fuerzas Armadas para combatir al PCP – SL.

Según el ejército la separación de la base social fue un error de estrategia por parte de Sendero Luminoso en la región, generando un duro golpe. Esto coincidió con dos decisiones tomadas por el gobierno de Fujimori (1990-1995), primero: designó al Ejército como la fuerza a dirigir las acciones contrasubversivas, reemplazando así a los cuerpos especializados en contra subversión de la Policía Nacional; segundo: el gobierno de Fujimori promulgó la llamada *Ley de arrepentimiento*, suerte de amnistía para todo el que aceptara deponer las armas. Al observar el rápido avance del Ejército, muchos campesinos decidieron acogerse a esta ley. Aprovechando la separación entre cocaleros y senderistas, el Ejército empezó sus ataques en la zona en 1993 y desde entonces el PCP – SL no dejaría de retroceder hacia el sur de Pangoa al territorio de Centro Tsomabeni, viéndose obligado en este repliegue a dejar ir paulatinamente a los asháninkas retenidos.

Siguiendo el relato que elaboró el ejército sobre la estrategia en el Frente del Mantaro, nos narraron un cambio de estrategia con la salida del general David Jaime Sobrevilla y la asunción al mando del general Torres Rodríguez quien intensificó las operaciones en la región selvática del Frente. Teniendo como base el plan de operaciones “Cáceres Pacificación 93” y posteriormente “Pacificación 94”, en febrero el BCS N° 311 incursionó en el anexo de Tornamesa (Huasahuasi, Tarma, Junín) y capturó a once senderistas. El BCS “Natalio Sánchez” N° 324 recientemente asignado a la región de Satipo, hizo lo mismo con dos mandos zonales de esa provincia de Junín. El 6 de noviembre, la patrulla “Rodrigo” del BCS N° 79 capturó a Máximo Roncal Poma y Gregoria Mallma, en el distrito de San Luis de Shuaro (Chanchamayo, Junín). La guerra captó el apoyo no solamente de los nativos, sino que se sumarían los colonos. El número de bases se acrecentó, creándose las siguientes:

- Cerro Morla (Chanchamayo, Junín)
- Cacazu (Villa Rica, Oxapampa, Pasco)
- La Florida (Villa Rica, Oxapampa, Pasco)
- Sanchirio Palomar (San Luis de Shuaro, Chanchamayo, Junín)
- Huantinini (Pichanaki, Chanchamayo, Junín)
- Pampa Tigre (Perené, Chanchamayo, Junín)
- Alto San Juan (Chanchamayo, Junín).

En 1993 la Compañía Especial de Comandos N° 31 se trasladó de Jauja a Pichanaki, N° 433, al mando del Ejército del Perú (EP) Juan Valer Sandoval. En adelante, la Compañía Especial de Comandos (CEC) 31 iba a cumplir un papel trascendental en el desarrollo de la guerra en ese frente. Desde su llegada tuvo que afrontar una serie de dificultades, como por ejemplo, el tener que construir sus instalaciones iniciales casi bajo tierra para evitar los disparos de los francotiradores que podían esconderse en las elevaciones vecinas. La carretera central que sigue casi paralela al cauce del río Perené, fue escenario de constantes incursiones subversivas:

“[...] estábamos en un convoy con camionetas 4 x 4 civiles, trayendo accesorios de Galil 5.56 mm porque los fusiles estaban viajando con el mayor Valer por helicóptero. Era de madrugada y yo iba en el primer carro, cuando de pronto el chofer grita ¡terrucos, capitán, terrucos! Y a mí me pareció ver un soldado y veo por el espejo que el que yo creía que era un soldado se pone a conversar con el alférez que venía en el carro de atrás. Y en eso comienza un tiroteo. Sí, eran terroristas. Se corrieron como pudieron. Al terminar encontramos bastantes personas maniatadas y escondidas a los costados de la carretera. Era un asalto masivo. De allí le pregunto al alférez del otro carro y me dijo que él creía que era un soldado de mi patrulla y que encima le decía bájese rápido. No pasaron muchos días y la policía nos pidió que apoyemos con tropa para un desplazamiento en un carro blindado que ellos tenían, que se llamaba Kaspir. Lo mismo, los terroristas estaban pidiendo cupos y como estaba medio oscuro con una linterna alumbraron el letrero que decía “policía” y se inició otro

enfrentamiento (ACPHEP. Testimonio EO110/CPHE del 14 de agosto de 2009).

Entre el 15 de abril y el 16 de octubre de 1994 se dieron seis operaciones “Ene Libre” que convocó a soldados, policías y ronderos armados quienes incursionaron en cuatro campamentos senderistas ubicados en Anapati (Satipo-Junín) y los destruyeron. El sector estaba considerado como el cuartel general de Óscar Ramírez Durand c. Feliciano y contaba con un intrincado y peligroso sistema de alerta que combinaba puestos de vigilancia ubicados estratégicamente entre el follaje y trampas de los más diversos géneros. Después del planeamiento, a cargo del general de brigada David Jaime Sobrevilla y su Estado Mayor, concibieron que las tropas del BCS “Natalio Sánchez” N° 324 se trasladen a inmediaciones de Naveni, en donde se dieron los enfrentamientos que permitieron el rescate de sesenta nativos y la recuperación de armamento.

La estrategia de la operación conllevó a fijar los objetivos siguientes:

- a. Dislocar la relación mando-masas propiciando el desbande de nativos y colonos
- b. Recuperar y proteger a los nativos en las bases del Ejército instaladas en el Ene y Tambo
- c. Destruir la infraestructura logística de la Organización Terrorista – Sendero Luminoso (OT-SL) en el Ene
- d. Restablecer la transitabilidad de los ríos Ene y Tambo
- e. Reconstruir y repoblar Puerto Prado, capital del distrito de Tambo
- f. Repoblar áreas abandonadas
- g. Capturar terroristas, principalmente mandos.

Cuadro 3. Esquema de operativos en la zona del río Ene

PLAN DE OPERACIONES	FECHA DE EJECUCIÓN	OBJETIVOS ALCANZADOS
ESQUEMA DE PLAN "GUERREROS DEL ENE"	15-24 abril 1994	Incursión Área Objetivo Quiteni y destrucción de 23 Comités Populares Abiertos. Recuperación de Nativos y Colonos.
ESQUEMA DE PLAN "ENE LIBRE 1"	18-23 mayo 1994	Incursión Área Objetivo Shaquereni y Saureni. Destrucción de un Comité Popular Abierto. Recuperación de Nativos.
ESQUEMA DE PLAN "ENE LIBRE 2"	25-28 mayo 1994	Incursión Área Objetivo Mapotoa y Sancareni. Destrucción de un Comité Popular Abierto. Recuperación de Nativos.
ESQUEMA DE PLAN "ENE LIBRE 3"	18-24 junio 1994	Incursión Área Objetivo "Desarrollar". Destrucción de tres Comités Populares.
ESQUEMA DE PLAN "ENE LIBRE 4"	15 ago-24 set 1994	Incursión Área Objetivo "Nuevo Desarrollar". Destrucción del Comité Sub Zonal 4 – Ene. Recuperación de nativos y colonos y destrucción de 3 Comités Populares Abiertos.
ESQUEMA DE PLAN "ENE LIBRE 4"	7-16 octubre 1994	Incursión Áreas Objetivos 1825 y 1465 Región Tsoabani. Último retirada de Comités "Nueva Aurora" y "Vietnamito". Recuperación de nativos y colonos.

Fuente: En Honor a la Verdad, 2012

La captura de c. Feliciano según la versión oficial del ejército

Si bien en 1992 cayó Abimael Guzmán y su cúpula, esto no significó la total desaparición del PCP – SL, pues, a continuación de la captura del presidente Gonzalo, el c. Feliciano en diciembre de 1992 tras reunirse con los mandos militares y políticos que aún quedaban en actividad en Ayacucho decide “continuar con la lucha armada y luchar por la vida del llamado “presidente Gonzalo”. Eso quería decir que el senderismo no cesó en sus acciones violentas en los espacios que le quedaban libres.

Contrariamente con lo registrado por la prensa y por la CVR, el ejército afirmó que la captura de c. “Feliciano” tampoco fue producto de un albur o la improvisación, sino, de la cooperación y trabajo en equipo de oficiales, técnicos, suboficiales y agentes de inteligencia del Ejército que, ya expertos en la lucha contraterrorista, aunaron esfuerzos a fin de dar un golpe mortal a la OT-SL. La operación final contó con la participación de tropas de toda la Segunda Región Militar quienes intentaron crear un cerco que obligara a c. Feliciano a huir:

En ese tiempo, la Escuela de Comandos pertenecía a la 1ª DIFEE y como tal, una noche me llama el general Indacochea y me dice, necesito

a los mejores comandos que tengas y que en un ómnibus y de manera secreta los lleves a un punto (en el departamento de Ayacucho). No me quedó más remedio que llamar a un amigo que tenía una empresa de transporte y felizmente me cedió el ómnibus, aunque tuvo que bajar a un equipo de básquet del colegio San Agustín que ya había rentado el carro. Esa noche embarcamos a los instructores del Curso Regular de Comandos y ni siquiera sabíamos para qué. (ACPHEP. Entrevista EO019/CPHE del 9 de agosto de 2009)

Según la información del Ejército, los agentes de inteligencia informaron al comandante general de la 31ª DI que c. Feliciano finalmente había salido del valle del río Ene y que se encontraba en las alturas de Jallalampa (Pariahuanca, Huancayo). Posteriormente a unas capturas, se trató de establecer contacto radial con c. Feliciano, pero este no respondía; presumiblemente porque sentía un inusual patrullaje en la zona. La presión de las patrullas que estaban siempre al acecho y el hambre que le produjo la destrucción de los tambos, obligaron a Óscar Ramírez a trazar un plan para llegar a Huancayo abandonando el valle del Ene e ingresando por Pariahuanca.

El 13 de julio, el mismo equipo al mando del general Fournier capturó a las camaradas “Diana II”, “María” y “Marcela” en la localidad de Culpa Alta (18 kilómetros de Huancayo) y estuvo por hacer lo mismo con Óscar Ramírez. A pocos metros de esa localidad, c. Feliciano y sus acompañantes se percataron de la presencia de la patrulla del general Fournier arrojándose al canal de regadío adyacente y burlando de esta manera la inminente captura. Al día siguiente se descubrieron “caletas” (denominación empleada para señalar escondites de armas y aditamentos militares) que al término de la operación sumaron nueve. En una de ellas se encontró un equipo muy moderno de radio scanner Sony que servía para interceptar las comunicaciones de las patrullas.

Con casi 3000 soldados tras sus movimientos c. Feliciano decide ingresar a Huancayo, una ciudad en la que por sus dimensiones sería un poco más difícil de capturarlo. Las peculiaridades de la geografía hacían insuficientes la cantidad de tropas para intentar cerrar todos los caminos. En previsión, se designó a una patrulla de la Policía Militar N° 31 para que bloquee Culpa Alta, una probable ruta de escape. La patrulla, al mando del capitán Valdeavellano, salió el día 13 a las siete de la mañana con destino a Pilcomayo, lugar donde se hallaba el general Indacochea, quien había llegado al lugar al mando de dos helicópteros.

En una de las aeronaves, el capitán y su patrulla fueron trasladados hacia Culpa Alta, lugar donde desembarcaron para realizar un control estricto de las personas que transitaban por ahí. Se necesitaba evitar que el terrorista evada el cerco tendido por el Ejército.

La patrulla siguió avanzando hasta las ocho de la noche, hora en que arriban a la localidad de Cochas y una hora después a Cochas Grande, allí el oficial llama por el teléfono de una vivienda al general Juan Lira Torres. La patrulla se puso a controlar a vehículos y peatones que transitaban de Pariahuanca a Huancayo y viceversa. Casi al amanecer, a las cinco y media de la mañana del día 15, la patrulla detuvo un vehículo de transporte público que llevaba a cuatro personas. El chofer era un suboficial de la policía que durante sus días de franco se dedicaba a esta labor. El capitán subió y solicitó los documentos a los pasajeros. Inicialmente, el único hombre entre los pasajeros se hacía el dormido y luego de ser “despertado” se mostró muy perturbado, lo que alertó al capitán de la PM quien al mirarlo a los ojos pudo notar un inusual nerviosismo. Con más energía, el capitán de la patrulla exigió la presentación de los documentos de identidad, lo que comenzó a delatar a los terroristas, ya que realizaban movimientos poco usuales para alguien que aparentemente no tenía culpa alguna:

[...] vi que un vehículo bajaba desde Cochas, algo raro, porque esperaba que los carros llegaran primero de Huancayo y no a la inversa [...]. Primero sube al vehículo un soldado con su armamento, luego subo yo y veo en el último asiento a un hombre y tres mujeres, que eran los únicos pasajeros. El individuo trata disimuladamente de esconderse en el asiento, siendo cubierto por las mujeres. Esta actitud sospechosa motivó que les ordene bajar del vehículo. Al ver bajar al hombre me di cuenta que era ‘Feliciano’ por su notoria cojera y el gran parecido con su hermano, que fue mi instructor en la Escuela Militar. Convencido de esto, procedí a maniatarlo [...]. Lo único que expresó fue: ‘Perdí...ustedes ganaron. (Revista Militar, diciembre 1999)

Circunstancialmente apareció por el lugar una camioneta doble tracción de la Policía Nacional a quienes el capitán Valdeavellano solicitó apoyo para transportar unos detenidos sin dar detalles de quienes se trataba y así mantener la reserva del caso. Los policías accedieron y trasladaron a la patrulla del Ejército hasta el distrito de El Tambo, lugar donde se encuentra ubicado el puesto policial de ese distrito. Allí, y todavía ignorantes de la

identidad de los detenidos, los policías le facilitaron el teléfono de la comisaría al capitán Valdeavellano; este se comunica con el General Indacochea y le da cuenta que “ha capturado a c. Feliciano y lo tiene en su poder” esto fue oído por el Mayor de la Policía Nacional del Perú Carlos Monge quien, mientras el capitán Valdeavellano hablaba por teléfono, bajó a viva fuerza a los detenidos y ordenó a su personal que se levantara y se cambiara en “ropa operativa”.

Al salir de la comisaría, el capitán Valdeavellano se percató de que los detenidos habían sido llevados a los calabozos de la comisaría, produciéndose un conato de pelea y cruce de palabras muy agresivo. Empleando la fuerza, el oficial del Ejército sacó a los detenidos de la comisaría hacia la calle justo en el momento en que llegaba el general Indacochea quien le ordenó que subiera al camarada Feliciano al vehículo y que se le facilitara un grupo de seguridad de la patrulla. Por último, el general dispuso además que el resto de la patrulla y el capitán Valdeavellano al mando se retiraran y que él se marcharía al Cuartel 9 de diciembre con el resto del personal bajo su mando.

Siguiendo el relato del documento oficial del ejército *En Honor a la Verdad* (2012), una vez que expulsaron a los subversivos de Junín, los habitantes desplazados de sus comunidades y territorios volvieron su vista a aquellos predios que los vieron nacer y de los que huyeron para sobrevivir. Enfrentándose a la realidad de que sus tierras estaban arrasadas, sus animales muertos y sus casas destruidas decidieron volver y comenzar de nuevo. El Ejército dio el apoyo necesario para la consecución de este anhelo.

El 16 de abril de 1999 se dio seguridad y protección con una patrulla a 29 familias retornantes (70 personas) desde el distrito de Chongos Bajo, provincia de Huancayo, departamento de Junín, hacia el anexo San Martín, distrito de San José de Acobambilla, Huancavelica.

El 22 abril de 1999 se dio seguridad y protección con dos patrullas a 179 familias retornantes (376 personas) desde la provincia de Huamanga, departamento de Ayacucho, hacia el anexo Santo Domingo, margen izquierda del río Ene, distrito de San Martín de Pangoa, provincia de Satipo, Junín, de acuerdo al siguiente detalle:

- Puerto Porvenir 26 familias (49 personas)
- Los Ángeles 9 familias (20 personas)
- Maveni 5 familias

- Casa Tambo río Ene 3 familias
- Selva de Oro 2 familias (5 personas)
- Juan Pablo Segundo 30 familias (80 personas)
- Micaela Bastidas 1ª etapa 38 familias (90 personas)
- Anapati 1ª etapa 40 familias (73 personas)
- Pachacamilla 1ª etapa 26 familias (50 personas)

El 14 de junio de 1999 se dio seguridad y protección con una patrulla a 15 familias retornantes (51 personas) desde la comunidad nativa Boca Kiatari hacia la comunidad nativa de Cajariali, distrito de Pangoa, Satipo, Junín. El 15 de julio se hizo lo mismo apoyando con dos patrullas a 89 familias retornantes (240 personas) desde el distrito de Chilca, Huancayo, departamento de Junín hacia los anexos de Pallapampa y Viñas del distrito de San José de Acobambilla, Huancavelica.

Capítulo III

SENDERO LUMINOSO EN EL VRAEM – CONSTRUCCIÓN DE CONTRA – HISTORIAS

Sendero Luminoso en el VRAEM

Cuentan los mayores que después de mucho tiempo volvió la época donde reinaba el caos. Los antiguos demonios que dominaron un día el territorio de los asháninkas volvieron, los kamari, estos seres que llegaron con los choris desde Lima (esa ciudad lejana que llamaban

Capital). Volvieron estos seres temidos que se habían mantenido ocultos en lo más profundo de las montañas.

A principios de la década del noventa se comenzaba a escuchar, como un susurro que trae el viento, que los kamaris venían desplazándose nuevamente hacia el territorio asháninka. Los demonios habían convencido y secuestrado a sus paisanos y los estaban obligando a construir una fortaleza, un recinto, para que su jefe retorne a las montañas por la puerta que une los Andes y la Selva: Vizcatán. Esta vez no venía el Itomi Pavá, esta vez se acercaban tiempos oscuros. Este Yaanaiti era llamado a veces Abimael Guzmán otras veces c. Feliciano y sus ejércitos que atravesaban la sierra “penetrando las montañas, adentrándose a lo más profundo del bosque con su bandera roja, trayendo consigo la muerte, la sangre, el rojo, ellos se llamaban “Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso”, los asháninkas los llamaron “Kiyonkaris”.

Poco a poco el rumor que los kiyonkaris llegaban a su territorio cobra más fuerza, los primeros indicios fue la llegada de algunos choris (mestizos) a las diferentes comunidades. Estos llegaban y les hacían diversas preguntas, siempre hablando bajito, susurrando, era común que les pregunten sobre cómo los trataban los religiosos franciscanos, cuál era su trato y cómo los trataban los sinchis; las respuestas eran múltiples, pero, muchas coincidían en el descontento. Los asháninkas se encontraban hartos de los maltratos y humillaciones que les daban y los kiyonkaris les aconsejaban que tienen que levantarse y no dejarse maltratar, que se rebelen contra los patrones; que un día ellos van a tener todo y que el Partido ya llegaría para repartir los bienes por igual y a luchar por ellos y junto a ellos.

Los kiyonkaris no solían quedarse más de dos días, trataban de escuchar todos los problemas que tenían las comunidades para luego ver a la persona que se encontraba más disconforme, la que habló más, esa persona era llamada a una reunión aparte y le pedían sea “los ojos y oídos del partido”; esta persona designada sería el responsable del Partido en la comunidad y tendría que informarles desde ese momento cómo se comportaban, quiénes salían y quienes entraban, reportar todo movimiento en su comunidad, convencerlos de unirse a la lucha armada e informar quiénes no tomaban en serio este mensaje.

Pero ¿qué Partido?, ¿quién era el Presidente Gonzalo?, ¿qué es un Partido? estas eran algunas de las preguntas que solían hacerse una vez que los kiyonkaris se retiraban de su

comunidad, tal vez serían como las personas que vienen para probar kamiriti (ayahuasca) que vienen y nunca más regresan. Por estas tierras ya habían pasado algunos brasileños, ingleses en busca de esta planta; llegaban se comportaban extraño y nunca más volvían. Sin embargo, no fue así con los kiyonkaris, ellos volvían periódicamente, no eran las mismas personas que llegaron antes, pero eran ellos y los identificaban por su bandera roja. Entre el 1986 y el 1987 las llegadas fueron progresivas cada dos meses, a partir del 1988 las visitas se hicieron más frecuentes cada quince días. Estos kiyonkaris llegaban y hacían reuniones generales donde preguntaban quiénes se habían portado bien y quiénes no, si habían robado o mentido. Las personas halladas culpables recibían hasta tres llamados de atención, si seguían incurriendo en la misma falta eran aniquilados en la presencia de toda la comunidad para que sirva de lección.

Acostumbrados los asháninkas, así como otros pueblos de la Amazonía, a que los castigos tienen que ser en el acto, vieron con buenos ojos los juicios populares que se daban cada quince días y las asambleas comunales donde se castigaba con “hichango” (hortiga, planta que hace que el cuerpo te genere un ardor insoportable). Cualquier falta que se cometía era avisada a los kiyonkaris para que éstos los castiguen, para que implanten justicia. A la par con estas acciones, los kiyonkaris iban enseñándoles (sobre todo a los más jóvenes) qué era el Partido y quién era el Presidente Gonzalo; les explicaron que éste era como un Dios, que se convertía en lluvia cuando lo querían atrapar y que nadie le conocía el rostro, además, sería el encargado de construir un nuevo mundo; no sólo para los asháninkas sino para todo el país. Les enseñaron sobre la igualdad, que no habría más pobres, todos comerían por igual, tendrían los mismos derechos y que se acabaría la explotación de los curas y de los sinchis. De esta manera, algunos jóvenes comenzaron a simpatizar con el PCP-SL encaminándose al monte con éstos para hacer la Revolución porque “estos demonios seducen con palabras bonitas” (entrevista a ELA05, 2018).

Cada familia iba hablando despacito sobre quiénes eran aquellos “los senderos”, ¿por qué llegaban y se iban?, ¿qué realmente buscaban al hablarles de maltratos y explotación? Las preguntas, así como las inquietudes que les despertaban estos foráneos eran muchas pues ya se encontraban cansados de los abusos de los religiosos y los policías, así que decidieron no mencionar sobre la presencia de los kiyonkaris a los religiosos franciscanos, ni a los

sinchis quienes suelen ponerse violentos por cualquier motivo, mejor mantenerlo en secreto total no estaban haciendo nada malo.

Algunos asháninkas provenientes del Palcazu – Pasco que habían llegado a las misiones recordaban a los de Sendero Luminoso como unos jóvenes de cabello largo que bebían masato y les hablaban de la explotación de los patrones. Tenían recuerdos de aquellos que llegaron con Guillermo Lobatón, por allá en el ‘65 y que terminaron asesinados en manos del ejército, pero, éstos eran diferentes no tomaban ni una gota de alcohol y no se quedaban más de un día para no despertar sospechas.

Los rumores, según señala Veena Das, ocupan una región del lenguaje que tiene potencial de hacernos experimentar acontecimientos que van más allá de señalarnos, (...) función para actualizar ciertas regiones del pasado y crean un sentido de continuidad de los acontecimientos que parecerían no estar conectados entre sí (Veena Das, 2008: 99). De esta forma se va construyendo un imaginario de quiénes eran los senderistas, a través de rumores y de recuerdos.

Por unos años se mantuvieron así los senderistas, con visitas esporádicas, reuniones generales en cada comunidad que visitaban, llegando siempre con su característica bandera roja. Sin embargo, en noviembre de 1989 esto cambió y por primera vez en las comunidades de la Amazonía la presencia del PCP – SL se hizo sentir: la quema de iglesias y el reclutamiento de personas comenzaron. A partir de esa fecha la violencia se desató en las comunidades asháninkas de Junín, la hoz y el martillo se dejaron ver por primera vez en público y el río Ene se tiñó de rojo por la sangre que se derramó.

Dos historias de Construcción de Recuerdos ¿Mitos? – contra historias

La llegada del camarada Feliciano a territorio asháninka cambió la forma de relacionarse de los kiyonkaris con los nativos, si bien antes las entradas eran esporádicas poco a poco fueron aumentando. Comenzaron las primeras quemaduras a las iglesias, atentados contra los cuarteles, y los ajusticiamientos populares.

En Puerto Ocopa y en Cutivireni, dos de las comunidades asháninkas más grandes, contaban con presencia de la iglesia Franciscana y ésta había ayudado a que las comunidades crezcan, por ejemplo, construyendo aeropuertos para tener facilidad de salir hacia la capital.

Se recuerda el inicio de la guerra con dos ajusticiamientos: el primero al jefe de la comunidad de Puerto Ocopa Máximo Antúnez por manos de los sinchis¹³ y en Cutivireni con el asesinato del profesor Mario Zumaeta. Ambas historias nos muestran claves para entender la relación de los asháninkas tanto con los sinchis como con los senderistas.

La Contra- historia de Máximo Antúnez, el pinkatzari de Puerto Ocopa

Puerto Ocopa: Historia y Geografía

La comunidad nativa de Puerto Ocopa es la puerta que une a los Ríos Ene y Tambo donde se encuentra la base contrasubversiva de la Marina del Departamento de Junín, la cual en sus inicios se denomina “base militar de lucha antsubversiva” y hoy en día se le agregó la lucha contra el narcotráfico, además, alberga el convento más antiguo de la Selva Central llamado convento de Santa Rosa de Ocopa y finalmente es la sede principal de las Rondas Asháninkas.

La Comunidad nativa de Puerto Ocopa, pertenece al Departamento de Junín, provincia de Satipo, distrito de Río Tambo, con 200 familias (aproximadamente 650¹⁴ habitantes) pertenecientes al grupo étnico asháninka y a la familia lingüística Arawak. Sus principales actividades económicas son la pesca y la agricultura la cual es realizada para su autoconsumo, los productos principales son la yuca, plátanos, papaya, entre otros.

Cuenta con servicios de agua entubada, desagüe, luz eléctrica por horas, teléfono satelital comunal, las casas son de madera y paja y están construidas sobre altillos para evitar las inundaciones. Cuentan con una posta médica, colegio de nivel primario y secundario y una Casa Comunal donde se dan las reuniones de la comunidad.

En cuanto a organización política la comunidad de Puerto Ocopa está afiliada en el ámbito nacional a AIDSESP (Asociación Interétnica de la Selva Peruana), a nivel Regional a ARPI-SC (asociación Regional de pueblos indígenas de la Selva Central) y a nivel provincial a CART (Central Asháninka de Río Tambo). Para entrar a la comunidad se debe

¹³ Los sinchis, por su lugar de entrenamiento también llamados sinchis de Mazamari, son una unidad paracaidista de la Policía Nacional del Perú (PNP) especializada en la lucha contrainsurgente y antinarcóticos. Fueron una unidad emblemática de la Guardia Civil del Perú desde su creación el 21 de junio de 1965, como la 48ª Comandancia de la Guardia Civil del Perú, hasta la integración policial en 1988. En la lucha contra los insurgentes de Sendero Luminoso, los sinchis jugaron un papel importante en el conflicto armado interno en el Perú en los años 1980 y 1990, en el cual, según la CVR, cometieron muchas atrocidades contra la población quechua en las regiones de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica.

¹⁴ De acuerdo al último CENSO Nacional 2017 de Población y vivienda

solicitar permiso a estas organizaciones. El acceso a la comunidad se da través de automóvil particular desde el distrito de Satipo o la provincia de Mazamari.

Puerto Ocopa cobró un rápido desarrollo, frente a las otras comunidades asháninkas, por la instalación del Convento de Puerto Ocopa conocido también como “Misión de Puerto Ocopa” construido a finales del siglo XIX para realizar tareas de evangelización en la selva. El convento cuenta con dos módulos principales, el primero alberga a las religiosas y el segundo sirve como albergue para huérfanos. La misión fue fundada por las madres franciscanas quienes en colaboración con el padre Teodorico Castillo Corrales trabajaron más de 50 años en la misión y se retiraron en el año 2014. La misión era considerada una “misión de rescate” pues los frailes recibían niños asháninkas que habían sido vendidos o intercambiados en la época del caucho.

Por su cercanía al Río Ene se vuelve un lugar de paso importante es por eso que los misioneros franciscanos llegan en el siglo XVII, pero, son expulsados por Juan Santos Atahualpa y no regresan sino hasta el 1883. En esta fecha las misiones franciscanas se expanden por la Selva Central creando internados para la enseñanza de niños indígenas, además, los franciscanos llegaron acompañados de las religiosas misioneras de Montpelliér quienes dirigían la sección del internado de las niñas (véase Hvalkof y Veber 2005:151-152).

Durante la época de la inserción del PCP – SL a la Selva Central los asháninkas de diversas comunidades y de otras etnias como nomatsiguengas y yáneshas se refugiaron en la misión de Puerto Ocopa donde el albergue no solamente fue refugio de niñas y niños sino también de mujeres y hombres de diversas etnias quienes eran rescatados por las denominadas Rondas Nativas o nativos que huían de los campamentos de Sendero Luminoso. Cobró importancia la presencia del padre Castillo quien protegía y en algunas ocasiones negociaba con los senderistas para que el convento ni la gente que albergaba fueran atacados.

El convento de Puerto Ocopa albergaba, según la hermana Carmela, a casi 100 niños y niñas de las diferentes comunidades nativas de la Selva Central a quienes se les brindaba alojamiento, alimentación y educación. Al llegar a los últimos años del secundario se les ofreció cursos técnicos de enfermería, agricultura y zootecnia, permitiéndoles a los jóvenes poder estudiar sin la necesidad de ir a las capitales de la Región.

En la comunidad se encontraba instalada, además, la base de la Marina en la margen del río Ene. La forma en que se instaló en la comunidad se dio después de la llegada de

Sendero Luminoso a la zona por ser una comunidad estratégica puesto que, se ubica en la desembocadura de los ríos Ene y Pangoa, pero, sus acciones represivas no contribuyeron a la pacificación de la zona. A través de las sucesivas incursiones del PCP – SL se saqueó y quemó el poblado. Muchos de sus habitantes fueron muertos o llevados a la fuerza por los subversivos, otros huyeron al monte. Sólo quedaron unos cuantos, acompañados por el Padre Teodorico Castillo y refugiados en los edificios de la misión Franciscana.

La llegada de la Marina, así como también del Ejército, proveniente de la provincia de Mazamari fue fundamental para la organización de las Rondas Nativas, pues uno de los problemas que les impedía organizarse era el número escaso de hombres y de armas que disponían para defenderse de un posible ataque de Sendero Luminoso. La conformación de las Rondas y la presencia de efectivos militares en Puerto Ocopa les permitió iniciar una contraofensiva que ayudó a la expulsión definitiva de los subversivos de la zona.

Mapa 3. Comunidad Nativa de Puerto Ocopa



Fuente: Google maps, 2019

El Pinkatzari "Máximo Antúnez"

Máximo Antúnez es recordado en Puerto Ocopa por ser uno de los primeros pobladores, así como también el primer pinkatzari o gran jefe de esta comunidad quien junto con otras 13 familias llegaron a poblarla. Él es recordado por el trabajo que realizó a beneficio de la comunidad, trabajando estrechamente con la iglesia; primero con el padre Pío y posteriormente con el padre Castillo ambos sacerdotes lo consideraban un aliado porque confiaban en el respeto que infundía pues siempre buscó lo mejor para la comunidad aún si debía enfrentarse a los sinchis, a Sendero Luminoso o a la iglesia.

Es muy frecuente entre los pobladores recordar los diversos enfrentamientos entre el padre Castillo y el pinkatzari Máximo Antúnez, uno de los más importantes fue el que se dio por la llegada de la carretera. Mientras el primero no quería que la carretera pase por Puerto Ocopa pues consideraba que iban a llegar gente extraña a corromperlos, el pinkatzari quería que la carretera pase por la comunidad pues estaba convencido de que les sería más fácil poder comercializar los productos que venían sembrando (yuca, maíz, papaya), además, de poder comunicarse con sus familiares que vivían lejos. Este acontecimiento enfrascó en una

gran pelea al padre Castillo y al jefe hasta que en una reunión comunal se decide que la carretera pasará por Puerto Ocopa. Para el año 1970 ésta ya se encontraba acabada.

Con la llegada de la carretera, como ya lo había señalado el padre Castillo, llegaron también los primeros colonos o choris¹⁵, la familia Cirilo (apellido desconocido) llega a la comunidad y pide permiso en reunión comunal para quedarse y poder tener una pequeña tienda. Después de un largo debate se decidió que se instalen en la orilla del río junto a la iglesia, ahí comenzaron a vender arroz, fideos, atunes y demás productos de primera necesidad que no se encontraban en la comunidad. Durante algunos años la convivencia con los choris fue tranquila, hasta que fueron acusados de cobros indebidos y de no contribuir económicamente con la comunidad. El descontento creció silenciosamente.

Con el paso del tiempo empezaron a llegar cada vez más mestizos, pero, éstos ya no solicitaban permiso a la comunidad para quedarse, sino, llegaban de paso, esporádicamente, en grupos pequeños. Conversaron con los profesores y algunos alumnos del colegio hasta que solicitaron, aproximadamente en el año 1987, por primera vez una reunión con el jefe. Luego de esta reunión se dice que Máximo Antúnez decidió apoyar a los que se denominaban como “El Partido”:

Él era mi tío, antes acá éramos solo siete familias, la avenida siete mártires es por los que fundaron Puerto Ocopa, la comunidad era más grande antes, tenía tractor para sembrar y ganado.

La comunidad fue creciendo porque venían muchos chicos algunos los traían sus papás, otros eran huérfanos que los dejaban abandonados porque los acusaban de brujería, venían a estudiar en el convento con las hermanas y en la iglesia con el padre. Estudiábamos, pero mucho abusaban el padre nos decía “la letra con sangre entra” y feos castigos nos hacían.

Mi tío Máximo Antúnez era respetado por todos porque era bien honrado y era un buen cazador. El padre Castillo le tenía mucho aprecio y le consultaba en las decisiones más importantes de la comunidad. Una vez tuvieron una discusión fuerte porque el padre no quería que la carretera pasara por Puerto Ocopa le decía “van a venir mucha gente de la sierra, ya no vamos a estar tranquilos como ahora”, pero mi tío conocía las

¹⁵ “choris” es la palabra que utilizan los asháninkas para denominar a los mestizos y a los andinos.

ciudades viajaba a Satipo, La Merced, sabía que la carretera nos iba ayudar, y ya a las finales la carretera pasa por acá.

El jefe se preocupaba porque estemos bien, coordinaba con los ingenieros de SINAMOS para las titulaciones y con otras autoridades. Por eso cuando los sinchis se lo llevaron diciendo que era terruco, nosotros no hemos creído, mentira ha sido, porque el jefe les incomodaba (entrevista a EPOM02, 2018)

Se reúnen en el local comunal, antes era chico, yo estaba como secretario en ese tiempo, el jefe era bajito y gordito, era alegre pero serio cuando tocaba serlo, ese día llegaron cuatro choris y nos dijeron que vamos a tener todo, no vamos a ser pobres, vamos a tener todos, calamina, calamina todos, negocio, negocio todos, y ahora donde está lo que nos prometieron, por eso a veces yo recuerdo, lo recuerdo como un gran jefe no era mandón, se hacía respetar, y eso escuchó el jefe, todos nos hemos convencido (entrevista a EPOM03, 2018)

Al pinkatzari lo recordamos bastante en la comunidad porque fue quien ayudó bastante a que fuera grande, anteriormente más grande era que ahora, así también tenía veredas y calles, pero las casas estaban hasta el río. Ahí bajo el río vinieron los primeros choris, ellos llegaron primero como feriantes y luego le pidieron permiso al jefe para quedarse, abajo vendían arroz, azúcar, fideos y nosotros les compramos. A ellos los mató los de sendero por ladrones dijeron y tiraron su cadáver al río.

El jefe siempre nos hablaba de que las cosas no estaban bien, era bien justo, él nos defendía de sendero, no es como nos dicen que era kiyonkari, a él se lo han llevado los sinchis.

E01: ¿Los sinchis eso es antes que el ejército?

Sí antes que venga el ejército se lo han llevado a él no sabemos donde, pero se lo llevaron, los sinchis le tenían cólera porque no les dejaba abusar de nosotros. (entrevista a EPOF03, 2018)

Dicen pues, que se reunieron en el local comunal con las autoridades ya ahí han hablado de que las cosas tienen que cambiar, que nos explotan los de la iglesia, que nos están robando, que todos debemos tener las mismas cosas, si uno tiene ollas todos vamos a tener, y que vamos a tener

más ganado y todo nos va a dar el partido, así nos han convencido, al jefe también dicen lo han convencido, pero yo no creo (entrevista a EPOF04, 2018)

Después de la reunión la presencia de los kiyonkaris se hizo más frecuente, poco a poco los jóvenes que estudiaban en el colegio iban desapareciendo misteriosamente. Comenzó a correr el rumor que el profesor del colegio secundario era también parte del PCP – SL también que el padre Castillo era uno de sus aliados, todos comienzan a ser sospechosos. Pero el que generó mayor desconfianza es el jefe Máximo Antúnez, estos rumores llegaron a los oídos de los sinchis quienes tenían su base principal en la ciudad de Mazamari a dos horas de la comunidad por carretera.

Según diversos relatos, los sinchis llegaron en helicóptero a Puerto Ocopa buscando específicamente a Máximo Antúnez; cuando fue hallado lo acusaron de ser “terrucos”, fue golpeado frente a la comunidad y subido a la fuerza al helicóptero con dos personas más, de las cuales se desconocen sus nombres. Su hija recordó este episodio de la siguiente manera

Mi papá como yo tenía mi hermana enferma (ella tiene una hija con polio que no puede moverse), ella iba frecuentemente al hospital de salud de Puerto Ocopa, ella se puso mal y lo llaman a mi papá para que la lleve a mi hermana al hospital. Ese día llegaron los rumores que iban a venir los senderos, que nosotros no sabíamos lo que eran los senderos, mi papá vino para que lleven a mi hermana y se han ido buscar a mi tío Vicente, él le estaba prestando su peque para que puedan ir al hospital por río.

Cuando se encuentra mi papá con mi tío en su chacra este le da un papelito y le dice que no lo abra, mi papá lo guarda en su bolsillo y lo ha traído acá a la casa. Mi papá no sabía que había senderos ni sinchis; él ha venido con mi mamá caminando porque mi tío no le quería prestar su peque le dijo “va a haber movimiento fuerte”, mi papá ha salido como a las 5 de la mañana caminando, vino por trocha y ahí lo han atacado a mi papá y a mi mamá también, lo han metido a mi papá en un avión de los sinchis. Yo estaba en la chacra, oí la balacera, no sabía que había pasado, yo estaba con mi hermana adentro agonizando, se lo llevaron al esposo de mi hermana también.

Dicen que a mi papá lo han revisado y a mi mamá le pregunta “qué cosa te ha dado tu tío”, le dijo “nada me ha dado un papelito no más me ha

dato, no lo he leído nada”. Así no más lo ha metido a su bolsillo porque mi papá no era curioso, por eso lo han maltratado, lo han torturado, los sinchis lo han maltratado, por ese papelito mi papá se ha desaparecido. Dicen que se lo han llevado al cuartel en Mazamari ahí los sinchis lo han maltratado, lo han golpeado, un joven que estaba ahí nos ha contado que lo ponían con los animales así desnudo en el barro y le aventaban comida, lo humillaban así dicen lo han tenido un tiempo, preguntándole sobre el papelito, y como él no sabía nada más cólera les daba, lo han tenido meses torturándolo, después dice que se lo han llevado y el jefe pero ya no de los sinchis sino del ejército le ha preguntado “estás con los terrucos o estás con nosotros”, mi papá le ha dicho “yo estoy con mis paisanos, con los asháninkas”, el jefe le ha pedido ayuda porque se había enterado que él era un sabio que sabía organizar, ahí Santiago dice que con él conversaron para formar las rondas, pero que será hasta ahorita no se encuentra mi papá, de repente se ha muerto no sabemos. (entrevista a EPOF05, 2018)

A partir de su desaparición en un helicóptero por manos de los sinchis los recuerdos y las historias van cambiando y se comienzan a tratar de generar explicaciones de lo que pasó con el pinkatzari y por qué lo han desaparecido, también de su paradero hoy en día:

Al jefe Máximo Antúnez, lo secuestraron los sinchis no los terroristas, él era el presidente de la comunidad, los sinchis lo han secuestrado no los terroristas como dicen, a mucha gente han matado los sinchis. Los militares estaban al frente, acá donde están los curas sus maquinarias, habían muertos todos los días, a manos de ellos, no solo de los senderos como dicen.

Mi tío era de los primeros pobladores de Puerto Ocopa, antes solamente eran seis familias estaban Edmundo y Carmen Antúnez, Manuel y Laura Andrade, Augusto y Bertha Azua, Vicente y María Pinquiri, Federico y Violeta Condoricón y Máximo y Juana Antúnez, ellos han venido del monte y se han instalado acá pero antes no era así como vez con calles todo ordenado, antes era monte, monte y una casita por aquí, monte y otra casita, ahí estaba la iglesia con el padre Pío primero y luego con el Padre Castillo, en la misión venían varios niños huérfanos

y acusados de brujería que los querían matar o expulsaban de sus pueblos, ahí las hermanas los cuidaban e iban a la escuela, por la escuela es que ha ido creciendo la comunidad, poco a poco acá venían de todas partes.

Lo eligen a Máximo Antúnez como jefe de la comunidad, el primer jefe en el 67 puede ser porque esos años se comienza con la construcción de la carretera, esta que nos une con Satipo, antes no había camino tenías que ir por trocha y te demorabas dos días para llegar allá, ese fue un pleito fuerte, porque el Padre Castillo no quería que se construya la carretera decía que iban a venir la gente de afuera a corrompernos, a tomar la comunidad, pero mi tío se opuso, se enfrentó al padre, algo que nadie había echo, con eso se ganó el respeto de la comunidad quienes en la primera reunión que tuvimos lo nombramos jefe o pinkatzari como se dice en idioma. El jefe ayudo a lotizar la comunidad y repartir la tierra comunal que solamente iba ser para sembríos y la caza, además con la carretera llegaron más familias del monte, él nos ordenó y con el padre diseñaron la comunidad, así como la vez ahora, pero antes era más grande, tenía avenidas y además ganado, gallinas, todas las familias tenían sus cabezas de ganado, se volvió una comunidad bien grande.

Cuando ya comienza a crecer la comunidad recuerdo clarito que llegó una familia de choris Cirilo se llamaba el señor que venía con su esposa y tres chibolitos, él era comerciante y quería instalarse en la comunidad para poner una tienda, así como ahora están en Chata los choris, se conversó en asamblea y se les ha permitido que se establezcan aquí debajo de la iglesia bien cercanos al río construyeron su casa, luego vinieron dos familias más ellos vendían menestras, arroz, aceite, así cosas que no podíamos sembrar, a ellos lo mataron los senderos en una reunión en donde ahora es Puerto Chata ahí hacían sus reuniones, los han tirado al río, por eso ningún asháninka vive en Puerto Chata porque debe sangre, a muchos los mataban ahí.

El pinkatzari era valiente, en la comunidad todos lo respetábamos mucho porque se enfrentaba a los de sendero y a también a los sinchis que en esa época tenían su base acá en donde ahora está ese depósito de tractores que ya no sirven, eso que está destruido, ese cuartel que vez,

antes era una hidroeléctrica que la han quemado y han matado a todos los trabajadores, los kiyonkaris. Mi tío ha intervenido cuando querían matarlo a Calixto, a Germán, a cuantos ha salvado, se interponía, todos los respetaban, cuando era jefe no había tantos kiyonkaris y los que eran más abusivos eran los del ejercito, él también les hizo frente varias veces, les dio que los iba a denunciar a sus superiores por abusivos, mi tío hablaba también castellano, y por eso lo entendían, cólera le han agarrado por defendernos.

Cómo a principios habrá sido del '89 o del '88 creo que, si fue '89 porque ese año queman los kiyonkaris la comunidad, ha venido un helicóptero y han bajado los sinchis y se lo han llevado a mi tío, hemos tratado de defenderlo para que no lo lleven, pero ellos tenían armas, no eran los senderos porque ellos no visten con uniforme ni tenían helicópteros, se lo han llevado al cuartel en Mazamari, ahí lo han golpeado, lo han torturado.

Yo también soy del ejército he sido de inteligencia, a mi me pedían que me infiltre en los campamentos y les cuente quienes eran los jefes, donde se escondían, yo sé todito, he conversado con el mismo Montesinos cuando venía acá a Puerto Ocopa con el presidente. Yo he averiguado por mi tío, porque bueno era y quería saber que había pasado con él, si lo habían desaparecido, matado que había pasado con él.

Los sinchis se lo han llevado al cuartel en Mazamari, lo han encerrado en un calabozo del cuartel ahí dicen que lo han torturado, lo golpeaban, le pasaban electricidad, tres días dicen que lo han tenido ahí se han ensañado con él, luego lo han tirado desnudo con los chanchos, ahí en el lodo, lo han hecho comer lo mismo que los animales, le han quitado la ropa, lo trataban así como un animal más, lo han tenido así tiempo, nadie le hablaba, querían que deje de ser humano, se estaban vengando de él por enfrentárseles, todos los días lo maltrataban, tiempo lo han tenido así, esos días eran tristes, mucha muerte había, los kiyonkaris han quemado la comunidad tres veces, pero no quemaron la iglesia, llegaban de noche y los mataban a los sinchis, venían con sus escopetas, ondas con piedra, lanzas nos sacaron a todos de la comunidad, esos años la gente huye al monte. Hasta que con el Fujimori se cambia de

estrategia y sacan a los sinchis y llaman al ejército, ya el nuevo jefe ha preguntado quien es él que lo tienen como un animal, dicen que había un paisano que lo conocía y le ha dicho que es el jefe de Puerto Ocopa Máximo Antúnez que era un sabio en su comunidad, ahí el jefe ha pedido que lo bañen y que le den ropa limpia, que va a reunirse con él. Ya lo han bañado, ha quedado limpio de nuevo y lo han llevado a que se reúna con el jefe, este le ha dicho que necesita su ayuda para vencer a los senderos, cómo el jefe sabía que los asháninkas somos guerreros le ha dicho que ellos tienen que defenderse y ahí han organizado las rondas, los dos y ya luego han llamado a más gente, él como sabía y conocía a los jefes asháninkas han llamado a Santiago Condoricon, a Fermín, Germán, a todos los jefes los han llamado y ahí ya con el ejército nos hemos enfrentado a los kiyonkaris, ahí pues han visto la estrategia de ir primero los asháninkas que conocen su territorio en el medio el ejército y al final también asháninkas, también cuando era más peligroso iban intercalados, asháninkas, ejército. Él fue el verdadero cerebro de las rondas, sabía como organizar, de ahí se lo han llevado a otros lugares para que ayude a organizar, lo llevaban con el ejército, ya no han querido que vuelva a Puerto Ocopa, hasta ahora lo tienen ahí porque aun no derrotan a sendero están allá en el monte todavía con los narcos, todavía necesitan a mi tío, dicen que él ha pedido volver, pero no han querido, todavía tiene que ayudar los ejércitos. (entrevista a EPOM04, 2018)

Máximo Antúnez, era un gordito y chato, son tres hermanos, ese se ha quedado acá, cuando yo llegue de Oventeni después del terremoto nos hemos ido al Oventeni en el 1947, las madres del convento ya estaban y acá había un aserradero, cuando llegan los kiyonkaris de ahí muchos se fueron a Satipo, pero mi el jefe se ha quedado, han venido los sinchis con un helicóptero y se lo han llevado a su cuartel lo acusaban que era de los senderos, en el cuartel lo han marcado con un cuchillo los del ejército la hoz y el martillo para decir que era un kiyonkari. Fue muy triste, ahora ya no dejaríamos que pase, nosotros ya sabemos defendernos de ellos también.

El presidente de la comunidad (Máximo Antúnez) hizo que nuestros jóvenes los que se han casado tengan sus propias tierras, nos ha ayudado lotizar la comunidad, a construir calles, había cantidad de problemas, él iba y los solucionaba, él nos quería, como tiene conocimiento él sabía tratar.

Los del ejército se lo llevaron en helicóptero, pero eran unos bullangueros, llegaban y hacían escándalo, nunca iban a poder capturar a nadie, solamente querían disparar, no sabían pelear bien les hemos tenido que enseñar, Máximo les ha enseñado como tienen que enfrentarse a los senderos por eso se lo han llevado para que les enseñe como pelear, antes no sabían cómo debían enfrentarse a ellos, por eso se lo han llevado, hasta ahora lo tienen ahí al jefe. (entrevista a EPOM05, mayo 2018)

Máximo Antúnez era el presidente de la comunidad, los militares son los que se lo han llevado, no los terroristas, cual será pues, los militares son los que se lo han llevado, a mucha gente lo han matado los militares. En esa época, claro que ha habido enfrentamientos, hay enfrentamientos en esta casona (la iglesia), balacera acá de los sinchis estaban en frente. Estaban frente a la Iglesia, acá donde están sus maquinarias ahora, antes estaban los sinchis acá, había muertos por todos lados. Habían asháninkas porque ellos actuaban por su desconocimiento, por acá estaban los terroristas andaban, me hice amigos de ellos, a mi me mandaban para eso, porque era de inteligencia, pero mayormente era gente andina, me contaban su vida y así tenía que lograr que confiaran en mi porque sino no me decían nada, y me metí, me mudaron para irme caminando, tenía un zapato de cuero y se destapó, esta bien que sea nativo pero no camino tanto, las caminatas son bravas, amanecía allá y me cruzaba el río nadando, porque era muchacho, llegué al punto que es Sanibeni, ahí era el corazón para los terroristas.

Feliciano estaba en la sierra, acá estaba Elizabeth, estaba Rodolfo, esos son los que recuerdo, de ahí empezaron a contagiarse. Ahí en Sanibeni venían cantidad de terrucos con sus armas, tenían unas armas viejas, con eso que iban a poder combatir, yo estaba mirando. Pasan 3 o 4

meses y me escogen los militares para infiltrarme, todito está en la inteligencia, me escogieron para que me los tope, me decían siéntate, ahí nos explican que el partido que así que así.

Al jefe no lo querían porque les estorbaba, no lo querían ni los kiyonkaris, ni los sinchis porque era muy recto, y defendía al pueblo. Los que se lo llevaron fueron los militares, ellos vinieron con sus helicópteros y se lo llevaron, lo han golpeado y se lo subieron, se lo han llevado al cuartel de Mazamari. Yo lo he vuelto a ver cuando fui al cuartel, cochino lo tenían se burlaban de él, lo golpeaban, ahí como un animal lo tenían.

Dicen, eso yo ya no he visto, como el jefe era astuto les dijo que los podía ayudar a luchar contra la subversión, como sabía el uso de las flechas, flecheaba bien, les había convencido para organizar a las comunidades para que se defiendan y se organicen, recién ahí lo han escuchado y con Santiago Condoricón, con Raúl, con César que eran jóvenes los han mandado a llamar, como los conocía para que le ayuden a hacer las rondas. Ya luego que ganaron dicen que el mismo Montesinos se lo llevó a Lima para que trabaje en el ejército.

¿y ahí está hasta ahora?

Sí hay gente que lo ha visto ahí y nos han contado (entrevista a EPOM06, 2018)

La historia del pinkatzari Máximo Antúnez, a pesar del gran prestigio social con el que contaba, es una historia que permanece oculta o al decir de Pollak será una memoria subterránea, puesto que esconde un hecho, el cual, es un tabú: “ser acusado por los sinchis de ser senderista”; contradictoriamente su recuerdo está presente día a día pues una de las principales calles de Puerto Ocopa fue bautizada con su nombre.

Se procuraba hablar poco sobre él y su desaparición, no obstante, su historia aflora en los espacios privados como cuando las mujeres se encuentran cocinando o cuando están celebrando con masato¹⁶ una fiesta en la comunidad. Una de las principales causas de mantener oculta su historia fue porque su desaparición se dio a manos de los sinchis que

¹⁶ Masato, es una bebida alcohólica que se prepara de la yuca a partir de la fermentación con la saliva.

representan al Estado, esto los cuestiona sobre si se debió o no denunciar su desaparición pues se considera que al Estado se le debe la paz; es común escuchar “esto fue parte de la pacificación”, además, en la comunidad algunas personas afirman que el pinkatzari fue desaparecido por los senderistas, aunque en un ámbito privado lo desmienten.

Luego que el pinkatzari Máximo Antúnez fue subido a un helicóptero para ser llevado supuestamente al cuartel de Mazamari, las historias cambiaron y buscaban dar una explicación sobre su desaparición. Un punto común de éstas es la tortura a la que fue sometido por sospechar que fue senderista, infringiéndole dolor y humillación delante de los soldados; la tortura tiene como finalidad despojarlo de su condición humana por eso es llevado a convivir con los cerdos, obligándolo a convivir con ellos para marcarlo como un animal con el símbolo de Sendero Luminoso “la hoz y el martillo”. Finalmente, fue encerrado tres meses en un calabozo oscuro, sin alimento, sin poder ver la luz semejante a una cueva por lo oscuro del recinto.

El paso de la oscuridad hacia la luz reflejó un momento clave en la lucha contra el PCP – SL en analogía con el cambio en las Fuerzas Armadas. En el gobierno de Belaúnde (1980- 1985) y de Alan García (1985-1990) la denominada lucha antissubversiva estaba a cargo de la policía, esta zona se encontraba a cargo del destacamento denominado “los sinchis”, sin embargo, en el gobierno de Fujimori (1990 – 2000) se delega esta lucha a las Fuerzas Armadas quienes son los responsables de la creación de las Rondas nativas.

El paso de la oscuridad a la luz también reflejaba el regreso a su condición humana, pues cuando fue rescatado por el general del Ejército lo limpian, le dan nueva ropa y le dan alimentos. Una vez que ya ha recuperado su condición humana los superiores conociendo la sabiduría del pinkatzari le pidieron una reunión, esta reunión tuvo como finalidad que el pinkatzari les compartiera sus conocimientos sobre organización y elaborar juntos una estrategia que tenga la finalidad de derrotar a Sendero Luminoso. Al reunirse se dieron cuenta que se tiene que realizar una estrategia a largo plazo y deciden llevarlo a Lima para reunirse con el jefe máximo, el presidente Alberto Fujimori. Luego de esta reunión se le confirió una nueva identidad y lo enviaron al monte con un grupo del ejército para que les enseñe cómo poder desplazarse en la selva, pero, se dieron cuenta que ellos sin el apoyo de más asháninkas no van a poder derrotar a los senderistas, es así como el pinkatzari Máximo Antúnez les propuso armar y entrenar a un grupo de asháninkas. Así surgió la idea de formar grupos de

nativos armados a los que posteriormente se les conocería como “Rondas Nativas”. Para consolidar la creación de las Rondas llamó a otros líderes como Santiago Condoricón quien se reunió con el pinkatzari pidiéndole que vuelva a Puerto Ocopa, a lo que el pinkatzari respondió que aún no ha cumplido su misión: ir junto al Ejército a otras comunidades a enseñarles cómo organizarse para derrotar a los kiyonkaris, quienes cada día se hacían más fuertes adueñándose del monte.

En ningún momento cuando narraban la historia sobre el pinkatzari se cuestiona si perteneció o no al PCP – SL se lo recuerda como un jefe justo y sabio que evitó conflictos dentro de la comunidad. Un hombre de gran sabiduría, de los primeros asháninkas en Puerto Ocopa que logró leer y hablar en español lo cual le sirvió para poder comunicarse con las diversas personas que iban llegando a la comunidad. Evitó conflictos lo cual hizo crecer la comunidad y traer la paz. Se le recuerda por haber ayudado en la lotización del territorio comunal, por la construcción de la carretera que logró acortar las distancias con la capital de la Región a donde comenzaron a llevar sus productos a vender; ayudando a que se impulse el cultivo y la comercialización de la papaya.

Máximo Antúnez fue uno de los primeros líderes en desaparecer en esta guerra, a partir de su desaparición muchos asháninkas deciden huir al monte, pues, intuyen que la violencia se iba a desatar. También marcó la intensificación de la presencia de Sendero Luminoso en Puerto Ocopa y otras comunidades, dio inicio a los ajusticiamientos selectivos, las quemaduras de las iglesias; así como también los éxodos al monte para unirse a la lucha popular.

La historia de Máximo Antúnez tiene la presencia de elementos significativos que lo convierten en una contra-historia.

Las historias narradas por diversos pobladores hombres y mujeres adultos son construidas de la misma forma que se construyeron los mitos asháninkas sobre las divinidades sobrenaturales, como Apinka, Ashori o Itomi Pavá; personas que llegan al mundo con una misión transformadora y una vez cumplida esta desaparece llevando su conocimiento a otros lugares.

En el caso del pinkatzari Antúnez su misión fue doble, por un lado, organizó a los asháninkas de Puerto Ocopa, ayudó con la titulación y se enfrentó a la iglesia para que se construya una carretera la cual los uniría a la ciudad trayendo consigo el progreso, no estarían

aislados y podrían viajar sin dificultad a la capital; de otro lado su misión fue la de ayudar al ejército en organizar a los indígenas para poder expulsar a los kiyonkaris de su territorio, para cumplir esa misión tuvo que enfrentar una serie de pruebas donde se encontró a punto de perder su humanidad.

En el medio de esta historia concluyo que en la narración se entrecruza la tradición cristiana la cual es reflejada a través del “sufrimiento”. Antúnez sufrió una serie de humillaciones para luego ser redimido y volver a su estado heroico el cual se le había arrebatado. Este acontecimiento marca una diferencia importante en la construcción tradicional de mitos asháninkas, puesto que, en la tradición mítica asháninka solamente se narran las proezas de los héroes; la palabra “sufrimiento” no tiene una palabra equivalente en el idioma asháninka siendo un concepto que tiene su surgimiento con la colonización de su territorio.

Este sufrimiento se articula a lo propuesto por Metz cuando nos habla de la memoria *passionis* y memoria *resurrectionis*. Este sufrimiento, que evocará una resurrección metafórica, ha sufrido el héroe para cumplir una nueva misión, por lo cual, será más fuerte porque de ese sufrimiento aprendió y halló lecciones.

A este cruce entre tradición mítica, modernidad (cristianismo) y memoria lo denominaremos contra-historia, la cual será una nueva forma de narrar los acontecimientos más importantes, esos que no deben ser olvidados.

La Contra Historia del profesor Mario Zumaeta

Historia y Geografía de Cutivireni

Denominada antiguamente como Río Alto Cutivireni es una comunidad nativa del Perú perteneciente al Departamento de Junín, provincia de Satipo, distrito de Río Tambo. Es la comunidad nativa más poblada del río Ene con 280 familias (aproximadamente 1000¹⁷ habitantes) pertenecientes al grupo étnico asháninka y a la familia lingüística Arawak. Sus principales actividades económicas son la caza la cual es realizada con arco, flechas y armas

¹⁷ De acuerdo al último CENSO Nacional 2017 de Población y vivienda

de fuego; se caza principalmente especies nativas que se encuentran en los montes como la sashavaca, huangana, añuje, etc. La pesca realizada en el río Ene y Cutivireni se realiza con anzuelos y atarrayas, finalmente, en menor medida la agricultura, la cual es realizada para el auto-sostenimiento; principalmente se cultiva, yuca, camote, plátanos, papayas, achiote, entre otros.

Cuenta con servicios de agua entubada, letrinas con pozo séptico, las casas son de madera y paja, están construidas sobre altillos para evitar las inundaciones. Cuentan con una posta médica, colegio de nivel primario y secundario, una casa comunal ubicada en lo que anteriormente era la iglesia, en dicho recinto se dan las reuniones de la comunidad.

En cuanto a organización Política la comunidad de Cutivireni está afiliada en el ámbito nacional a AIDSESP (Asociación Interétnica de la selva peruana), a nivel Regional a ARPI-SC (Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central) y a nivel provincial a FARE (Federación Asháninka del Río ENE). Para entrar a la comunidad se debe solicitar permiso a estas organizaciones. El acceso a la comunidad se da través de automóvil particular desde la provincia de Mazamari llegando hasta la comunidad de Yuyato para luego cruzar el río Cutivireni en una pequeña embarcación denominada canoa, también, se puede llegar vía fluvial por embarcaciones desde Puerto Chata, sin embargo, este puerto no se encuentra habilitado durante todo el año, pues, es administrado por la Marina del Perú, por lo cual, su uso es poco frecuente; a pesar de ser la ruta más directa.

La comunidad de Cutivireni cobra importancia al ser una comunidad que une la Sierra con la Selva. A través del río Ene se puede acceder navegando a la ciudad de Pichari del Distrito de Ayacucho, así como también a Vilcasbamba, provincia de Cusco, lo que la hace una comunidad de tránsito.

En la década de los setenta la congregación Franciscana llegó a la comunidad, pero la presencia de ésta se afianza en 1983 con la llegada del padre Mariano Gagnon quien construye una gran iglesia, la escuela primaria y el colegio donde se enseñó hasta tercer año de educación secundaria, sin embargo, la obra más grande y la que más se recuerda en la comunidad es la pista de aterrizaje. Su construcción generó diversos conflictos dentro de la comunidad principalmente por las extensas jornadas de trabajo donde incluso murieron muchos asháninkas por las largas y extenuantes jornadas laborales. Estos cambios en la comunidad la colocaron como una de las comunidades más grandes del territorio peruano.

La Misión Franciscana de Cutivireni fue una de las más afectadas por el PCP - SL llegando a quemarla hasta en dos oportunidades. Los misioneros franciscanos que trabajaban con los asháninkas no tenían una estrategia definida para enfrentar la amenaza. En mayo de 1984 la Misión de Cutivireni sufrió un violento ataque por un grupo senderista, los equipos de radio fueron destruidos, así como la escuela, la posta, la tienda comercial, los talleres, la vivienda de los religiosos y la capilla. Los atacantes preguntaban “¿Dónde está ese cura explotador? Queremos degollarlo” (DESCO 1989). El encargado de la misión fue el Padre Mariano Gagnon de origen norteamericano, intentó armar a los nativos con armas del ejército e, inclusive, pidió ayuda a los asesores militares norteamericanos que operaban en una base en Mazamari, cerca de Satipo frente a los ataques constantes del PCP – SL, quienes en 1986 vuelven a incendiar la misión de Cutivireni. El franciscano norteamericano, en 20 distintos vuelos, envió por avioneta a un reducido número de asháninkas a la jurisdicción eclesiástica de los dominicos, 240 kilómetros al este. Luego, él mismo se retiró de la zona (Gorriti 1990:40-45 ,65-72).

Miles de asháninkas fueron capturados por PCP - SL y reducidos a la esclavitud o asesinados. En 1993, en venganza por apoyar a las rondas de autodefensa Sendero Luminoso atacó a los asháninkas en el pueblo de Mazamari y masacró cerca de 59 hombres, mujeres y niños. El Vicariato Apostólico de San Ramón, que abarca una parte importante del territorio de los asháninkas, en coordinación con CAAAP y Cáritas ofreció ayuda asistencial a los sobrevivientes de este ataque, así como a todos los asháninkas refugiados (CVR, 2001:440)

Mapa 4. Comunidad Nativa de Cutivireni



Fuente: Google maps, 2019

El profesor Mario Zumaeta

La historia del profesor Mario Zumaeta está entrelazada al crecimiento de la comunidad de Cutivireni, la construcción de la pista de aterrizaje y la escuela. A diferencia del líder Máximo Antúnez (de quien no se encuentran registros de su desaparición ni de su asesinato) del profesor Zumaeta se pueden encontrar distintas narrativas orales y escritas.

El profesor Mario Zumaeta según la historia oficial:

La desaparición del profesor fue relatada en diversos medios escritos entre los principales se pueden encontrar algunos artículos periodísticos, una breve descripción de su desaparición en el libro del padre Mariano Gagnon, en el libro de Alberto Valencia y en el Anexo de la CVR, sobre los diversos casos de violencia, también, se puede encontrar una breve descripción del caso. Todos los textos al igual que los relatos de las personas que vieron desaparecer al profesor Mario concuerdan en que éste fue crucificado por los senderistas, sin embargo, no existe algún testigo presencial de este hecho.

El diario Expreso en su edición del 28 de mayo del 2017 hace referencia a lo siguiente:

El 12 de noviembre de 1987 una horda de aproximadamente sesenta terroristas de Sendero Luminoso (SL) cometieron uno de los más sanguinarios crímenes de nuestra historia en el poblado de Cutivirine, comunidad asentada muy cerca al río Ene en la Selva Central.

Estos asesinos crucificaron sin piedad al profesor Mario Zumaeta, imitando la forma más cruel para matar utilizada por los romanos hasta el año 337 cuando fue abolida por el emperador Constantino.

Ese mediodía, entre los gritos de los pobladores que pedían clemencia para el maestro, los senderistas se ensañaron con el profesor golpeándolo brutalmente y tirándolo al suelo para que una de las cabecillas, de aproximadamente 30 años, le despellejara la espalda con un cuchillo.

Después le cortó los testículos, para luego ordenar a sus secuaces que armasen una cruz en la cual Zumaeta fue clavado; en un acto de barbarie que no fue materia de protesta por parte de los onegeístas defensores de los derechos humanos.

Entre los pobladores debió haber algún delator, pues en momentos en que Zumaeta era clavado en la cruz casi desfalleciente, la cabecilla senderista que lo torturó gritó:

“A este miserable lo hemos crucificado como un carnero porque tuvo la insolencia de arriar la bandera que nosotros dejamos en nuestra primera incursión. Esto pasará con quien se atreva a bajar la bandera que ahora estamos dejando”, dijo.

(<https://www.expreso.com.pe/politica/crucifican-a-profesor-mario-zumaeta/>)

Alberto Valencia Cárdenas en su libro “Los crímenes de Sendero Luminoso”, escribe lo siguiente:

La primera sangrienta incursión de los senderistas a Cutivirene se produjo el 12 de junio de 1987. Los terroristas (aquella vez) mataron a cinco asháninkas que se negaron a ser enrolados y dinamitaron la capilla, volaron el motor que producía electricidad e incendiaron 50 casas. Antes de irse izaron en el mástil principal (donde flameaba la bandera peruana) el trapo rojo del partido comunista.

Cuando (semanas después) tímidamente regresaron los pobladores fugitivos comprobaron que los senderistas se habían llevado todo. No obstante ello, comenzaron tercamente la tarea de la reconstrucción.

En noviembre de 1987 los senderistas volvieron con más furia. Mataron a 10 asháninkas que se defendieron con cerbatanas y flechas. Esta vez los terroristas cometieron los crímenes más horribles. Degollaron al profesor Julio Roy Ponce subjefe de la misión. Mataron a los profesores Mario Zumaeta, Alberto Juarez y Alberto Cutri Gamboa. Al profesor Zumaeta lo crucificaron, le cortaron los testículos y luego despellejaron ante la mirada pavorosa de un centenar de asháninkas.

El mando senderista gritó “A este miserable lo hemos crucificado como a un carnero porque tuvo la insolencia de arriar la bandera que nosotros dejamos en nuestra primera incursión. Esto pasará con quien se atreva a bajar la bandera que estamos dejando” (Valencia 1992:60)

Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Anexo de los casos de asesinatos y desapariciones se puede encontrar información sobre el caso del profesor Zumaeta, sin embargo, la fecha cambia por dos años, este relato se aproxima más a los recuerdos de la comunidad sobre este caso:

Año: 1989

Responsables: Civiles, PCP - Sendero Luminoso

Testimonios: 302129, 332003

A las once de la mañana del 19/11/1989, en Cutivireni, distrito de Río Tambo, un grupo de alrededor de 500 personas conformado por miembros del PCP-SL, ashaninkas, niños, jóvenes y colonos ingresó a la plaza en busca de los profesores del lugar, los cuales se encontraban en San José de Kiate; lugar al que habían ido a jugar fútbol. El único que se encontraba en Río Tambo era el profesor Roy Ponce Cáceres (23), a quien asesinan en las cercanías del río Cutivireni. Su cadáver fue encontrado tres días después, siendo enterrado en la misma comunidad. Al día siguiente, los senderistas se llevaron al profesor Mario Zumaeta al anexo de Micaela Bastidas, distrito de Mazamari. Se desconoce su paradero hasta la fecha. Luego, los senderistas regresaron al pueblo y quemaron la casa de Zumaeta y la Iglesia de la misión franciscana.

Víctimas Identificadas

1 (D) ZUMAETA MORAYNARI, MARIO (SEC, DES)

2 (M) PONCE CACERES, ROY (MAE) (CVR 2004: 239)

El profesor Mario Zumaeta en los recuerdos de la comunidad

En la Comunidad Nativa de Cutivireni es muy frecuente que entre las conversaciones cotidianas aflore el nombre del profesor Mario Zumaeta, lo recuerdan sobre todo los mayores con cariño y respeto, pues, fue él quien les enseñó a leer y escribir, además, fue el jefe de la comunidad por dos periodos; defendió la comunidad de los diferentes problemas que enfrentó, entre los ochenta y noventa, como el narcotráfico, la llegada de Sendero Luminoso y en algunas ocasiones los abusos de la iglesia. Se le recuerda como un chori, mitad andino, mitad asháninka, siempre dispuesto a colaborar cuando se le pedía. Él formó un hogar en Cutivireni al casarse con una mujer asháninka hija de un jefe antiguo, lo cual legitimó su permanencia en la comunidad.

Relataré la historia del profesor Zumaeta a través de diversos relatos de los y las pobladores de Cutivireni quienes narran con detalles su desaparición, además, dan pistas de su posible paradero; este evento marcó el inicio del ingreso de Sendero Luminoso en el territorio asháninka del Ene.

El profesor Mario llegó a la comunidad cuando era joven, acá hizo su familia, se casó y tuvo sus hijos acá, vino para cubrir la plaza de la escuela, que recién se acababa de construir, el padre Mariano Gagnon la construyó junto con la iglesia y el aeropuerto, en esos tiempos la comunidad era grande, más grande de lo que se ve ahora, teníamos tractor, avioneta y más de cien cabezas de ganado que habían traído y nos había repartido por familia, estábamos creciendo, pero también sufríamos, han muerto muchos paisanos construyendo ese bendito aeropuerto que ahora está ahí todo destruido, ya nadie lo utiliza.

El profesor era medio chori y medio asháninka hablaba bien los dos, entonces nos enseñaba bien, era paciente, los otros dos profesores que llegaron luego eran choris, choris, y no nos comprendían renegaban y nos castigaban, pero el profesor se hizo querer y se casó acá en la comunidad con la nuera del señor César, la comunidad le dio tierras y ahí construyeron su casa, su casa quedaba por la posta que es del puerto

caminas por la posta no vez que se abre en dos caminos en ese lugar estaba su casa, cuando íbamos al colegio pasábamos por su casa y lo saludábamos, si nos veía nos decía que nos quería ver en la escuela que no nos escapemos.

Él siempre viajaba a Satipo y también a Lima y se iba enterando de cosas, nos contaba también qué estaba pasando, el nos comenzó a hablar de los senderos antes que vinieran, pero acá ya habían infiltrados, nosotros no sabíamos, pero estaban ahí. La primera vez que vinieron habrá sido en el '86, era de noche y como te decía a mitad del camino de la comunidad estaba la posta que las monjitas la dirigían, ellas dormían ahí, dicen que vieron unas sombras y se han asustado, salieron a ver y eran dos hombres que han pasado y se han ido, las hermanas se han asustado y se han ido a la casa del profesor que vivía cerquita, las hermanas estaban espantadas creían que eran fantasmas y no querían volver a la enfermería, el profesor las recibió en su casa las ha calmado, pero todos nos preocupamos porque no eran conocidos de la comunidad habían sido los de sendero que venían a coordinar con los de acá ahí no más al poco tiempo la quemaron la iglesia.

La iglesia la han quemado dos o tres veces, ya no recuerdo bien, la última vez fue la más brutal, pero la primera fue ahí no más que las monjitas vieron a los fantasmas, pasaron unos meses y en la noche llegaron e incendiaron la iglesia que en ese tiempo no era así construida con ladrillos sino era con adobe, todita la quemaron y gritaron “Viva sendero, viva el partido” y se fueron, ahí casi no los vimos, era de noche cuando salimos por el humo y fuego que había ellos ya no estaban vimos que se iban en sus peques.

Esa primera vez no estaba el padre Mariano en la Iglesia, él se enteró de lo que había pasado en Lima, nosotros lo llamamos por radio y le contamos lo que había pasado, él nos dijo que no nos preocupáramos que íbamos a construir una mejor, más grande y bonita, que ellos no nos iban a vencer. En la comunidad hicimos una reunión y como era el más preparado elegimos al profesor Mario como el presidente de la comunidad, él nos habló ahí por primera vez de quienes eran los senderos, que buscaban, nos decía que buscaban que todos seamos

iguales, que si pescábamos algo ya no lo íbamos a comer solo con nuestra familia sino que ese pez tenía que ser para todos, que ellos tenían un partido y que querían gobernar el Perú, nosotros lo escuchábamos, y algunos nos asustamos, no entendíamos como si es que pescábamos el pez no iba ser nuestro, ahí nos explicó el pensamiento de los kiyonkaris, y comenzamos a organizarnos.

No solamente sendero estaba ya cerca, también los narcos comenzaron a venir, recuerdo sobre todo uno que fue como el que más llamó la atención de todos, después que quemaron la Iglesia, el padre llega con un avión grande del ejército y trae fierros y todo para construir una Iglesia más grande y con ladrillos y cemento, a todos nos obligaron a trabajar día y noche en construir esa Iglesia, duro hemos trabajado para construirla, hasta un campanario hicimos. Un día llegó un colombiano, todo vestido de blanco, bien llamativo el señor, pidió hablar con el padre y con el jefe de la comunidad que ya era el profesor Mario; los tres se han reunido y han hablado, y luego de un rato que estuvieron en la oficina del padre han salido y han venido unos hombres a descargar unos sacos grandes, han pasado la noche aquí en la comunidad el colombiano y sus hombres, cuando se fueron le dejaron un dinero para la iglesia y para la comunidad para que mejoren las cosas nos dijeron. Ya después el profesor nos contó que ese señor era narco y que quería sacar sus productos por la pista de Cuti, ellos se negaron, pero han insistido, después llegaron al acuerdo que iban ayudarlos una sola vez a sacar su mercancía con la condición de no volver a pisar Cuti, nos dijo que esos hombres eran peligrosos y que lo mejor era que se vayan, después veíamos varias chalupas pasar por el río y algunas veces venían por la comunidad, pero ya no preguntamos más, mejor no saber.

Pero los senderos no es que hayan desaparecido, ellos ya tenían gente en la comunidad, había uno que era el soplón, ese ha desaparecido y mira el hijo está pidiendo reparación por su papá, ese le informaba todo a los kiyonkaris, le decía que el profesor nos estaba hablando sobre quienes eran, y que también a otras comunidades, entonces le comienzan a tener cólera al profesor, a él vinieron a buscarlo expresamente, ellos venía de vez en cuando y pedían reportes de como

nos comportábamos en la comunidad, quienes eran buenos y quienes no, en esa época viene también de Bélgica Lucas que se queda en la iglesia, ese era malo se metía con todas las mujeres de acá, pero ayudaba al padre Mariano aunque nadie le tenía mucha confianza, esos años eran fuertes, en todas las comunidades ya se hablaba de la presencia de sendero y que Abimael iba a venir a nuestras comunidades. En una reunión cuando en el '88 volvieron a quemar la iglesia, aunque no la han destruido, como era de cemento solamente las paredes se quemaron, luego bajaron la bandera del Perú y pusieron su bandera roja con la hoz y el martillo. Ya cuando se han ido nos hemos reunido y el profesor ha bajado su bandera y ha puesto de nuevo la bandera del Perú, eso seguro les han soplado y nos les ha gustado, luego, luego, nos ha organizado para defendernos, la iglesia tenía escopetas para cazar, nosotros también y hemos dicho que si vuelven nos íbamos a defender con esas armas.

¿Y no se defendían con arcos y flechas, con sus armas tradicionales?

No señorita, acá ya no se utilizaba hace mucho ni arcos ni flechas, eso utilizaban nuestros ancestros, nosotros volvemos aprender hacer arcos, flechas, trampas cuando ya nos capturan los senderos y nos vamos al monte.

La tercera vez que entran a la comunidad esa fue la que destruyeron todo, esa nos marcó; fue a finales del '89, el padre se había ido a Lima me parece, no estoy muy seguro, pero no estaba en la comunidad, y al profesor Mariano lo invitan de Pamaquiari que estaban de aniversario a un reto de fútbol.

¿Cómo son los retos de fútbol?

Un reto de fútbol es sagrado si una comunidad reta al equipo de otra comunidad tienen que ir sino quedas mal, como un cobarde, cuando se acepta el reto la comunidad que retó les hace una apuesta generalmente es dinero o cerveza, el día del campeonato de fútbol es una fiesta, la gente toma, apuesta por el equipo que quieren que gane, ya el que gana ese toma gratis toda la noche y se lleva la plata que se apostó, al padre Mariano no le gustaban los retos, decía que era pecado, nos prohibía,

pero el profesor Mario como también era asháninka siempre participaba, le gustaba también jugar fútbol.

Ellos llegaron a finales de noviembre, en la noche eran como cincuenta botes que rodearon toda la comunidad, de ahí bajaron cientos, hombres, mujeres niños, todos choris, llegaron por todos lados no solo por el camino, y quemaron toda la comunidad, nos sacaban de las casas, quemaron la bandera nuevamente, han tocado todas las puertas y nos han preguntado por el profesor Mario, nadie ha querido responder nada, todos callados hemos estado, y ellos toda la noche y todo el día han estado llevándose las cosas que habían en la iglesia, se llevaban ollas grandes que tenía el padre, las escopetas que quedaban, luego a Lucas lo iban a matar y le hemos dicho que no lo maten que es bueno y le han hecho manejar el tractor y que lleve en el tractor a los botes todo todo el ganado, las gallinas, las colchas, sábanas , los crucifijos, todo lo que tenía la iglesia, tres días enteros estuvieron llevándose todo como hormigas saquearon todo.

En la noche nos llamaron a una reunión nos explicaron que eran el Partido Comunista, nos dijeron su ideología, que ya no habrían más pobres y que todos íbamos a tener lo mismo, y todos tendríamos comercios, que ya no nos iban a explotar más, que nos unamos a ellos, nosotros callados estábamos en la oscuridad y así nos hablaban que ya no vamos a tener miedo que el presidente Gonzalo quiere justicia para todos. Luego preguntaron por el profesor Marios como jefe de la comunidad, le dijimos que no estaba, varias veces nos han preguntado hasta que nos han sacado y nos han llevado a golpearlos para que dijéramos donde estaba el profesor, así nos han tenido hasta que uno habló que se encontraba en Camantabichi, han agarrado y se han ido con tres hombres de la comunidad, también con el soplón a buscarlo, para llegar ahí te demoras dos días caminando, pero el profesor ya estaba volviendo y lo han encontrado a mitad del camino.

El profesor Mario estaba volviendo tranquilo, él no sabía lo que estaba pasando en la comunidad, dicen que lo han encontrado lo han visto y le han preguntado “Es usted el profesor Mario Zumaeta”, el ha respondido que sí, y ahí lo han golpeado y le han encadenado las manos, lo han

traído a la comunidad golpeándolo durante todo el camino, para que no descansa, si se caía peor lo golpeaban, así caminó un día y medio hasta que llegue a Cuti, ellos ya se habían llevado todo y con qué habrían quemado la iglesia que se destruyó solamente quedó el campanario y la pileta, el resto todo, todo se quemó.

Cuando el profesor Mario llega a Cuti, se reúne él con los jefes de los kiyonkaris, se reúnen tres personas en el local comunal, ahí hablan por horas y luego ha salido y nos ha dicho que han conversado bien y que vamos a apoyarlos, que vamos a unirnos a ellos y nos vamos a ir donde ellos nos digan, que ha comprendido que su lucha es justa. Pero eso era mentira, y en la noche nos reunimos en la casa del profesor Mario y ahí nos ha dicho que solamente les dijo que íbamos apoyar a los Kiyonkaris para que nos dejen tranquilos pero que en realidad teníamos que huir al monte, que una vez que se vayan nos íbamos a organizar para irnos todos al monte, a su esposa y su hijita chiquita las ha sacado esa misma noche de la comunidad y las ha mandado donde su suegra para que no le hagan daño, es que el profesor sabía lo que le iba a pasar, solamente estaba ganando tiempo, nos dijo “Si de acá sale que nos vamos a ir al monte es que hay un soplón entre nosotros”.

Y así fue, al día siguiente los kiyonkaris tempranito los kiyonkaris nos han llamado a formar y han llamado a los tres maestros, han dicho que tienen que ir a la comunidad del frente para poner por escrito su apoyo; les han amarrado las manos a los tres y se los han llevado, nosotros sabíamos que algo no andaba bien así que los hemos seguido por el monte porque estábamos preocupados que algo le pase y cuando ya estaban por llegar al puerto hemos oído dos disparos pum, pum, y ya no hemos visto más, ahí un niño nos cuenta que trepado en un árbol logró ver que habían matado a dos profesores y que al profesor Mario lo habían subido a su embarcación y lo habían llevado a la comunidad del frente que era la base de los Kiyonkaris.

Ahí cuando se lo llevan a Micaela Bastidas, dicen que lo esperaban ahí no para firmar un acuerdo sino para matarlo. Dicen que lo han pateado, le han escupido y cómo el profesor rezaba dicen mientras lo golpeaban han construido con las maderas una cruz, y le han dicho vas a morir

como tu dios que tanto le rezas, ahí lo han crucificado, lo han clavado a la madera y le han clavado con lanzas, dice que se reían mientras lo torturaban en la cruz y festejaban tomando masato que va caer el traidor, ya estaban por matarlo y dice que el jefe de los Kiyonkaris les ha dicho que no lo maten, que él sabe mucho y que lo necesitan vivo. Lo han bajado de la Cruz dicen que ahí una señora asháninka que lo ha reconocido le ha limpiado las heridas y lo ha curado con plantas, que estaba mal, mal el profesor, pero poco a poco se ha ido recuperando, ella nos contó que había pasado y como lo torturaban, que los kiyonkaris cantaban sus himnos mientras le clavaban las lanzas y todos estaban contentos tomando masato, así eran bien crueles.

Ya después que se ha recuperado un poco y podía caminar se lo han llevado hacia Vilscabamba donde estaba su jefe, ahí con Abimael o Gonzalo, quien sería ya no sabemos, a veces decían Abimael otras veces Gonzalo. Se lo llevan a Vilscabamba y ahí se ha reunido con el jefe que como sabía que era una persona que tenía mucho conocimiento, sabía como organizar, él sabía como pensábamos los asháninkas, lo tienen ahí para que les ayude a organizarse, a entrar en las comunidades, de ahí no más que se llevan al profesor Mario es que los kiyonkaris han tenido más presencia y ahí ya nos han sacado y llevado al monte.

Un jovencito que se ha escapado de Vilscabamba nos ha contado que lo han visto al profesor Mario que esta viejo y que cojea por los lanzazos, que ahí está, que no habla mucho, que lo había escuchado hablar en asháninka y que le preguntó de donde era, le preguntó por Cuti, él le contó que ya no están los Kiyonkaris en la comunidad, él afirmaba con la cabeza y solo decía “a ya”, luego el chico se ha escapado y le dijo al profesor que venga con él pero no hay querido el profesor, le ha dicho que diga que esta bien, que seguro ya va morir ahí que no se preocupen por él. Así ha sido señorita, después ya nos fuimos al monte y hemos sufrido mucho, mucho. (entrevista a ECF02, 2018)

El profesor Mario, en cada masateada era quien avisaba a las personas, quienes eran los kiyonkaris, porque él conocía, conocía Lima, conocía Satipo, conocía de esos grupos de los senderos, no sabemos como sabía,

pero él sabía, él decía que no se sabía quién es y quien no es. Estaban tomando y participaba en la conversación, se estaba escuchando que el campamento estaba por Anapatí y el profesor se iba a advertirles, ya luego se comienza a escuchar que el profesor Mario Zumaeta estaba comentando que los kiyonkaris no son buenos, son así, son asá, y le están diciendo a la población esto, por eso cuando llegan acá al primero que buscan es al profesor Mario, a los profesores, porque ellos estaban dando información a la gente para que sepan, y de ese señor el que era el cabecilla se enteró que este señor iba y les contaba todo, todo lo que estaba pasando, por eso lo han matado.

Por el profesor Mario es por lo que la gente se escapa, porque le estaba informando los kiyonkaris les hacen trabajar todo, no comes, les decía, por él mucha gente se escapa y decide no seguir a los senderos, decían que van a pescar y cocinan para todos, ya no van a comer como comen ahora, mis paisanos asan, cuando estas ahí todo es para todo, si estas asando no estas con el partido estás en su contra y te van a matar, para matar hacen una ceremonia, preparan masato y ya saben a quien matar y preparan masato, hacen una fiesta y luego los matan, cuando lloras por tu familia te van a matar, bien feo era, dicen que cuando a tu esposo lo matan no puedes llorarle porque sino te matan.

Así nos decía el profesor, cuando han venido los kiyonkaris, eran muchos toda la comunidad la han rodeado y la han quemado pero no con fuego porque no dejaba de arder, que sería lo que habían puesto, todo se quemó, ellos venían buscando la profesor Mario, pero él no estaba en la comunidad, estaba jugando futbol en el anexo, se fue a un reto, como no lo encuentran nos han pegado hasta que le hemos dicho donde estaba, tres líderes de acá han acompañado a los senderos para encontrarse con el profesor Mario. En el camino se lo han encontrado y lo han traído amarrado.

Cuando lo traen se reúnen con él para que los apoye, él dijo que los iba a apoyar y que toda la comunidad lo iba apoyar, luego nos ha dicho que era mentira, ahí no sabemos como se han enterado, seguro han desconfiado de su palabra en la mañana se lo han llevado con otras dos personas más decían para que firmen un acuerdo de colaboración,

cuando ya estaban como a la orilla del Río se escuchan dos disparos y ahí los han matado a los otros, fueron dos disparos y ellos eran tres, al profesor no lo han matado, se lo llevaron al frente ahí lo han crucificado dicen pero no lo han matado, ahí el jefe de los kiyonkaris ha pedido que lo lleven al cerro donde se escondía para que lo ayude a poder vencer al ejército, para que le enseñe como son los asháninkas, como el profesor sabía mucho, no han querido matarlo, hasta ahora dicen que está ahí, varios que han escapado de los senderos dicen que lo han visto, pero que lo tienen amarrado y lo vigilan por eso no puede escaparse.” (César, setiembre 2018)

“El profesor Mario era mi tío, era bueno, era a veces como un amigo, en el 86 comienzan a llegar un profesor que era un APAFA era el infiltrado, así se empezó a formar, antes no había rondas, en el año 1993 recién se formó. En el 86-87 venían de uno en uno, cuando éramos chibolos y tenían 12 años, como los profesores nos habían enseñado yo entendía, estaban buscando al profesor Mario, nos han reunido y nos han dicho que tenemos una política, que somos sendero luminoso, tenían su bandera, su hoz y el martillo, nos decían que son el partido comunista, nos han llamado a nuestras autoridades, solamente el profesor Mario Zumaeta que estaba realizando su actividad, estaba en el aniversario en Camantabichi, se van los de sendero a buscarlo, su cuñado Nicolás los ha llevado a los de sendero a buscarlo, el profesor Mario estaba jugando en un reto de fútbol, vinieron pues, se lo han encontrado y le han dicho “tú eres el director y el mando de esta comunidad”, al toque le han amarrado su mano, lo han traído hasta acá, lo han preguntado al profesor Mario y como el profesor tiene experiencia como profesional, queremos acá trabajar tranquilos, acá no vamos a vivir tranquilos con el partido, si van a estar los senderos luminosos no vamos estar tranquilos, al toque los han sacado a los profesores, los han sacado y los han matado, eso fue finales del 1989, ese mismo año han quemado la comunidad, esos choris son los que lo han desaparecido al profesor Mario, se lo han llevado a Vilscabamba con su jefe ahí para que les enseñe a pelear bien, ahí está hasta ahora dicen que lo han visto, ya está viejo ya no se mueve bien, o sea no puede

caminar, ni mover los brazos bien, dicen que por los golpes que ha recibido, yo no se bien eso, pero eso dicen.” (entrevista a ECM01, 2018)

Él fue el que los traicionó, al papá de Rogelio lo hemos visto con el traidor era, él traicionó al profesor. Cuando el profesor Mario estaba vivo, este Rogelio en cada masateada estaba avisando a las personas cuando se sentaban a masatear, porque el conocía Lima, conocía también del grupo de los senderos no sabemos cómo sabía, estaban tomando y escuchaba la conversación, él no participaba en la conversación y él se iba con los kiyonkaris, porque se había escuchado que estaban en Anapatí su campamento, y este señor se iba a Anapatí y decía, mire el profesor Mario Zumaeta de Cutivireni este señor está fomentando que los kiyonkaris no son buenos, son así, son asá, por eso cuando llegan acá el primer nombre a quien busca es a Mario, porque estaba dando información a la gente, así decía y de ese señor se enteró, pero después se enteraron que ese señor iba.

aquí en Cuti saben porque este hombre era el cabecilla que comandaba a todas las masas como ellos llamaban.

Las mujeres iban como cocineras y hacer rondas, hacían las guardias con los varones, igualito.

Con los kiyonkaris las mujeres iban hacer guardia, las mujeres mezclaban en el camino, mujer, hombre, las mujeres llevaban machete y cuando celaban le matan, decían que tenían que comportarse bien porque los mataban, las mujeres llevaban machetes, lanzas.

Este profesor Mario por él es que la gente se escapa porque decía que los kiyonkaris cuando te atrapan te hacen trabajar duro, no comes, la gente tenía miedo, y escuchándolo la gente es que decidió huir.

Se juntaban en una olla grande cocinan para todos, ya no van a comer como comen ahora, algunos asan, traen y están asando, cuando están ahí todos lo que traes es para todos, si te ven asando es que no estas con su partido que te va llamar para matarte, para matarte dicen hacen una ceremonia, dicen preparan masato y ya saben a quien matar, hacen una fiesta, toman y luego lo matan, cuando lloras por tu familia te van a matar, cuando me matan no voy a llorar porque ya no es tu familia es

del partido. Dicen que también cuando a tu esposo lo matan no puedes llorar, porque primero es el partido.

Cada vez que mataban a alguien celebraban dicen, hacían su ceremonia, dicen que lo que estaba destinado a morir le va a traer jalando a otro, dos le jala un varón, lo que ha comido, lo que ha pescado eso va a traer y te va a matar, por ejemplo, a tu mamá, ellos sabían que era tu mamá y tu misma hija tenías que matar a tu mamá te entregaban el arma el cuchillo y te decían mata, y si por cobardía no puedes disparar entonces a ti te matan.

Al profesor Mario se lo han llevado por eso, porque nos decía que ellos eran malos y nos advertía que no nos iban ayudar como decían, sino que como en otras comunidades íbamos a ser más pobres e íbamos a sufrir más. En Cuti todos respetábamos al profe, más que al padre Mariano, porque él sabía mucho y nos ayudaba, ¿qué habrá pasado con el profesor? Unos dicen que lo han matado baleándolo en el río, también que lo han crucificado allá en la comunidad del frente, no sé sabe, pobrecito, pobre su esposa se fue de la comunidad, huyo con sus hijos de miedo. (entrevista a ECF03, 2018)

En la historia del profesor Zumaeta podemos encontrar tres momentos: el *primer momento* nos narra su llegada a la comunidad y cómo ganó prestigio social hasta convertirse en jefe de la comunidad, el rol que asumió frente a la presencia de Sendero Luminoso en el territorio asháninka explicando, no sólo en Cutivireni sino también a las distintas comunidades, sobre el peligro que implicaba el PCP – SL. Al ser mestizo (padre andino y madre asháninka) y dominar ambos idiomas lo convirtieron en un puente entre los distintos actores que fueron apareciendo en la comunidad como son la iglesia, el narcotráfico y los kiyonkaris fue mediador entre ambos mundos, el asháninka y el mestizo, hecho por el cual logró ganarse el respeto de toda la comunidad.

El *segundo momento* tuvo como eje central la llegada de Sendero Luminoso a Cutivireni, primero cómo dos individuos que llegan por la noche son confundidos con almas éstos solamente cruzan la comunidad, pero, su finalidad era penetrar en ella. luego de un tiempo volvieron a aparecer, pero, esta vez es un grupo numeroso el que ingresó para incendiarla. Este acto se repitió hasta en dos ocasiones más, siendo la tercera vez la más brutal y con la consigna de capturar al profesor Zumaeta. Éste fue capturado por la traición

de un asháninka quien acompañó a los senderistas hasta donde el profesor se encontraba, lo identificó y lo entregó.

El *tercer momento* comenzó con la llegada del profesor a Cutivireni encadenado y torturado a lo largo del camino, una vez llegado a la comunidad se encontró con que está destruida al haber sido quemada y saqueada. En ese momento se dio un “falso pacto” entre los senderistas y el profesor, sin embargo, éste fue descubierto mediante una nueva traición. Como desenlace se produjo su secuestro y tortura en la comunidad mestiza de Micaela Bastidas donde, según diferentes testimonios, tanto escritos como orales, coincidieron en que fue crucificado y torturado.

Me centraré en el momento de la tortura y crucifixión, pues, en este momento los relatos toman distintos matices según los narradores. Existe una primera versión que fue narrada por un grupo menor de personas que según dicen en la comunidad tenían rencillas con el profesor y afirman que Zumaeta fue asesinado por los senderistas junto a los otros dos profesores capturados y su cadáver arrojado al río Ene donde finalmente sus restos desaparecieron, sin embargo, esta versión es desmentida por diversas personas pues alegan que solamente se escucharon dos disparos y eran tres personas; de los otros dos profesores sí lograron ver sus cuerpos caer al río. La segunda versión, la más extendida, fue la de su crucifixión y tortura; aunque no existen testigos de lo que sucedió realmente. El rumor¹⁸ se fue extendiendo por las diversas comunidades hasta incluso traspasar los relatos orales y se tomó como cierto narrándolo en diversos textos escritos como una escena de tortura dantesca y semejando al profesor Zumaeta con la figura de Jesucristo, pero a diferencia de Jesús, el profesor fue salvado de ser asesinado por órdenes superiores.

Una vez que el profesor fue salvado de la muerte por órdenes superiores, el relato se centra en su paradero actual. Al igual que en la historia del pinkatzari Máximo Antúnez, fue importante para los asháninkas, en la construcción de sus relatos, lograr ubicar dónde se encuentra y los motivos por los que ya no puede volver a su comunidad. Tal como en los relatos tradicionales asháninkas, existen personas que trascienden por sus hazañas realizadas

¹⁸ Utilizaremos el “rumor” como lo emplea Venna Das, en su texto “Etnografía del dolor, sujetos del dolor, agentes de dignidad” en el capítulo titulado “En la religión del Rumor”, nos habla sobre los rumores, quienes ocupan una región del lenguaje con potencial de hacernos experimentar eventos, no solamente señalarlos como algo externo, sino producirlos en el acto de contar; creando la sensación de continuidad entre eventos que parecen desconectados. El rumor es un agente movilizador y cuenta con diferentes características: es anónimo, construye solidaridad social, y la urgencia abrumadora que lleva a quien lo escucha a transmitirlo a otros.

por el bien colectivo y no individual, por lo cual, aunque pasen los años para ellos, aún permanecen vivas, ocultas, impartiendo conocimiento.

En el relato, luego de su crucifixión, tortura y probable muerte, los senderistas recibieron una orden para que no sea asesinado, pues el jefe de los kiyonkaris detuvo su asesinato. En la mitología asháninka el héroe una vez que ha cumplido la misión que le fue encomendada tiene que continuar su camino para seguir impartiendo conocimiento. De esta manera, el profesor Zumaeta se sacrificó entregándose a los senderistas para que el resto de los asháninkas pudieran huir al monte, además, según el relato, fueron los senderistas quienes se percatan de la capacidad organizativa y la comprensión de la cultura asháninka que el profesor tiene por lo que decidieron dejarlo vivir para poder utilizar su conocimiento. Una vez recuperado fue llevado a lo más profundo de la selva en Vizcatán donde ha llegado el jefe de los kiyonkaris quien le pidió ayuda en su ingreso al territorio asháninka. Zumaeta terminó ayudándolos, pero no voluntariamente, sino que fue obligado, pues al profesor lo mantuvieron encadenado y custodiado por los senderistas para que no escape, de esta manera, por más que deseó volver ya no pudo, o tal vez ya no quiso; hoy es un hombre anciano de barbas blancas que se encarga de enseñar a los pequeños y que es consultado cuando los kiyonkaris quieren hacerse presentes en alguna comunidad.

Dos Historias una Guerra

Surjan como historias oficiales o como memorias ocultas los relatos del pinkatzari Máximo Antúnez y del profesor Mario Zumaeta son relatos de corte heroico, donde éstos enfrentan a los sinchis y a los senderistas quienes finalmente les perdonan la vida por los conocimientos que tienen y que les ayudarán a cumplir sus cometidos. Máximo Antúnez ayudará al ejército a producir una estrategia para derrotar a Sendero Luminoso contribuyendo en la creación de las Rondas Nativas, por otro lado, Zumaeta ayudará a los kiyonkaris a organizarse y aprender cómo desplazarse en el territorio asháninka. Ninguno de los dos héroes colabora con el Ejército y el PCP- SL por su propia voluntad, sino que son coactados a obedecerles mediante el secuestro y la tortura.

Con la desaparición de ambos líderes se destapa una caja de Pandora que abre la puerta a una nueva época de caos y desorden social, esta vez los kamari han regresado de lo más profundo del bosque, en pleno siglo XX, obligando a los asháninkas a regresar al monte para protegerse.

En el capítulo primero de la tesis desarrollé la importancia de la mitología y la memoria en esta investigación, además, se planteó denominar a la unión de los mitos con la memoria como “contra-historias”¹⁹. Se plantea que ambos son necesarios en la construcción de estos relatos. Desarrollaré algunos mitos asháninkas relacionados con personajes heroicos que son considerados dioses o enviados divinos con la finalidad de dar algún tipo de enseñanza a los asháninkas, luego, plantearé alguna simbología proveniente de los mitos cristianos que complementan a ambas historias. Finalmente, proponemos unir la tradición y la modernidad, la cual, da como resultado nuevas maneras de narrar la historia reciente. Tanto la historia de Antúnez como la de Zumaeta son relatos que sirven para entender cómo se inicia el caos social que vivieron los asháninkas por más de dos décadas y que hasta el día de hoy aún se vive.

Tradición mítica asháninka

La tradición mítica asháninka es recordada principalmente por los ancianos, es importante para el análisis de las contra-historias las historias de las divinidades sagradas y demoniacas narradas en el primer capítulo. Serán fundamentales para el análisis los mitos de Nabieri, Apinka, Ashori y el de Itomi Pavá, seres divinos que llegaron al territorio asháninka a cumplir una misión específica y luego de realizarla desaparecieron.

También son importantes las divinidades demoniacas, cuya incorporación a la mitología asháninka llega con la colonización y la construcción moral de bien y mal. La figura del “Kamari” cobrará importancia en el análisis del mito porque es el genérico para hablar de demonios y se antepone al nombre del demonio.

A través de los viajes que realicé a la Amazonía desde el año 2007 noté un cambio significativo cuando se referían a los miembros del PCP-SL. Cuando se hablaba de ellos primero se les dice “los sendero”, a partir del 2010 principié a escuchar “kiyonkari”, pero, en el último viaje realizado a principios del 2019 comenzaron a referirse a éstos anteponiendo la palabra “kamari”, ahora ya no sólo me hablaban de los kiyonkaris sino de los “kamari kiyonkaris”, afirmando su condición demoniaca.

Influencias de relatos externos: Religión Católica y presencia del Estado Peruano

¹⁹ Ahistorias, son relatos que tienen una base histórica, en la cuales los personajes del relato son reales, sin embargo, en determinado momento de la historia cobra un carácter mágico dejando de ser creíble.

El cerdo y lo impuro, El cerdo fue casi siempre el símbolo de las tendencias oscuras en todas las formas que estas revisten: de ignorancia, de gula, de lujuria y de egoísmo, puesto que, escribe San Clemente de Alejandría, citando a Heráclito, “el cerdo goza en el fango y el estiércol”. Esta fue la razón de orden espiritual por la que se prohibía la carne de cerdo, especialmente en el Islam. El uso de tales carnes, señalaba también San Clemente, está reservado a los que viven sensualmente. El cerdo figuraba en el centro de la rueda de la existencia tibetana con la misma significación, evoca particularmente a la ignorancia. No se puede olvidar la parábola cristiana de las perlas echadas a los cerdos, imágenes de las verdades espirituales inconsideradamente reveladoras a los que no son dignos de recibirlas ni capaces de aprehenderlas.

El vía Crucis: También conocido como "estaciones de la cruz" y "vía dolorosa" se trata de un acto de piedad, un camino de oración que busca la meditación sobre la pasión y muerte de Jesucristo en su camino al Calvario. El camino se representa con una serie de catorce imágenes de la Pasión, denominadas estaciones, correspondientes a incidentes particulares que, según la tradición católica, Jesús sufrió por la salvación de la humanidad basados en los relatos evangélicos y la tradición. También se llama vía crucis al recorrido de cruces que señalan un camino o una ruta donde se puede realizar este ejercicio piadoso.

Estaciones:

- Primera estación: Jesús es condenado a muerte.
- Segunda estación: Jesús con la cruz auestas.
- Tercera estación: Jesús cae por primera vez.
- Cuarta estación: Jesús encuentra a su madre María.
- Quinta estación: Simón el Cirineo ayuda a Jesús a llevar la cruz.
- Sexta estación: Verónica limpia el rostro de Jesús.
- Séptima estación: Jesús cae por segunda vez.
- Octava estación: Jesús consuela a las mujeres que lloran por él.
- Novena estación: Jesús cae por tercera vez.
- Décima estación: Jesús es despojado de sus vestiduras.
- Undécima estación: Jesús es clavado en la cruz.
- Duodécima estación: Jesús muere en la cruz.

- Decimotercera estación: Jesús es bajado de la cruz y puesto en los brazos de su madre María.
- Decimocuarta estación: Jesús es sepultado.

La cruz: La tradición cristiana ha enriquecido el simbolismo de la cruz al condensar en ésta la imagen de la salvación y la pasión del Salvador. La cruz simboliza al crucificado, Cristo el Salvador, el verbum, la segunda persona de la santísima trinidad. Es más que una figura de Jesucristo, se identifica con su historia humana y hasta con su persona. Se celebran fiestas de la Cruz, la invención, la exaltación de Cruz.

La iconografía cristiana la utiliza tanto para expresar el suplicio del Mesías como su presencia: donde está la cruz, está el Crucificado. Los diversos sentidos simbólicos no son absolutos ni se excluyen mutuamente, el uno es verdadero y el otro falso; expresan cada uno una percepción vivida e interpretada del símbolo. Sus cuatro ramas simbolizan los cuatro elementos que han sido viciados en la naturaleza humana, el conjunto de la humanidad traída hacia Cristo desde las cuatro partes del mundo, las virtudes del alma humana. Se distinguen la cruz de la pasión y la cruz de la resurrección, la primera recuerda los sufrimientos y la muerte de Cristo, la segunda su victoria sobre la muerte.

En las tradiciones judía y cristiana el signo de la cruz pertenece a los ritos de iniciación primitivos. La cruz cristiana está anunciada por varias figuras en el Antiguo Testamento tales como los montantes y dinteles de las casas de los judíos marcados con la sangre del cordero con un signo de cruz. La cruz recapitula la creación, posee un sentido cósmico. Por esta razón se dice que “Dios ha venido con forma visible hacia lo que le pertenece y se ha hecho carne y ha sido clavado en la cruz para resumir de este modo en sí el Universo”. La Cruz se convierte en el polo del mundo, como lo afirma Cirilo de Jerusalén: “Dios ha abierto sus manos sobre la cruz para abrazar los límites de la Ecúmene y por esta razón el monte Gólgota es el polo del mundo”.

La cruz es en la Teología de la Redención el símbolo del rescate, debido al anzuelo que ha enganchado al demonio. Toda una tradición exige la necesidad de pagar un rescate al demonio, en base a una cierta justicia. Esta justicia interviene en las fases de la Teología Redentora. “Era preciso el sacrificio de la cruz, en consecuencia la muerte de Cristo, para que el hombre llegase a estar libre de las secuelas del pecado. De ahí el uso frecuente del

término rescate. La cruz se revela como una especie de anzuelo que encadena al demonio y le impide proseguir su obra” (Rivière 1948:231).

El mito del progreso mediante la educación

La ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir aparecen como sinónimo de oscuridad, noche (tuta); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (punchan). ¿Alienación? A un nivel, pero, sobre todo ambigüedad. Finalmente, ya Manco II y los incas de Vilcabamba aprendían castellano, montaban a caballo y buscaban españoles que les enseñaran el uso de armas de fuego. Túpac Amaru II podría ubicarse en similares coordenadas. Y si recordamos con Max Hernández esa tradición de Ricardo Palma en la cual dos conquistadores intercambian melones y una carta que, aún cuando no los puede “ver”, delata a los indios transportistas que consumieron algunos de los frutos, reconoceremos también que el castellano y la lectura fueron desde un principio —desde Valverde mostrándole la Biblia a Atahualpa— instrumentos privilegiados de dominación. Conocer estos instrumentos privilegiados (el castellano y la lectura) es, de alguna manera, convertirse en Prometeo que le arrebató el fuego (la luz) a los wiracochas que se pretendían dioses.

“Educate si quieres ser libre” decía la inscripción de un monumento a la entrada del pueblo de Quinoa (Ayacucho) antes de su remodelación en 1974. ¿En qué medida la frase expresaba el gesto paternalista del criollo ilustrado tratando de “civilizar al indio”, el deslumbramiento del maestro mestizo que descubre “occidente” o las aspiraciones democráticas de los propios comuneros?. Todas esas motivaciones parecieran estar presentes, pero, la resultante va a depender en grado significativo de las que traigan los “educandos”, en este caso las poblaciones campesinas. (Degregori 2014: 60-61)

Contra Historias: una forma de narrar

Analizaremos ambas historias en tres dimensiones: la mítica tradicional, la relacionada a la tradición cristiana occidental (vinculada a la memoria) y el desarrollo (modernidad). Estos tres componentes que se encuentran presentes en ambas historias si las analizamos por separado no alcanzarán una comprensión plena de su pensamiento, sin embargo, si se entrelazan y complementan, darán paso a la contra-historia.

En cuanto a los mitos, las dos historias recogidas tienen una estructura tradicional asháninka donde los héroes, cual divinidades celestiales, cumplen roles primordiales en sus

comunidades; a través de estos roles abren puertas y tienden puentes a otras comunidades asháninkas y también mestizas ganando el héroe prestigio social. Otro momento del mismo mito es la historia sobre la intromisión de sujetos externos a la comunidad quienes llegan para cambiar el orden y aparecen cual demonios a traer la muerte, pero, son contenidos por el héroe quien avisa a su comunidad de los peligros que corren y hace frente a los demonios. En este punto se da un quiebre en la construcción de los relatos míticos tradicionales, pues, según la estructura tradicional el héroe tendría que derrotar al demonio para luego una vez cumplida su misión desaparecer, sin embargo, esto no se cumple y sigue una etapa de sufrimiento; en el caso del profesor Zumaeta su sufrimiento por parte de los kiyonkaris y en el caso del pinkatzari Antúnez su sufrimiento a manos de los sinchis generándose una grieta en esta estructura. Una vez que el héroe supera el momento “deshumanizante” el héroe resurge para concluir su misión, finiquitada esta misión, nuevamente al estilo tradicional, desaparecen hasta el día de hoy. Los héroes no mueren sino que tienen que ir a impartir sus enseñanzas a otros pueblos.

Esta grieta identificada, la cual está marcada por un símbolo de la tradición cristiana, es el “sufrimiento”. El concepto ‘sufrimiento’ es estudiado desde la Teología, específicamente, desde la Teología de la Liberación teoría cristiana que analiza el sufrimiento como un acto de liberación. En este momento del análisis y para poder tener un entendimiento mejor del significado del sufrimiento, recurrimos a Metz y sus conceptos de “memoria passionis y memoria resurrectionis”; ambos conceptos están ligados y son inseparables “Es imposible entender la resurrección sin pasar por la memoria de la pasión. Es imposible entender la gloria de la resurrección sin tener en cuenta las sombras y amenazas de la historia del sufrimiento humano. Una memoria resurrectionis que no se conciba como memoria passionis será pura mitología” (Metz, 2007: 124)

Se necesita del sufrimiento para poder resucitar, los dos héroes necesitaron sufrir para poder resucitar ambos fueron torturados, humillados hasta el punto de casi perder su humanidad convirtiéndose en un punto crítico la muerte o la resurrección, en ambos casos logran resucitar pero de una manera metafórica para lograr cumplir su misión heroica.

Otro punto importante es la idea de alma, el cual, recibe influencia de la tradición cristiana que llega de la mano de los Franciscanos, como describe Levi-Strauss en Tristes Trópicos “algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles

enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indios tenían alma o no, éstos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, después de una paciente observación, si sus cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción” (Lévi-Strauss 1952:384). En la tradición asháninka el concepto de alma no existe, sin embargo, las divinidades y los demonios son considerados espíritus, aunque, estos tienen cuerpos son distintos a los humanos.

A diferencia de la tradición cristiana en la cual el ser humano está compuesto de cuerpo y alma y cuando el cuerpo se muere el alma trasciende, en el caso de las dos historias narradas ambos cuerpos se deterioran con las torturas pero ninguno de los dos muere; ni el profesor Zumaeta en la cruz ni el pinkatzari Antúnez por las torturas de los sinchis, los dos héroes luego de redimirse y culminar con su misión desaparecieron corporalmente. Ellos en el imaginario asháninka aún se encuentran con vida impartiendo conocimiento en algún lugar en el monte.

Ambas historias, además, están permeadas por el desarrollo/modernidad siendo importante el mito del progreso a través de la educación que si bien no es un mito tradicional tiene otra importancia, pues, ambos personajes saben leer y hablar en asháninka y español sirviendo de puentes entre dos culturas y pueden comunicarse con los diversos sujetos, además, en los diversos relatos hacen referencia a la sabiduría y a la importancia de que hayan estudiado. Esto se encuentra ligado a la inserción de la escuela en las comunidades de la Amazonía y la idea que solamente mediante el estudio se podrá progresar.

Tanto la historia del pinkatzari Máximo Antúnez como la del profesor Mario Zumaeta se complementan y ayudan a explicar el por qué logró tener poder Sendero Luminoso sobre los asháninkas, además, por qué como consecuencia del cambio de estrategia del Estado Peruano al trasladar la defensa del territorio de la Policía Nacional del Perú, los sinchis al Ejército Peruano se logra derrotar al PCP – SL. Esto solamente se pudo lograr por la intervención de los dos pinkatzaris asháninkas quienes tuvieron un rol principal en la lucha antisubversiva convirtiéndose en una bisagra que dio paso a la época de caos social. En este escenario, Sendero Luminoso llegó a territorio asháninka y los llevó muchas veces a la fuerza al monte e inició la guerra popular en la selva.

Es importante que ambos pinkatzaris hayan desaparecido y hasta el día de hoy no ubiquen sus cuerpos por más que han sido buscados y se presume dónde se encuentren no

hayan sido hallados. Este acto marca la diferencia con otros líderes que también tuvieron un rol protagónico en la guerra como Kitóniro (alacrán), de Poyeni quien sigue vivo y su figura, con el paso del tiempo, cambió de la heroicidad a la delincuencia común abriéndonos las puertas a diferentes interpretaciones.

Estas historias no son narradas abiertamente, pues, se tiene un relato oficial sobre la derrota de Sendero, en este relato las Rondas Nativas expulsan a Sendero Luminoso de su territorio. Las historias afloran como “memorias subterráneas” con la finalidad de reivindicar a sus héroes de manera local, entre asháninkas, es por ello que se negaron a dar su testimonio en la CVR.

Estos elementos que de manera dispersa no logran entenderse si los analizamos desde la tradición mítica, sus estructuras, al decir de Lévi-Strauss, estarán quebradas. Si se estudian desde la Teología y la memoria *passionis* incompleta, al decir de Metz, será pura mitología y si se estudian desde la memoria los componentes sobrenaturales pasarán a un segundo plano, pues, la Memoria al ser una escuela nacida en occidente, como lo dijo Jelin (2002), es lineal y queda corta para entender el pensamiento de las sociedades no occidentales.

Sin embargo, al integrarse estos componentes dan por resultado un nuevo concepto al cual denomino “contra-historia”. Estos relatos contemporáneos cambian a “héroe – sufrimiento – héroe”. Estos relatos contemporáneos estarán además permeados por diferentes elementos propios de las migraciones (andinas y mestizas) y que traen consigo el concepto de desarrollo.

Las contra-historias son, pues, una nueva forma de mantener la tradición oral, donde se juntan los elementos propios contemporáneos con los tradicionales y dan por resultado un relato de fácil entendimiento que pueda ser transmitido a las nuevas generaciones. Esta forma contemporánea de transmisión oral no solamente es propia de los asháninkas, sino también, de otros pueblos de la Amazonía quienes han sufrido cambios similares como la inserción de la iglesia y una mayor presencia del Estado.

La importancia de las contra-historia radica en ser la puerta de entrada a una época caótica, en la cual, los kamaris kiyonkaris entraron en su territorio alterando el orden social.

Capítulo IV

Entre el éxodo y el necropoder: Sendero Luminoso entre los asháninkas

Sendero Luminoso dentro de la comunidad, cómo se recuerda esta época a partir de dos comunidades, “Puerto Ocopa y Cutivireni”

La Memoria, a diferencia de la Historia, es afectiva, psicológica, emotiva; en un principio individual, pero, también es colectiva al ser difundida a través de la tradición oral ya sea a través de mitos, ritos o lugares. La memoria, además, es extremadamente voluble, juega muchos papeles y no tiene pasado, ya que por definición es un pasado siempre presente.

En este capítulo me interesa trabajar haciendo énfasis en las memorias subalternas, lo que constituye una apuesta por el reconocimiento de otras institucionalidades más allá de la oficial; en este caso referida a la memoria de los grandes líderes sociales, investigadores quienes dejaron plasmado su pensamiento a través de diversos textos académicos y documentos de trabajo. Una historia que oculta las voces de los otros, de los asháninkas que pertenecieron en algún momento a Sendero Luminoso y en otro momento a las Rondas en las comunidades y cuyas voces se vieron silenciadas.

Estas memorias emergen en oposición a las memorias nacionales y oficiales, sobreviviendo al maltrato, la censura y la discriminación que se ejercieron sobre sus actores. En un pueblo como el asháninka que a pesar del conflicto armado interno (CAI) víctimas y victimarios volvieron a vivir juntos, a pesar que la mayoría de pobladores estuvo involucrado de alguna manera con el PCP-SL y generaron entre la comunidad tensiones cotidianas, a pesar que ocultaron el dolor negándose a hablar aún recordando lo sucedido, sin embargo, a pesar de todo, estas memorias afloran constantemente en el cotidiano de sus días pues cualquier evento trae a su memoria los sucesos traumáticos que vivieron, el silencio y lo no-dicho. En algunas ocasiones no encuentran la necesidad -por decisión personal o política- de ser expresados, o, por el contrario, se descubre una carencia de receptores dispuestos a escuchar el mensaje y destinatarios prestos a comprender.

Me interesa cómo, a través de estas memorias subterráneas, podamos contar lo que vivió el pueblo asháninka a través de lo acontecido en las comunidades de Puerto Ocopa y Cutivireni; dando voz tanto a los pobladores que vivieron dentro de los denominados campamentos de Sendero Luminoso como a las personas que vivieron escuchando relatos donde cuentan la manera en que los kiyonkaris llegaban como demonios a llevarse a sus padres, hermanos, hijos y vecinos.

Para lograr entender cómo se vivió esa época la dividiremos en tres etapas: *la primera etapa (1982-1986), La llegada de Sendero Luminoso a territorio asháninka*, la cual se caracteriza por ser una época de construcción del Partido al estilo maoísta donde predomina el culto a la figura del Presidente Gonzalo. *La segunda etapa, de campaña (1986 – 1999) cambio de estrategia, comienzo de los grandes éxodos al monte para enfrentarse al ejército*, caracterizada por ser la época con mayor presencia senderista al mando de c. Feliciano. *Tercera etapa (1999 – actualidad) asentamiento*, esta época se caracteriza por un nuevo cambio en la estructura del PCP – SL tras el arresto de c. Feliciano y la toma de mando de los Quispe Palomino que implicó una nueva fase en el senderismo, los cuales estrechan vínculos con el narcotráfico.

La llegada de los kiyonkaris (1982-1985)

En el recuerdo de las personas se comienza a escuchar sobre la llegada de personas ajenas a la comunidad a partir del año 1982, llegaron de uno en uno o en parejas; estos comenzaron a convencerlos de unirse a las filas del Partido. En este primer momento son muchos

asháninkas que miraron con buenos ojos a Sendero Luminoso y decidieron unírseles, sobre todo, los jefes o pinkatzaris y los jóvenes que estudiaron en los colegios de las misiones franciscanas las cuales solamente les brindaron educación hasta quinto de primaria y ésta se da a cambio de trabajo (en el caso de los varones como mano de obra trabajando las tierras de la iglesia y las mujeres como domésticas en diversas casas de los feligreses) y, además, hicieron trabajo doméstico en los conventos e iglesias, fueron explotados y castigados cuando se negaban a cumplir lo que se les pedía.

El padre Castillo cuando no queríamos manejar el tractor o sembrar porque duro era, desde la mañanita teníamos que desmontar nos sangraban las manos, nos castigaba feo, peor era si encima llegábamos tarde al colegio porque terminábamos cansados y no hacíamos la tarea. Nos sacaba al patio y con su San Martín “plum” nos pegaba duro en la espalda, hasta que sangre salía, y crees señorita que después ya pasábamos al salón a escuchar clases o a sentarnos y lavarnos, nada, nos tenían en el patio con todo el calor sudando, con las manos en la espalda y si nos queríamos limpiar el sudor o separar las manos, un compañero nos volvía a golpear, calladitos teníamos que aguantar!
(entrevista a EPOM08, 2018)

La estrategia utilizada para llegar a las comunidades asháninkas era la siguiente: se eligía un representante que servía de enlace entre la comunidad y los miembros de Sendero Luminoso. Esta persona sería responsable de dar información a los senderistas sobre cómo se desenvuelve la comunidad, quiénes son los líderes que podrían sumarse y cuáles se oponen, quiénes estarían mirando con buenos ojos el proyecto senderista y quiénes estarían pensando en huir, quiénes salen y entran de la comunidad sin pedir permiso ni informar. También, se ocuparía de reportar los disturbios que se cometen dentro de ésta, por ejemplo, si hubo robos, abusos de cualquier tipo, sino se respetó a la autoridad, finalmente, cuando los mandos regresaban a la comunidad el enlace debe reportar detalladamente lo que vino sucediendo para en un posterior momento comenzar con los denominados “juicios populares”; los cuales explicaremos con mayor detenimiento a lo largo del capítulo.

Todo ese primer año las entradas fueron esporádicas, pero, van consolidando las relaciones entre asháninkas y el PCP – SL, a su vez, van haciendo poco a poco pequeños

actos de presencia en la comunidad. Los senderistas no eran muy llamativos, no se les pudo identificar por algún rasgo distintivo; lo único que los distinguió en algún momento fue la bandera roja con la hoz y el martillo que portaban cuando hacían su ingreso a determinada comunidad, de esta manera, los asháninkas comenzaron a referirse a ellos como kiyonkari.

Kiyonkari les decíamos por la bandera que era rojo, pero además por la sangre que derramaron que también es roja, entonces cuando decimos kiyonkari nos referimos a los de sendero y recordamos que son los que trajeron la sangre y el dolor a todo el pueblo, fueron los que nos hicieron sufrir (entrevista a ECF04, 2018).

Estas entradas fueron volviéndose continuas y se daban sin que los sacerdotes franciscanos ni las hermanas religiosas se dieran cuenta que algo estaba pasando. Se fueron iniciando las primeras reuniones entre dirigentes asháninkas y milicianos de Sendero Luminoso y llegaron a algunos acuerdos de colaboración, pero, no fue hasta 1984 en que se dieron los mayores actos de presencia del PCP – SL en las comunidades: en el caso de Puerto Ocopa la quema de la comunidad y en el Caso de Cutivireni la primera de las tres quemas de la Iglesia.

Era de noche llegaron más de cien personas, armados con palos, y escopetas, habían mujeres, niños y hombres, todos con sus antorchas, nosotros estábamos dormidos, han gritado han llegado los senderos, yo tenía como 20 años era joven y recién me había casado, vivía en la casa que está junto a la iglesia antes, se comienza a oír disparos y todo vemos en llamas, las mujeres les veías el odio en la cara, ellas golpeaban con unos mazos te daban en la nuca, así han muerto mucha gente ese día, luego ya amaneció y se han ido por el río (...) Al día siguiente nos han reunido, uno que era dirigente antes estaba formado con ellos, había sido de sendero nosotros no sabíamos y nos han hablado de su ideología, que acá no estamos bien, que vamos a tener buenas cosas, ya no vamos a ser pobres, nos han animado a unirnos a ellos (...) luego han llamado a varias personas que han robado, o que tenían mala conducta, ahí donde ahora es “Puerto Chata” y nos han dicho qué crímenes han cometido y que el partido perdona tres veces que se vayan pero están con amenaza, luego han llamado a los cinco choris que vivían a la orilla del río y como eran comerciantes capitalistas los han matado le han tirado al río su cuerpo y se han llevado toditas sus cosas, nos han

dicho que van a volver a organizarnos... ahí no más nos hemos reunido entre mi familia y nosotros hemos decidido irnos al monte hemos agarrado las poquitas cosas que teníamos y nos hemos ido a hacia más adentro al monte nos fuimos solamente con unas ollitas, lo que llevábamos puesto y unas colchitas, con el tiempo todo, todo se nos ha destruido (...)" (entrevista a EPOM01, 2018)

Luego que llegaron dos senderistas donde la madre, comenzaron a llegar poco a poco cada vez más a Cutivireni, hablaban con los dirigentes, el señor ese que ha venido hacerse la víctima la otra vez ese era uno que era el enlace con sendero, en el 1984 más o menos llegaron más de cincuenta senderistas, en sus botes, ellos entraban rodeando todo Cuti, vinieron hombres, mujeres, niños, nos sorprendía que las mujeres también tuvieran sus armas y se les viera ahí bien bravas (...) Ese día no han matado a nadie han quemado la misión, querían matar al padre porque era gringo y ellos estaban contra los gringos, pero al que en realidad buscaban era al profesor Mario Zumaeta, ese profesor era muy inteligente, nos hablaba sobre todo, nos decía que eran malos que no los escuchemos. El padre no estaba el profesor tampoco estuvo, en ese tiempo la iglesia no era de cemento era de madera ha ardidido todita, las cosas que guardaban ahí nos daban pena, pero el padre cuando ya ha vuelto nos ha dicho que no debemos buscar vengarnos que vamos a construir otra iglesia más grande (entrevista ECM03, 2018)

Señorita cuando llegaron nos decían que no vamos a ser pobres, que vamos a ser ricos, ellos venían poco a poco, se nos acercaban, primero se han acercado a mi tía que tenía su esposo, su esposo se fue con ellos y ella se ha quedado sola. Entonces ella dice "voy a trabajar allá con los kiyonkaris, voy a ir al otro lado a trabajar allá voy a mantener a mi hija", cuando esté allá pensaba que iba a tener su ropita. Ahí todavía no llegan bien los kiyonkaris, cinco meses antes que quemen por primera vez la comunidad.

Ya luego han llegado los Kiyonkaris a Cuti, entonces han trabajado y decía que apoyen al partido, cuando me apoya no va faltar nada, comida

nada, ropa todo vamos a tener, entonces con ellos han venido mi tío y nos ha dicho “me van a apoyar, vamos” dice, “allá vamos a comer de todo” dice.

Mi hermana se fue con los kiyonkaris, la ha llevado al otro lado trabajando al frente de la comunidad había tienda, ahí ha visto a los kiyonkaris que han llegado allá, han hablado así, me vas a apoyar, vamos a enfrentar a los militares, los militares son poquitos, chiquitos no más así, y este es un partido grande es, hay que terminar con los militares dice, el partido no termina es grande y los militares son chiquitos, vamos a matarlos, así han dicho.

Me contó después un colono que mi hermana se quiso escapar pero como la han descubierto la han matado; nos cuenta que se escaparon en grupo y que mi hermana estaba con ellos, pero cuando los han perseguido mi hermana no ha podido correr como los demás porque mi hermana estaba débil y ya no logró escaparse, mi hermana estaba débil, el kiyonkari es veloz.

Dice que los kiyonkaris vivían feo, decían que les hacían preparar comida para todos más para los comandos, más que a mis paisanos no les daban comida poquitito sopa de yuca después hojita, eso cocinaban, medio amargo ortiga comían, sin sal, los comandos si comían gallina, pero no para los asháninkas, come solito el comando

Después que quemaron la comunidad ya no hemos vuelto a vivir tranquilos, ellos siempre volvían, iban convenciendo de uno en uno para que se vayan con ellos al monte, mujeres, hombres todos igual se iban. Pero ya cuando han quemado la comunidad por tercera vez es ahí que ya nos llevan a todos. Nos sacaron a todos a formar ahí nos separaron los adultos, los jóvenes, hombres y mujeres, en tres filas y así nos separaban todos nos mandaban al monte.

Cantidad se fueron, los de Yuyato todos, el suegro de mi hermana “Chicho” de Yuyato era el camarada del grupo, él nos ha perseguido, deberías entrevistarle cómo era la vida en los kiyoncaris, es el cuñado de mi hermano Drill, nosotras más lo que hemos escuchado que ha sido por ahí, eramos más jóvenes, pero si me acuerdo.

También Moisés, él vivía acá, el último que has entrevistaste, su papá era el traidor de acá de Cuti, el bien vivo se ha escrito como víctima de los kiyonkaris, él era de ellos, es el traidor. (entrevista a ECF05, 2018)

Alrededor del año 1984 es el año en el cual se recuerda cómo fue el inicio de las actividades y año en que se visibilizaría Sendero Luminoso frente a los diversos pueblos de la selva central. El ingreso a las comunidades a partir de ese momento fue cada vez más frecuente, además, de pasar a controlarlas y comenzar a llevarse a sus filas a muchos asháninkas que en ese momento vieron en los kiyonkaris un aliado en la recuperación del control sobre su territorio y sobre sus costumbres, pues, la iglesia católica generaba muchas prohibiciones como la toma constante de masato (fermentado de yuca), las fiestas a la luna o lunadas, el consumo de los piri-piris o plantas sagradas era vez más limitado y las curaciones de los sheripiaris o chamanes pasaron a ser clandestinas por ser acusados de realizar prácticas demoniacas.

El ingreso de Sendero Luminoso a las comunidades agudizó la violencia dentro de las comunidades asháninkas, de otro lado, los rumores sobre las matanzas provocadas por Sendero Luminoso en la sierra comenzaron a escucharse cada vez más, a esto se suma la presencia de los sinchis en las comunidades quienes de manera violenta buscan los vínculos entre éstos y el PCP – SL.

Es así como se recurrió a la estrategia ancestral que les había permitido sobrevivir a distintas invasiones a su territorio, como por ejemplo lo fueron la invasión incaica en el s. XII, la fiebre del caucho a inicios del s. XX, esta fue la tradicional huida al monte o como denominaremos “el éxodo asháninka”. Este fenómeno consistió en abandonar sus hogares a altas horas de la noche rumbo a lo más profundo del monte, por largos periodos de tiempo que iban desde un año hasta más de diez años.

Desde el momento de la huida se invirtieron los horarios y la vida comenzó a transcurrir en la noche para no llamar la atención ni del PCP – SL ni de los Sinchis, dormían en la mañana en cuevas procurando no quedarse en el camino para no ser encontrados, así como también, no dejando ninguna huella por las que pudieran seguirlos y delatar su ubicación; a partir de aproximadamente las cinco de la tarde o cuando el sol comienza a ocultarse, la vida vuelve a transcurrir; se juntaba comida del monte mayormente plantas silvestres como hojas de chalanga (yuca) y si es que las condiciones lo permitían algún

pescado del río; nada puede ser cocinado porque el fuego genera humo, esto puede llamar la atención y terminar delatando su escondite, además, la comida no cuenta con sal²⁰. Otro elemento que para ellos los convertía en animales del monte fue la falta de vestimenta adecuada.

Si bien cuando huyeron de sus casas lo hicieron con sus vestimentas, con el paso del tiempo éstas se iban deteriorando hasta llegar a ser harapos, además, los que nacieron en el monte “nacieron como animalitos”, sin vestimenta, ni alimentación adecuada, muchos de ellos no sobrevivieron y murieron en el monte; otros recién lograron ser humanos cuando fueron rescatados y volvieron a su territorio.

Los primeros años marcados por la llegada del PCP-SL a las comunidades fueron graduales, siendo ya presenciales generaron una acción aterradora convirtiéndose este fenómeno en el momento del inicio de su expansión y crecimiento, dieron pie al segundo momento considerado por los asháninkas el más cruel y el más duro que les ha tocado vivir en su historia.

Entre los años 1985 y 1988, los mandos senderistas realizaron asesinatos selectivos a supuestos delincuentes o “soplones” en los poblados de colonos. Ante el avance de PCP-SL y los primeros ajusticiamientos en la zona, los colonos que no simpatizaban con el Partido huyeron fuera del valle del Ene y retornaron a sus comunidades de origen o migraron hacia Satipo y a otras ciudades de la región. Por su parte, la población asháninka sentía temor al enterarse de estas ejecuciones, pero, al mismo tiempo reconocía un aspecto positivo en estos

²⁰ La sal para los asháninkas es un elemento diferenciador entre el ser salvaje y humano, la sal en la mitología asháninka tiene un espacio especial siendo el siguiente el mito de su invención “Antiguamente (páirani) la sal (Tsivi) era una persona. Antiguamente los mosquitos (kintyotzi), los omairos (ovatzi), todos los pájaros (tzimeri), los pájaros carpinteros (chamanto) eran personas. Dicen que antiguamente han visto que venían por los riachuelos para cargar sal y se iban por la orilla del Perené. Habían oído decir que la sal daba buen sabor a la comida como los peces barbones (shevori). Ella (la sal) vino caminando por la orilla del río Perené (y a su paso) fue nombrando los diferentes riachuelos que desembocaban en él: río cangrejo (osherárini), Zutziki (sotziki), ivírini (Ubiriki). A uno de sus hermanos (oyáriri) su mano le producía asco. Entonces se fue. Como era alta iba por la orilla de los ríos y los cruzaba sin dificultad. Pero los demás no la podían seguir y se regresaban. Llegó a otro riachuelo, sacó un gran pez barbón y comió. Tenía otro hermano, éste le pidió que echara sal al caldo del barbón. Ella metió la mano en la olla y lo saló. Pero a otra persona le dio asco. Dijo: cómo vamos a comer sucio. Sin embargo otros muchos comían los granos de su mano. Los guió hasta que llegaron al llamado río de la sal, tsiviari, donde los paisanos comieron grandes peces barbones. Allí se sentó y dijo: así permaneceré acá, saquen ahora la sal. Aquella de la que sacábamos sal era tan ligera como la madera de palo de balsa. La golpeaban con palo de balsa (para sacar sal) sin matarla porque era muy grande. La golpeaban sólo con un palo de balsa pues pensaba que entonces sería ligera y no iba a pesar (al transportarla). Pero después otro se molestó, la quiso matar y la golpeó en la espalda con una piedra. La sal entonces se encogió y se hizo pesada como las piedras (Sr. García CN Huacamayo)

hechos, puesto que la mayoría de colonos fueron considerados como invasores de su territorio o como gente de «mal vivir» que había traído consigo el narcotráfico, la prostitución, y el abuso. Por estos años, PCP-SL también expulsa a las firmas de narcotraficantes de la zona. (CVR 2004:264)

“Un día un avión aterrizó en nuestra pista en Cutivireni, no lleva los emblemas peruanos. Llegaron trayendo como regalos cecina y huevos de tortuga salados, sabían que era mi debilidad. Les agradecí, guardé los regalos y fui a ver cómo le iba a Fortunato en el techo.

Seguíamos trabajando en el techo de la capilla. Los visitantes me siguieron y miraron un largo rato. Vásquez preguntó: ¿Cuánto cuesta el techo?, ofrecieron pagar por los materiales de construcción; me negué. Ellos buscaban utilizar la pista de aterrizaje que habíamos construido con tanto esfuerzo para el narcotráfico, ofrecieron darnos un monto de dinero mensual y ayudarnos a terminar la construcción de la misión además del hospital y entregarnos más cabezas de ganado. Yo me decía Mariano tienes que salir de esto bien que sino toda la misión va a sufrir. Me negué amablemente pero los dejé dormir esa noche en la misión les ofrecimos cena y desayuno.

A la mañana siguiente Pereira y su compañero se levantaron temprano agradecieron por el desayuno, se volvieron a acercar a mí haciéndome un nuevo ofrecimiento el cual consistía en darme un mayor monto de dinero y traer un médico para nuestro hospital, que en ese entonces se encontraba en construcción y quedaría al mando de la hermana Carmen con la asistencia de la hermana Primitiva. Yo me volví a negar educadamente y los invité a retirarse de la comunidad, Pereira, quien era un narco colombiano de esos antiguos de sombrero y camisa blanca, a bordo del avión junto con su piloto cargaron dos sacos de lo que nosotros presumimos que era cocaína me entrego un fajo de billetes y me agradeció por mis servicios por suerte nunca más volví a saber de él.” (Gagnon, 2005: 62)

El grupo subversivo con mayor presencia en la provincia de Satipo fue PCP-SL Luminoso. En 1988 la provincia de Satipo fue declarada en Estado de Emergencia. En 1989, PCP-SL

intensificó sus acciones llegando en 1990 a tener un control absoluto en todo el río Ene y en el Alto Tambo (hasta el codo de Poyeni). Existe una base de los Sinchis en Mazamari desde los 60 y un cuartel del Ejército (Natalio Sánchez) en Satipo, además, de otras guarniciones y destacamentos que se fueron creando como parte de la lucha contrasubversiva en los valles del Tambo y del Ene, y en el distrito de Pangoa. (CVR, 2004: 245)

Captación de líderes

En el recuerdo de las personas se comienza a escuchar sobre la llegada de personas ajenas a la comunidad a partir del año 1982 llegaron de uno en uno o en parejas y comienzan a convencerlos de unirse a las filas del Partido. En ese primer momento fueron muchos los asháninkas que miraron con buenos ojos al PCP-SL y decidieron unirse a ellos eligiendo a un representante que sirvió de enlace entre la comunidad y los miembros de Sendero Luminoso. Esta persona será responsable de dar información a los senderistas sobre las personas que se oponen, quiénes son los líderes, quiénes podrían unirse así como también quiénes salen y entran en la comunidad.

En el año 1989, la llegada de Sendero a la Comunidad de Puerto Ocopa es cada vez más frecuente, llegaban iban conversando con los jóvenes los iban convenciendo que se unan a ellos, mi hermano menor que ya había entrado a secundaria y decía siempre que los curas se aprovechaban de ellos se unió a los kiyonkaris. Cuando mi mamá se enteró que mi hermano se ha unido a los kiyonkaris se pone a llorar, y ya ni comer quería. Entonces yo voy a buscar a mi hermano a reclamarle porque hace llorar a mi mamá que ya es mayor, cuando se han enterado que le he reclamado a mi hermano, me han acusado por “llamarle la atención a un mando”, pero era mi hermano, yo no hice caso.

En la noche llegaron a mi casa a buscarme, a advertirme que no me vuelva a meter con ellos, que ya sólo me quedaban dos advertencias más, que a la tercera me iban a matar, y así lo hacían Nati, recién lo estábamos descubriendo. Cuando me han amenazado con mi esposo nos hemos preocupado porque teníamos 3 hijos pequeños y el menor de mis hijitos era incapacitado, no podía andar, hablaba mal, el pobrecito,

entonces hemos visto la posibilidad de escaparnos de la comunidad porque ya estábamos en su mira.

Ellos comenzaron a entrar cada vez más y más a la comunidad, comenzaron a entrar a las casas hasta que quemaron la comunidad y nos sacaron a todos de las casas, cuando nos sacan de las casas, nos han ido separando, hombres, mujeres y personas mayores y luego han separado a otro grupo a mi hijito de Juan que tenía 7 años lo han separado, mi hijito estaba enfermo, te dije, tenía polio y no podía caminar entonces en su silla lo movilizábamos no más.

Al grupo que los han separado, donde estaba mi hijo se los han llevado a Puerto Chata antes le decíamos “La Playa”, ahí donde están los choris ahora, y los han puesto en fila, y uno a uno los han ido asesinando ahorcándolos con soguilla porque han dicho que son un estorbo para la lucha armada, sus cuerpos los han tirado ahí no más al Ene.

Cuando matan a Juancito ya no quería vivir acá, y todo se vuelve a poner más feo, pero también nos comienzan a controlar más, ellos controlaban quienes salían y quienes entraban, así que huir de Puerto no era fácil y menos irnos todos en familia, mi esposo tenía miedo pero ya yo le dije o te vas conmigo o me voy sola, en la noche hemos agarrado a nuestros hijos los hemos cargado nos fuimos al monte, un tiempo estuvimos ahí después hemos ido caminando, cruzando ríos bien cansado, hasta Pangoa, ahí nos quedamos unos meses pero ya vuelta vienen los kiyonkaris también y nos hemos ido rápido a Pucallpa que es más grande ahí hemos vivido hasta el 2007 que ya me he animado a volver con mi familia acá a Puerto (entrevista a EPOF06, 2018)

Luego que llegaron dos senderistas donde la madre, comenzaron a llegar poco a poco cada vez más a Cutivireni, hablaban con los dirigentes, el señor ese que ha venido hacerse la víctima la otra vez ese era uno que era el enlace con sendero, en el 1984 más o menos llegaron más de cincuenta senderistas, en sus botes, ellos entraban rodeando todo Cuti, vinieron hombres, mujeres, niños, nos sorprendía que las mujeres también tuvieran sus armas y se les viera ahí bien bravas (...) Ese día no han matado a nadie han quemado la misión,

querían matar al padre porque era gringo y ellos estaban contra los gringos, pero al que en realidad buscaban era al profesor Mario Zumaeta, ese profesor era muy inteligente, nos hablaba sobre todo, nos decía que eran malos que no los escuchemos. El padre no estaba el profesor tampoco estuvo, en ese tiempo la iglesia no era de cemento era de madera ha ardido todita, las cosas que guardaban ahí nos daban pena, pero el padre cuando ya ha vuelto nos ha dicho que no debemos buscar vengarnos que vamos a construir otra iglesia más grande (entrevista a ECM04, 2018)

Yo vivía tranquila con mi pareja Moiss, teníamos dos hijos, nuestra chacrita, sembrabamos yuca, íbamos al monte a cazar, pero poco a poco comenzaron a llegar los kiyonkaris, primero llegaron dos, y se presentaron en la posta que antes estaba a mitad del camino y lo atendían las monjitas, ahí dicen las monjitas que dos hombres se han acercado las han visto y ellas han pensado que eran el demonio, han gritado y ellos se han ido, de ahí ya no querían dormir solas.

Luego volvieron calladitos, iban conversando con la gente en la comunidad, nos iban hablando de su ideología, que ya no iban haber pobres, que el padre se aprovechaba de nosotros y le trabajabamos gratis, que eso ya no iba a pasar con ellos. Iban eligiendo responsables que les iban diceindo todo, les iba diciendo quien salía, quien entraba, quienes los traicionaban.

Dos veces más han entrado, la segunda vez en el año 1989 nos llaman a una reunión a toda la comunidad, nos explican que son el partido y que ellos buscaban que todos seamos ricos y que querían que nosotros los ayudemos, nos han dicho “quiero que me ayuden a matar hay que matar a los soldados porque hay bastantes nosotros somos pocos”, reunieron a más de 100 personas terminada la reunión, a todos los que los juntaron y nos llevaron al monte.

Cuando estuvimos en el monte hemos caminado días rumbo a Yeirato, ahí hemos caminado todos, mi esposo y mis dos hijos, luego a mis hijos los han separado se los han llevado a lo más adentro del monte. (entrevista a ECF06, 2018)

Alrededor del año 1984 fue el año que se recuerda como el inicio de las actividades y de la visibilización de Sendero Luminoso frente a las comunidades indígenas de la Selva Central. A partir de ese momento fue cada vez más frecuente el control que ejercieron en el territorio, unirlos a sus filas y llevarlas hacia el monte. Muchos asháninkas vieron en los kiyonkaris los aliados para la recuperación del control de su territorio y sus costumbres, pues la iglesia católica generaba muchas prohibiciones como la toma constante de masato (fermentado de yuca), las fiestas a la luna o lunadas, el consumo de los piri-piris o plantas sagradas y cada vez eran más limitadas y hasta clandestinas las curaciones de los sheripiaris o chamanes.

Sin embargo, en ese año previendo el peligro que muchos consideraron significaría el ingreso de Sendero Luminoso a sus comunidades, muchas familias se organizaron y decidieron irse al monte permaneciendo ocultos allí entre dos y más de diez años escapando del PCP – SL.

En esas condiciones, no sólo huían de Sendero Luminoso también lo hacían del Ejército. No tenían confianza en ninguno, pues, el Ejército también cometía abusos contra ellos.

La diáspora al bosque los llevó a adaptar su cotidiano para la huida: trataban de utilizar el fuego lo menos posible para no llamar la atención de los senderistas, se movían constantemente y sin dejar rastros materiales como construir casas, pues, éstas podrían ser encontradas logrando identificarlos, persiguiéndolos hasta hallarlos.

La vida en el monte, según los relatos, los llevó a una precarización²¹, al decir de Butler, “como la finitud de la vida humana”. La vida precaria se reflejó en la materialidad como en el deterioro de la vestimenta hasta el punto de vivir desnudos, el alimentarse sin sal y carente del sabor que ésta le confiere a los alimentos; los hizo considerar que se iban “deshumanizando”.

Si bien la llegada del PCP-SL en estos primeros años fue desarrollada de manera gradual, una vez que hicieron presencia generaron una acción aterradora en el momento en que comienza su expansión, su crecimiento; dando lugar al segundo momento, considerado por los asháninkas, el más cruel y el más duro que les ha tocado vivir en su historia.

²¹ Concepto abordado en el primer capítulo en la ponencia sobre el cuerpo.

La etapa de campaña (1985- 1999): llegada de c. Feliciano al territorio asháninka

En marzo de 1992 el Presidente Gonzalo tras finalizar la primera parte del Tercer Pleno convoca a una reunión privada al comandante c. Feliciano. Ésta tiene como finalidad encomendarle la tarea de encontrar un lugar en las profundidades de la selva de Junín donde Presidente Gonzalo podría pasar nuevamente a la clandestinidad, pues Lima y Ayacucho se habían vuelto inseguros ya que habían sido sitiados por el Ejército y el Servicio de Inteligencia Nacional (SIN). Óscar Ramírez aceptó la misión encomendada con cierta incertidumbre pues sabía que este pedido significaría su exilio de Sendero Luminoso.

Las tensiones entre el presidente Gonzalo y c. Feliciano se iniciaron a finales de los '90 cuando el último decide apoyar la facción senderista que encabeza Augusta La Torre (esposa de Abimael y número dos del PCP-SL) quien planteaba oponerse a la estrategia dada por el Partido sobre el desplazamiento “del campo a la ciudad”, pues, consideró que aún no estaban dadas las condiciones para asumir este momento histórico, sin embargo, luego de la desaparición misteriosa de La Torre la estrategia continuó, esta vez sin oposición.

El nuevo escondite del Presidente Gonzalo tendría que estar localizado en la profundidad de la montaña, un lugar que fuera imperceptible para los helicópteros por la espesura de la selva. Por su ubicación estratégica y porque se hallaba localizada en la espesura de la Selva Central conectando las Regiones de Cusco, Junín y Ayacucho a través del río ENE, la comunidad de Vizcatán se convirtió en el sitio elegido. Este lugar es estratégico pues desde la cima de la montaña se logra una vista panorámica del VRAEM. Para facilitar las huídas los senderistas construyeron un túnel en el cerro, este túnel desembocaba en el río para así evitar cualquier posible intervención militar. La salida se construye para evitar que el Presidente Gonzalo sea descubierto, pero, sirvió posteriormente como refugio principal del c. Feliciano.

Vizcatán, según narra c. Feliciano, significó su exilio de Sendero Luminoso: “Después para salir del paso (refiriéndose a Abimael) me planteó que investigue en el río Ene las condiciones para que pudiese desplazarse, pero no quería moverse de Lima, era mandarme al exilio” (Ramírez, 2006: 106). Sin embargo, según cuentan otros mandos senderistas, éste no era un lugar oculto más bien un lugar privilegiado donde iban los mandos a descansar de la guerra popular.

A Vizcatán nos enviaban a descansar, cuando ya sentíamos que nos estaban pisando los talones, el Presidente nos ocultaba, nos mandaban a ese lugar en medio de la selva; ahí era todo bien natural, ahí nos quedábamos una semana leyendo, cultivando la mente, el pensamiento... sabíamos de este lugar, no era un “secreto”. Antes estaban acá los campos pero se fueron y ya cuando nosotros vinimos era un lugar vacío, después Feliciano ya lo convirtió en su escondite (entrevista a ESLP02, 2019)

Posteriormente c. Feliciano comenzó con la construcción de su fortaleza. Protegidos por la espesa vegetación de la selva construyeron un fuerte denominado “Vietnamito” porque fue construido al estilo de Vietnam. Estas construcciones consistían en huecos subterráneos de barro donde vivían en grupos de cuatro, conectados por túneles que desembocaban en una catarata para facilitar la huida de las futuras intervenciones militares. Estos huecos se encontraban ocultos entre árboles para que no sean vislumbrados por los helicópteros, pero, c. Feliciano no vivía ahí sino su vivienda se ubicaba en lo más alto del cerro desde donde podía ver el territorio en su profundidad.

Fotografía: Vietnamito²²



Fuente: Panamericana TV, <https://www.youtube.com/watch?v=TwvZvC9JZN4>

²² La Fortaleza de nombre Vietnamito estuvo compuesta por una serie de casas subterráneas que servían de morada a los senderistas para ocultarse del Ejército, estas casas fueron cubiertas de maleza resultando imperceptibles a la vista humana.

Las tensiones, si bien se iniciaron con la decisión del Presidente Gonzalo de quedarse en Lima, se agudizan con la muerte misteriosa de la camarada Norah (Augusta la Torre) y los enfrentamientos entre ambos por las estrategias militares que cada quien planteaba que debía seguir al PCP – SL. Abimael acusó a c. Feliciano, en el documento “Tierras Insurrectas”, de nunca haberse desprendido de su pasado guevarista e iniciar una guerra de guerrillas en el nuevo territorio que se le había encomendado

A mí Guzmán me ha criticado de ser guevarista o de ser benigno con los enemigos de clase cuando me negaba a dinamitar a los soldados que tomábamos prisioneros. Con la captura de Guzmán se va a acentuar mi cuestionamiento a su dirección. Obviamente que he ido reflexionando sobre el por qué de muchas cosas. El por qué del fracaso de Sendero, el por qué de la negativa de Guzmán a desplazarse al campo, el por qué de lanzar una consigna de impulsar un equilibrio estratégico que jamás se lanzó (entrevista a ESLP01, 2019).

Sin embargo, no es hasta el 12 de setiembre de 1992 fecha en que fue capturada la cúpula senderista y de la cual c. Feliciano sale bien librado, según sus palabras “me encontraba rumbo a la casa de San Borja yo venía con retraso pues llegaba del Ene donde me encontraba a pedido de Abimael para encontrarle un lugar donde poder trasladarse, tiempo después mi primo (Montesinos) me confirma que esto no se iba dar, cuando vi movimiento fuera de la casa, me enteré que habían capturado a Abimael entonces di media vuelta y volví al VRAEM”. Luego de este episodio y con la firma del Acuerdo de Paz entre Abimael y Fujimori, Óscar Ramírez deslinda de Abimael y tomó el control de lo que quedaba de Sendero Luminoso en la zona del Ene y lideró una facción denominada “Sendero Rojo – Proseguir” (con la lucha popular).

Con la misión encomendada a c. Feliciano se inició una nueva etapa en el territorio de la Selva Central y en particular para los asháninkas de esta zona. En un primer momento fue seguida la estrategia maoísta de Sendero Luminoso, pero, luego de la captura de Abimael Guzmán el 12 de setiembre de 1992 la estrategia cambia y se comienza con la denominada “Guerra de Guerrillas”. Tenía el escenario perfecto en lo más profundo de la selva para dar inicio a la guerra y tuvo en los asháninkas, la masa perfecta que los acompañaría al monte para este nuevo capítulo en el PCP – SL.

Este segundo periodo es reconocido como el más duro. Con Sendero Luminoso ya inserto en territorio asháninka, empezaron las primeras ejecuciones en las comunidades, así como también, los reclutamientos para sus filas, además, el éxodo hacia lo más profundo del monte se hizo cada vez más intensivo, la época del miedo se instaura en esta zona.

Fotografía 02: Vietnamito morada de Feliciano²³



Fuente: Panamericana TV. <https://www.youtube.com/watch?v=TwvZvC9JZN4>

Después que incendiaron la comunidad otra vez más la han incendiado para que así ya no tengamos dónde vivir, nos han reunido a todos en donde es ahora Puerto Chata y después que han matado a los choris, nos han reunido y nos han separado en grandes grupos para ir a seguirlos, no siempre estábamos toda la familia junta a veces si teníamos suerte permanecíamos todos juntos, pero si no nos separaban, por suerte a veces estaba una tía o un tío que podía ayudarte en lo que pasara. Cuando nos sacaban de nuestras casas para unirse (entrevista a EPOF07, 2018)

En el 90 cuando vivía con mi familia, todo era tranquilo, sembrábamos yuca, éramos pocas familias, estaba el convento la iglesia, poco a poco

²³ Si bien a lo largo de la montaña habían una serie de casas subterráneas, existía una en la cima donde habitaba la mayor parte del tiempo c. Feliciano; desde ahí podía tener una vista panorámica del VRAEM, además, tenía un túnel subterráneo que lo conducía directamente hacia el río si era descubierto.

iban apareciendo de uno en uno a Puerto los kiyonkaris, un día llegaron como 80 personas, eran ellos los kiyonkaris, nos rodearon y empezaron a dispararnos.

Nosotros hemos corrido al monte a escondernos, mientras corríamos una bala le alcanza a mi mamá Victoria y me la han matado, seis balazos le han tirado, en varias partes de su cuerpo le han caído, en su rodilla, codo, estómago, pierna.

Los demás hemos tenido que huir al monte, ya le hemos dejado ahí no más el cuerpo de mi mamá porque sino a nosotros también nos mataban ocultos en el monte hemos estado como tres años, ocultos para que no nos encontraran los kiyonkaris, ni los sinchis tampoco. (entrevista a EPOM10, 2018)

Después que incendiaron la comunidad, el padre Mariano se puso más atento, pero ya varios acá pertenecían a Sendero y les pasaban información a ellos. Pero ellos querían al profesor Mario que era bien querido y nos volvieron a quemar la iglesia cuando todavía estaba a medio construir, y no han parado hasta quemar la iglesia una tercera vez esa fue la más fuerte (entrevista a ECM05, 2018)

Antes que llegaran los kiyonkaris a la comunidad la zona era bien tranquila, vivíamos como unas 15 familias, hasta que Sendero llega por el año 1988, entra recuerdo clarito a las 8 de la noche, nos despiertan a todos en la comunidad y nos llaman a una reunión, nos dice: “vamos a tener tiendas, van a vivir mejor”, mis hermanos al oírlos pensamos que eran buenos y que nos iban a ayudar. Después de unas semanas ellos regresan.

Cuando regresan ya solamente nos buscaron a los más jóvenes yo tenía 12 años en esos tiempos, y a mí me convencieron para que los acompañe porque me dijeron que me iban a entrenar para liberar a mi pueblo, que cuando el partido triunfe todo íbamos a tener. Me han llevado al monte ahí me ha enseñado ha manejar armas, hacer flechas, lanzas y ahí me he enfrentado con militares sino lo hacía te mataban.

Nosotros dormíamos en cuevas, nos levantaban a las 3am para hacer entrenamientos hasta las 8am y luego a desayunar, bien triste era nuestra vida, hasta que me escapé (...) (entrevista a ECM06, 2018)

Una vez que entraban a las filas senderistas se internaban al monte, pues se comenzaba la “campana”. Estar en campana, según lo que cuentan los asháninkas, significaba estar caminando día y noche en el monte, comiendo una vez al día a las 5 de la tarde antes que el sol se vaya y que sus fogatas sean divisadas por el ejército. El tiempo máximo que se quedaban en un campamento era de 6 meses, caminaban en grupos de aproximadamente 100 asháninkas y 12 senderistas (1 mando político, 1 mando logístico y 10 mandos militares). Los asháninkas solamente podían aspirar a ser apoyo de los mandos logísticos y si eran entrenados desde los 4 años hasta los 12 años eran incorporados al ejército senderista y se convertían en mandos militares de apoyo, fueron conocidos como pioneritos.

La vida en los campamentos era dura, se alimentaban solamente de sopas de hoja de yuca, lo cual generó que la mayoría comenzara a enfermar de anemia, desnutrición. Se encontraban, en sus palabras, “abombados”: sus pies y manos hinchados y ya no podían caminar; este hecho generaba que ya no los consideren útiles para la revolución, como consecuencia, los “aniquilaban” delante de todos, como un ejemplo, para que nadie se niegue a seguir caminando. Los cuerpos eran abandonados en el camino tirados, salvo que estuvieran asentados en un campamento donde los enterraban en fosas comunes.

Las funciones dentro de los campamentos eran de hacer flechas, lanzas, armas, hacer charcas para sembrar, además de cocinar; cualquier acción que pretendieran realizar era obligado solicitar permiso al Partido, desde ir al baño hasta ir a visitar a algún familiar. Era muy común el obligarlos a matar a su familia como acto de devoción al Partido porque ahora su familia era Sendero Luminoso y son compañeros, ya no son familia.

Cuando nos han llevado al monte ha sido lo más duro, caminábamos día y noche, yo tenía 12 años y me separaron de mi mamá, de mi papá y de mis tres hermanos mayores, a mí me llevan hacia el monte, hemos caminado días hasta Sharoba ahí estuvimos un mes y nos juntamos con unos 30 asháninkas más, a nosotros que éramos más jóvenes nos entrenaban en las escuelas populares, nos hacían levantar tempranito a las 5 am nos levantábamos y nos hacían ranear, practicar como hacer

disparar, pero no nos daban armas porque hacían bulla, entonces medio que entendíamos la teoría cómo debíamos disparar, luego nos mandaban a vigilar, hacer guardia para que no nos atrape el ejército, a otras personas les tocaba cocinar, comíamos bien feo, solamente hoja de chalanga con agua, para aumentar a veces o darle sabor se metían sapos pero no había sal, peor que animales estábamos, pero ellos los mandos comían otra cosa comían bien, carne, pescado, atunes, decían que tenían que comer mejor porque se iban a enfrentar al ejército, nos decían que todos íbamos a ser iguales pero ellos comían bien, se vestían bien con sus ropas, nosotros todos haraposos andábamos.

Luego me enteré que mi mamá y a mi papá los habían matado, ellos ya eran mayores y a los mayores los trataban muy mal, decían que ya no servían a la revolución y los mataban les ahorcaban con soguilla y con un cuchillo les abrían desde la barriga hasta la garganta, nos hacían matarnos entre nosotros, porque ya no éramos familia ahora solamente debíamos obedecer al Partido, mucho hemos sufrido, yo no sé hasta el día de hoy donde está mi papá ni mi mamá he preguntado bastante y me han dicho que los han matado, también me han dicho que mi hermana se les ha unido y que está viviendo en Urubamba (entrevista a EPOF08)

Yo nací el primero de diciembre de 1978 en la Comunidad Nativa de Puerto Ocopa, hasta los 12 años vivía tranquila con mi mamá, mi papá mi hermanita y mi hermano. Un día llegaron los kiyonkaris, nos sacaron a todos de nuestras casas y nos obligaron a seguirlos, nos hicieron caminar, lejos hasta la comunidad de Potsoteni.

Cuando llegamos a Potsoteni nos juntaron con otras personas que venían de otras comunidades, a todos nos mezclaban, y ahí nos tuvieron como cinco meses. Después nos volvieron a juntar y nos llevaron a la comunidad de Sanibení, ahí llegamos y estamos unas semanas será, nos juntan de nuevo y nos separan nuevamente, pero ahora ya me separan de toda mi familia por edades. A mí y a mi hermano nos llevan al monte y mi papá Jesús y a mi mamita Filomena se quedan en Saninbeni a mi hermana que tenía a ella la llevan a Cheni.

A mí y a mi hermano nos llevan rumbo a Camatavishi, ahí a mi hermano y a mí nos han entrenado, nos han enseñado a utilizar armas, hacer armas, a estudiar su ideología, a cazar y cocinar.

¿Cómo era un día en la comunidad?

Nos levantábamos tempranito a las 3 de la mañana, ahí teníamos que pedir permiso al partido por cualquier cosa que queríamos hacer, por ejemplo “permiso mi mando para ir al baño”, así era. Ya, después de levantarnos, formábamos, saludábamos a la bandera teníamos que decir “Saludamos al partido comunista del Perú Sendero Luminoso”, así nos hacían decir, luego entrenábamos nos hacían tirarnos al piso, rodar, para esquivar balas.

Luego venía el entrenamiento militar nos enseñaban a disparar, pero no nos daban armas teníamos primero que imaginar que teníamos pistolas y que disparábamos, pero apuntábamos con nuestros manos, ya después nos ganábamos un arma, pero no podíamos desperdiciar una bala, solo las podíamos usar en combate. La mando militar nos iba separando, los que tenían mejor puntería se los llevaban a otro campamento, ahí me separan de mi hermano porque él era bueno, ya nunca más lo volví a ver. Luego del entrenamiento militar ya como en la tarde comíamos algo que preparaban los ancianos, las personas mayores que estaban con nosotros tenían otras funciones, unos estaban encargados a pulir maderas y hacer flechas para las trampas y otras estaban encargados de la cocina y de cuidar a las personas enfermas y otras a buscar alimentos, todos los días nos hacían comer una sopa, pero no era sopa de verdad, sino agua de chalanga, a veces si se encontraba se le ponía un poquito de yuca para que espese, cuando estaban de fiesta traían una vaca, un chanco y lo mataba y lo cocinaban, hacían fiesta, pero eso sólo comían los mandos, aunque a veces también nos invitaban a nosotros, porque estábamos muy flacos, abombados estábamos con la panza hinchada. Cuando terminábamos de desayunar estudiábamos la ideología de los kiyonkaris algunos y otros iban a patrullar, para ver si estaban los militares o las rondas.

Luego en la noche volvíamos a saludar al partido formábamos y si no nos tocaba guardia dormíamos. Luego nos levantábamos y seguíamos

caminando, la mayoría de las veces dormíamos en cuevas para que los militares no nos descubran, íbamos dejando trampas, procurábamos no hacer mucho ruido para que no nos descubran.

Así estábamos años, un día me entero de que mi hermana, la que estaba en Cheni se escapó, cuando me enteré de que mi hermana se había escapado tuve miedo que me maten porque si alguien de tu familia se escapaba, te mataban a ti como represalia, así ya nadie quería escapar, entonces cuando mi hermana se escapa yo creía que me iban a matar a mi o a mi hermano.

Yo ya me encontraba enferma, estaba abombada, tenía anemia, desnutrida, no podía ni caminar, ahí me enteré de que habían matado a mi a mis papás, los han matado a machetazos, los han descuartizados, y así ya nadie se atrevía a escapar. Cuando me dijeron que habían matado a mis papás me puse triste, muy triste y ya menos quería comer, ya no podía ni caminar, me pegaban, ya me estaban amenazando para matarme, pero de ahí llega gente de otro campamento y llega mi tía, ella como era mayor la ponen a cuidar a los enfermos, y me reconoce y me convence para escaparme.

Nos hemos escapado mi tía y dos señoras más, me han llevado cargando, se turnaban para cargarme hasta que llegamos a una choza de alguien que la había abandonado y habían muchos mangos y papayas, nos quedamos ahí y comimos hasta que ya fui ganando peso, mi tía traía yuquita, pescado así comíamos crudo porque el humo, para que no nos encuentren, así estuvimos hasta que logré tener fuerza y volver a Puerto Ocopa, como en el año 1995 hemos vuelto, con nuestra bandera blanca (...) (entrevista a EPOF09, 2018)

La tercera vez que ya quemaron la Iglesia ha sido terrible, han llegado más de trescientos senderistas, salían de todas partes, por donde mirabas estaban los senderistas, llegaron en sus propios peques en la noche, en el oscuro han llegado con sus antorchas, todo se alumbraba han quemado yo creo que con gasolina o explosivos deben haber traído, porque la tercera vez que volvimos a construir la Iglesia era de cemento

y más grande, el padre dijo que si la destruían la vamos a levantar mejor y más fuerte.

Quemaron toda la iglesia mientras se iban llevando todas las cosas a contado que se lo llevaron a la comunidad vecina ahí lo han golpeado y han improvisado una Cruz y lo han colgado, ahí todos pasaban se burlaban de él, lo cortaban con cuchillo, lo golpeaban y escupían, luego así moribundo le han sacado los clavos y lo han bajado, lo han curado. Ahora lo tienen entre ellos ahí por Urubamba lo tienen se lo llevan a diversos lugares porque sabía mucho, sabe cómo organizar, es un sabio entonces necesitan de sus consejos, pero no lo dejan hablar con nadie, si habla con otros que no sean ellos lo golpean y lo torturan por eso ya no ha vuelto.

Después que han matado al profesor unos se han unido a Sendero y otros nos hemos organizado y nos hemos ido al monte para que no nos atrapen los de sendero, hemos buscado contactarnos con el Padre Mariano que en ese tiempo se encontraba en Lima. (entrevista a ECM07, 2018)

Y vivía tranquila junto a mi papá y mi mamá con mis dos hermanitos menores, vivía acá en Cuti en el anexo de Tibureni, que es un poquito más allá del centro. Éramos 10 familias no más, un día llegaron los kiyonkaris a la comunidad y ahí todo cambió.

Ellos han llegado a Tibureni en el año 1990, recuerdo porque había una fiesta, estábamos todos reunidos en una casa tomando masato, felices riendo cuando de pronto llegan los kiyonkaris quienes comienzan a disparar a todas las personas que se encontraban en la comunidad porque no querían unirse a sus filas.

Mi papá no había querido ir a la fiesta y se quedó conmigo y mis dos hermanitos en la casa. Estábamos durmiendo tranquilos y escuchamos disparos, mi papá nos ha agarrado y nos ha sacado de la casa y nos hemos ido corriendo al monte, ahí nos hemos quedado toda la noche escuchando los disparos. Mi mamá Adela, la habían llevado sus amigas a tomar masato y los kiyonkaris la asesinaron, a todos los que estaban masateando los han matado.

Al día siguiente cuando ya las cosas se habían calmado volvimos a la comunidad para buscar a mi mamá, pero ya la encontramos muerta, estaba su cuerpo junto a otras cuatro señoras y unos diez niños, bien triste, ya no había nadie en la comunidad, ahí con mi papá hemos huido al monte y nos hemos quedado ahí escondidos hasta el 1994 que hemos vuelto a Cuti y ya nos hemos quedado a vivir acá, no hemos vuelto a Tibureni, muy triste es volver ahí. (entrevista a ECF07, 2018)

Entre los años 1991 y 1995 el PCP – SL tuvo el control de esta zona a pesar de que en el año 1992 cae Abimael Guzmán y el 1993 fue firmado un acuerdo de paz con el Estado Peruano, sin embargo, c. Feliciano lo desconoció pasándose a llamar Sendero Rojo, entre los asháninkas no consideraron mayor diferencia en este quiebre. En el año 1994 el Estado Peruano organizó las Rondas Nativas. A principios de 1995 se dieron los primeros rescates de asháninkas de los campamentos senderistas, se lograron rescatar cerca de tres mil asháninkas. El PCP-SL les había dicho que si eran “rescatados” por las Rondas Nativas o por el Ejército iban a sufrir terribles torturas. Cuando las Rondas Nativas o militares se les acercaban en el bosque los asháninkas huían despavoridos, pero, tampoco deseaban continuar en dichos campamentos. Esta situación generó que el Ejército cambie de estrategia aproximándose a los asháninkas y a sus líderes generando cierta confianza con ellos, es así como los rescates se dieron con mayor frecuencia siendo tres los lugares donde los asháninkas se refugiaban: en El Convento de Puerto Ocopa (boca de los Ríos Ene y Tambo), Cutivireni (río Ene) y Poyeni (río Tambo). En el año 2000 ellos volvieron a reinventarse en su vida cotidiana, con la caída del c. Feliciano.

El Gran éxodo:

Una vez c. Feliciano toma control de la selva central y la estrategia de Construcción del Partido cambia a la tradicional *guerra de guerrillas* se inician los reclutamientos masivos a lo largo de las comunidades, Este cambio de estrategia genera una respuesta del presidente Gonzalo quien en un documento responde de la siguiente manera:

“Es evidente que una línea militar que enarbola las llamadas “*zonas inexpugnables*”, defensa pasiva y que está generando la desarticulación creciente del Ejército Guerrillero Popular en modo alguno puede ser tenida como la línea militar del Partido ni es el centro de la línea política

general que el Partido sancionó en el Congreso ¿por qué? Porque lo que hoy se está concretando es una línea militar burguesa anti-maoísta y anti-pensamiento Gonzalo. Así, pues, el c. Feliciano negra cabeza del Bloque Escisionista desenfrenadamente se hunde en el revisionismo y está culminando su largo derrotero derechista, y como ya es usual”
(Notas del presidente Gonzalo 15 de octubre 1990)

Estas tensiones y el respaldo cada vez más lejano del PCP-SL, le otorgaron al c. Feliciano la licencia de cambiar la estrategia militar y se iniciaron los reclutamientos masivos en las comunidades asháninkas, a través de la siguiente estrategia: El mando político llegaba junto a los mandos militares quemaba la comunidad y hacían salir a las personas de sus casas, una vez fuera de su hogar los nativos eran formados y llevados al monte para que se unan al Ejército Popular, dispersándose en los denominados “Campamentos de Sendero”. Para entender cómo se desarrolló este proceso son necesarios los testimonios de las comunidades de Puerto Ocopa y Cutivireni, los cuales nos servirán para tener un mejor entendimiento de cómo se vivió esta época:

Puerto Ocopa

Si bien en la comunidad de Puerto Ocopa los miembros de Sendero Luminoso habían tenido diversas entradas desde el año 1987 e iniciaron la construcción de una estructura partidaria, no es hasta 1989 con la llegada de c Feliciano a Vizcatán que activaron las épocas de los grandes éxodos rumbo al monte. Para poder tener una mejor comprensión de cómo se vivió esta época en dicha comunidad, esta etapa será narrada a través de distintos testimonios de personas que vivieron lo que fue la época de violencia más dura:

En el año de 1990 los kiyonkaris ingresan a Puerto Ocopa, ellos entran casa por casa y secuestran a la mayoría de la gente de la comunidad, nos sacan de nuestras casas y nos conducen al monte para servirlos.

Una vez dentro del campamento de Sendero Luminoso las condiciones de vida que tenían eran tristes, tristes, no teníamos qué comer, nos alimentábamos sólo de caldo con hojas de yuca, y nos enfermamos al poco tiempo, desnutridos estábamos, la panza se hinchaba, como abombados, no podíamos ya ni caminar, así no se podía resistir el ritmo de vida para vivir en el monte.

Como no teníamos las condiciones de vida, adecuadas, y veíamos mientras nosotros no teníamos qué comer, que nos moríamos de hambre y ellos comían bien entonces mi mamá y mi papá se negaron a seguir caminando y cocinando para ellos. Cuando se negaron a cumplir las órdenes de los senderos, ambos son llamados delante de todas las personas que se encontraban en el campamento son ahorcados con una soguilla como ejemplo para que nadie más se niegue a seguir sus órdenes. (entrevista a EPOM11, 2018)

Mi familia había migrado en 1984 de Puerto Ocopa a Mazamari por los constantes ataques de Sendero a la comunidad, pero luego de un año que no nos acostumbrábamos porque extrañábamos la casa, la familia y ya creíamos que Sendero se había retirado de la comunidad. Cuando retornamos a Puerto Ocopa nos damos con la sorpresa que los kiyonkaris seguían ahí y eran más, cada vez entraban más y llevaban al monte a la gente, y ya pues un día llegaron y a nosotros también nos llevaron al monte.

Caminamos días enteros, fuimos por varias comunidades hasta que ya nos quedamos en el monte, en lo que se le decían “los campamentos”, las condiciones de vida ahí dentro del campamento eran pésimas, nos separaban primero en grupos entre adultos, ancianos, niños, cada uno cumplía una función determinada, y no podíamos estar juntos si éramos familia porque ya cuando ingresábamos al partido ya solamente le debíamos devoción al partido y ya no éramos más familia, así nos separaron a todos. A nosotros los varones que éramos adultos nos mandan cosechar yuca y plantas para comer a la siembra, a las mujeres las mandaban a la cocina para alimentar a todos en su mayoría asháninkas, los mandos comían aparte ellos comían más carne y con sal. A los niños los separaban ni bien llegaban si tenían ya más de cinco años lo llevaban con una persona especial que ellos los adoctrinaban en lo que el pensamiento Gonzalo los adoctrinaban también para que usen las armas tenían una enseñanza especial.

Como los separaban así de chiquitos y los niños estaban mal alimentados sufrían de enfermedades lo que reflejaba esto en que

lloraban y lloraban de chiquitos porque estaban como inflados no tenían a sus padres desnutridos anémicos, mi hijita Lucia era una de esas niñas que lloraba lloraba porque ya no estaba con nosotros el mando que era el responsable de los niños porque ellos tenían un hombre y una mujer la mujer les enseñaba a leer les enseñaban los cantos y el hombre enseñado a manejar sus armas a manejar el machete manejar todo eso ondas también manejaba entonces así como mi hija estaba llorando, llorando porque no estaba con nosotros, el mando el hombre se ha decidido asesinar a machetazos a ella y otro niño al frente de todo el campamento todos los niños se han puesto a llorar, Pero les han dicho que si vuelven a llorar a ellos también van a matarlos así que ya todos han dejado de llorar. Así pues direcciones les daban a los niños no a nosotros también de que si te portabas mal te mataban que si llorabas te mataban que si no caminabas te mataban por todo los mataban. (entrevista a EPOM12, 2018)

Ya habrá sido en el 1994 cuando en una de las incursiones de Sendero a Puerto Ocopa mi familia es secuestrada por los subversivos, O sea decimos secuestrados pero es que nos sacaban de las casas y cuando nos sacaban de las casas no sé si han formado en 3 filas varones mujeres y niños luego nos volvían a separar porque veían que habían muchos ancianos los ancianos tenían otra fila más. Ya una vez estábamos en las filas, nos daban una segunda mezclada que era ya nos juntaban a los jóvenes por un lado seamos hombres o mujeres a los adultos por otro Ya los niños por otro y nos llevaban al nos llevan a otras comunidades así luego en esas otras comunidades también nos hacían formar y nos iban separando pero ya a mi grupo que éramos jóvenes nos ponían ancianos, a los que eran que eran viejos les ponían jóvenes, así ellos evitaban que todos sean familia. ya sí hemos pasado por varias comunidades hasta que ya éramos como más de 200 en mi grupo y nos hemos metido en el monte adentro adentro adentro adentro al monte a los campamentos. ya ahora cuando estuvimos en los campamentos nos vuelven a separar ya esta vez de acuerdo a la edad no los niños eran llevados por un lado y ellos les enseñaban el pensamiento Gonzalo les

enseñaban qué es ideología los llevaban para formar que sean cuadros, cuadros políticos, cuadros logísticos. A los que éramos mayores nos daban tarea como de preparar comida de hacer flechas a los ancianos los sentaban necesitan pulir y pulir flechitas, hacer trampas o cosechar yuca, recolectar hojas de chalanga.

A los días que hemos llegado al campamento no teníamos comida suficiente éramos muchos y solamente comíamos agua con hojas de chalanga y madre Paulina ella huye al monte pero la descubren los terrucos. La han visto y le han disparado un balazo al instante ya no más ha muerto mi mamá. Al día siguiente mi papá Roberto busca encontrar a mi mamá y también se escapa pues para buscarle en el monte y lo descubren. A mi papá lo han descuartizado los subversivos con soguilla lo han agarrado y lo han ahorcado y con un machete lo han abierto desde la boca del estomago hasta la garganta delante de toda la comunidad así para que les sirva de lección y que nadie se atreva escapar. Yo me he quedado en el campamento dos años más, mis hermanas también han estado pero en otro campamento Pero ya luego yo me he logrado escaparme ido un día por el monte como ya no tenía nada que perder he huido y me he encontrado con las rondas y con los del Ejército ahí ya me han llevado acá de nuevo al convento (entrevista a EPOM08, 2018)

En 1992 los senderos ya controlaban todo Puerto Ocopa, entraban a las comunidades e secuestrando a la gente, En esta época ya nos sacaban de nuestra casa sin ya nada y nos llevaban ahí caminando hacia el monte, yo he estado en el monte en los campamentos más o menos unos 3 o 5 años.

Cuando llegamos a los campamentos nos separan entre niños adultos varones y mujeres acá quien nos pone a realizar una función. Por ejemplo a los niños los mandan a recolectar comida en la madrugada ahí caminan como doce horas en medio del monte juntando hojas de chalana, ya luego cuando llegaban se iban a la escuela de formación que le decían; a nosotros a los hombres nos hacían sembrar yuca maíz hacer chacra y a las mujeres las mandaban a la cocina. Pero la comida que recolectábamos solamente servía para los asháninkas los mandos de

sendero ellos se alimentaban bien comían carne con sal nosotros solamente nos daban caldo con hojas de chalanga, hoja de yuca, Sopita sin nada que nos hacían estar flacos, flacos, flacos, Ni siquiera teníamos un lugar para dormir dormíamos en la interperie sin manta sin nada si llovía nos dormíamos sobre el suelo mojado, desnutridos estábamos anemia también teníamos ya nuestro cuerpo estaba hinchado no podíamos caminar no podíamos seguir trabajando.

Mi padre el señor Roberto ya era mayor tenía como unos 60 años él estaba enfermo ya no podía caminar, Flaquito solo su pellejo se veía un día dice que ya no quiere trabajar ya se negó a sembrar yuca, una vez se ha negado el mando militar, le pide que vuelva a trabajar. Mi papá se vuelve a negar porque ya no podía entonces el mando me ha ordenado que lo ahorque con soguilla y lo descuarticen delante de todas las personas así nos daban lecciones para que obedezcamos sus órdenes, ahí ya murió mi papá ni lo hemos enterrado en el monte lo han dejado que se pudra. (entrevista a EPOM14, 2018)

Cuando llego a Sendero en 1990 ya con más fuerza no podríamos vivir tranquilos porque se enfrentaban el Ejército con los subversivos todo el tiempo había enfrentamiento primero con los Sinchis antes ahora con el Ejército ya como no podía más yo me escapé y me fui a la quebrada con toda mi familia

Estuvimos en el monte durante un año más o menos porque cuando llega cuando nos fuimos llovía luego hubo ya sequía y luego volvió a llover entonces debe haber sido ya un año. Pero un día nos encuentran los kiyonkaris y ya que podíamos hacer nada, nomas los hemos seguido ya sin salida en el monte, los hemos seguido a los mandos y hemos caminado por distintas comunidades hasta llegar Mapotoa.

Ya cuando estábamos en Mapotoa comenzamos a sufrir maltrato de los senderos, mi hija era discapacitada no podía caminar bien, la comienzan a maltratar, decían “estamos dándole de comer por nada, no va traer yuca mejor hay que matarla”, “por gusto la tenemos no vale para el ejército”, Ya estábamos como 4 años en el campamento y un día nos reúnen en una Pampa y la llaman a mí hijita “Teresa” ahí la han marcado

con soguilla y de la panza hasta el cuello le han abierto con un cuchillo que no tenía ni filo, así en presencia de todos nos han dicho esto pasa con los que no sirven para la guerra, con los que son un estorbo, ya la han dejado ahí que se descomponga, no nos han dejado ni enterrarla, así hacían si no servías para la guerra te mataban, te mataban con soguilla y no te mataban los mandos te mataba alguien de tu familia tu mamá, tu hermano, porque ya no era tu familia tú ya eras parte de ellos ya eras kiyonkari.

Ya cuando han matado a mi hijita yo estuve ahí unos meses más, idea era irme, escaparme de campamento, como me enfermado me dieron la tarea de cuidar a otros enfermos, de alimentarlos de, lavarle la carita ahí aprovechado la ocasión y en un descuido de los mandos me he escapado, me escapé y he corrido, corrido, corrido, lo más que pude, hasta que ya no pude más, ya supe que no me estaban siguiendo y me puse a dormir. He estado en el monte unas semanas hasta que ya más o menos he sabido donde estaba y caminando como unos días, casi un mes puede ser he llegado nuevamente a Puerto Copa, al convento ya eso ha sido en el año 1995. Ahí en el convento ya me he encontrado con todos mis amigos y mi familia que se encontraban; todos vivían sólo dentro del convento. De ahí me han interrogado los del Ejército, me han preguntado sobre los Sendero, me tuvieron un mes en la base de Mazamari interrogándome y ya luego volví a Puerto y ahí ya he ido recuperándome, volviendo a tener peso a sanarme de la anemia también. (entrevista a EPOF11, 2018)

En 1990, llega un grupo, eran los de Sendero, ingresan a las casas, nos sacan de ahí y nos llevan al monte, a los campamentos para servirles. Ya cuando estábamos en los campamentos nos obligan a trabajar sembrando yuca, café, maíz, no importaba si eras anciano, si estabas enfermo, las condiciones en las que vivíamos eran terribles, teníamos anemia por la mala alimentación y además hacíamos esfuerzos físicos muy fuertes he decido escaparme del campamento, porque ya hemos estado ahí más de 3 años, Entonces planeé mi huida. Un día cuando los de Sendero me mandaron el mando logístico se puso a tomar con

otro amigo que se encontró yo aproveché ese momento y sin que se diera cuenta pedí permiso para ir al baño y le dije mi señor pido permiso para ir al baño y ausentarme unos momentos ahí cuando me fui al monte a orinar en realidad ya me estaba escapando ahí he huido despacito que no se dé cuenta porque como estaba tomando se iba a quedar con su amigo mucho tiempo ni cuenta se ha dado hasta allá a la noche seguro, yo ya aproveche la noche para caminar descansar en la mañana y ya me encuentro con un grupo de las rondas con ellos ya me he vuelto a Puerto Ocopa.

Cuando se enteran los senderos de mi huida como represalia han matado a mi papá lo han degollado ya una persona mayor era mi papá tenía como 70 años yo me entero de la muerte de mi papá por un amigo que también logró huir del campamento y me cuenta detalladamente cómo han matado a mi papá que lo han llamado al frente y lo han marcado y han dicho qué así tienen que morir los que traicionan al Partido lo han matado a mi papá porque yo me he escapado. (entrevista a EPOM15, 2018)

En los 90 vivía con mi papá mamá mis dos hermanas mujeres y mi hermano que es varón un día llegaron a la comunidad un grupo de senderistas ellos ingresaron a mi casa nos han sacado y nos han obligado a seguirlos nos han llevado hasta la comunidad vecina de Chimá.

Cuando llegamos a Chimá nos encontramos con otras personas que provenían de otras comunidades ahí nos han mezclado a todos eh luego de cinco meses que estuvimos ahí nos han llevado a otra comunidad a Pichiquia, ahí nos han separado a toda mi familia de acuerdo a nuestras edades. A mí a mi hermana mayor y a mi hermano menor nos llevan al monte, a mi papá Jesús y a mi mamá Filomena que ya eran mayores se quedan en la Comunidad de Pichiquia.

A nosotros tres también nos separan mi hermana Doris que ya tenía 16 años la llevan a otra comunidad a Sepagua, a mi hermano menor ya no sé dónde lo han llevado. Yo me quedo en el campamento en Mapotoa. En el campamento me he enterado que mi hermana Doris se ha fugado

y me ha dado un miedo de que me maten como represalia porque había escuchado muchas historias que cuando alguien tu familia se fugaba te mataban a ti como represalia.

Pero a mí no me iban a matar porque yo era joven aunque estaba enferma, estaba toda abombada, con mis pies hinchados con una barriga como de embarazada me llegaron las noticias de los que habían matado a machetazos eran a mis papás a mi papá Jesús y a mi mamá Filomena Ya eso la mataron como escarmiento de mion de mi hermana Doris y para que ninguna de nosotros ni yo ni mi hermano nos escapemos dicen que lo han macheteado y todo su cuerpo lo han cortado y lo han tirado en el monte. Ya en Mapotoa me encuentro con mi tía que se encontraba cuidando todos los que estábamos enfermos y ella me alimentado me atendido y cuando ya vio que tenía más o menos fuerzas me ha dicho para escaparnos, Con otras dos señoras hemos quedado para escaparnos juntas y hemos planeado ya un día que ellos nos mandaron a recolectar hojas de yuca para la sopa hemos aprovechado y nos hemos ido ya en el monte yo no podía caminar mi tía me cargaba otra señora también me cargaban hemos llegado a una choza donde habían papayas, he comido todas las papayas, con unas ganas hace tiempo no comía algo dulce. Hemos descansado en esa casita abandonada unos días hasta recuperar fuerzas y ya después hemos caminado río abajo hasta que nos encontramos con los del Ejército los ronderos que nos han llevado a Puerto ahí en Puerto nos han dado de comer nos han dado de vestir porque teníamos harapos ya no ropas y las hermanas nos han atendido en el convento ya después los del Ejército nos han interrogado sobre los senderos unos meses y luego ya después de unos años recién hemos logrado salir a hacer nuestra chacrita y vivir de nuevo como ahora (entrevista a EPOF12, 2018)

Sendero Luminoso ha entrado a la comunidad (Puerto Ocopa) en el 1988 ellos entraron a nuestras casas y nos sacaron a mí y a toda mi familia. Cuando entran a nuestras casas nos dicen que nos unamos a ellos que vamos a tener todo que ya no van a existir ricos y así con esas mentiras nos han llevado al monte a sus campamentos.

Una vez hemos estado en el monte nos decían para construir casas así de paja para que vivamos cada uno tenía una función dentro del campamento la mía era cuidar de que no nos encuentren los del Ejército y las mujeres generalmente era cocinar. Un día mi mamá Amalia cansada de cocinar y de no recibir alimentos ha tirado la olla y los senderistas “vuelves a botar las ollas y te vamos a matar”. Cansados de que nos amenazaran tanto un día hemos decidido escaparnos toda la familia y nos hemos ido rumbo al Ene caminando toditos toditos así. ya que nos hemos escapado nos hemos internado en el monte y ahí hemos logrado vivir unos meses sin ser descubiertos hasta que el humo de lo que estábamos cocinando nos delata y los mandos kiyonkaris se dan cuenta que estábamos ahí.

Cuando Sendero llega a donde estábamos eh mi padre que se había ido en busca de comida ha dejado sola a mi mamá en la orilla de la quebrada al encontrar a mi mamá los de Sendero se han ensañado con ella y la han descuartizado abriéndola por la espalda, la han cortado todo su cuerpo. Cuando hemos llegado de pescar la hemos visto así cortada en pedazos y hemos tenido que huir por miedo a que nos encuentren en el camino, la hemos dejado ahí no más en el monte, Luego hemos caminado y caminado por el norte hasta llegar ya al convento de Puerto Ocopa nos hemos demorado como un mes más o menos en llegar porque nos escondíamos salíamos no caminábamos todo sólo caminamos en las noches para ya no volver a ser descubiertos.

En 1988 Sendero comienza a entrar cada vez más frecuentemente a Puerto Copa y primero nos reunían a todos en el lugar que nosotros horas decimos Puerto Chata el que queda hay a la orilla del Rio Ene, ahí donde están ahora los colonos, los choris, los de la Sierra . Ahí hacían sus asambleas cada quince días nos iban hablando de la lucha de clases de la pobreza que íbamos a dejar de ser pobres y que teníamos que unirnos a la lucha armada.

En una de las asambleas me he enfrentado a los senderos y les reclamo “cómo vamos a enfrentar al Ejército sin armas tenemos”, luego otra persona también ha reclamado y así como tres personas hemos reclamado que no podíamos enfrentarnos al Ejército; cuando ha dicho

eso los ha molestado y a los cuatro nos han dicho que nos van a ajusticiar por “bocones”, Nuestro jefe Máximo Antúnez me ha defendido y les ha pedido por nuestra vida, Como el jefe era muy respetado le han hecho caso y han dicho está bien no los vamos a matar pero queda como una advertencia si la segunda vez nos vuelven a cuestionar lo vamos a matar, me ha dado mucho miedo esta amenaza y como cada vez venían más nosotros estábamos amenazados ya hemos decidido un día salir de nuestras casas y meternos al monte por que los de Sendero comienzan a quemar las casas todas las casas de Puerto Ocopa, queman la Iglesia también han quemado hay quemaron los registros civiles, nuestras partidas de nacimiento todo han quemado, pero hasta esos días todavía se podía vivir ya en el 90, 92 era imposible vivir en Puerto Copa.

Como ya era imposible vivir en Puerto Copa y yo tenía esta amenaza decido huir con mi familia en el 90 más o menos y nos vamos al monte estamos escondidos de los senderos y del Ejército porque los del Ejército también nos maltrataban. Ellos los del Ejército son los que se han llevado a nuestro jefe Antúnez, dónde se lo habrán llevado dicen que lo tienen más y oculto. Ya pues estuvimos un año escondiditos en el monte sin hacer ruido viviendo en la noche nada más no siendo humo para que no vean que estamos por ahí pero si un día ya nos han encontrado y nos han llevado a sus campamentos.

En el campamento dura la vida nos obligaban a trabajar a hacer chacras día y noche luego que terminamos la chacra nos hacían caminar días y nuevamente abríamos chacras largas caminatas hacíamos para que no nos descubran los del Ejército. Comíamos muy pobres solamente caldo con hojas de yuca ya veces un pedazo pequeño de yuca nos hemos desnutrido encima el cólera comienza dar todo en todas partes muchos han muerto en el campamento de cólera de enfermos ya nos dejan tirados abrían una fosa y nos tiraban a todos los muertos adentro.

Nunca nos quedamos en un solo lugar y en uno de esos desplazamientos mijita Juana de 9 años Rufina de 7 años y mi hijito Sebastián y apenas un añito que ya estaban cansados de las caminatas enfermos desnutridos con anemia su cuerpo estaba hinchadito de todos los parásitos que

tenían del monte yo no podían caminar más y seguir los pasos de las demás personas han dicho que son un “estorbo” para el resto del campamento. Cuando estábamos caminando en medio de la caminata separa los que ya no pueden caminar más entre ellos a mis 3 hijitos los llevaron al río y los han volcado con soguilla han dejado su cuerpo tirados y no nos han permitido enterrarlos.

Después que los han matado a nuestros hijos con mi esposa y mis otros dos hijos mayores hemos huido nos hemos escapado en la noche Almonte no sabemos a dónde solo que huíamos caminamos hemos caminado toda la noche abriendo camino haciendo trocha cuidándonos de no ser descubiertos hasta aquí después de unas semanas hemos llegado a puerto Copa donde ya nos hemos encontrado con otros refugiados y nos hemos quedado en el convento y yo he participado de las rondas de las que hasta el día de hoy soy miembro nadie me ha dado información del paradero de mi familia que todavía se quedó en el monte ya ya no supe nada más de ellos (entrevista a EPOM16, 2018)

La primera vez que llega Sendero a la comunidad ha sido en el 1987 yo tenía 26 años y ellos querían que yo me una a sus filas porque yo había terminado el colegio y tenía ciertos estudios sí pero yo no quería unirme entonces me han llevado a Puerto Chata a “La Playa” y me han marcado con una soga, pero señorita no sabe yo no morí no pudieron matarme mi traté de hacer el muerto pero se dieron cuenta porque ahí me han tirado un balazo, Pero si tendré suerte este me ha caído en el brazo y no he muerto pero ya me he tirado como para que parezca que ya me mataron.

He logrado ir a la casa de mi hermana donde he permanecido escondido unos días hasta que se recuperen mis heridas de ahí he ido al monte unos siete meses he permanecido escondido nadie sabía dónde estaba solo muy pocas personas pero uno de los que sabía me ha delatado con los subversivos. El jefe Máximo Antúnez que era bien bueno bien noble ha pedido por mí delante de los senderistas por eso me han perdonado la vida y no me han matado cuando me encontraron.

Cuando llegaba a mi casa me he enterado que mi papá el señor Miguel ha sido asesinado por los senderos porque no quería unirse a sus filas su cuerpo lo encontraron en este lugar que le dicen kilómetro 40 el que está ahora en la carretera antes de llegar al colegio en ese lugar lo encontrado a mi papá. Ya habrán pasado unos 6 meses del que mataron a mi papá y han vuelto a entrar los senderistas a la comunidad ahí han entrado a nuestras casas y nos han sacado y ya nos han llevado al monte. En los campamentos hemos permanecido di poco más de cinco años los últimos años fueron los más difícil porque nos obligaban a trabajar y ya casi no había alimentos primero si teníamos algo que comer con mi amor yuquita algunas cosas que cazábamos del monte pescado pero ya los últimos años no había nada hoja chalanga y hoja de yuca. Ya en los últimos años han asesinado a mi mamá por defender a mis hijos a sus nietos ellos lloraban porque no tenían comida y mi mamá se interpuso para que no los castiguen y le han cortado el cuello con un cuchillo después de unos días mi señora también la han agarrado ella estaba con mi hijo y como mi hijo estaba flaquito pide más comida y esto no le gustó al mando y lo ha ahorcado con la soguilla. Luego mi hijita Diana también la han asesinado ya tenía hambre y ha robado un huevo para comer cuando se enteran que se había robado un huevo lan asesinado dándole un golpe en la cabeza con una piedra. A mis otras dos hijitas Delia y Utaluz también fallecieron porque no tenían alimentos fallecido, por falta de alimentos.

Cuando llame todo toda mi familia ya no me quedaba en nada ya decidí escaparme y comienza a planear mi escape cuando nos vayamos rumbo Urubamba, una vez nos hemos ido este lugar ya unos días y aprovechado en la noche para huir justo ese día los senderistas encontraban haciendo fiesta y yoy cantado porque ellos me pedían siempre que les cante un huayno les canté porque yo antes había trabajado con los choris en la cosecha de papayas y sabía huaynos. Así que he aprovechado que todos estaban borrachos y yo creo cogido mis pertenencias y me he escapado al monte ahí en el monte estado escondido unos días porque tenía miedo que me descubran y me maten, ya después estado así como un mes escondido y me he ido a la

Comunidad de ese pago donde ya me he quedado organizando mi vida viviendo ahí pero no me acostumbraba yo extrañaba a mi casa y en el 1999 decido vender todo y volver ya Puerto Copa cuando he llegado ya he encontrado reconstruida más bonita no como ahora pero si ya se podía vivir de nuevo (entrevista a EPOM016, 2018)

De las entrevistas realizadas a los pobladores de Puerto Ocopa sobre cómo era la vida en la montaña tras ser llevados al monte por miembros de Sendero Luminoso, se seleccionó 8 entrevistas (4 hombres y 4 mujeres) pues todas tenían una información muy similar, sobre la llegada, los recorridos, la alimentación, la vida en el monte, con pequeñas diferencias. Las entrevistas seleccionadas nos ayudaron a tener mayor claridad sobre el difícil escenario que padecieron y sufrieron los asháninkas.

En los diversos relatos se pueden identificar tres puntos principales: 1) Éxodos masivos al monte, 2) Domesticación y precarización de los cuerpos, 3) Mecanismos de Resistencia y subsistencia.

1) *Éxodos masivos al monte*: como se puede analizar en los distintos relatos, una vez que cambia la estrategia del PCP – SL con la llegada del c. Feliciano a la Selva Central se intensificó la violencia en las comunidades, ya no solamente llegan los mandos a controlar a la población sino que esta vez los reúnen en grupos para ser llevados a la montaña como masa para formar parte de la guerra popular.

Una vez que salieron de sus comunidades la vida como la conocían antes se trastoca fueron separados en grupos, dependiendo de la edad que tenían, con la finalidad de poder identificar qué tipo de tarea podrían realizar; los niños serían entrenados en el Pensamiento Gonzalo para que en un futuro asuman algún tipo de mando, los jóvenes dependiendo de sus habilidades serían mandos militares o logísticos y los adultos y adultos mayores serían considerados masas y su función la de realizar trabajos menores como hacer armas, cocinar, recolectar comida, cuidar de los enfermos.

Se da una segmentación del trabajo y de las funciones específicas que deben realizar, y se les condiciona, a través de diversos castigos corporales, para que no desobedezcan; la negativa a cumplir las órdenes puede significar la muerte.

2) *Domesticación y precarización de los cuerpos*: para vivir en los campamentos debían de seguir una serie de normas y reglas, éstas tendrían la finalidad de ir docilizando o domesticando los cuerpos convirtiéndolos, a través de diversos mecanismos, en lo que

Foucault llamaría “hombre máquina”; para ello los mandos senderistas utilizarían diferentes estrategias que condicionarán su disciplinamiento.

En el caso de los menores de 0 a 13 años, eran separados de sus padres y enviados a un campamento donde crecerían para ser entrenados en el pensamiento Gonzalo, a ellos se les conocía como “niños pioneritos”²⁴.

Los jóvenes y adolescentes que dejaban de ser niños pioneritos o que habían sido reclutados cuando eran ya mayores pasaban a ser parte del ejército popular. Este grupo etéreo estaba bajo la supervisión de un mando político cuando se encontraba en los campamentos y tenían que estudiar o de un mando militar cuando iban a desplazarse o en los enfrentamientos. La dieta era igual para todos solamente un caldo, nadie podía comer más de la ración que le correspondía sino eran castigados. Se levantaban antes que amaneciera cuando aún todo era oscuro, la finalidad era la de no llamar la atención en el caso de los entrenamientos, sino se despertaban puntualmente también serían castigados.

Los Castigos: se llamaba tres veces la atención cuando se cometían “delitos menores”, comer de más, levantarse tarde, robar a un compañero, faltarle el respeto a un mando, si habías pedido permiso y no regresabas a tiempo; si cometías alguno de estos delitos 3 veces la sanción era el asesinato frente a la comunidad, como un principio aleccionador, para que no se repita.

La pena de muerte, la práctica considerada más grave y la cual no requería de un llamado de atención previo era la desertión, al huir de los campamentos de ser encontrado serías asesinado, pero, sino te hallaban en un periodo de tiempo, en contrapartida, asesinarían a un familiar cercano con la finalidad de tener un mayor control sobre la vida de las personas, no sólo tú pagabas las consecuencias de tus actos.

Los adultos y adultos mayores eran considerados siempre masas y tenían las funciones más simples, eran encargados de la cocina, recolección de alimentos, hacer armas como flechas o puntas de flechas (servían como parte de las trampas), cuidar a los enfermos. Al igual que los niños o los jóvenes los adultos y adultos mayores eran castigados si incumplían con el reglamento, pero, eran asesinados cuando ya no podían caminar porque “ya no servían para el Partido”.

Estos diversos mecanismos tenían su fundamento en el hábito de formar en disciplina, la cual consistió en imprimir tareas repetitivas al cuerpo recreándolo de manera permanente,

²⁴ Se profundizará sobre los niños pioneritos en el subcapítulo “Zonas grises”

sabiendo qué debe y qué no debe hacer. Finalmente, la disciplina se valió de la táctica para organizar las fuerzas y para “construir en los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos en donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada” (Foucault 1998: 172). Los kiyonkaris disciplinaron los cuerpos de los asháninkas para ejercer un mejor control sobre estos.

3) *Mecanismos de Resistencia o subsistencia*: Para James Scott (1985) existen dos tipos de discurso de los dominados, uno público y otro oculto. El discurso público es específico, se da en espacios sociales determinados, con un determinado lenguaje; mientras que el discurso oculto se da en los grupos subordinados, entre un grupo dominado con la finalidad de generar algún tipo de mecanismo de resistencia.

En el caso de los asháninkas luego del disciplinamiento al que fueron sometidos generaron mecanismos de resistencia hacia los kiyonkaris (dominadores), tenía un costo muy alto su vida o la de algún familiar, sin embargo, en los últimos años de dominación de Sendero Rojo se comenzaron a organizar para contactarse con las Rondas Nativas y lograr volver a sus comunidades, aprendieron que la bandera blanca significaba paz y así el Ejército o las Rondas no los matarían al confundirlos con mandos senderistas.

Otro mecanismo que crearon fue el ocultarse en el monte familias enteras por periodos entre 1 a 10 años con la finalidad de no ser capturados ni por los senderistas ni por el ejército. Este mecanismo fue el más utilizado sobre todo por los asháninkas quienes huyeron de sus comunidades para no unirse a las filas de los subversivos.

Cutivireni

La entrada de Sendero Luminoso a la Comunidad Nativa de Cutivireni comienza en el año 1987 con ingresos esporádicos, pero, fue entre 1988 y 1989 que su presencia es más constante. El primer acto masivo que realizó el PCP - SL fue en 1989 cuando quema y saquea la comunidad asesinando también al jefe y profesor Zumaeta, a partir de este momento, las personas que habitan en Cutivireni tienen dos opciones ocultarse en el monte hasta que Sendero Luminoso se retire de la zona o unirse a ellos. A continuación, presentaré algunos testimonios que reflejan este momento.

Yo no recuerdo en el 1989 ellos han llegado a la comunidad y nos han llamado una reunión para que nos integremos a sus filas nos dijeron

“quiero que me ayuden hay que matar a los soldados porque hay bastantes nosotros somos pocos” reunieron a más de 100 personas y una vez ya que hemos terminado la reunión nos han separado en filas y nos juntan para llevarnos al monte.

Cuando ya estábamos en el monte nos han llevado rumbo a Yeirato, ahí estuve junto a mi esposo y mis dos hijos hemos estado como diez años más o menos, no sé bien las fecha pero ya grandecitos estaban mis hijos. En el monte no teníamos comida, solamente comíamos hojas de chalanga y permanecíamos caminando, a varias comunidades o así en el monte y dormíamos donde nos cogiera la noche, nunca estábamos en un solo lugar, si queríamos comer un poco más o nos negábamos a seguir caminando nos mataban así delante de todos, así nos castigaban para que no huyéramos y no nos portáramos mal. Yo y otras mujeres teníamos la función de hilar algodón, todo el día hilábamos, sino lo hacíamos nos mataban.

En 1999 mi esposo fue a cazar porque ya no tenía comida y queríamos algo de carne, porque estábamos ya desnutridos, lo han descubierto y el mando piensa que mi esposo ha huido, se fue a buscarlo molesto, en la noche llegaron con él lo habían amarrado de pies y manos. Al día siguiente nos llamaron a una reunión, a todos nos han convocado, veo a mi esposo, a Moisés parado para ser ajusticiado, lo estaban acusando de huir; así delante de todas las personas que se encontraban en el campamento lo han matado, ahorcándolo y clavándole un palo de chonta en la garganta; los mataban delante de todos para que quede como lección y que no nos atrevamos a huir.

Nosotros teníamos seis hijos, los cuatro menores nacieron en el campamento y mueren tres de mis hijos Arturo, Fredy y Mónica, porque no teníamos qué comer, murieron de hambre.

Ya en el 2000, unos meses después que mataran a mi esposo, los kiyonkaris nos llaman a una reunión a todos y nos dicen que nos regresemos a nuestras casas que ya no había más sendero, que el partido se había acabado. Yo con mis hijos nos fuimos caminando por el monte, ya no quería regresar a Anapatí de donde soy porque tenía miedo que lleguen ahí los de sendero y como me habían dicho que era tranquilo

acá en Cutivireni era tranquilo, nos hemos venido acá y hasta ahora vivimos acá (entrevista a ECF08, 2018)

Antes de la llegada de sendero, la comunidad era tranquila vivíamos solamente diez familias. Sendero llega, me acuerdo clarito, en el 1988 a las 8 de la noche, nos despiertan a toda la comunidad diciéndonos que vamos a tener reunión, nos han juntado a todos y nos han dicho “vamos a tener tiendas, vamos a vivir mejor, unánsenos”, cuando los hemos oído pensamos que eran buenos y que nos iban a ayudar; después que nos han hablado se van y regresan después de unas semanas pero ya más y ahí cuando han regresado nos han llevado al monte, yo era chibolo tenía solamente 12 años.

A nosotros los que éramos menores nos separaban y nos llevaban a parte nos entrenaban para enfrentarnos a los militares, nos enseñan hacer armas, fabricar flechas, y si los desobedecíamos nos mataban. A mis papás los han llevado a otra comunidad aparte, yo me enteraba que estaban bien cuando algún paisano pasaba por acá y me decía que no me preocupe que mi mamá está bien. Vivíamos en pésimas condiciones, en el día caminábamos por el monte y en la noche dormíamos en cuevas, nos levantábamos a las 3 de la mañana para hacer entrenamiento militar, teníamos que estar listos para luchar contra el Ejército o hacer alguna intervención en una comunidad, purito chibolo no más; ya luego desayunar un caldito y después nos hacían cultivar yuca, plátano o recoger leña.

Después de diez años me llega el rumor que han asesinado a mi mamá en Pamaquiari, al enterarme le pido permiso al mando para averiguar qué había pasado, cuando llego me encuentro con mi hermana que me cuenta que la han matado a mi mamá porque era mayor y ya no podía caminar, y que ya ha dejado de servir para la guerra popular, la han matado delante de toda la comunidad ahorcándola con soga y cortándole el cuello con cuchillo; cuando me ha contado esto mi hermana yo me pongo a llorar y el mando que me había acompañado me lo prohíbe, me dice “ella ya no es tu familia, tu familia es el Partido”.

Regreso a mi puesto en Sendero donde he permanecido hasta el 2001, ese año ya me he escapado junto a mi esposa y mis dos hijos, a ella la he conocido en el campamento también era como yo pionerito; nos hemos escapado rumbo a Quinzeni ahí hemos permanecido un año pero no nos acostumbramos porque no crecía buena yuca y ya nos hemos regresado a Cuti. (entrevista a ECM08, 2018)

El 28 de julio de 1996 llegan tres hombres que se identifican como senderistas, nos han reunido a todos en el centro de la comunidad, para convencernos que los acompañemos al monte para luchar con ellos, nos decían “van a dejar de ser pobres, van a tener tiendas, todos ahora vamos a ser ricos, todos vamos a comer como los de la iglesia”, así nos hemos convencido y como 20 familias nos hemos ido acompañando a los de sendero.

Mientras íbamos caminando, nos íbamos encontrando con otras familias, y así ya éramos un “manchón”, si nos negábamos a seguir caminando nos amenazaban con matarnos, hemos caminado tres meses en el monte sin descanso, dormíamos en cuevas no más, hasta que llegamos a un campamento, mi papá con otros hombres de la comunidad eran los encargados de hacer chacra, sembrar yuca, maíz, pero no nos daban de comer lo que sembrábamos, solo las hojas para hacer un caldo y no nos daban sal, comíamos sin sal. Y como no teníamos qué comer mi papá Mario se fue a robar yuca y plátano para alimentarnos porque estábamos abombados, y lo han visto los kiyonkaris y lo aprenden de inmediato lo han atrapado y encerrado, lo ataron de pies y manos hasta el amanecer.

A las ocho de la mañana lo sacan al patio, nos reúnen a todos para que veamos que lo van a justiciar, a mi mamá le dicen “no llores que él ya no es tu familia, si lloras te vamos a matar a ti también y a todos tus hijos”, a mi papá le han matado reventándole la cabeza de un combazo y han amenazado a las masas (así nos llamaban a nosotros los asháninkas) que no nos atrevamos a robar que así íbamos a terminar. Esa noche en la madrugada mi mamá ya harta nos junta y nos escapamos hacia el monte.

Nos hemos ido al monte como quince días hemos estado escondiéndonos de los senderistas, porque si nos encontraban nos iba a matar, nosotros queríamos llegar a Cutivireni pero no sabíamos cuál era el camino, ahí caminando nos hemos encontrado con los ronderos, ellos ya nos ayudan a volver pero nos han llevado a Potsoteni, ahí nos hemos instalado y hemos vivido hasta el 2012, pero yo extrañaba Cuti así que cuando se ha muerto mi mamá yo me he mudado a Cutivireni junto a mi tío y mi familia (entrevista a ECM09, 2018)

Yo he nacido ya en el monte, mi mamá me cuenta que ellos se unieron a Sendero en 1987 cuando llegaron los kiyonkaris a Cutivireni y quemaron por primera vez la iglesia, ahí el Padre se había ido a Lima, entonces ellos aprovecharon, les hablaron de la pobreza, que van a tener ganado y van a ser ricos así que los han seguido, varios de la comunidad se fueron al monte.

He crecido en el monte andando, sacando yuca de día y haciendo guardia en la noche para que no nos encuentren los del Ejército. Cuando yo cumplí los doce años me separaron de mi familia y me mandaron a las escuelas de sendero para que ayude en las guardias y para que aprenda a manejar armas, del pensamiento Gonzalo, nos enseñaban a enfrentarnos; pero yo seguía teniendo noticias de mis papás. Un día me llega la noticia que a mi papá lo han matado, dicen que él se ha negado a seguir trabajando porque se encontraba enfermo, estaba todo hinchado abombado ya no podía trabajar más, entonces el mando lo ha castigado, lo han amarrado y le han cortado la garganta con un cuchillo delante de todos los que nos encontrábamos en el campamento, yo sé que el que se encarga de su ejecución fue el camarada José. Después me enteré que mi mamá Eugenia y mis cuatro hermanitos también han fallecido, se han muerto de anemia porque estaban mal alimentados, no había qué comer pues.

Seguí en el campamento porque no conocía otra forma de vivir, toda mi vida he vivido en el monte de un lado a otro, pero un día un compañero nos habla a mi y a otros cuatro compañeros más y decidimos escaparnos, ya no importa que nos maten los del Ejército dijimos, así

nos escapamos en la madrugada al monte hasta que nos hemos encontrado con las rondas que se encontraban patrullando y ahí nos llevaron a la base de Quinteni nos han dado de comer, porque estábamos flaquitos, nos dieron ropa y nos enteramos que era el año 2001, hemos permanecido ahí unos meses, nos han preguntado por los campamentos, dónde se ubicaban, les hemos dicho todo, todo, y ya después nos han permitido volver a nuestras comunidades, yo no sabía a dónde ir porque he nacido en el monte, pero ahí conocí a un tío y me dice que mi familia estaba acá en Cuti, así que he vuelto a Cutivireni acá ya hice mi casa me he casado y ahora pertenezco a las rondas, hacemos patrullas, colaboramos con el Ejército y nos cuidamos que ya no entren más kiyonkaris (entrevista a ECM10, 2018)

Vivíamos tranquilos en Tincareni que es anexo de Cutivireni, yo vivía con mi esposa y mis hijos, trabajaba en la posta junto a la hermana Carmela, yo era el encargado de repartir las medicinas, la hermana también me ha enseñado a poner inyecciones, iba todos los días de Tincareni al centro de Cutivireni donde estaba la posta a trabajar, antes la posta estaba a mitad del camino donde ahora se ven unas piedras, esa era, la han quemado los senderos.

Yo tenía un compromiso de dos años con Celia teníamos un hijo que se llamaba Carlos doce años tenía, nosotros nos separamos y yo me junté con su hermana la que hoy es mi esposa; Celia sí vivía en Cutivireni con mi hijo en la iglesia, el padre Mariano los había acogido.

El 19 de noviembre de 1989 entran a Cutivireni unos 100 de los de Sendero Luminoso, han atacado a balazos a toda la comunidad, han dejado decenas de muertos, entre ellos han matado a Celia y a mi hijo, los hemos reconocido al día siguiente que yo he llegado a trabajar he visto sus cuerpos y ya los hemos enterrado, les hemos dado sagrada sepultura.

Después de eso con mi familia y otras diez familias más hemos agarrado todo lo que teníamos y una radio trasmisora que tenían en la posta y nos hemos ido al monte, ahí hemos estado escondidos por años, hasta que un día entro mi señal y el padre Mariano nos ha contactado, él viene a rescatarnos en un helicóptero gringo, nos han sacado a todos que

teníamos que estar con una bandera blanca para que nos reconozcan (entrevista ECM11, 2018)

Yo vivía tranquila junto a mi papá, mi mamá y mis dos hermanos menores en la comunidad nativa de Tibureni que es anexo de Cutivireni. En el 1990 nosotros nos encontrábamos de fiesta, era una lunada recuerdo, estábamos tomando masato, bailando, cuando de pronto escuchamos unos disparos y eran los kiyonkaris que habían llegado a la comunidad, haciendo bulla, mi papá se ha asustado y nos ha llevado al monte a mí y a mis dos hermanitos, pero mi mamá que ya estaba muy alegre no quiso moverse se quedó con otras dos señoras tomando masato, ahí la han asesinado.

Nosotros regresamos temprano al día siguiente cuando ya dejamos de oír los disparos y la bulla, y ya solamente hemos encontrado cadáveres y ahí también estaba mi mamá. Con mi papá, mis hermanos y otras familias nos hemos escondido en el monte, ahí mi papá se comunicaba con otras familias que también estaban en el monte por silbidos, silbaba como pajarito, cada silbido significaba algo, si estaban los del Ejército, si estaban los kiyonkaris, igual de los dos nos escondíamos, y también otro silbido si ya no había peligro, así nos pasábamos la voz y sabíamos que no había peligro. Ya un día nos han dicho que no había peligro en el 1994 hemos salido del monte, todos sucios como animales, para repoblar Cutivireni, hemos vuelto a construir todo.

Todo esto estaba quemado, estaban los del Ejército instalados eran malos también ellos, a nosotros nos han molestado bastante, a las mujeres las violaban, no sabes lo desgraciados que eran, por eso los hemos expulsado un día una profesora se enfrentó a ellos y la han golpeado como era mestiza ella se fue a Satipo a denunciar y ahí no más nosotros también nos hemos levantado y ya los mandaron al frente que es una comunidad mestiza, pero acá ya nadie entra, ni iglesia, ni Ejército, ni kiyonkaris no los queremos a nadie, así estamos bien. (entrevista a ECF09 2018)

Vivíamos tranquilos, mi papa, mi mamá mis cinco hermanitos en Pamaquiari que es Anexo de Cutivireni, cultivabamos yuca, plátano, cacao, teníamos gallinas y una pequeña chacrita, hasta que poco a poco se comienzan a escuchar los comentarios que Sendero ha llegado, primero no les tomamos mucha importancia, porque decíamos “quiénes serán”.

Pero en el 91 cuando estábamos tranquilos volviendo de la chacra cocinando nuestra yuquita, llegan los senderos nos reúnen diciéndonos que tenemos que seguir al Partido, la mayoría de nosotros no conocemos el español, qué nos estarán diciendo, no los comprendíamos, pero el miedo de ver las armas nos hemos ido al monte, todos la mayoría de la comunidad.

Hemos caminado meses, íbamos a un campamento descansábamos y nos mandaban a otro, hasta que ya por fin nos hemos quedado en uno, lo que nos habían dicho eran mentiras, no íbamos a ser ricos, no había ni qué comer, solamente nos daban hojas de yuca, nos obligaban a levantarnos a las 4 de la madrugada y nos acostábamos a las 11 de la noche, caminábamos por el día para recolectar comida y vigilar si estaban los del ejército, y si nos negábamos a trabajar nos mataban. Un día mi papá ya cansado de vivir así decide escaparse pero los senderistas lo capturan y lo asesinan delante de todos lo han ahorcado con soga y le han clavado un cuchillo en el pecho.

Nosotros seguimos viviendo con los senderistas, ya nos acostumbramos y también teníamos miedo, pero ya en el 1995 la mayoría de los de Sendero se encontraban enfermos entre ellos mi mamá María ya no podía caminar estaba hinchada su panza y flaca, puro hueso, ya no podía más, entonces el mando la asesinó delante de todos para que los obedezcamos, así calladitos hemos seguido. Yo he seguido con ellos hasta que un día nos dijeron ya se acaba la lucha armada regresen a sus casas, ya no sabía cuál es mi casa, con otras diez personas nos hemos ido caminando al monte sin rumbo, nos escondíamos del Ejército porque sabíamos que eran malos, de las rondas que también nos mataban hasta que un día nos han encontrado y nos han llevado a la base de Quinteni ahí nos han dado de comer y luego nos han llevado a

Lima ahí en el cuartel nos han tenido un tiempo y luego un tío mío ha pedido que me traigan acá a Cutivireni y luego ya he venido y recién he sabido que tenía más familia y vivo acá hasta ahora (entrevista a ECF10, 2018)

Se realizaron diversas entrevistas a los pobladores de Cutivireni sobre cómo cambió su vida con la llegada de Sendero Luminoso, entre todas se seleccionó 7 entrevistas (4 hombres y 3 mujeres) pues todas tenían una información muy similar, sobre los recorridos, alimentación vida en el monte, con pequeñas diferencias. Las entrevistas seleccionadas nos ayudan a tener tener mayor claridad sobre el panorama que vivieron los asháninkas.

En los diversos relatos se pueden identificar los siguientes puntos: 1) Estrategia colectiva para huir al monte, 2) Vivir con los subversivos.

1) *Estrategia colectiva para huir al monte*: una vez que el profesor Zumaeta fue secuestrado por Sendero la comunidad fue incendiada, saqueada mientras que el Padre Mariano continuaba en Lima. Los asháninkas de Cutivireni se dividieron en dos grupos: los que se fueron a las filas de Sendero Luminoso y los que se internaron en el monte para ser rescatados por el Padre Mariano.

El grupo que logró huir al monte construyó una serie de Mecanismos de Resistencia, como vimos en el caso de Puerto Ocopa cuando hablo de resistencia encontramos dos discursos: el público y el oculto. En el caso de Cutivireni, siguiendo a James Scott (1985) “Los dominados y el arte de la resistencia”, primará un discurso público al realizar una serie de mecanismos que les permitirán mantenerse a salvo para resistir.

Antes de huir al monte se aseguraron de llevar la radio transmisora para poder comunicarse en algún momento con el Padre Mariano y lograr ser rescatados, además, se internan al monte llevando alimentos y algunos utensilios que les serían útiles para vivir en el monte por un extenso periodo de tiempo. Una vez en el monte se desplazarán en lo más oscuro de la noche aprovechando el conocimiento que tienen de su territorio, de esta forma, evitarán cruzarse con los kiyonkaris y el ejército.

Si bien planificaron y organizaron su escape, el tiempo que permanecieron ocultos se prolongó más de lo que esperaron; llegando a un punto de desesperación cuando se les acabó la sal y la vestimenta se les deteriora. Fue el momento en que sintieron la pérdida de su humanidad, estaban cada vez más cercanos a los animales sin posibilidad de salir y sin lograr conectarse con la persona que los ayudaría. Pasado ese tiempo pudieron establecer

contacto por el radio con el Padre Mariano quien los guió hacia un lugar cercano a las cataratas de Cutivireni donde los estuvo esperando un helicóptero de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos.

El rescate de los asháninkas de Cutivireni resulta polémico, pues, el Padre Mariano pide la intervención directa de Estados Unidos sin coordinar con las Fuerzas Armadas Peruanas, sin embargo, el rescate es exitoso alcanzaron a huir masivamente primero hacia Lima y posteriormente regresaron a Cutivireni para volver a poblarla.

2) *Vivir con los subversivos*: al igual que en Puerto Ocopa los asháninkas que acompañaron o fueron obligados a formar parte de las filas de los subversivos, estuvieron obligados a abandonar su comunidad y formar parte de otros campamentos senderistas; para esto fueron divididos por edades con el fin de convertirlos en cuerpos disciplinados y docilizados para que pierdan la capacidad de resistir o escapar, simplemente subsistan. Finalmente, al igual que en otras comunidades, lograron tejer mecanismos de resistencia oculta para poder escapar de los campamentos senderistas y volver a su comunidad.

El poder sobre la muerte: Necropoder

Para entender el accionar del PCP-SL utilizaré el concepto de *Necropoder* acuñado por el filósofo Achille Mbembe. Este concepto se basa sobre la idea establecida por Michael Foucault, el concepto de biopoder que resume el dominio de la vida y sobre la cual el Poder ha establecido su control. Mbembe va más allá de este concepto y se pregunta ¿La noción de biopoder acaso da cuenta de la forma en que la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror?

Mbembe afirma que la guerra es un medio de establecer la soberanía, tanto como, un modo de ejercer el derecho a dar la muerte. Nos plantea, además, que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y su capacidad de decidir quién puede vivir o quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituyen, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder.

A partir del año 1988 con el despliegue de Sendero Luminoso en su máxima expansión en el territorio asháninka y teniendo el control de la mayoría de las comunidades, éstos se ven obligados en muchas ocasiones a acompañar a los senderistas en sus campañas,

como parte de la masa, para ser integrantes de la denominada *Guerra Popular*. Los asháninkas ingresaron a la guerra algunos por su propia voluntad, pero, en otros casos (como se vio en los testimonios anteriores) fueron secuestrados de sus casas y obligados a seguirlos, amenazándolos con la muerte a ellos y a su familia.

Una vez ya en las filas del PCP – SL la dinámica se vuelve incluso más dura, la muerte como mecanismo de control es utilizada cotidianamente, además, es utilizada como “castigo ejemplar” para que no se cometan actos que se consideran impropios, como robar, escapar, reclamar por algún accionar contra un mando senderista.

Los castigos ejemplificadores se dan desde la primera entrada de Sendero Luminoso en las mismas comunidades donde los que eran acusados de no seguir las reglas establecidas eran juzgados en juicios populares siendo sancionados de dos maneras: la primera si la falta era leve (falta de respeto entre comuneros, salir de la comunidad sin previo aviso al mando, entre otros) era un llamado de atención. Se podía recibir hasta dos advertencias luego de la tercera seguía la ejecución en la Plaza Pública. La otra manera, si la falta era grave (robo, estafa, falta de respeto a un mando, ocultar información) el castigo era la ejecución en presencia de toda la comunidad. La finalidad era solucionar los conflictos que el gobierno no resolvía y lograr que confiaran en ellos.

En la segunda etapa “de campaña” (la “Era del c. Feliciano”) estando ya dentro de los campamentos senderistas, el dominio sobre el cuerpo y en especial sobre la muerte como mecanismo de control se hace esencial para que no se propicien mecanismos de resistencia. En esta época se asesinaba a los comuneros asháninkas por las siguientes acciones: si te encontraban robando, si te encontraban huyendo, si lograbas huir tu familia era asesinada como castigo, si no podías caminar, si no pedías los permisos correspondientes a los mandos para salir o entrar a la comunidad, si no entonabas el himno del Partido, si te enfermabas y ya no podías servir al Partido, si desobedecías órdenes como cocinar, recoger comida, si te demorabas más en el monte ya representaba un peligro de fuga.

Estas medidas de represión extrema hacen que muchos asháninkas permanezcan sin cuestionar las órdenes de los mandos senderistas por muchos años. Eran pocas las veces que se escapaban y si lo hacían era de manera individual y sabiendo que los que asumirían esta huida serían sus familiares, además, el miedo a ser encontrados primero por los Sinchis y

luego por el Ejército quienes también ejercían represión en contra de ellos por ser “terrucos”, en conjunto, hacían que la capacidad de resistir, de organizarse, sea prácticamente nula.

Estuve siete años con los kiyonkaris, ellos quemaron nuestras casas y mis papás no entendían el idioma cuando nos han dicho que los acompañen los hemos seguido, mis papás eran personas mayores, yo y mis dos hermanos éramos más jóvenes, nos han llevado a todos al monte por Shimuqueriato caminábamos y caminábamos, flacos estábamos, a mi hermanito que era chiquito le salían gusanos del cuerpo, él se murió en el monte no resistió, comíamos solamente hoja de chalanca y a veces de yuca, si comías otra cosa nos castigaban porque todos teníamos que comer iguales, menos ellos, ellos comían bastante. Un día mi papá y mi mamá que eran mayores y les hacían trabajar haciendo lanzas ya no han querido hacer más estaban cansados ya eran mayores y estaban flacos, flacos, entonces en la mañana a diez personas los han separado entre ellos a mis papás y nos han dicho “estos compañeros han desobedecido al partido y van a recibir su castigo”, nos han llamado a mí, mi primo, mi tía y a otras personas más y me han hecho matar a mi papá, señorita ellos lo han ahorcado y yo he tenido que abrirle con el cuchillo, y no podíamos llorar porque ellos nos decían que ya no eran nuestra familia que nosotros solamente debíamos obedecer al Partido, así a las diez personas que las han matado han dejado sus cadáveres tirados y nos hemos ido caminando. Yo tampoco ya no podía caminar más mi tía me ha salvado, como en ese tiempo estaba el cólera diarrea tenía, ya mi cuerpo estaba flaco, flaco, mi tía me ha dado de comer a escondidas me traía pescado, y fruta y cuando ya vio que podía caminar, con ella y con tres amigas más nos hemos escapado, en el monte hemos estado escondidas como un año hasta que nos hemos comunicado con las rondas y ya nos han rescatado” (entrevista a EFPO13, 2018)

Vivíamos tranquilos en la Cutivireni hasta que en el año de 1987, ahí han llegado por primera vez los kiyonkaris a la comunidad aprovechando que el Padre no estaba, han disparado y nos han sacado de nuestras casas, nos han hecho formar en filas, nos han separado,

ancianos, niños, adultos hombres y mujeres, y luego nos han hablado “quieren que el Padre los siga explotando, que le trabajen gratis, quieren que los soldados los sigan matando, que se aprovechen de ustedes, acá él tiene tractores, ganado, y ustedes no tienen nada, únanse a nosotros y todos vamos a ser ricos”, así nos han convencido y unas 100 personas los hemos seguido hasta el monte.

En el monte nos han llevado rumbo a Potsoteni, ahí hemos permanecido unos días y luego hemos vuelto a caminar, hasta que ya en el monte nos hemos instalado, ya he permanecido junto a mi esposo y mis cuatro hijos durante varios años. Cuando ya vivíamos en el monte no teníamos comida, nada era como nos habían dicho, que íbamos a ser ricos que íbamos a tener todo, nada teníamos, solamente comíamos hojas de chalanga, y caminábamos por diferentes lugares, nunca estábamos en un solo lugar, la persona que quería comer un poco más o que se negaba a seguir caminando eran asesinadas delante de todos como castigo. A nosotros nos dieron la función de pulir palitos y sacarles puntas, eran como pequeñas flechas puntiagudas, ellos las mezclaban con el excremento de los silos y habrían huecos grandes las ponían abajo y luego le colocaban paja, eso servía de trampa para que los del ejército y los de las rondas se caigan y como las flechas estaban curadas si no se morían ahí se morían después de infección; si nosotras no cumplíamos con el número de flechas que nos mandaban hacer nos mataban por ociosas.

Un día mi hijo lo mandaron a pescar y él se fue lejos porque no había peces en la cocha que lo mandaron se fue más lejos, entonces se fue al río a pescar, entonces se demoró más del tiempo que le habían dado y los mandos han creído que se estaba fugando, lo han ido a buscar por todos lados y lo encontraron en el río, igual lo han acusado de fuga, lo han traído atado de manos, golpeándolo para que camine y lo han hecho dormir aparte, un mando militar lo cuidaba para que no se escape. En la mañana siguiente llamaron a una reunión general veo a mi hijo parado para ser ajusticiado, acusándolo de huir, delante de todas las personas que se encontraban en el campamento lo matan ahorcándolo y clavándole un palo de chonta en la garganta. Los mataban delante de

todos como lección para que nadie se atreva a huir. Tenía ocho hijos de los cuales cinco han nacido en el campamento y dos murieron al nacer porque yo estaba muy flaca y no los podía alimentar, se han muerto pequeños, los otros se han muerto también de desnutrición porque no nos daban de comer, solamente han vivido tres de mis hijos.

Ya en el 2000 unos meses después que mataran a mi hijo, los senderistas nos llaman a una reunión y nos dicen que regresemos a nuestras casas que ya no había más Sendero, todas las personas que estábamos en el campamento nos hemos ido caminando de regreso a sus casas. He vuelto con mi esposo y mis tres hijos, pero ya no he querido regresar a Cutivireni sino irme al anexo a Pamaquiari y porque tenía miedo de que Sendero regrese a la comunidad, un tiempo después que llegamos mi esposo murió, estaba débil de la vida que teníamos. Pero señorita, sabe los senderos no han desaparecido, viven escondidos hasta el día de hoy, por eso tenemos miedo de que regresen. (entrevista a ECF06, 2018)

Como podemos ver en los testimonios narrados, en ambas comunidades, el PCP – SL utilizaba como estrategia de dominación la muerte. La muerte se convierte en un elemento de control que hacía que las comunidades tuvieran que obedecerlos, a esto se suma la importancia que tiene para los asháninkas el cuerpo y el entierro. Cuando una persona muere se tiene que quemar todas sus pertenencias y velar su cuerpo para que el espíritu descanse en paz, sin embargo, al matarlos y dejar su cuerpo expuesto en el monte genera que el espíritu no descanse en paz, quedando su espíritu en el mismo lugar; motivo por el cual, para los asháninkas, será considerado un “lugar maldito” o “un lugar que debe sangre”.

El deber sangre es un dicho muy común entre los asháninkas, deben sangre los lugares así como también las personas. Esta deuda va a ser cobrada en algún momento sino es a tí a algún familiar tuyo, por tanto, esta situación les genera un trauma, pues, al asesinar a otras personas y peor aún siendo familia, por más que hayan sido obligados por preservar sus propias vidas, les hace vivir con una culpa que ni las hierbas empleadas por los sheripiaris para el olvido o para aliviar las penas dan resultado. La culpa los oprime hasta el punto de que, en muchos casos, se suicidan consumiendo venenos como el barbasco.

Los cuerpos de los asháninkas se convierten, como diría Fanón, en cuerpos desechables, que pueden ser reemplazados por otros cuando ya no les son de utilidad. Son

degradados y vueltos objetos, se convierten, a su vez, en un elemento de dominación utilizados para implantar miedo; para que no se atrevan a huir, para que dejen de resistir y solamente subsistan.

Para los asháninkas la muerte significa el abandono del mundo donde habitan los humanos. Cuando una persona muere los familiares tienen que sacar todas las cosas que la persona ha recolectado en vida y dejarlas al aire libre por una semana, luego se procede a quemar la casa con todas sus pertenencias, incluido el difunto. La persona que muere no puede volver a ser nombrada pues al nombrarlo lo traerás nuevamente a la vida, pero, ya no vuelve como él mismo sino convertido en un demonio que roba almas. El miedo para los asháninkas que no podían quemar las pertenencias de su familiar era que sus espíritus se quedaran vagando en el monte transformados en demonios, es por esto, que en las zonas donde los habían asesinado, éstas se convirtieron en zonas que no se volverían a transitar o los denominados “lugares malditos o lugares que deben sangre”

“Cuando morimos ya nunca más se tiene que volver a mencionar nuestro nombre, uno muere y queda ahí. Cuando mi abuela murió todas sus cosas las sacamos de su casa, Mi abuela tenía muchas cosas, le gustaba acumular, tenía un montón de semillas, unas telas para hacer cushmas nuevecitas que jamás las usó, cuando yo las veía quería guardármelas pero mi mamá me dijo que no que la ropa tiene que irse con el muerto que todas sus cosas tienen que irse con el muerto, así también un cofre que tenía algo de dinero también se tiene que quemar. Todo todo todos los sacas fuera de la casa se tiene que airear por una semana.

ya una vez he aireado la casa y ya se ha ido toda la esencia de la persona se quema se quema ella con todo lo que está dentro. Nosotros los asháninkas no enterramos a nuestros muertos, por eso ya no tenemos acá cementerio, el cementerio que había era solo para mestizos los que vivían en la época del Padre Mariano, una vez que ya se fue el Padre se fue la Iglesia ya no hemos vuelto a construir cementerios.

La gente que murió en la guerra en el monte a ellos ya no se les menciona ellos ya no hay que nombrarles, nunca más hay que decir su nombre porque ellos ya son demonios, nadie los ha quemado así que deben de vivir en el monte y si tú vas al lugar donde ellos han muerto

te van a hacer daño porque van a querer entrar en tu cuerpo y si entran en tu cuerpo te van a quitar el alma y ya no vas a hacer tú sino ellos transformados en demonio van a vivir en ti por eso cuando vas a un lugar donde que sabes que debes sangre no puedes ir nunca por la trocha porque te van a encontrar tienes que ir siempre abriendo camino con tu machete para que ellos no te encuentra en tu cuerpo y también a regresar no vas a regresar por el mismo camino y por el que abriste de trocha tienes que regresar por otro camino abriendo nuevamente trocha porque ellos ya se dieron cuenta que hay un cuerpo ahí y lo van a querer tomar. Por eso nadie te ha querido acompañar a Mapotoa, pero vamos nosotros un día hay que ir pero tenemos que salir tempranito, tempranito para que los demonios no nos persigan ” (entrevista a ECF11, 2018)

Pero así como existen cuerpos que no deben ser nombrados ni buscados, hay otros cuerpos que importan, los cuerpos que merecen ser encontrados debido a la gran importancia que cobran para su pueblo, como es el caso de Itomi Pavá o en la actualidad el líder asháninka Alejandro Calderón quien fue secuestrado y ajusticiado por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) en 1990 y que su muerte desplegó una búsqueda en todo el territorio del Palcazu. Como, también, en el caso del río Ene, los pinkatzaris de Puerto Ocopa y Cutivireni Máximo Antúnez y Mario Zumaeta respectivamente; quienes (como se explicó en el capítulo anterior) cumplieron un rol trascendental en sus comunidades y en la lucha contra el PCP – SL.

Zonas Grises

Los Niños Pioneritos

Los denominados “niños pioneritos” son menores de entre once y catorce años considerados como un arma para matar, a los cuales se les ha despojado de los sentimientos y hasta de la humanidad. Son “armas de guerra”, los verdaderos revolucionarios educados en las escuelas populares bajo la doctrina del marxismo, leninismo, maoísmo, pensamiento Gonzalo²⁵, nos encontramos frente a una zona gris. Primo Levi define a las zonas grises como: “una zona gris, de contornos mal definidos, que separa y une al mismo tiempo a los bandos de patrones

²⁵ el Pensamiento Gonzalo es la aplicación de la verdad universal, del marxismo-leninismo-maoísmo, principalmente del maoísmo a las condiciones concretas de la sociedad peruana y del mundo actual.

y de siervos. Su estructura interna es extremadamente complicada y no le falta ningún elemento para dificultar el juicio que es menester hacer” (Levi, 2011[1986]: 502-503)

La mayoría de los reclutamientos se realizó mediante la violencia (bajo presión y por miedo a las represalias) cuando en las comunidades las familias se negaban entregar su cuota voluntaria de hijos. Sendero Luminoso enrolaba violentamente a los jóvenes después de amenazar o asesinar a los que se oponían. El PCP – SL forma a los niños reclutados como “niños pioneros” quienes están obligados a cumplir con diversas tareas. Los menores de 11 años realizaban labores como vigilancia, mensajería, espionaje, provisión de alimentos, también eran utilizados para trasladar las banderas y las municiones.

A partir de los 12 años eran considerados “fuerza principal” y se les enseñaba el uso y manipulación de armas, hondas y elaboración de bombas, eran entrenados, además, para participar en acciones armadas y en enfrentamientos. En esta lógica se los utilizó en diversos ataques como “niños bomba”, modalidad que consistía en entregar al niño cartuchos de dinamita con la mecha encendida, tenían que correr a cien metros y soltar la dinamita en el objetivo, sin embargo, muchas veces la mecha encendida hacía detonar antes de tiempo la dinamita causando la muerte del niño.

Dentro de los campamentos los niños no pertenecían a sus familias, al cumplir los 11 años eran separados de sus padres y de la masa para integrar el futuro grupo de combate de Sendero Luminoso. Vivían sólo por y para la revolución, toda relación afectiva queda prohibida, valorándose en función a la clase y a la guerra popular, dejan de llamarse en su condición familiar (papá, mamá) para definirse por su condición de combatientes (compañero y camarada) (Del Pino, 1999). Los niños intentaban escapar del cautiverio, sin embargo, era riesgoso pues constantemente eran amenazados y los castigos podían llegar hasta la muerte. Los asesinatos eran delante de los demás miembros como escarmiento y eran amenazados con asesinar a su familia.

Sin embargo, la presencia de niños soldados se mantiene aún hoy en día. Desde el año 2010 se han rescatado un promedio de 80 niños de los campamentos del Militarizado Partido Comunista del Perú dirigido por los hermanos Quispe Palomino²⁶. Las zonas donde se

²⁶ Desde 1999 los hermanos Víctor y Jorge Quispe Palomino controlan a estos grupos armados que operan en el VRAEM. Ambos se identifican como parte de Sendero Luminoso, pero, Abimael Guzmán, fundador y cabecilla histórico de esta organización subversiva, no los reconoce como miembros de la organización.

concentraron los campamentos de Sendero Luminoso fueron en la Región Junín, Distrito de Satipo. Para su rescate el Ejército conformó el “escuadrón lobos” integrado principalmente por ex niños pioneritos rescatados.

“Yo quise ir con el ejército porque conozco la zona así me maten yo quiero rescatar a los jóvenes que se encuentran bajo el poder de esos desgraciados, ya no quiero que sufran como yo he sufrido con Sendero, lo que a mí me pasó no debería pasarles a mis hijos por eso quiero darles buena educación les hablo con amor, no los castigo para que tengan un mañana mejor”. (entrevista a EPOM18, 2018)

En este contexto los denominados niños pioneritos, según diversos testimonios, eran considerados por Sendero Luminoso como armas perfectas para matar y eran los encargados de entrar en primera fila en combate, pues generaban desconcierto a la población y a la policía quienes no se atrevían a matarlos, además, otro factor importante por el que Sendero Luminoso reclutaba niños fue por su carácter intrépido para la realización de las acciones armadas.

Cuando nos conformamos como Rondas Nativas comenzamos a pelear contra Sendero junto al Ejército, y una noche estaba oscura, oscura, nos habían pasado el dato que los rojos iban a entrar, en eso se ilumina todo, y plum suena una bomba, pucha nos pusimos alertas y vimos tres filas purito niños, caray, todos chiquitos no pasaban de los 8 años, pero bien con sus flechas, sus piedras, y unos cuantos, con rifles, todos bien armados con una cara de odio. Nosotros dijimos qué hacemos porque no queremos matarlos, son niños y pucha nos ven y comienzan a disparar y a tirarnos piedras, no sabíamos qué hacer, pero ya pues matan a uno de nosotros y comenzamos a disparar, luego ya salieron los adultos, purita bala se escuchaba toda la noche, era horrible, los niñitos caían y algunos rojos los utilizaban para protegerse, como escudo, nosotros seguimos combatiendo, luego ya con ayuda del ejército ganamos, unos huyeron por el río, en la mañana comenzamos a levantar los cuerpos, daba mucha pena niñitos chiquitos sus cuerpiitos regados pero eso sí bien agarrado su escopeta, su fusil. (entrevista a ELA01, 2015)

Ellos ya no eran niños eran una máquina de matar, eran una máquina de guerra, no tenían sentimiento y eran los más crueles, a muchos de nosotros (miembros del ejército) nos han matado a sangre fría, en un primer momento teníamos pena, pero luego nos dimos cuenta de su crueldad y ya no, les teníamos más miedo que a los mayores “carajo” (entrevista a EA01, 2018)

En los campamentos senderistas de la Selva Central donde los asháninkas eran llevados de manera masiva hacia el monte, fueron cientos los que se desplazaban de sus comunidades para continuar con la guerra popular. Cuando se desplazaban a los campamentos desde sus comunidades los asháninkas eran separados en grupos por un lado los ancianos, los adultos hombres y mujeres y por otro los niños.

Una vez dada esta primera división eran dispersados y se procuraba que la familia no se encuentre junta. En el caso de los niños, ellos iban a un campamento distinto donde estaban a cargo de un mando político y un mando militar, en los campamentos los educaban tanto en el pensamiento Gonzalo como en el uso y manejo de todo tipo de armas, además, les fomentaban la disciplina, sus entrenamientos físicos comenzaban a las 5 de la mañana hasta las 10 am, luego pasaban al adoctrinamiento donde les enseñaban a leer, escribir, Matemática y sobre todo lo básico del Pensamiento Gonzalo. Luego a las dos p.m. se almorzaba, para a las tres de la tarde proseguir con el entrenamiento militar hasta las 10 de la noche donde se cantaba himnos antes de irse a dormir para nuevamente repetir la rutina.

“Cuando yo era niño fui reclutado por Sendero Luminoso y no sabía diferenciar las cosas, si eran para bien o para mal. Me llevaron de 8 años, me enseñaron a cantar sus himnos y estrategias de cómo matar a la gente, porque nos dijeron que cuando seamos parte de ellos seremos millonarios y no habría necesidad de trabajar porque ya seremos ricos con esas mentiras los rojos (Sendero) nos engañaron y muchos asháninkas creyeron, pero no todos los siguieron porque tenían miedo a morir”. (entrevista a EPOM18, 2018)

Fui reclutado por Sendero a los diez años con mi hermano de once años, nos sacaron de la comunidad, y nos llevaron a sus campamentos nos

hicieron caminar duro y no nos daban de comer ni de beber, mi hermano mayor ya no podía caminar llevábamos como tres días caminando entonces pidió un poco de agua al jefe, éste lo golpeó mi hermano se cayó y ahí le disparó y nos dijo "sigan caminando acá no queremos débiles", seguimos caminando callados todos (pausa en la entrevista) llegamos al campamento ahí nos hacían trabajar, nos enseñaban a usar armas y hacer flechas, unas mujeres nos enseñaban el marxismo, leninismo, maoísmo, Gonzalo, nosotros no entendíamos bien pero nos hacían repetir discursos, canciones sino queríamos nos castigaban, duro eran esos tiempos, cosas feas hicimos (entrevista a EPOM19, 2018)

Como ya he señalado, los pioneritos de Sendero Luminoso fueron reclutados a temprana edad. Algunos han nacido dentro de los campamentos del PCP - SL, éstos son educados en las denominadas “escuelas populares” donde estudiaban a través de manuales el marxismo, leninismo, maoísmo y finalmente el Pensamiento Gonzalo. Les enseñaban a rendir culto a la figura del presidente Gonzalo cómo máximo líder del Nuevo Estado. “El presidente Gonzalo se convierte en el más grande marxista-leninista-maoísta viviente” “la Cuarta Espada” del marxismo después de Marx, Lenin y Mao, el solista de la Novena Sinfonía, que toma la posta allí donde Mao resultó derrotado y cree ser capaz de emitir el do de pecho que transformará el mundo” (Degregori, 2012:220)

La enseñanza constaba de dos modalidades: académica y militar. La primera fue impartida por mujeres donde se les enseñaba la ideología de Sendero Luminoso, además, de los postulados básicos del pensamiento Gonzalo, los cuales, debían ser aprendidos de memoria sino serían castigados. Estos castigos fueron tanto físicos como morales, el castigo más duro era la muerte utilizada como práctica ejemplificadora de obediencia. La segunda modalidad “militar” era impartida por hombres generalmente jóvenes y consistió tanto en entrenamiento físico corporal como en el uso de armas y construcción de flechas, arcos y bombas, al igual que en el ámbito académico la desobediencia era castigada con la muerte. “En realidad, en la gran mayoría de los casos, su comportamiento les ha sido férreamente impuesto; después de pocas semanas o meses, las privaciones a que fueron sometidos los han conducido a una situación de supervivencia, de lucha cotidiana contra el hambre, el frío, el cansancio, los golpes, en la cual el espacio de elección (y especialmente de elección moral)

estaba reducido a la nada” (Levi, 2011 [1986]: 510). Los pioneritos eran, de esta forma, entrenados para no tener voluntad, y poco a poco perder la humanidad.

Nos levantábamos muy temprano, antes que salga el sol primero nos hacían hacer ejercicios correr entre los árboles, ellos disparaban y teníamos que huir de las balas, así estábamos como una hora un poco más tal vez. Luego nos aseábamos con agua bien fría decían para que despertemos. Ya cuando nos aseamos íbamos donde las compañeras en un lado del campamento habían puesto sillas y una pizarra ahí nos enseñaban a leer, también nos enseñaban himnos, nos hacían recitar de memoria cosas sobre el presidente Gonzalo, la lucha armada y la lucha de clases, eso nos enseñaban... si no sabías uy ahí te pegaban duro o si confundías alguna línea del Pensamiento Gonzalo hasta te mataban... Luego volvíamos de nuevo con el jefe y teníamos que hacer nuestros arcos y flechas y nuestras lanzas, eso servía para rematar a los heridos, eso nos hacían fabricar, muchos murieron en los entrenamientos y en los enfrentamientos (Entrevista a EPOM18, 2018)

“Cuando me llevaron me dijeron Rosa no es un buen nombre, de ahora en adelante te llamarás Josefina escuché atentamente y acepté. A mí no me mataron porque yo les hacía caso, yo seguía las órdenes, siempre cuidaba en el camino, a las mujeres nos hacían cuidar el campamento, también querían que rápido tengamos hijos para que nos ayuden, pero no comíamos y muchos se morían. Nosotras trabajábamos más en las labores domésticas, pero sí nos enseñaban a utilizar las armas y a defendernos por si venían los verdes (el ejército) malos nos decían que eran que teníamos que matarlos”. (entrevista a EPOF14, 2018)

Es así como poco a poco basados en el terror los pioneritos fueron obedeciendo órdenes cada vez más duras hasta un límite, en el cual, ya los consideraban listos para entrar al campo de batalla; esto no dependía de la edad sino de la decisión y el coraje que demostraban en los entrenamientos “Cuanto más dura es la opresión, más difundida está entre los oprimidos la buena disposición para colaborar con el poder. Esa disposición está teñida de infinitos matices y motivaciones: terror, seducción ideológica, imitación servil del vencedor” (Levi,

2011 [1986]: 504). Conforme pasaban diversas etapas del entrenamiento eran más obedientes y serviles a los intereses del Partido.

Los niños pioneritos poco a poco van perdiendo la voluntad y se fueron convirtiendo en armas para la guerra, fueron utilizados tanto para el campo de batalla como también para acciones selectivas como son asesinatos selectivos, espionajes y como “niños bomba”. “A medida que los hombres se convierten en cosas, su capacidad de soñar se va transfiriendo a cosas que no sólo se van asemejando a la gente, sino que se convierten en sus perseguidores. Las cosas se vuelven agentes del terror” (Taussing, 2002:26)

“Cuando desaparecieron mis niños, los más jovencitos de una edad once a trece años, no estaban, desaparecieron los muchachitos del internado, ya sabíamos que se iban con ellos, ya venían bien armados igual que ellos, pasaban por el convento y nos decían “paz y bien hermanas” ese es el saludo de la congregación.

Cuando regresaban los veíamos cambiados, ya con su escopeta en el hombro, su rostro más duro, amargo, ya sabíamos que estaban con ellos, muy triste era verlos así cambiados, nosotros los habíamos conocido desde chiquitos, pero ya no eran los mismos” (entrevista a EA02, 2018)

“Yo recuerdo cuando decidieron que estaba listo para ir a combate, un día estábamos en entrenamiento corriendo de las balas y a un primo le cae una bala en el pie, entonces el jefe me da la pistola y me dice mávalo ya no vale, y yo agarré la pistola y lo maté (pausa en la entrevista) ese día ya no fui más a la escuela popular y ya comencé a patrullar con ellos, de ahí muchas cosas feas he cometido no quiero recordarme” (entrevista a EPOM19, 2018)

Así como en los campos de concentración nazis los cuerpos de los asháninkas vivieron día a día, despojados de su humanidad “Se hace difícil, casi imposible, imaginarse cómo estos hombres vivieron día a día, se contemplaron a sí mismos y aceptaron su condición” (Levi, 2011 [1986]: 511) Los niños pioneritos de Sendero Luminoso vivieron de la misma manera, aceptaban órdenes, acataron una ideología que no comprendían, daban vivas al presidente Gonzalo, a la revolución y mataron en el nombre de la construcción del Nuevo Estado sin conocerlo. Se volvió un medio de supervivencia: “Es una elección que no tiene escapatoria,

es la obediencia inmediata o la muerte” (Levi, 2011 [1986]: 519). Al usar a la muerte como un mecanismo de castigo los niños pioneritos estuvieron dispuestos a obedecer todas las órdenes impuestas para sobrevivir aterrorizados con la idea de la muerte y que ellos podían haber sido los siguientes: “El espacio de la muerte es importante en la creación de significado y de conciencia y en ninguna parte tanto como en las sociedades donde la tortura es endémica y donde florece la cultura del terror” (Taussing, 2002:26)

“Tenía 14 años y mi esposo estaba patrullando cuando mi hija lloraba de hambre, como mi hija lloraba de hambre lo mandé llamar para saque camona (palmito) porque no teníamos nada que comer, no había víveres cuando llegó pidió permiso al mando, pero no le dieron, “te vas a fugar le dijeron” y anotaron su nombre ese mismo día, mataron a mi esposo, a mi cuñado, a mis dos hermanas y a mi hija”. (entrevista a EPOF14, 2018)

“Hicimos cosas terribles por miedo, veíamos que nos mataban cuando ya no les éramos útiles, cuando no los obedecíamos, hemos matado a nuestra propia familia como muestra de lealtad al Partido. Éramos muchos todos jóvenes como 100 o 150 muchos murieron allí, pero también los habían matado antes”. (entrevista a EPOM18, 2018)

Los mecanismos de sobrevivencia fueron basados en matar antes que morir, primó la cultura del miedo, un miedo impuesto también frente al otro. Cualquier persona que no era parte del campamento era un enemigo y si formaba parte del Ejército no tenía que temblarles la mano para dispararles, sin embargo, algunos en secreto fueron planeando su fuga, muchas de ellas no alcanzaron a ser exitosas. En otros casos el Ejército los rescató en las intervenciones a los campamentos senderistas o fueron capturados en el campo de batalla, muchos lograron huir e intentan reconstruir su vida; algunos decidieron volver como parte del ejército para rescatar a sus amigos y familiares que aún permanecen hasta el día de hoy en los pocos campamentos de Sendero Luminoso que sobreviven y que son un promedio de 200 niños asháninkas que aún se encuentran en estas condiciones.

Cuando la policía hizo una intervención en la zona de Quinteni me encontré cuidando en medio del bosque yo me le trepé en su cuerpo y le empecé a pegar con todas mis fuerzas que tenía duro, duro le di, nos habían dicho que los verdes (Ejército) eran malos y que los debíamos

de matar como pudiéramos que agarráramos piedras, palo lo que había, que nos querían dañar, yo les hice caso. Otro policía me agarró, me separó y me dijo, qué haces aquí hoy mismo te llevamos con nosotros, y así fue por eso no pude traer a mi hijo conmigo, yo quiero pedir a las autoridades que me apoyen para rescatar a mi hijo y a mi hija ese es mi anhelo los extraño y siempre están en mi pensamiento antes con Sendero casi no dormía por cuidar ahora aquí estoy bien y duermo tranquila. (entrevista a EPOF14, 2018)

Dos años estuve con ellos, me escapé cuando tenía 13 años, un día estábamos entrenando en la mañanita y el jefe se puso a conversar con otro camarada, entonces yo aproveché y salí corriendo, corriendo, no se dieron cuenta, y estuve perdido en el bosque por varios días, yo ya creía que me iba a morir de hambre o que algún animal me iba comer, por suerte había unos del ejército patrullando me encontraron y me llevaron al cuartel, ahí me les uní para ayudar a rescatar a niños como yo. Yo quise ir con el ejército porque conozco la zona así me maten yo quiero rescatar a los jóvenes que se encuentran bajo el poder de esos desgraciados, ya no quiero que sufran como yo he sufrido con Sendero, lo que a mí me pasó no debería pasarles a mis hijos, por eso quiero darles buena educación les hablo con amor, no los castigo para que tengan un mañana mejor (entrevista a EPOM18, 2018)

El PCP-SL se constituyó bajo la lógica de Generar un Nuevo Estado, para ello utilizó mecanismos de coerción entre sus miembros como los “castigos ejemplificadores” para lograr absoluta obediencia, además, resaltaban el culto a la persona de Abimael Guzmán como fundador del Partido, Cuarta Espada del marxismo, continuador del legado de Marx, Lenin y Mao; el PCP-SL logró generar entre sus miembros la idea mesiánica de un cambio social, de un nuevo orden social, un “nuevo momento que llegará” y se dará un cambio social bajo el liderazgo del presidente Gonzalo.

Sin embargo, en la Selva Central existió una confusión entre la figura del presidente Gonzalo y el c. Feliciano, de alguna manera, esta confusión fue generada por el mismo c. Feliciano para tener un mayor impacto entre los pobladores; aprovechando la figura mítica

que se tenía de Abimael. Para la mayoría de asháninkas Abimael Guzmán se encontraría oculto en Vizcatán desde donde dirigía la Lucha Armada.

Como parte de este nuevo orden y la construcción del Nuevo Estado fue importante la generación de militantes dispuestos a dar su vida por el Partido, militantes que tuvieran conciencia de la importancia de la lucha que llevó a cabo el PCP-SL “el Partido sobre todo”. En este contexto, ven a los niños como los destinados a ser el relevo de los militantes caídos en batalla, es así como nace la figura de *Niños Pioneritos de Sendero Luminoso*.

Los niños pioneritos del PCP – SL fueron educados desde muy pequeños bajo el terror para cumplir sin protestar las órdenes que les impuso el Partido. Se entrenaron en la ideología del Partido, así como también para ir a los enfrentamientos armados. Se seleccionaba a los más fuertes y obedientes y mataban, frente a sus compañeros, a los más débiles como lección para no atreverse a desobedecer, para que fueran perfectas “máquinas de guerra”.

En el caso de las mujeres, al necesitarse cada vez más gente en los campamentos, buscaban que salgan embarazadas a una temprana edad (desde los doce años), las mujeres tenían funciones menores como las dedicadas a la cocina, al cuidado del campamento, pero, en algunos casos si las consideraban aptas para la guerra recibirían la misma formación académico/militar que los varones.

Conforme los niños pioneritos fueron mostrando más lealtad al Partido, el Partido también demandaba más de ellos; comenzaban con misiones como espionaje o enviar recados a personas específicas. Cuando ya eran capaces de matar por el Partido son incorporados a las filas de éste e inician su participación en la guerra. Fueron ellos quienes iban en primera fila en los ataques del PCP-SL, eran considerados por diversas personas como los más crueles siendo capaces de inmolarse por el Partido.

Algunos de estos niños alcanzaron a huir de los campamentos o han sido rescatados por patrullas del Ejército denominados “escuadrón lobos” conformadas en su gran mayoría por ex niños pioneritos que buscaron rescatar a otros niños, pero, también a su familia quienes continúan hasta el día de hoy dentro de estos campamentos.

[Las Rondas Nativas](#)

En los diversos textos que hablan de los asháninkas o campas²⁷ en el imaginario de estos pueblos se les describe vestidos con túnicas de color rojizo denominadas cushmas y portando el arco y flecha, lo cual no significa que sean un pueblo guerrero, sino, todo lo contrario, es un pueblo dedicado a la cacería, con mitos, historias y relaciones con la fauna de su entorno. Asháninkas o Campas son un pueblo como los jíbaros, los cuales, tienen una cosmología propia sobre la guerra y sus guerreros, sin embargo, a partir de la Colonia los asháninkas han enfrentado diversos conflictos que los han ido formando para la guerra. Reconocemos, en el transcurso de nuestra investigación tres momentos claves: Primero, la llegada de las misiones y Juan Santos Atahualpa. Segundo, la guerrilla del 65. Tercero, la llegada de Sendero Luminoso y el MRTA a territorio asháninka.

La creación de las Rondas Nativas para el pueblo asháninka tienen dos relatos: el *primero es el relato oficial*, esta narrativa se basa en la autoorganización y defensa de los asháninkas quienes cansados de los abusos de Sendero Luminoso se organizan y deciden formar grupos para enfrentarlos. Los nativos asháninkas son apoyados por el Presidente de aquel entonces Alberto Fujimori quien los ayuda con armamento y pone el ejército a disposición de los asháninkas. Luego de este acuerdo se da una alianza entre asháninkas y el Ejército, los ronderos asháninkas apoyan en las entradas al monte, pues ellos conocían los caminos y sabían leer dónde se encontraban por sus pisadas y demás vestigios que iban encontrando en el camino.

El *segundo es el relato mítico*, el cual es narrado en el capítulo III y toma la figura simbólica del jefe o pinkatzari Máximo Antúnez de la comunidad de Puerto Ocopa. Para los asháninkas la creación y formación de las Rondas Nativas fue la idea del jefe Máximo quien se encontraba secuestrado en el cuartel de Mazamari donde permanece hasta hoy en día enseñando a los del Ejército cómo deben pelear y cómo deben trabajar colaborativamente con las Rondas Nativas. Al ser ya ampliamente explicado con anterioridad esta parte sobre el relato mítico, me centraré en las Rondas Nativas según la versión oficial.

En la década de los noventa el pueblo asháninka de la Selva Central sufrió la llegada a su territorio de los dos grupos alzados en armas, el PCP – SL y el MRTA. Cada grupo entró a una zona diferente del territorio asháninka, Sendero Luminoso ingresó a la región de Junín

²⁷ En la época de la colonia hasta los años noventa se refieren a los asháninkas con el nombre de “campa” este nombre es considerado despectivo para los asháninkas.

mientras el MRTA a la región de Pasco. La forma de enfrentar a estos grupos fue distinta en cada caso, en el primer caso se recibió apoyo y los organizó el ejército mientras que en el segundo caso (el MRTA) se organizaron a raíz de su experiencia en la guerra.

Las Rondas Nativas surgieron en la Selva Central con la finalidad de auto defenderse o luchar contra el PCP-SL. A consecuencia de esta organización, dada en los años noventa, las comunidades asháninkas del departamento de Satipo cuentan actualmente con algún tipo de organización para la autodefensa.

En la época del CAI el territorio asháninka correspondiente a la región de Junín dependía militarmente del Comando Político Militar (CPM) del Frente del Mantaro. En esta época el General Pérez Document estuvo a cargo del CPM en el departamento de Huancayo. El Ejército le dio gran importancia a la formación de “rondas” en todo el territorio bajo su mando incluyendo Satipo. Esta forma de organizar a los pobladores rurales (andinos y amazónicos) tuvo su origen en la sierra sur, en Ayacucho, donde la Marina de Guerra del Perú comenzó a promover las Rondas de Defensa Civil desde 1982. En la Selva Central el Estado comenzó a fomentar de una manera más sistemática estas organizaciones de la población civil y a darle armas como parte de una estrategia antisubversiva más decidida contra el PCP-SL. El expresidente Alberto Fujimori viajó a las regiones en diversas oportunidades para entregar armas, oficialmente, a las Rondas Asháninkas o Rondas Nativas.

Las Rondas Nativas o Comités de Auto defensa han sido apoyadas por las diversas organizaciones indígenas asháninkas, lo que generó que se multipliquen de una manera impresionante en esta zona y se calcula que entre los años noventa habían cerca de diez y catorce mil ronderos entre colonos y asháninkas en toda la provincia de Satipo

Las Rondas Nativas en Puerto Ocopa

Siendo una comunidad arrasada por Sendero Luminoso fue instalada una base militar en la margen del río junto al convento, es así que principiaron a llegar los refugiados. Esta base militar posteriormente se desplazó al lugar donde quedaba la planta de electricidad la cual fue dinamitada por el PCP – SL en el año 1992, a este lugar lo llaman Puerto Pardo.

La forma en que nacieron las Rondas Nativas de Puerto Ocopa es típica. Después de la llegada de Sendero Luminoso a la comunidad, un destacamento de Sinchis instala su base, pero, sus acciones represivas no contribuyeron a la pacificación de la zona, por el contrario, fue acelerado el deterioro de la situación; fue así que al poco tiempo se retiraron de la zona. En

las diversas incursiones que el PCP – SL tuvo en la comunidad ésta fue saqueada y quemada y sus pobladores fueron asesinados o llevados a los campamentos en el monte, otros deciden huir. Sólo quedaban unos cuantos quienes son resguardados por el Padre Teodorico Castillo, éste los refugia dentro de la Misión Franciscana.

Puerto Ocopa fue uno de los lugares que albergó mayor cantidad de refugiados, en 1991 llegaron 127 personas provenientes de la comunidad de Samaniato. En el 1992 llegaron 255 de Matzuriniari luego que Sendero Luminoso destruyó esta comunidad, la cual, es vecina a Potsoteni una de las principales bases del PCP – SL. Otras comunidades que se refugian en el convento son Saureni en 1993 llegando 102 refugiados, a Goriabamba, en el año 1994, llegaron 200 refugiados.

En 1991 se constituyó una guarnición militar del Ejército y se formó oficialmente el Comité o Ronda de Autodefensa. La presencia del Ejército impulsó la conformación de las Rondas Nativas, pero ya existía entre los habitantes de Puerto Ocopa el deseo de organizarse para la autodefensa de sus vidas, chacras y territorio. El principal problema antes de la llegada del Ejército fue el número escaso de hombres y de armas con las que podían contar para defenderse frente a un posible ataque de Sendero Luminoso. La conformación de la Autodefensa y la presencia de efectivos militares de Puerto Ocopa permitieron iniciar una contraofensiva que pretendió derrotar y expulsar definitivamente a los kiyonkaris de la zona.

Las Rondas Nativas en Cutivireni

Desde la década de los setentas, el cultivo de coca y el narcotráfico se extendieron en los alrededores de la comunidad a través de los grupos de colonos que migraban principalmente de la sierra de Ayacucho. En 1984 un grupo de narcotraficantes atacaron la misión saqueándola e incendiándola, este hecho es confundido muchas veces como un acto de Sendero Luminoso. En 1988 los senderistas rondaban constantemente el valle llegando a incursionar en Cutivireni el mismo año de 1988, seguidamente adoctrinaron a la población y reclutaron a los jóvenes.

Después de varios ataques, los asháninkas de la comunidad que no estaban con el PCP – SL huyeron hacia una parte alta de la zona de Tzibokiroato. En este lugar también fueron atacados en diversas ocasiones por los Senderistas hasta que, finalmente, en setiembre de 1991 un grupo de 169 asháninkas con el apoyo del padre Mariano Gagnon, el párroco de la Misión, fueron trasladados vía aérea al otro lado de la cordillera, al Valle de Urubamba; zona

habitada por los nativos Matsiguenga. En esta zona se quedaron la mayoría de asháninkas hasta el año 1999. Con la captura del c. Feliciano se inició el retorno a Cutivireni aunque hasta hoy en día existe un grupo de asháninkas que se quedó en este territorio en la comunidad de Kiriketi.

En 1991 el Ejército, al igual que en Puerto Ocopa, instaló una base militar y conformó la Ronda de Autodefensa de manera similar que en Puerto Ocopa; cada cierto tiempo los militares salían a patrullar con los ronderos para detectar y atacar las bases senderistas y rescatar más asháninkas.

Sin embargo, a fines del año 1999, entrando al 2000, los asháninkas expulsaron al Ejército de su territorio debido a los abusos que cometieron contra las mujeres, pues, fueron continuas las violaciones sexuales practicadas llegaron, incluso, a matar a más de tres adolescentes por los continuos abusos. Este hecho fue denunciado por la profesora de la escuela en la ciudad de Satipo generando una reacción inmediata del General responsable, el cual retiró la base de la comunidad y la colocó en la margen contraria al río Ene donde se encuentra hasta el día de hoy.

Las acciones de Sendero Luminoso hoy Militarizado Partido Comunista del Perú han disminuido desde la llegada del Ejército y la conformación de las Rondas Nativas, pero, el MPCP aún cuenta con un reducido territorio bajo su control y éstos siguen hostigando esporádicamente a los pobladores de Cutivireni, disparándoles o intentando sorprender a grupos pequeños de pobladores que van a pescar o a cultivar sus chacras. Es por eso que las intervenciones militares siguen siendo periódicas, pero hoy en día ya no sólo para cuidarse de Sendero Luminoso, sino, también, del narcotráfico que cada día ejerce más violencia sobre los pobladores.

Capítulo V

Época de asentamiento (Quispe Palomino)

El 14 de julio de 1999 en la localidad de Cochas, Junín a 5 kilómetros de Huancayo, fue capturado (a bordo de un microbús interurbano conducido por un efectivo policial) Óscar Ramírez Durand “c. Feliciano”. Son diversas las versiones que se tejieron sobre su captura, una de las versiones oficiales fue la escrita por el General del Ejército Eduardo Fournier en su libro *Feliciano captura de un senderista rojo, la verdadera historia*, en este texto narra cómo producto de un minucioso trabajo de inteligencia de la policía se logró realizar la captura al último mando senderista.

Sin embargo, c. Feliciano en diversas declaraciones ha confirmado que fue capturado producto de la casualidad y su propio descuido. Su captura significó, para la Selva Central y para los asháninkas, el cierre de un ciclo, el fin de una época y el inicio de otra. Un momento de desconcierto donde ni los mandos políticos ni los mandos militares sabían cómo reaccionar ni cómo sentirse frente a esta captura. Esta vez no había un nuevo Abimael, no había un nuevo Mesías que supiera de marxismo, leninismo, maoísmo, pensamiento Gonzalo, pero, se tenía que elegir a un nuevo sucesor.

La elección se dio entre los camaradas más antiguos: el sanguinario c. Alipio a quien los militantes consideraban que estaba mejor preparado, pues, tenía un discurso más conciliador que el discurso del c. José Quispe Palomino. No hubo unanimidad en la elección por lo que el c. José Quispe sugirió la opción de hacer una votación general entre los miembros del Partido, los cuales, estuvieron integrados por los mandos políticos, militares y logísticos, pero, a diferencia de otras decisiones esta vez también sumarían a la masa en la elección. La votación fue a mano alzada y previamente ambos candidatos dieron un discurso.

Según cuenta el c. Jorge, en el testimonio recogido por el periodista Ricardo León, el c. Alipio no quería ser el sucesor de c. Feliciano, nunca se vio ni se sintió político. Se sentía más cómodo como mando militar, mano derecha del jefe y con la capacidad de poder seguir realizando maniobras militares, en tanto, un grupo de mandos lo respaldó y le pidieron que asumiera como sucesor. Hubo una reunión entre ambos mandos y el c. Alipio le solicitó al c. José Quispe que asumiera el mando, sin embargo, éste no acepta porque aspiraba a ser legitimado por la cúpula y las masas, así que se prosigue con la votación universal. El

escenario de la elección del sucesor de Oscar Ramírez Durand c. Feliciano sería Vizcatán. Se reunieron allí personas de los diversos campamentos, la mayor parte de asistentes que pertenecían a las masas eran asháninkas y no entendían el español; esto les dificultó entender qué hacían en Vizcatán. Muchos de los presentes se preguntaban qué había pasado con el presidente Gonzalo, con Abimael, por qué ya no se hallaba en este cerro o es que se fue volando como el cóndor a la Sierra.

Hubo mandos que luego de la caída del c. Feliciano decidieron dar por finalizada su participación en la lucha armada retornando a sus pueblos y dejaron en abandono a las masas que dirigían. Comunicaron a las masas que debían regresar a sus lugares de origen pues la Guerra Popular había concluido, sin ganar la guerra ni tomar el poder. Las opciones eran dos: volver a sus comunidades o quedarse en la montaña sobreviviendo. Fueron muchos, en su mayoría los asháninkas que nacieron en los campamentos quienes decidieron quedarse en el monte al no conocer siquiera la comunidad de dónde provenían ni quiénes podrían ser sus familiares.

En Vizcatán se reunió lo que quedaba de la cúpula senderista, los mandos y las masas para realizar la elección de su nuevo líder. Esta elección se realizó a mano alzada, cada militante tendría derecho a un voto. Primero se pide que voten por el c. Alipio y no cuenta con un solo voto, toca el turno del c. José y la elección fue unánime. Ahora José Quispe Palomino quien en otros tiempos fuera antropólogo de la Universidad San Cristóbal de Huamanga (UNSH), hijo del profesor de una escuela ayacuchana, maestro quien fue un fiel seguidor de Abimael Guzmán desde el inicio del ILA, asumió la jefatura del PCP – SL. Quedó como segundo al mando el sanguinario Alipio encargándose de la estrategia militar y los cupos a pagar.

Pasadas las elecciones del nuevo líder, se da una semana de confraternidad entre los mandos. Se realizan torneos de fulbito, beben hasta emborracharse licor elaborado por ellos a base de yuca y caña de azúcar (masato y cañazo), sacrifican una vaca para hacer pachamanca. Es una semana de celebraciones, una nueva etapa ha comenzado y es tiempo de los Quispe Palomino. Se cierra el ciclo de Abimael y Feliciano. Un nuevo Partido ha nacido el Militarizado Partido Comunista del Perú (MPCP).

Época de cambios: el Militarizado Partido Comunista del Perú (MPCP), los Quispe Palomino, el narcotráfico y los asháninkas

Una de las preguntas claves que se hicieron los pocos miembros de Sendero Rojo, que aún se mantienen activos, fue ¿cómo vamos a organizarnos luego de la caída de c. Feliciano? El c. José reorganizó a los mandos y a las masas, fueron numerosos los grupos que desertaron al dar por finalizada la lucha armada y volvieron a sus respectivas ciudades de origen.

En la Selva Central podemos encontrar tres etapas claves en el desenvolvimiento de Sendero Luminoso. Como ya lo habíamos señalado anteriormente cada etapa es representada con un nombre del Partido distinta: *la etapa de construcción de Partido* ligada al presidente Gonzalo y a la construcción del partido PCP – SL; *la segunda etapa del c. Feliciano y la facción “Sendero Rojo - Proseguir”* ligada a una estrategia de “guerra de guerrillas” y finalmente la de los Quispe Palomino y el *Militarizado Partido Comunista del Perú*, época de asentamiento ligada directamente al narcotráfico.

Si bien desde un primer momento se liga al PCP-SL con el narcotráfico son rumores que aún no se han logrado confirmar, sin embargo, cuando José Quispe Palomino toma el mando de Sendero, la alianza con el narcotráfico se hace más visible volviéndose, en algunos casos, el brazo armado del narcotráfico y apoyando en su cultivo. Cada vez el primer PCP-SL se va reduciendo, se ha difuminado en un nuevo movimiento sin un rumbo claro, menos ideologizado; utilizando lo que resta de la precaria estructura partidaria para justificar su supervivencia.

El nuevo escenario

La caída de c. Feliciano significó para los asháninkas un nuevo quiebre en la relación endeble que mantenían y que ya venían diezmadas por las múltiples muertes ocasionadas debido a las condiciones precarias en las que se había vivido en los campamentos senderistas. La población se redujo de manera alarmante debido al aumento de las enfermedades relacionadas a la vida precaria como la anemia, desnutrición, la epidemia del cólera que se dio el año 1992 y los asesinatos cometidos como medidas disciplinarias.

Los campamentos que antes se movilizaban con un número de cien personas a más, fueron reducidos a un número máximo de veinte personas desplazándose por el monte, pero, no solamente el número de asháninkas se vio disminuido sino, también, de los milicianos senderistas que desertaron con la caída de Abimael, deserciones incrementadas con la captura

de c. Feliciano. En este momento muchos mandos decidieron que la lucha armada había terminado y dieron por finalizada su participación volviendo a sus casas. Sólo unos cuantos decidieron quedarse bajo el mando de José Quispe Palomino, teniendo que reorganizar los campamentos y las acciones; uno de los cambios fue la estructura de los mandos responsables en cada campamento conformados por doce integrantes (un mando político, un mando logístico y diez militares) quedando cada campamento integrado solamente a tres por célula (un mando político, uno logístico y uno militar).

Esta disminución de número de personas por núcleos generó también un cambio en la estrategia que era seguida hasta ese entonces, la “guerra de guerrillas”. Se optó por asentarse en el monte y construir chacras de cultivo de diversos alimentos, además, de comenzar a criar animales; esta época para los asháninkas fue la más amigable.

Ya en el 2000 ahí nos volvemos a organizar con quién nos vamos a quedar, ha quedado un mando que estaba mal de la garganta, él dirigía, era el mando militar y el político y el logístico, pero ya no eran 12 ya solo era uno de cada uno, después hasta el último hemos estado.

Ya nos han dado chacra como de acá para sembrar nuestras semillas cada uno, si lo van a sembrar bien sin comer, nosotros metemos a la chacra que salga, yuca, de todo metíamos ya, ya de ahí otra chacra que hacen para comer ya todos, hacían chacras una cuadra de arroz, y ese arroz cuando ya está lo han cosechado un montón y les dan a cada uno, le amontonan cuántos hijos tienen, por ejemplo tienen 10 le amontonan para 10 para que coman, pero lo que sobran lo dejan en una casa cuando ya terminan comienzan a sacar otra vez para repartir, hasta bebito recién nacido también les dan una ración.

En la chacra ya hemos estado 14 años era en Chiquireni, en la altura, hemos estado ahí 14 años, los niños había una que enseñaba a los niños, le enseñaba en la mañana hasta medio día, les dejaba hablar y les daba tarea, a los adultos mayores nos mandaban a la chacra como ahora en la tarde nos mandaban cuidar a los niños para hacerles limpieza, coser, los padres los adultos son los que se van a trabajar en chacra en conjunto. Los mandos van a trabajar con ellos también”. (entrevista a EPOF15, 2018)

Con la deserción de un grupo de mandos senderistas, algunos núcleos se reagruparon y lograron reducir su número de milicianos a la mínima expresión, sin embargo, otro grupo se retiró dejando a los asháninkas que tenían a su mando solos en el monte. En este punto podemos identificar dos grupos: los abandonados y los asentados.

Los abandonados

Cuando los milicianos retornaron a sus lugares de origen al considerar terminada la guerra popular, pues, los dos líderes máximos habían caído presos y como no reconocieron el liderazgo de José Quispe Palomino; reúnen a las pocas masas asháninkas que aún quedan en el territorio del VRAEM para informarles que la guerra ha terminado. Ya no serían responsables de ellos y podrían volver a sus lugares de origen o donde ellos consideraran pertinente.

A continuación, algunos testimonios de los asháninkas que fueron rescatados de la Selva en estado de abandono, quienes no tenían un rumbo fijo pero que sabían que tenían que huir de los ronderos, del ejército y los sinchis.

Un día llegaron y nos juntaron a todos y nos dijeron ya se acabó, ya no va a haber más guerra nosotros vamos a regresar a nuestras casas, con nuestras familias, nos dijeron ustedes ya vean como regresan. Nosotros no sabíamos qué hacer, si regresábamos nos mataba el ejército, así que nos quedamos en el monte, años nos hemos quedado, hasta que los ronderos nos han encontrado recién como en el 2014. Cuando nos encontraron nos llevaron con los del ejército y ellos nos llevaron a Lima, ahí nos estuvieron preguntando quiénes éramos, con quiénes estábamos, después nos llevaron con la ministra de la mujer, luego nos llevaron a un lugar con otras personas ahí dormíamos, y estuvimos como un año, después contactaron con mi familia acá en Puerto y ya me dijeron que vuelva, yo no tuve hijos, y a mi esposo lo mataron, así que decidí volver a vivir con mis sobrinos. (entrevista a EPOF16, 2018)

Nos dijeron que ya la guerra había terminado y nosotros no sabíamos bien qué hacer. Ellos se fueron a sus casas, nos dijeron que ya la guerra había acabado que ya socialismo no iba a vencer que ya el partido había

terminado que Abimael estaba preso y que ya nosotros éramos libres de hacer lo que quisiéramos y de ir a donde quisiéramos. Ellos se fueron Ayacucho a Cusco de donde eran muchos se fueron a cómo se llama, Urubamba en Cusco, Ahí decía que tenía familia esposas hijos padres que los esperaban y que ya no querían estar más en el monte porque ya no había revolución ya no había quien vencer, todos se fueron los mandos políticos los mandos militares los mandos logísticos solitos nos quedamos.

Ya se fueron nos dejaron a nosotros solos no sabíamos bien qué hacer en medio del monte y no queríamos encontrarnos con las rondas porque los ronderos eran malos y nos mataban no queríamos encontrarnos con el Ejército, porque el Ejército nos iban a acusar de terroristas de terrucos, nos iban a torturar, nos iban a a interrogar a preguntarnos dónde están nuestros jefes y nosotros no tenemos jefes y ya los mandos se han ido a sus casas entonces qué les íbamos a responder nos iban a golpear ya nos han contado nuestros compañeros que han logrado escapar que los maltrataban y nosotros no queríamos eso y los sinchis peor pero ya nos decían que los sinchis no estaban por estas zonas ya. Entonces nosotros hemos caminando entre nosotros en el monte largo tiempo nos íbamos ocultando del Ejército de los ronderos, ya íbamos haciendo chakras íbamos pero íbamos dejándolas cuando sentimos que nos están persiguiendo porque así nos han criado yo toda mi vida he estado solamente en un campamento tengo ya 25 años y he nacido ahí me he criado ahí, me han enseñado a leer en ahí. Toda mi vida me he pasado en un campamento mis padres murieron en el campamento mis hermanos se fueron a otros campamentos se combatió con sendero toda mi vida no teníamos otra vida que no sea esa y de pronto nos dicen que ya se acabo todo no sabíamos qué hacer.

un día en un descuido ha bajado un helicóptero y de ahí han bajado ronderos y del ejército, nos han perseguido hasta agarrarnos a mí me han agarrado del cuello yo los he pateado les he tirado arena en los ojos queriendo huir nos preguntaban dónde están dónde están los senderos y nosotros ya estábamos solos ya no estaba nadie, yo he tratado de huir me soltaron empujaba pero me ha agarrado fuerte tan gran bastante y

nos han llevado solamente éramos 7 personas caminando en el monte ya nos han agarrado nos han subido a los helicópteros y nos han llevado. nos llevan 1º a la merced a la base de la Merced ahí nos dan ropa nos bañamos nos dan de comer y luego nos llevan a Lima al albergue de las mujeres, igual han venido interrogarnos a decirnos con quién estamos y si están por ahí los de sendero nada les hemos dicho que nos han dejado en el monte solos hemos estado caminando por días luego yo no sabía ni siquiera que tengo familia ahí y hay una persona de la comunidad me contacta y piden que me lleven de frente a la comunidad sino primero estoy en Satipo ahí estoy con la gente de las comunidades porque yo no hablo castellano sólo hablé en asháninka y no me podía no me entendían ahí me tuvieron en un albergue estado medio año me daban comida y ya luego mi familia mis primos me han reclamado y me han vuelto a la comunidad y ya estoy acá dos años tranquila pero quiero ver a mi familia yo tengo dos hijos más que se han quedado ahí en el monte que no lograron escaparse porque le hemos dicho a todos que los del Ejército son malos y nos van a matar es que así nos decían los senderos que eran que el Ejército que los ronderos son malos que nos van a matar que sí saben que somos rojos nos van a asesinar y nos van a asesinar feo así que nosotros toda la vida hemos huido (entrevista a EPOF17 2018)

Hubieron dos grupos en los que tuvimos que vivir en los que estos se fueron con el padre y los que se fueron con Sendero los que se fueron con el padre se escondieron eh por 2 o 3 años en el monte y se comunicaban mediante radio con él eso nos han contado y otro grupo sobre todos los de Pamaquiari que nos fuimos con Sendero a los campamentos y estuvimos ahí viviendo por años, Nos movíamos por el monte caminamos caminábamos de ahí nos hemos encontrado con la gente de Puerto Ocopa, de varias comunidades estábamos todos mezclados nos separaban entre grupos el grupo de los ancianos en grupo de nosotros los adultos y el grupo de los niños a los adultos nos dividían en dos mujeres y hombres a las mujeres les hacían cocinar hoja de yuca en caldo sin sal y cuidar a los ancianos y a los niños cuando ya tenía 12, 13 años que pasaban a otro campamento, en ese campamento te enseñaban nada leer a escribir el pensamiento de presidente

Gonzalo a manejar armas, primero nos daban unos palitos con el que simulábamos que estábamos disparando a un blanco y ya cuando cumplíamos 15 años nos iban dando armas que íbamos rescatando de los enfrentamientos con el Ejército dependía de que armas rescatábamos para que sean las armas que manejáramos eran lanzagranadas también eran ese arma simples también les les quitábamos armas a los ronderos cualquier enfrentamiento las armas que tuvieran eran armas que vamos ganando para la lucha armada.

Así yo estado primero con mis papás cuando era niño luego me he ido ya estos campamentos y me han entrenado como mando militar ya una vez que capturan Abimael, él vivía en Vizcatan; nos han mandado a llamar los otros mandos políticos para decirnos que ya, que vamos a elegir a un nuevo jefe que iba a haber un nuevo presidente. El mando político de mi grupo no quiso ir a Vizcatán, en la casa de Abimael iban a reunirse todos los mandos que habían y las masas también iban a ir.

El mando nos dijo que ya no iba a participar más, que se quería regresar a su casa con su familia; que nosotros hagamos lo que queramos si queríamos fuéramos a Vizcatán o sino que nos volviéramos a nuestras casas; pero qué nos íbamos a volver a nuestras casas si ahí nos iban a encontrar los del Ejército o los ronderos y nos iban a torturar y a matar por ser parte de los kiyonkaris, no podíamos ir, ellos ya nos habían contado eso.

Nosotros éramos un grupo de 15 más o menos, yo estaba con mi esposa y mi hijito recién nacido, mi esposa también era mando militar como yo, conversamos entre todos y decidimos quedarnos en el monte, hacer chacra, trabajar acá porque no íbamos a volver a Cuti para que nos maten los ronderos ni tampoco queríamos ir a Vizcatan a conocer, elegir al nuevo jefe. Todos nos reunimos así, hicimos chacra, nos seguimos moviendo como antes escondiéndonos para que no nos pase nada, caminábamos, cazábamos en el monte, pescábamos, tratábamos de no llamar la atención como nos enseñaron, así hemos estado unos años, hasta que vienen los ronderos con el ejército. Nosotros nos habíamos quedado con las armas viejas que teníamos pensábamos y si disparamos, pero un hermano nos habló que no nos iban hacer nada, que nos venían ayudar; asustados estábamos, pero también éramos pocos, algunos se lograron esconder en el monte yo he salido con mi esposa y mi hijito que estaba en brazos y dos señoras más, ahí nos han llevado a Pichari a la base, nos dieron comida,

ropa, nos hemos bañado, y el hermano que nos dijo que no nos iban hacer nada, él se nos ha acercado a decirnos que estemos tranquilos que no nos van hacer nada, que solo nos van hacer unas preguntas, que respondamos lo que sepamos y que luego nos iban a dejar ir, nos han preguntado todo, todo, donde está la base, dónde están nuestros jefes, que hacíamos solos, todo le hemos respondido, pero no nos han dejado ir nos han llevado a Lima, ahí hemos estado como tres meses, nos han separado mi esposa por un lado con las otras dos señoras por un lado y a mi por otro, ellas se las llevaron con la ministra de la mujer y yo me he quedado en el cuartel, un año hemos estado hasta que ya nos dijeron que podíamos volver.

Cuando ya nos dijeron que podíamos volver, el general me dice “te vas a ir a Vizcatán” yo me he reído y le he dicho “no mi general voy a volver a mi comunidad, aunque ya no esté mi familia alguien estará”. Y he vuelto a Cuti con mi esposa mi hijito, y nos volvimos a Pamaquiari donde era la casa de mis papás que murieron en el campamento.

¿Y tu esposa también es de Cutivireni?

No, mi esposa es de Potsoteni en el Tambo, pero como te contaba nos separaban de jóvenes ahí nos conocimos y nos juntamos, ella era mi superior, maneja bien armas, pero ya no lo hace, ahora trabajamos en la chacra y apoyamos a la ONG para conservar el bosque, y ya ahora tenemos dos hijitos, el mayor ya va ir al colegio ahora”. (entrevista aECM12, 2018)

Luego de la desintegración de Sendero Luminoso como proyecto político/ militar se genera la desintegración de la mayoría de sus campamentos optando algunos mandos por regresar a sus comunidades mientras otros continúan con la lucha armada. Los que deciden dar por finalizada la guerra dejan en una situación de abandono a los asháninkas que tenían bajo su mando, los asháninkas deciden en la mayoría de los casos quedarse ocultos en el monte.

A consecuencia de la desintegración de sus campamentos, los asháninkas que aún permanecían bajo su mando y quienes se mantienen por largos periodos ocultos en el monte temen las represalias tanto del Ejército Peruano como de los otros miembros de la comunidad a la que pertenecen por el hecho de haber ayudado al PCP - Sendero Luminoso. Estos grupos de asháninkas abandonados por los senderistas han sido descubiertos paulatinamente por los miembros del ejército y por los propios asháninkas y han sido reinsertados a sus comunidades de origen después de ser interrogados un tiempo por el ejército.

La estrategia militar tuvo que cambiar para que los asháninkas confiaran en ellos, dejaron los interrogatorios basados en la tortura para sacar los testimonios, comenzaron a colaborar con las comunidades, además, de ayudar en la organización de las Rondas Nativas o Comités de Auto Defensa con quienes ingresaban conjuntamente al monte para encontrar los campamentos senderistas.

El último grupo de abandonados fue encontrado en el 2016, pero, se presume que siguen habiendo más asháninkas en el monte quienes permanecen con miedo de lo que pueda pasarles al ser descubiertos.

Los asentados

Luego de la caída del c. Feliciano asumió el mando el c. José, encontró un Sendero Rojo más debilitado y ya, prácticamente, convertido en una narcoguerrilla. Al c. José, muchos de los seguidores de Óscar Ramírez no lo apoyaron y deciden abandonar las filas senderistas. Este éxodo de mandos generó que c. José cambie de estrategia, ya no son 12 mandos senderistas por campamentos, sino, solamente de 3 a 2 mandos. El mando militar, normalmente, asumía las funciones políticas y logísticas. Los mandos eran los encargados de proporcionarles semillas y adoctrinar a los menores y el mando militar era responsable del aprendizaje del uso de las armas y a hallarse alertas ante la llegada del ejército.

Los asháninkas reconocieron este periodo como el periodo de calma, pues, ya no se hallaban caminando diariamente por el monte como cuando se encontraban al mando de c. Feliciano, sino, que se asentaban en distintos lugares en lo más profundo del monte, en el cual, abrieron chacras e iniciaron el cultivo. Los asháninkas que aún continúan en las reminiscencias de Sendero Luminoso comienzan con el cultivo de coca a media escala y se da una alianza entre el MPCP y el Narcotráfico que continúa hasta hoy en día. Los hermanos Quispe Palomino asumieron el mando de Sendero Rojo cambiando su nombre y estructura militar y, a pesar de la caída de c. Feliciano en 1999, continúan con el mismo modelo impuesto por éste; utilizando como excusa la lucha de clases para conservar algunos simpatizantes de aquellas épocas.

Hasta el día de hoy siguen existiendo campamentos de este tipo con asháninkas (El pasado que no pasa).

Quando ya lo capturan en Vizcatán nos juntó nuestro mando, mando militar y mando político y nos dice que ya había acabado todo, decían

la guerra popular ya se había acabado que ellos iban a volver a sus casas y que nosotros hiciéramos lo mismo.

Nosotros éramos más de veinte con niños en brazos, y muchos habíamos nacido acá en los campamentos, otra vida no conocíamos nos daba miedo salir del monte así que hablamos entre nosotros y decidimos quedarnos acá ocultos en el monte. Sabíamos que si regresábamos los de las rondas no nos iban a dejar entrar y nos podían hasta matar, y los del ejército peor no podíamos regresar.

Así que solitos nos hemos quedado, en el mismo campamento, aquí hicimos nuestra chacra, pescamos, tranquilos hemos estado hasta que llegaron en helicópteros del ejército ahí han bajado y nos han perseguido, como ya nos habían enseñado huir al monte, todos hemos corrido dentro del monte, yo me tropecé y me atraparon, a mí y a dos jóvenes más, ya nos subieron al helicóptero nos han llevado a Lima, interrogado, nos preguntaron sobre Sendero, qué hacíamos ahí en el monte, quién era nuestro jefe, no nos creían que ya estábamos solos.

Luego de los militares me han llevado al albergue de las mujeres en Lima ahí he estado años y luego unos parientes que yo no sabía que tenía y que estaban acá en Puerto Ocopa me han identificado y han recibido acá, y acá ya vivo desde hace dos años (entrevista a EPOF18 2018)

Me crié con las hermanas del convento de Puerto Ocopa, mis dos papás murieron, y mis tíos no quisieron hacerse cargo mío, entonces me trajeron chiquita acá al convento, las hermanas me cuidaron, me enseñaron a lavar mi ropa, a cocinar, también a leer, escribir y hablar en español, eran duras, nos castigaban cuándo nos portábamos mal pero también nos premiaban cuándo nos portábamos bien. A las que éramos más hacendosas nos llevaban a Lima y atendíamos en las casas de las familias de ellas, y los domingos íbamos al colegio.

A mí me enviaron a Lima atender la casa de la hermana menor de la hermana Tarcila, pero no me acostumbré, no me trataban bien y encima ya no estudiaba más, un día ya no aguanté más porque me acusaron de haber robado dinero de la casa cuando todos sabían que era su hijo, ahí

decidí salirme de esa casa y volverme al Puerto Ocopa, agarré mis cosas y me fui donde la hermana superior en el convento en Lima y les dije que ya no quería vivir más en Lima, ahí estuve hasta que salga la avioneta a Puerto Ocopa. Ayudaba en el convento barriendo, cocinando, lavando las cosas de las hermanas, me pidieron quedarme pero no me gustó Lima y quería volver.

Cuando ya volví al convento ya era joven y las hermanas tenían un patio que le decían “Villa Amor” donde después de la hora de almuerzo salíamos los jóvenes, mujeres y hombres y nos conocíamos, conversábamos, era un jardín bonito con rosas, ahí una hermana me llamó una vez y me presentó a un señor que le ayudaba al Padre, manejaba el tractor, él le había dicho a la hermana que quería casarse conmigo, ahí lo conocí y ya al poco tiempo nos casamos, a mi no me gustaba pero ya que iba hacer. Nos casamos vino la señora de Lima a traerme un vestido blanco para mi boda y a pedirme perdón por el trato en Lima, ya entonces, me casé el padre nos dio un terreno cercano a la iglesia, nos regaló dos cabezas de ganado y gallinas para que comenzáramos nuestra familia, y comenzamos a construir nuestra casa de ladrillos y cemento, bonita era nuestra casa.

Así estuvimos, hasta que comenzamos a escuchar que llegaban los de Sendero, decían, nosotros no hacíamos caso, éramos los dos solos no teníamos hijos, así que no nos metíamos con ellos, tampoco se metían con nosotros, algunas veces fuimos a unas reuniones que nos llamaban a todos en Chata y ahí juzgaban a quienes no hacían lo que el Partido decía, los que robaban, los que estafaban, a unos choris los mataron acá en la orilla del río, ellos eran los que vendían tenía una tienda y le comprábamos fideos, azúcar, arroz, esas cosas.

Pero ya después un día en el 92 o el 93 han venido de todos lados, por todas las esquinas en la noche han venido y han quemado toda la comunidad todo ardía, entraron a nuestras casas y las quemaron, a todos nos hicieron salir de nuestras casas y nos formaron en este descampado grande, a los que desobedecían los mataban, a todos mataban, ahí mataron a mi esposo, que no quería obedecer, triste era, sangre por todos lados había.

Ahí nos separaron en tres grupos los ancianos, las mujeres, hombres adultos, niños y los jóvenes nos llevaron caminando, hemos caminado en medio del monte sin descansar una semana entera hasta que llegamos a Tanguireni, ahí nos hemos quedado un mes, luego hemos vuelto a caminar, más adentro del monte, así vivíamos caminando, nos quedábamos en un lugar unas semanas y luego nuevamente volvíamos a caminar.

A mí me tocaba cocinar, me traían hojas de chalanga y con eso tenía que hacer sopa, sin sal, sin nada, algunas veces un poquito de yuquita, para que espese y se llenen algo, la gente se abombaba su panza se hinchaba y de ahí ya se morían, muchos han muerto en el monte abombados, y ahí los teníamos que dejar, a otros los mataban porque no querían obedecer, calladito no más tenías que estar para que no te pase nada, para poder vivir.

Así han pasado años yo adopté a una niña como mi hija, la cuidaba, la peinaba, la protegía, a ella se la llevaron luego a entrenar a otro campamento, para que sea mando me han dicho, ya nunca más volví a saber de ella me han dicho que luego se fue a Pichari a vivir, pero ya no supe más de ella, quisiera encontrarla y saber cómo está.

Ya después un día nos han dicho nuestros mandos ya solo quedaban dos eran una pareja, ellos también han muerto bastantes poco a poco se enfermaban, o también los del ejército los mataban, ellos nos reunieron un día y nos dijeron que se iban a ir a Cusco que nos dejaban, que ya no había Partido, nos ha dicho que ya todo se acabó, nosotros no sabíamos que hacer y ahí nos quedamos en el monte, en el último lugar, ahí ya habíamos pasado bastantes meses y teníamos nuestros sembríos, gallinas ya decidimos quedarnos ahí, ya no nos íbamos a mover de acá mejor seguimos en el monte.

Estuvimos en el campamento varios años, yo adopté esta vez a un niño que lo crié como mi hijo, pero cuando vinieron los militares con las rondas y todos huímos mi hijo se fue, en el monte debe seguir aún; a mí me capturaron y me trajeron al cuartel acá de Mazamari, estuvieron ahí interrogándome cinco hemos caído, tres mujeres y dos hombres ya mayores. La hermana Sita me ha reconocido y ha dicho ella es Yolanda,

emocionada y ha pedido que me traigan a Puerto Ocopa, los ha convencido y acá he vuelto a la comunidad, ya mi casa estaba ocupada por otra familia, pero ahí me reencontré con mis sobrinos y ahora vivo acá con ellos.

Está distinto Puerto Ocopa, antes que vengan los de Sendero era más grande teníamos pista de aterrizaje, avioneta, tractores, ganado, aves, las avenidas eran grandes, todo eso se ha perdido lo han malogrado, lo quemaron, ya nada queda, ahora es una comunidad pequeña, a comparación de cómo era antes”. (entrevista a EPOF19, 2018)

El Regreso

Si bien algunos siguieron en el monte, ya sea en los campamentos de Sendero Rojo o escondidos, otros optaron por regresar a sus comunidades a pesar del miedo a las Rondas Nativas, a los Sinchis y al Ejército quienes en el pasado habían ejercido violencia contra ellos por estar en las filas de los kiyonkaris.

Para los refugiados en las iglesias, tras los primeros enfrentamientos contra Sendero Rojo, los asháninkas y el Ejército, la Iglesia se convirtió en el principal centro de refugio para los asháninkas que no migraban al monte siguiendo al PCP - SL. Por más que estos lugares fueron quemados en más de una ocasión por los subversivos lograron ser centros de ayuda y refugio.

Los principales centros de refugio fueron las iglesias franciscanas de Cutivireni y de Puerto Ocopa, albergaron a más de quinientos asháninkas en el momento de mayor auge éstos venían huyendo de las paupérrimas condiciones que vivían en los campamentos senderistas, siendo estos lugares los únicos que les brindaron protección y desde donde comenzaron su organización y defensa de los senderistas.

Tanto el padre Mariano G. como el padre Castillo fueron claves para que muchos asháninkas no murieran ya sea de hambre, en las manos del ejército o en las manos de Sendero Rojo. En el caso del padre Mariano coordinó para que una avioneta logre rescatar a los asháninkas de la misión de Cutivireni, los cuales, se encontraban ocultos en el monte luego que la comunidad fuera tomada por el PCP – SL. Facilitó las condiciones para que el ejército establezca una base militar en la misión con la intención de que fueran protegidos de los ataques de los senderistas.

Cuando regresaron a la misión, la Iglesia se volvió un centro de refugio donde los asháninkas rescatados por las Rondas Nativas y el Ejército provenientes del río Ene llegaban a alimentarse y esconderse hasta que la guerra acabe y logren retornar a sus comunidades. Cuentan que más de quinientos asháninkas encontraron refugio en la misión hasta que, finalizando la década de los noventa, deciden expulsar al Ejército que inició los abusos hacia ellos y teniendo como meta, poco a poco, el retorno a sus propias comunidades; aunque hubo personas que nunca retornaron a su comunidad de origen pues consideraron que ya no se podía vivir en éstas porque hubo demasiado dolor.

En el caso de Puerto Ocopa, el padre Castillo defendió la misión de Puerto Ocopa generando una alianza con la base militar de Mazamari. El Ejército instaló una base en la comunidad por ser un lugar estratégico, la entrada al Río Ene y al Tambo, logrando dominar el río y comenzando con la defensa de las comunidades. De esta comunidad nacieron las Rondas Nativas de la mano de Santiago Condoricón, según la historia oficial.

Esta Misión o Convento desde su fundación sirvió de refugio para los desprotegidos, siendo sus primeros habitantes unos niños acusados de brujería quienes fueron rescatados de una muerte segura. Las monjas del convento y los curas franciscanos, los educaron y cuidaron. Una vez que principiaron los ataques de los subversivos, tanto las Hermanas como el Padre reconocen los rostros de sus antiguos alumnos en las filas del PCP - SL. Dicen las hermanas que tal vez por eso nunca se atrevieron a matarlas o a intentar contra ellos porque les tenían aún respeto.

La Misión de Puerto Ocopa, al igual que Cutivireni, sirvió como refugio para cientos de asháninkas que llegaban huyendo de Sendero Rojo en condiciones críticas de desnutrición y con diversas enfermedades. Tanto el Padre Castillo como dos Hermanas del convento nunca abandonaron la misión protegiendo a los asháninkas de los abusos que se cometían contra ellos.

Los rescatados llegaban por río y caminando, llegaban de todas las comunidades aledañas; se establecieron dos grandes centros de llegada: la Iglesia de Puerto Ocopa para los que provenían del río Ene y Cutivireni para los que provenían del río Tambo.

Los que migraron a ciudades grandes

Con la llegada de Sendero Rojo a las comunidades de Junín, una de las estrategias utilizadas para huir del lugar fue migrar hacia las grandes ciudades, pues, consideraban que eran más

seguras, es así, que muchos asháninkas deciden migrar a las grandes ciudades donde consideraban que había una mayor presencia estatal. Entre estas ciudades se encontraban Satipo, La Merced y la capital Lima, en esta última la población se concentra en una invasión en el Distrito de “Huaycán” donde construyeron sus viviendas replicando la forma de organización social con la que contaban en la selva. Estableciéndose desde el año 1993.

A partir del año 1996, por Decreto Legislativo N° 837 se dio el programa estatal PAR (Programa de Apoyo a la Repoblación) el cual tenía como objetivo facilitar el retorno a las personas que se habían visto en la necesidad de migrar de sus lugares de origen, sin embargo, tanto en la zona andina como en la selva no siempre regresaban a sus mismas comunidades pues el temor de encontrarse nuevamente envueltos en la violencia era enorme.

En el caso particular del pueblo asháninka, éstos no podían retornar a un lugar porque “debía sangre”; decidieron migrar a sitios cercanos a las carreteras considerados más seguros pues podían conectarse con las ciudades más grandes. Las viviendas ya no estarían construidas a grandes distancias, sino, que se aglomerarían en torno a la casa comunal, lugar importante pues ahí se tomarán las decisiones que afectan a toda la población.

“Una vez volvimos de Lima, ya volví a Potzoteni, porque teníamos miedo de que los que murieron ahí, a los que los kiyonkaris los asesinaron estuvieran ahí, seguro no se fueron, siguen ahí, en esas tierras ya no se puede volver, porque no nos van a dejar tranquilos, y nos van a hacer enfermar, esos lugares no podemos volver. Por eso cuando ya nos dijeron que podíamos volver, que ya estábamos pacificados, nosotros como comunidad decidimos volver, pero acá más cerquita de Satipo y fundamos “Comunidad Nativa Teoría” estaba vacía la tierra, tal vez los que vivían antes acá no querían volver, así como nosotros.

Ya nos instalamos acá nos hemos repartido la tierra; tierra de la comunidad, de cada familia también, pero es más difícil porque acá no es monte como era en Potzoteni, ahí podíamos cazar y teníamos terreno hasta dentro del monte, acá con la carretera los animales huyen, por ahí algunito venado, podemos cazar, más pescamos, pero ahora último ha estado bajita la pesca, parece que los peces se han metido adentro o ya no quieren salir” (Comunidad Teoría, hombre mayor, 2018)

También otro grupo de asháninkas decidió migrar por el corredor ancestral Arawak, el cual sirvió a estos pueblos para migrar desde Centro América hasta América del Sur; utilizando los afluentes del río Ucayali hasta llegar a territorio brasileño donde ya se encontraba asentado, desde finales del siglo XIX, un pequeño grupo de asháninkas quienes fueron llevados a la fuerza en la época de explotación del caucho; asentándose en dicho país desde principios de la década de los noventa hasta el día de hoy.

Los asháninkas se situaron en territorio brasileño en las márgenes del río Juruá en el territorio llamado Amônia. Por levantamientos realizados por antropólogos, organizaciones indigenistas y FUNAI (Fundación Nacional del indio) se estima que la población asháninka viviendo en territorio brasileño en la actualidad son cerca de 869 personas.

La población localizada en Amônia proviene de diversos horizontes y es fruto de migraciones sucesivas, además, de los desplazamientos poblacionales en el sentido Perú-Brasil, vía Alto Juruá o algunos afluentes del Ucayali. Ocurrieron también a lo largo del siglo XX varias migraciones de los Ashaninka del Envira y del Breu en dirección al río Amônia.

Los primeros asháninkas llegaron a esta zona a finales del siglo XIX e inicio del XX, el río Amônia era también el hábitat de los indígenas Amahuaka, sus enemigos tradicionales y considerados indios “bravos”. Para los patrones caucheros, la presencia de los Amahuaka fue una amenaza permanente a la explotación del caucho y una preocupación constante.

Conocidos como excelentes guerreros, los asháninka sirvieron a los intereses de los patrones brasileños y peruanos que promovieron estratégicamente las hostilidades tradicionales entre los dos pueblos. Armados y estimulados por los blancos quienes les ofrecían mercancías, los asháninka diezmaron y ahuyentaron a los Amahuaka. Los Ashaninka que viven actualmente en el río Amônia no vivieron directamente las luchas contra los Amahuaka, pero, recuerdan los relatos de sus ascendientes.

Los ashaninka participaron de la extracción del caucho y de la protección de las áreas de siringa, ellos no integraron la economía de extracción de la siringa; de manera contraria a los otros grupos indígenas de Acre. Con todo, incorporaron el sistema de ‘aviamento’ que regulaba las transacciones comerciales en la región.

La organización del trabajo y el crecimiento poblacional de los caucheros necesitaba mano de obra exterior que pudiera abastecer los galpones de alimentos y otros productos, así como, para asegurar la permanencia del trabajador en su colocación. Los asháninka del río

Amônia integraron las redes de la economía del caucho ofreciendo nuevos servicios a los patrones, además del caucho que entraba progresivamente en decadencia, la principal actividad desempeñada por el grupo hasta la década de 1970, a cambio de mercancías, era la caza de animales silvestres que abastecía tanto la carne como las pieles; valorizadas en el comercio amazónico.

A partir de mediados de la década de 1980, la creciente movilización del pueblo asháninka del río Amônia se integró al contexto del indigenismo de Acre caracterizándose por una intensificación de los conflictos entre indios y blancos que alcanzaron su auge al final de los años 1980 e inicio de los 90.

A inicios de los 90 se unieron a este grupo los asháninkas provenientes de Junín quienes llegan huyendo del conflicto armado interno lográndose asentar en dicho territorio por los contactos interétnicos. En este contexto, a inicios del 2000 y con un creciente número de pobladores, se le exigió al Gobierno Brasileño la intervención de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) el ser reconocidos como un pueblo ancestral brasileño; comenzando una nueva era: “el tiempo de los Derechos”. Esta nueva era estaría marcada por la concientización política, la lucha territorial, reconocimiento de su ancestralidad y la expulsión de los blancos.

Reinventando comunidades

Luego de la caída de Abimael Guzmán y la paulatina pérdida de control territorial de Sendero Rojo en las comunidades del área andina y amazónica, se inició una nueva etapa: la del retorno a los territorios que habían abandonado al huir de los subversivos.

El retorno a las comunidades se da de manera gradual, en un primer momento se asientan alrededor de las iglesias formando comunidades “macro”. En el caso de la Selva Central son dos comunidades las que aglutinan la mayor población de refugiados. La primera Puerto Ocopa, está ubicada en la confluencia del río Tambo y el río Ene. Cercana a esta “macro” comunidad se instaló el Cuartel de la Marina con la finalidad de proteger el río de posibles ataques senderistas, además, la de velar por la tranquilidad de la iglesia y las diversas personas que fueron llegando de a pocos de los campamentos de Sendero Rojo.

Cuando escapamos de los kiyonkaris, a nosotros ya nos habían dicho nuestros hermanos que teníamos que llegar con algo blanco a Puerto, no sé porque sería, pero sino nos iban a confundir con los senderos.

Nosotros éramos como quince personas que veníamos de Mapotoa, habíamos huido y habíamos estado en el monte, ahí comíamos yuquita, nos escondíamos hasta que mi hermano se encuentra con un tío y éste le dice que ya la gente se había comenzado a reunir en la iglesia y que el padre los estaba cuidando.

Así ya nos hemos reunido y hemos decidido irnos hasta Puerto Ocopa, ya nos mataba el ejército o nos mataban los senderos, decidimos arriesgarnos porque ya no podíamos estar en el monte ya parecíamos animales, ya nuestra ropa estaba desgastada.

Caminamos varios días, descansábamos en las mañanas y en las noches caminábamos para no llamar la atención, cuando ya estábamos cerca, nos recordamos que teníamos que llevar una bandera blanca, por suerte mi tío tenía un palo blanco ya todo medio gris, se lo sacó conseguimos un palo y lo hemos puesto ahí, cuando ya nos acercamos a Puerto, los ronderos nos han visto, y nos han reconocido nuestra bandera blanca, ahí nos agarraron y nos llevaron a la iglesia para que los del ejército nos interroguen.

Ya nos comenzaron a hacer preguntas ¿de dónde veníamos?, ¿cuánto tiempo habíamos estado en el monte?, ¿quién era nuestro mando?, hemos contestado lo que sabíamos y ya después de un día nos han dado ropa y de comer. Ahí en el convento las hermanitas con las mujeres cocinaban para toda la comunidad, y ya nos alimentaron, comimos, frijoles, con atún, bien rico lo hemos comido después de tanto tiempo, tenía sal, nos hemos bañado y vestido.

A un grupo de hombres nos llevaron a la base de Mazamari, ahí nos han tenido una semana interrogándonos sobre dónde estaban los kiyonkaris, sus campamentos, todo, todo lo que sabíamos nos han preguntado, ya una vez que les dijimos todo nos han dejado ir. Ya nos hemos encontrado con nuestra familia. Primero vivíamos todos juntos en la iglesia los hombres y las mujeres y los niños en el convento. Poquito a poquito ya fuimos saliendo primero acá en este patio que es la cancha de fútbol ahí comenzamos a hacer nuestras casitas, y cuidábamos en rondas.

Después ya cuando todo se tranquilizó nos han ayudado a irnos a otras comunidades, yo me quedé aquí, ya me había acostumbrado, mi comunidad ya no quería volver teníamos miedo de que estén los kiyonkaris, ese lugar ya debe sangre, mejor no vamos a ir. Así también varios se han quedado aquí y otros se han ido por la carretera más cerca de Satipo (entrevista a ELA02, 2018)

La segunda comunidad de refugio fue Cutivireni, ésta al igual que Puerto Ocopa, fue una de las comunidades con una fuerte presencia de la congregación católica Franciscana y una ubicación estratégica, pues, fue la puerta de unión entre la sierra Ayacuchana y la selva de Junín; constituyéndose este lugar en uno de los puntos principales de repliegue de Sendero Luminoso al perder adeptos en la Sierra. Se transformó este corredor en uno de los últimos bastiones del PCP – SL bajo el mando de c. Feliciano y posteriormente de los hermanos Quispe Palomino.

Los pobladores de Cutivireni luego de la desaparición del jefe de la comunidad y con Sendero Luminoso habiéndose instalado ya en su territorio, huyeron al monte en grupos dispersos abandonando la comunidad dejándola desierta. No es hasta que se instaló una base del Ejército en Cutivireni que comenzaron a repoblar Cutivireni, volviéndose la Iglesia el lugar de refugio de personas de diversas comunidades que optaron por abandonar o huir de los campamentos de Sendero Rojo.

A diferencia de Puerto Ocopa, en Cutivireni los religiosos católicos no se quedaron en la iglesia cuando entró Sendero Luminoso, sino, que huyen a la capital. Los militares tomaron la iglesia y la pista de aterrizaje como lugar estratégico para combatir a los subversivos. Cuando comenzaron a llegar los primeros refugiados a la comunidad los militares han organizado al pueblo asháninka entre quiénes se dedicarían a la cocina y quiénes van a comenzar a patrullar como Rondas Nativas.

Cuando se llevan los kiyonkaris a nuestro jefe, huimos adentro a la montaña casi toda la comunidad, solo algunos se quedaron, ellos ya estaban con los senderos. Nos fuimos todos cientos, nos tuvimos que separar por familias porque éramos muchos. Yo me fui con mi tío César, estuvimos mucho tiempo en el monte hasta que los kiyonkaris nos atrapan y nos llevan a sus campamentos, ahí hemos estado años, nos quedábamos una semana, a veces un mes, de campaña decían que

estábamos, nos hacían trabajar haciendo flechas y trampas para las emboscadas, esa era mi función.

Otros tenían que cocinar, se comía agua con chalanga, hoja de yuca, si entrábamos a una comunidad teníamos carne ese día, pero mayormente se la comían los mandos. Nos iban separando no estábamos todos juntos, a los que éramos más jóvenes nos llevaban a otra comunidad para entrenarnos, los más ancianos caminaban y servían para cocinar, pero si ya no podía caminar más los mataban, los mataban delante de todos porque era una lección no teníamos que ser flojos, teníamos que caminar porque los sinchis nos podían atrapar y son crueles.

Un día con mi pareja que la conocí en el campamento y mi primo nos escapamos del campamento, sabíamos que si nos íbamos a nuestra familia eran a los que los iba a matar, pero ya no soportábamos más, así que nos escapamos, después ya me enteré de que a mi papá lo han matado diciendo que era el padre del traidor, lo han matado delante de todos para que aprendan la lección.

Nosotros nos escapamos, y estuvimos ocultos en el bosque caminando por un tiempo, comíamos lo que encontrábamos en el bosque, fruta, sobre todo porque no queríamos hacer fuego para no llamar la atención.

Un día nos encontramos con unos paisanos que también se estaban ocultando, nos hemos alegrado de vernos, ya nos juntamos, ellos nos dijeron que podíamos juntarnos con ellos que iban a ir a Cutivireni que ahí ya habían controlado a los kiyonkaris y que íbamos a estar bien, primero no les quisimos hacer caso, porque también les teníamos miedo a los del ejército, así que se fueron y nos prometieron volver, luego de unos días volvieron, nos trajeron comida y nos volvieron a insistir en ir a Cutivireni.

Ya pues, los seguimos decidimos seguirlos, caminamos varios días y llegamos a Cuti, estaba todo destruido quemado, ya no era como nosotros lo dejamos, estaban los del ejército que se habían establecido ahí, y ya había un grupo de mis paisanos que estaban viviendo en la iglesia, ahí se habían organizado las mujeres para cocinar y los hombres estaban organizados en rondas que salían con los del ejército. Cuando llegamos nos enteramos de que esa pareja trabajaba con los del ejército;

pero nos han tratado bien, nos llevaron con su jefe ahí nos han preguntado por Sendero, donde están sus campamentos, cuántos son, varios días nos han preguntado.

Mi primo y yo nos unimos a las rondas y acompañamos a los del ejército para rescatar más paisanos que estaban con Sendero, entrábamos al monte, monte, para descubrir dónde estaban, muchas veces ya no encontrábamos a nadie, pero sí hemos logrado rescatar gente. Cuando llegábamos a los campamentos muchos huían porque pensaban que los iban a matar, porque nos habían asustado que los del ejército nos mataban, nos maltrataban.

Luego cuando ya llegaban a la comunidad se han ido adaptando, porque ya teníamos comida, ropa. Cuando llegamos todos vivíamos en la iglesia, ya luego poco a poco fuimos haciendo nuestras casitas alrededor de la iglesia, siempre patrullando en turnos, por si los de sendero venían. Ya cuando estuvo todo más tranquilo nos hemos ido cada uno más lejos, ya hicimos chacras, volvimos a construir el colegio, y poco a poco hemos vuelto a crecer, pero eso sí ya no quisimos que vuelva la iglesia muy abusivos eran, la iglesia ahora es la casa comunal, y aunque se nos han acercado no queremos que vuelvan (entrevista ECM13, 2018)

La convivencia entre los militares y los asháninkas si bien en un primer momento fue tranquila y encontraron en éstos una protección para los abusos de Sendero Luminoso, luego Sendero Rojo, no tardaron en tornarse conflictivas frente a los abusos de los militares con las mujeres asháninkas; terminando con la expulsión del ejército de Cutivireni y asentando su base en la comunidad mestiza aledaña *Valle Esmeralda*. Para evitar problemas, sin embargo, siempre hacían incursiones militares a Cutivireni alegando que aún había presencia de Sendero Luminoso ahora bajo el mando de los hermanos Quispe Palomino y en alianza con el narcotráfico.

No sé si está bien lo que hicieron, nosotros no queremos hablar mucho porque mi papá dice que fue el precio que teníamos que pagar por la pacificación, pero los del ejército no se portaron bien con nosotros por eso los botamos de la comunidad, tuvimos que ir hasta Satipo y levantar un reclamo hacia sus oficiales porque ya era un abuso.

Resulta que antes estaba la base del ejército acá en Cuti, ellos tenían acá sus armas y patrullaban desde acá, pero muchos abusos cometían, te voy a contar. Mi tía jovencita era, ella estaba casada, aún no tenían hijos, pero el oficial la vio y le gustó, así que un día después de una fiesta donde habían estado tomando mucho masato, mi tía ya se iba a su casa y él la siguió.

Cuando estaba caminando, la detuvo y se la llevo al monte, ahí en ese camino que te lleva a la escuela, el oficial, abusó de ella, pero lo hizo por el ano, tanto le habrá dolido que ha gritado fuerte y un niño vio, el oficial se dio cuenta que lo habían descubierto y lo persigue al niño y lo empuja en el pozo y ahí lo mata.

Pasaron los días y mi tía ya no comía, no hablaba, y solamente estaba echada, llamaron al sheripiari para que la vea porque pensaban que tenía un mal, cuando se levanta su chusma estaba toda de sangre, toda sangraba, ella había estado sangrando y lo ocultaba, solamente le contó a mi mamá, para que no sospechen, cuando el sheripiari la vio le dio unas plantas para que cicatrice, pero ella ya estaba “vacía” y corrió al río y se tiró, ahí murió.

El niño que el oficial lo aventó al pozo, toda la comunidad lo buscaba, sus papás estaban bien preocupados, y descubrieron el cuerpo tirado en el pozo ya podrido. Luego se supo que ellos habían abusado de cuatro niñas más del colegio y ahí la profesora que estaba encargada del colegio se molestó y se fue para Satipo.

Ella era bien valiente, se fue a Satipo habló con su superior y les acusó de todo lo que habían abusado en la comunidad, y lo amenazó que sino salían los iban a matar con las rondas. Ahí ya les dijeron que se vayan de nuestra comunidad, se fueron a la comunidad mestiza de enfrente hasta ahora están ahí pero siempre vienen a patrullar acá, como viste, ahí dicen que se enfrentan a los kiyonkaris, pero acá no hay ninguno, ellos saben dónde están” (entrevista a ECF11, 2018)

Como notamos a través de los relatos, se conformaron lugares de refugio constituyéndose macro comunidades alrededor de las iglesias. Según el CEPRODEP (Centro de Promoción y Desarrollo Poblacional) son varios los centenares de desplazados internos en el Perú a causa

de la violencia, en su mayoría mujeres y niños; quienes se desplazaban dentro de sus propios departamentos y minoritariamente lo hacían hacia la capital Lima.

La ciudad de Huancayo también se convirtió en una ciudad de refugio para los asháninkas desplazados de la violencia principalmente los de la zona de Vizcatán y Río Tambo, lugares que fueron dominados por Sendero Rojo y sus diversas facciones hasta la actualidad. Las migraciones se dieron con mayor intensidad a partir del año 1998 y continúan en menor grado. Según la CVR (2004) se calcula que unos 5000 asháninkas lograron escapar y refugiarse en comunidades como Puerto Ocopa, Cutivireni y Poyeni. Sólo algunos pocos huyeron a Lima refugiándose mayoritariamente en el distrito de Huaycán.

A mediados de la década de los noventa la mayoría de las comunidades habían quedado abandonadas, es así como el gobierno de Fujimori establece en el año 1996 el Proyecto de Apoyo al Repoblamiento (PAR); este proceso se desarrolló de manera paulatina y no fue hasta el año 1999 (con la captura de c. Feliciano) que se inició el repoblamiento de las comunidades muchas de las cuales permanecían abandonadas. Este proceso continúa hasta el día de hoy.

En el caso del pueblo asháninka de la selva central no siempre regresaban a sus comunidades de origen debido a que son lugares que “deben sangre” por lo que, generalmente, van poblando comunidades que no son la suyas para no tener el recuerdo de los que fallecieron ahí y podrían volver convertidos en demonios no dejándolos continuar con sus vidas.

Yo no nacía acá en Puerto Ocopa yo soy de Anapatí, vine acá huyendo de Sendero, nos dijeron que en Puerto Ocopa podíamos quedarnos con el Padre, que había comida, estaba el ejército así que estábamos seguros.

Nos hemos quedado aquí, primero vivíamos en la iglesia y ya poquito a poco como ya no se sentía sendero fuimos haciendo chacra y sembrábamos yuca alrededor de la iglesia, y luego ya nos íbamos alejando, cuando ya nos sentíamos más seguros, ya teníamos nuestras rondas bien organizadas, primero hacíamos turnos tarde, mañana y noche, nos turnábamos, otros acompañábamos al ejército a patrullar y a entrar donde los senderos.

Ya cuando se fue calmando fuimos construyendo nuestras casas y abriendo más chacras, el único lugar que no hemos querido poblar porque debe sangre es ese de la entrada, el que le dicen “Puerto Chata”, donde salen las chalupas, ese lugar está maldito.

¿Por qué le dicen maldito o que debe sangre?

¡Ah ya! Debe sangre, porque muchas muertes ha habido, en esa punta que da para el río ahí se paraban los kiyonkaris y nos llamaban lista, decían los nombres de quienes habían cometido una falta, ellos decían que el Partido tiene mil ojos, dos llamadas te daban si ya tres veces habías cometido falta te ajusticiaban delante de todos ahí reunidos.

Agarraban soguilla y te ahorcaban y para asegurarse que esté muerto con un cuchillo te abrían de arriba abajo, y tiraban el cuerpo al río. Así han muerto muchos hermanos, mucho dolor tiene ese sitio, por eso debe sangre, porque muchas muertes inocentes tienen, por eso nosotros no vamos a vivir ahí, en Chata solo viven mestizos, ellos no tienen miedo, nosotros solamente vamos cuando antes que caiga el sol porque en la noche ya los demonios salen y pueden entrar en tu cuerpo, de ellos ya no se puede hablar, ya no hay que recordarles.

Igual en mi comunidad yo ya no voy a volver porque muchas personas han muerto ahí, aquí también, pero yo no las conocía entonces no pueden hacerme nada, allá yo sí las conocía, yo ya no voy a volver nunca a Anapatí, mis hijos quieren volver, conocer, yo ya les he dicho que no vayan que algo les va a pasar, acá ya tenemos casa, chacra y ellos está estudiando, estamos bien” (entrevista a EPOM20)

Nuevos Roles de Género

En el pueblo asháninka, así como en otros pueblos de la Amazonía, las mujeres tuvieron un rol mayormente dedicado a la casa; donde uno de sus roles principales fue cuidar del hogar, la cocina y ayudar en la siembra de yuca,

Las mujeres en los pueblos amazónicos desempeñaron un rol esencial para la supervivencia de los pueblos, sin embargo, este rol muchas veces no fue reconocido. En el caso particular de las mujeres asháninkas solían realizar labores como la crianza de los niños, la cocina, ayudar en la cosecha de yuca, además, en la actualidad, también ayudan en la

siembra y crianza de animales menores; así también en roles dirigenciales dentro de la comunidad.

En cuanto a la agricultura, en la actualidad se ha extendido la práctica de pequeños huertos donde se cultivan plantas ornamentales (helecho, asta de venado, yarina, shía shía, etc.), hortalizas nativas (tomate silvestre, sacha culantro, palillo, etc.), coca, plantas medicinales o piri-piris y árboles frutales (zapote, marañón, pan de árbol, coco, pacay, etc.). La creación y cultivo de huertos son producto de la migración andina de las últimas décadas pues tradicionalmente los asháninkas cultivaron plátano y yuca en las chacras. Las mujeres acostumbran ir al monte a cosechar en grupo por temor a los demonios que habitan el monte (kamari), además, las mujeres tendrán la responsabilidad de cargar la yuca de la chacra hasta su comunidad.

Las mujeres realizan actividades conjuntas, sin embargo, se diferencian en cuanto al esfuerzo físico siendo los hombres quienes se ocupan de las actividades más desgastantes. Los niños y las niñas también cumplen un rol en la distribución del trabajo, ellos están destinados al cuidado de los hermanos menores y a apoyar en trabajos sencillos de la chacra.

Con el paso del tiempo algunos asentamientos o comunidades asháninkas comenzaron a producir para el mercado exterior café, arroz y cacao. En este tipo de producción las mujeres se hacen cargo del pilado artesanal del arroz, del lavado a mano y despulpado de café y cacao.

En cuanto a la pesca, el pueblo asháninka era tradicionalmente ribereño, sin embargo, con el paso del tiempo esto fue cambiando una vez que comienza la titulación del territorio con SINAMOS y deciden vivir en asentamientos, dejando el tradicional patrón disperso de asentamiento; a esto se suma la construcción de carreteras que hacen un cambio en la dinámica de su vida cotidiana. La pesca se desarrolla tradicionalmente de manera familiar y participan tanto hombres como mujeres, las mujeres recojen en la canasta los peces propios de la zona, cangrejos, carachamas, el pescado es consumido tradicionalmente envuelto en hoja de plátano sobre la brasa.

Suelen juntarse asháninkas de distintas comunidades para pescar, una vez que el río ha crecido. Las mujeres serán las responsables de llevar el masato para compartir mientras un grupo de hombres se adentrarán al río y otro construirá, con palos de la zona, un espacio

para ahumar el pescado; esta es una de las pocas actividades colectivas que hasta hoy en día se practica en la mayoría de comunidades.

Una práctica ancestral y que marca la adultez de la mujer es la preparación del masato, la mujer es entrenada desde la niñez para aprender a preparar el fermentado a base de yuca, la cual es aplastada y masticada pues la saliva le otorga la fermentación. En el paso de la mujer de niña a adulta la preparación del masato será fundamental.

“Cuando tuve mi primera menstruación, me encerraron una semana con mi tía, pero no es tía de verdad sino una persona mayor sabia, puede ser cualquiera; anteriormente era un mes el que una estaba encerrada ahora solamente es una semana porque no podemos perder clases. Una vez estas encerrada tienes que tejer con el algodón que hilas tú misma una cushma (túnica larga) para tu padre, barrer la casa y que quede completamente limpia, tienes que escuchar los consejos de la tía, ella te puede resontrar porque no estás haciendo bien las cosas o porque eres muy ociosa, un día antes de terminar la semana en la noche tienes que comenzar a masticar la yuca para hacer el masato, ese día tú lo tienes que hacer solita todo, masticar la yuca con camote para que le de algo de dulce, y mezclarlo, cantidad tienes que hacer, al día siguiente en la mañana todos se van a despertar y van a probar tu masato que tú vas a servir uno a uno solita, entregar la cushma, van a verte y evaluar qué tal lo hiciste, si logras hacerlo bien ya comienzas a ser una mujer y ya puedes casarte, sino tienes que esperar un año más para entrenarte.

Anteriormente sino lograbas pasar el ritual era terrible porque era una humillación para la familia y de este ritual dependía que te puedas casar con un buen marido, ahora ya no hay tanta urgencia por casarse, yo me he casado a los 30 años, ya pensaban que iba a ser soltera y me miraban mal, pero me fui a Satipo, estudié para ser secretaria y como no me acostumbré a la ciudad decidí volver a Cuti, me casé y ahora tengo a mi pequeñita” (entrevista ECF12, 2018)

El rol de las mujeres asháninkas en el PCP - Sendero Luminoso

En el PCP-SL no existió una política exclusiva de captación de mujeres, pues, se aspiró a la igualdad entre hombres y mujeres, se consideraba que esta igualdad sería la meta alcanzada en el resultado del triunfo de la guerra popular. Aceptaron el género como un problema

secundario, lo central era la clase; se adoctrinaban a hombres y a mujeres por igual. Sin embargo, la cúpula senderista estaba compuesta por dos mujeres, además de Abimael Guzmán, ambas fueron sus parejas.

Era común encontrar entre los principales mandos senderistas tanto a hombres como a mujeres, pero, los roles de género eran diferenciados; mientras los hombres tenían responsabilidades políticas, logísticas y militares fuertes, las mujeres tenían funciones relacionadas a la cocina y como parte de la Fuerza principal, su rol era el de cuidar a los varones formando parte de la seguridad de los mandos. No podían producir textos de carácter intelectual, pues la única persona a la cual le correspondía realizar este tipo de producción fue al presidente Gonzalo.

Autores como Leslie Villapolo (2009), afirman que las mujeres asháninkas, así como las mujeres andinas, no formaron parte ni les interesó integrar las filas de Sendero Luminoso. Al ser pueblos con una economía de subsistencia, requirieron solamente pocas actividades productivas para satisfacer sus necesidades; fue por esta razón que no abrían asumido el discurso político marxista del PCP – SL de expropiar los bienes a los ricos.

Este argumento fue común al referirse a la entrada de Sendero Luminoso a las comunidades asháninkas, sin embargo, no es del todo cierto, pues si bien en una primera etapa las mujeres no asumieron ninguna función relacionada con la guerra, en la segunda etapa por la escasez de “recursos humanos” éstas asumen otro tipo de roles vinculados a la guerra: desde temprana edad siendo primero niñas pioneritas y luego pasando a integrar parte de la guardia personal de los mandos como c. Feliciano o el c. José.

Al concluir su participación en Sendero Luminoso ya sea porque fueron rescatadas por el Ejército, porque huyeron de los campamentos senderistas o porque se mantuvieron ocultas en el monte; las mujeres asháninkas al regresar a sus comunidades luego de haber asumido un rol protagónico en la lucha contra del PCP – SL asumiendo dirigencias u organizando Rondas Nativas, al verse nuevamente relegadas a un rol secundario en sus comunidades no lo iban a permitir. Este es el caso de la c. Patty la única mujer vicepresidenta de las Rondas Nativas, la cual es vista con asombro por otras mujeres asháninkas, así como también por los hombres.

Quando estaba arriba normal, quando ingresas a alguna comunidad, o algún centro poblado tienes que integrarte, hacer rondas, solamente

hacen rondas los hombres, a mí no me dejaban participar, no me querían dejar ir a patrullar, pero yo soy la vicepresidente de rondas, cada dos años se cambia, dependiendo el pueblo te puede reelegir, ahora me han propuesto ser presidenta de la ronda, en junio van a cambiar de rondas, antes eran bien estrictas las rondas, tarde mañana y noche hacíamos rondas, por acá ya no hay mucho sendero, pero más lejos hay, ahora es narcos y delincuencias, las rondas ven todo eso, no coordinamos con el juez es interno, dentro de la comunidad, castigos inmediatos. Yo me he ganado el respeto de todos en la comunidad, soy la única mujer que hace rondas de igual a igual que ellos, pero tengo que ser macha porque sino no me respetan.

A mí me han dado mi escopeta y mi chaleco para patrullar y eso no ha sido ni bien entré, me he ganado mi puesto con el tiempo porque me han visto macha y que me peleo con ellos de igual a igual, ya poco a poco primero me invitaron a unirme, primero sin armas solo con mi chaleco y rondas en la mañana, ya luego me dieron la escopeta y comencé a hacer rondas en la noche, Natalí, puedo ser la primera mujer presidenta de las rondas, espero que también más mujeres se unan (entrevista a EPOF20, 2018)

Al llegar Sendero Luminoso a las comunidades, en determinadas etapas, uno de los aspectos que más llamó la atención a los asháninkas es el que las mujeres al igual que los hombres manejaban armas y muchas de ellas fueron mandos militares; es muy común oír “las mujeres parecían hombres agarraban escopetas y mataban igual” (Entrevista, mujer adulta Cutivireni, 2018). Esta idea de mujer masculinizada y no dedicada al hogar, a los niños y a la cocina sorprendía la atención de los comuneros asháninkas.

En un primer momento a muchas mujeres, especialmente a las que estudiaron en el convento de Puerto Ocopa y en la misión de Cutivireni, al terminar la escuela no tuvieron mayor opción que trabajar como empleadas del hogar en una casa a la que eran enviadas por las religiosas de las misiones y donde no eran bien tratadas.

Nos hemos ido a Lima, me llevó la madre Amalia para aprender atender niños, porque me decía que voy a casarme y voy a tener mis hijos, para que aprendas cómo se atiende una casa, me llevó donde su hermana que recién estaba dando a luz, le he dejado de dos añitos, le he dejado

gateando, yo no iba a venir porque la señora decía que uno de Tarapoto lo han metido al desagüe a su niño, de ahí dijo ella así va ser nuestro niño también como usted es de la selva, y de ahí todos los días era la misma cosa, de ahí comencé a llamar al teléfono a la casa madre donde están las monjas yo le he contado y me fui, me dicen vente, les digo voy a ir a pasear y me fui, ya no he vuelto, les he dicho quien va ir a Puerto Ocopa yo quiero ir, en enero todavía vamos a ir, yo les digo quiero ir, así conversando estas cosas, todos los días dicen que puedo matar un niño yo no soy capaz, vamos hablar, yo le he dicho que me voy de vacaciones, cuándo vas a venir? Le he dicho a fines de febrero, le he contado al padre Castillo, yo no voy a volver, ¿por qué? Me ha dicho; por qué así me tratan le he dicho, mejor voy a irme a Oxapampa, me iba ir ahí, el Padre está necesitando a alguien que le atienda y yo dije yo voy a ir” (entrevista a EPOF21, 2018)

La segunda opción sino se quería trabajar como empleada doméstica era el matrimonio, la iglesia también propiciaba espacios para que las mujeres y los hombres se conozcan y se casen. “Había un lugar que tenía flores y bancas que le decíamos el lugar de los enamorados, ahí después que cumplíamos con todas nuestras obligaciones el padre y las hermanas nos dejaban salir para conocernos, ahí ya muchos nos enamorábamos y nos casábamos” (entrevista EPOF22, 2018). Los matrimonios se realizaban con la autorización de los religiosos los cuales los dotaban de un espacio en la comunidad, de manera comunal construían su casa, además les otorgaban algunos animales (un buey, una vaca y aves de corral) para que puedan subsistir y comenzaran a establecerse como familia.

Ahí con el que me he casado también quiere irse, hemos estado conversando pero no hemos tenido nada, ni siquiera sabía que me iba a casar, cuando él me ha hablado yo le he dicho que no quiero además yo soy mayor de edad, para que me digas después que yo soy vieja, si hay bastantes jóvenes le digo, ahí me ha convencido; don Guillermo era juez y me han dicho como vas a decirle esas cosas, tú sabes atender otras chicas no saben atender a su marido, y cómo las monjas me enseñaban en la enfermería a curar yo ayudaba, tú sabes me decían, su hermana también era monja su hermana es la hermana Sita, la hermana

asháninka, ella falleció en Lima; la hermana Sita me dice te vas a casar con mi hermano, yo le digo que no quiero, me dice cómo no vas a casarte si ustedes han andado juntos, nos tratábamos como hermanos no hemos conversado nada, yo le he dicho después ya veremos, se pusieron todos, ya se conocen en la misión que más quieren conocerse, en diciembre se casa usted me dicen.

No teníamos ni casa, ni chacra, mis hermanos le han ayudado, cuándo han escuchado comenzaron a sacar para hacer la casa, la madera todo, nos han dado calaminas, una casa de cocina así nos han hecho rapidito, me caso ya en diciembre el 9; todo ha sido rapidito no más, de ahí vinieron las señoras, han sido mis madrinas, me han dicho por eso no quisiste volver, vinieron trayéndome mi vestido de novia, yo me he puesto toda flaca; ha venido don Guillermo él fue mi padrino, yo me casé, ahí estaba la hermana Purita, ya no estaba la hermana Amalia; nos casó el padre Castillo. No tuvimos hijos, el padre Castillo nos ha regalado una ternera que tuvo su cría, como ya tienen hembra y macho, a su mamá vamos a matarle para que ustedes vayan a Lima y ahí no más vinieron los kiyonkaris, si hubiéramos salido estaríamos en Lima yo hubiera vivido con mis hijos.” (entrevista a EPOF22, 2018)

Sendero Luminoso significó para muchas mujeres una alternativa para poder cambiar el orden establecido, es así como muchas se sumaron a sus filas ya sea formando parte de la seguridad personal de los mandos políticos o siendo mandos militares y logísticos; esto sobre todo en el denominado primer momento de Construcción del Partido. En el segundo momento de reclusiones forzadas y el éxodo al monte, se dio también un cambio en la asignación de los roles, los cuales, serán divididos ahora por edades y tareas.

Es así como fueron separadas las más jóvenes de 11 a 15 años eran entrenadas y pasaron a ser parte de los denominados pioneritos, a partir de los 16 años y a raíz de las habilidades mostradas serían mandos militares, logísticas, escolta de los altos mandos o como masas pasarán a sembrar alimentos, yuca, maíz, arroz, etc. y las mujeres adultas tendrán diversas funciones.

Son cuatro funciones diferentes las que realizaron las mujeres adultas: primero cocinaban la comida para la masa (generalmente caldos a base de hoja de yuca y chalanga)

y para los mandos (aquí se utilizaba las diversas verduras, tubérculos sembrados, además de pescado o animales que lograban cazar).

La segunda función fue la de cuidar a los enfermos, conforme pasó el tiempo en los campamentos y las condiciones se fueron precarizando diversas enfermedades comenzaron a presentarse como la anemia, “los abombados” quienes eran a los que se les hinchaba todo el cuerpo y ya no podían caminar y diversas infecciones estomacales. A partir del año 92 llegó el cólera, las mujeres tenían que alimentarlos, ayudarlos a bañar y a caminar en las largas caminatas, sin embargo, la mayoría de las veces los enfermos fallecían ya sea por la enfermedad o porque eran asesinadas por orden de algún mando al considerar que retrasaban al grupo.

El tercer grupo eran las ancianas quienes se dedicaban a tallar flechas y puntas de chonta para hacer trampas. Estas armas eran depositadas primero en los silos para que se contaminen y luego se repartían en huecos que cavaban los hombres recubiertos con hojas caídas de los árboles. Estas trampas iban construyéndolas a su paso para que cayeran los militares que los venían persiguiendo, si no morían al caer morirían después de alguna infección contraída.

Finalmente estaban las parteras y aborteras, mujeres adultas que iban a los diversos campamentos y que cumplían la función de ayudar con los partos en el monte, así como también ayudar a las mujeres que decidían no tener hijos; para este fin utilizaban distintas plantas de conocimiento ancestral, pero, además ayudaban a la expulsión del feto con un palito tallado de chonta el cual ayudaba a remover cualquier resto que podría quedar del feto. Las mujeres que se sometían a esta práctica lo hacían arguyendo que no querían que sus hijos vivieran en los campamentos senderistas, prefiriendo no tener hijos.

Un tema polémico es el de las violaciones sexuales a las mujeres dentro de los campamentos de Sendero Rojo, si bien autoras como Leslie Villapolo afirman que los mandos senderistas utilizaron la violencia sexual como herramienta de control hacia las mujeres; éstas eran abusadas desde temprana edad. Particularmente no encontré un solo testimonio de este tipo lo que no quita que existieran, aunque, en más de una ocasión los mandos senderistas han afirmado que las violaciones eran castigadas con la sanción máxima “la muerte”.

En cuanto a la violación sexual a las mujeres asháninkas por parte de los militares fueron diversos los relatos de la comunidad de Cutivireni, entre los años 1994- 1996 estuvo la base militar en su territorio, pero, después de los abusos cometidos la comunidad entera decidió su expulsión.

Antes cuando estaban los militares acá a todas las mujeres nos violaban, lo que ya nos hizo sacarlos de la comunidad fue cuando violaron a mi tía, bien feo fue; la comunidad años estuvo vacía, no había nadie, todos tenían miedo de los de Sendero, que nos maten, que nos quemem, así que acá cómo teníamos el aeropuerto se instala la base de los del ejército, cuando nosotros volvimos poco a poco ellos ya estaban instalados con sus carpas, de aquí salían para patrullar todo el VRAEM; pero ya cuando nosotros nos sentimos más seguros y volvimos a la comunidad primero solamente unas cuantitas familias, acá al centro donde está la iglesia quemada, y poco a poco fueron viniendo más, ya en un momento éramos bastantes.

Primero nos sentíamos seguros con los del ejército porque los kiyonkaris les temen y no vendrían a la comunidad, y ya no solo venían de Cuti sino de todas las comunidades cercanas Pamakiari, Tankireni. Todos vivíamos juntos, las mujeres cocinaban y los hombres salían en rondas, acompañaban a los del ejército para enfrentar a los de sendero, averiguaban dónde eran los campamentos, trabajábamos juntos, pero muy abusivos eran también los del ejército, cuando ya comenzamos a ser más personas y ya había pocos de Sendero, el colegio comenzó a funcionar, una profesora enseñaba y nos cuidaba.

Los militares, ya cuando habían menos kiyonkaris, hacían muchas fiestas, traían su cerveza, tomaban hasta emborracharse, y ahí de las chicas jóvenes abusaban, ya era común, nadie decía nada porque era parte de la pacificación.

Mi tía que era bien bonita, cuando caminaba todos la miraban, ella nos había contado que los militares le hacían muchas propuestas para que este con ellos, pero ella estaba casada; pero siempre la molestaban. Un día en una de sus fiestas que hacían han abusado de ella hasta matarla, sangrando la han dejado, y se hicieron los locos, pero un niño de la escuela había visto todo, él le contó a su profesora, estos al darse cuenta

al niño lo han empujado al río, por ese camino que te perdiste, ahí lo han empujado y se ha muerto el niño, la profesora harta de los abusos de los militares se ha ido a Mazamari al cuartel general y los acusó, pidió que retiren su base de Cuti. Han renegado no han querido, pero ya vino una orden superior y han salido de acá y se instalaron hasta donde están ahora frente al río, ya no es una comunidad de asháninkas sino de choris, pero siempre vienen por acá hacen la finta que buscan a los de sendero, como la otra vez que nos los cruzamos, pero saben que acá no hay que ellos están más allá para Vizcatán están (entrevista a ECF13, 2018)

Es común justificar las violaciones sexuales como el costo que pagaron por la “pacificación”, por este motivo no suelen denunciarlas, ni hablarlas; al momento de contarme estas historias buscaban una aprobación para saber si debían o no denunciar.

Las historias relacionadas con los abusos de los militares no se dan en un ámbito público como sí son denunciados los abusos de los kiyonkaris, son hablados en voz baja y entre mujeres, generalmente, mientras se está realizando una práctica cotidiana como cuando se está frente al fogón. Las mujeres tienen alguna historia que contar sea en primera persona o qué le ha sucedido a algún familiar cercano, no saben denunciar; pues las veces que han intentado hablar sobre estos temas son silenciadas por los hombres de la comunidad.

Estos silencios se dan por diversos motivos, uno de los principales es considerar que es el precio que se tuvo que pagar por sacar a los kiyonkaris de sus comunidades y consideran que las muertes, violaciones y atropellos que hicieron los militares no son considerados una falta, ni un crimen, no deben ser denunciados y no deben ser registrados en el consejo de reparaciones; los pocos que se han animado a realizarlos han sido repudiados por la comunidad.

Cuando una persona de la comunidad quiere denunciar la desaparición de una persona por parte de los militares, es cuestionada inmediatamente y denunciada de ser senderista, acusándola de no ser agradecidos con aquellos que les brindaron ayuda. Los silencios son grandes, sin embargo, las generaciones menores vienen rebelándose contra los abusos militares, esto ha despertado disputas generacionales comunales; pues los mayores increpan a los menores que no han vivido en carne propia la violencia por eso no comprenden que los militares los ayudaron.

Las tensiones intergeneracionales se hacen evidentes en diversos momentos generando tensiones cotidianas, los jóvenes no justifican los atropellos de los militares que hasta el día de hoy llegan a las diversas comunidades en busca de algún rezago de Sendero Luminoso o de alguna plantación de coca, llegan sin permiso y sin aviso previo haciendo algunas veces disparos. Los jóvenes consideran que en realidad no encuentran nada, pero, los adultos están convencidos que hasta hoy en día Sendero Luminoso se encuentra en su territorio y que un día van a salir a quemar nuevamente la comunidad, “no se puede bajar la guardia que Abimael aún se encuentra en Vizcatán” (entrevista ECM12, 2018)

Construcción de una nueva memoria y olvidos ¿accidentales?

Algunas historias duran meses, otras historias duran años, otras son ciclos que aún no se cierran; la historia del pueblo asháninka y Sendero Luminoso duró años y aún hoy en día sigue, es un “*pasado que no pasa*”. Es común entre los asháninkas de Junín escuchar diversas historias donde los kiyonkaris aún se encuentran en su territorio, historias en las que c. Feliciano es confundido con la figura de Abimael pudiendo ser que se encuentre aún en su territorio escondido entre la espesura de la selva de Vizcatán.

Es común que hasta hoy para hacer referencia a este periodo de violencia se remitan al pinkatzari Antúnez y al profesor Zumaeta dando inicio a las historias de cómo los kamaris (demonios) llegaron a su territorio y hasta hoy en día no se van. Las historias, los mitos se han entrecruzado generando nuevas narrativas, con personajes que a pesar de tener una identidad van diluyéndose para dar paso a una nueva construcción basándose en tres puntos que describimos en el capítulo dos: primero los relatos míticos tradicionales asháninkas, segundo las narrativas cristianas y finalmente un contexto contemporáneo marcado por el mito del progreso, así como también, la figura mesiánica de Abimael Guzmán/Óscar Ramírez y cómo es visto en las comunidades.

¿Un solo Presidente Gonzalo?

Cuentan los pueblos de la sierra que Abimael era una persona “etérea”, que podía estar en más de dos lugares al mismo tiempo y por eso no lo podían arrestar, “siempre las fuerzas antisubversivas llegan tarde al lugar donde supuestamente estuvo... El presidente Gonzalo ya estaba cercado, no tenía escapatoria posible, pero de un momento a otro se transformó en ave y echó a volar, en otras situaciones similares se transformó en culebra y se perdió por el

monte o por el río”. También se consideraba que se transformaba en piedra (como un moderno huamani²⁸) dejando a sus perseguidores burlados y engañados. Se habla que ha sido visto en varios pueblos a la vez, hay quienes sostienen que tiene varios “dobles”. Incluso en algunas zonas, como ocurre en las serranías del departamento de la Libertad, dicen que llega a los poblados y es llevado a las casas a comer y descansar, luego, sin que nadie se dé cuenta y ante el asombro de la gente, desaparece. “El presidente Gonzalo se ha convertido en un fantasma” (Roldán 1984)

“Lo poco común es que este mito se da estando el individuo como dice un especialista en el tema, “sano y salvo”, combatiendo y resistiendo, viviendo y pensando, dirigiendo y orientando, y más aún siendo él claramente consciente de esta responsabilidad histórica” (Roldán 1984)

Los testimonios recopilados por el historiador senderista Roldán son registrados antes que Guzmán fuera arrestado por la policía antsubversiva en el año 1992. Son historias que se centran en la figura etérea de éste y que tienen la intención de convertirlo en un mito, buscando igualar la figura de Abimael con la del mito andino del “Inkarri”. Este mito nos habla que cuando la cabeza y el cuerpo del Inca se unan se revertirá el orden social y los tiempos del Inca volverán. Carlos Iván Degregori, Gonzalo Portocarrero, son algunos de los autores que sostienen la hipótesis de construcción de un mesianismo de Guzmán para ganar mayores adeptos a su causa.

Estas historias se remiten a lugares andinos y costeños, donde el mito del Inkarri aún permanece vivo y tiene cierta vigencia, no obstante, en los pueblos de la Selva donde lo relacionado al tiempo del Inca se ve con desdén, lo cual también influye en la connotación negativa hacia Sendero Luminoso y su líder; en algunas narraciones son comparados con “kametzes” o demonios quienes viven en el monte y traen el terror y la sangre.

Son muchos los relatos en la selva que nos hablan de la presencia de Abimael en su territorio, todos coinciden que se esconde en Vizcatán donde se encuentra su base y que es custodiado por sus milicianos, que se ha envejecido y cojea, sin embargo, la figura descrita al referirse a Guzmán no corresponde a la suya, pues, en realidad se refiere a c. Feliciano

²⁸ Huamani (en quechua wamani, 'provincia') fue una división territorial del Imperio incaico, que en su conjunto conformaban los suyos o regiones mayores del imperio. Esta división territorial se entremezclaba con la religión. El wamani formaba parte de la cosmovisión andina, cada región estaba tutelada por un Apu Wamani o "señor de las montañas" representado en las más altas cumbres de la región.

quien llegó a este territorio con la misión de encontrarle un escondite a Abimael Guzmán y terminó quedándose en el territorio hasta el año 1999 en el que fue capturado cuando se dispone a viajar a Huancayo.

La confusión con estos dos personajes no es una mera casualidad, en gran parte pudo estar fomentada por el mismo c. Feliciano por diversos motivos; entre los principales podemos identificar los siguientes:

- Pasar a la clandestinidad: cuando c. Feliciano decide ser clandestino busca pasar desapercibido, no ser reconocido ni por la apariencia física ni por el nombre; es más sencillo no ser reconocido por los pobladores para que éstos no lo delatasen con las fuerzas armadas u otras autoridades.

A pesar que la frase que más recordada por cualquier poblador asháninka es la de “el Partido tiene mil ojos” existió una gran desconfianza entre los mandos senderistas de ser delatados. El castigo para las personas que traicionaban al Partido delatando a sus miembros era su propia vida, si lograban huir el familiar más cercano sufriría este castigo; el miedo fue el condicionante para que no se logre saber su localización.

En este contexto de desconfianza el c. Feliciano prefiere ser confundido con el presidente Gonzalo, pues, la confusión de personas evitaría una posible captura porque tanto las Fuerzas Armadas como la Policía no confiarían en la palabra de los informantes.

- Aumentar la figura mesiánica: El PCP-SL buscó generar un mito a través de la figura del “presidente Gonzalo” cuya figura se volvió mesiánica valiéndose de diversos mitos andinos para acrecentar su imagen; a tal punto que todo giraba en torno a la figura de éste. Una vez que cae preso Abimael Guzmán, a diferencia de otras guerrillas latinoamericanas que se mantienen vigentes a la caída de su líder, el PCP-SL se desvaneció quedando algunos rezagos en la Amazonía y de los cuales el propio Abimael se encargó de desvincularse.

¿Pero, por qué le conviene a Feliciano continuar con la figura de Abimael y no construirse una propia figura? En el territorio asháninka se le atribuyó a la figura de Óscar Ramírez las características y el nombre de Abimael Guzmán. En las entrevistas que fueron realizadas era común que se hablara de Abimael y luego identificar que se referían a c. Feliciano por alguna característica física o por cierto rasgo particular.

Todos conocíamos quién era el jefe de los kiyonkaris, él vive ahí en el monte, entre varios cerros, ahí está Abimael se llama, de él nos enseñaban su ideología, sabes lo que es ideología, a nosotros nos han enseñado de ideología, es esto que está acá en la cabeza, en el pensamiento. En Vizcatán se encuentra, eso bien lo sabían los sinchis y los del ejército, pero no querían capturarlos qué cosas querían.

Hasta ahora sigue ahí por eso vienen los del ejército, pero por acá no más vienen ellos saben que está en Vizcatán, allá más al fondo no lo quieren capturar, no sabemos por qué. Pero dicen que ya está barbón y que no puede caminar bien, igual sigue ahí mandando a matar a otros hermanos que siguen ahí capturados, también ahí está el profesor capturado, ahí lo tienen también a él (entrevista, ECM13, 2018)

Este mesianismo y admiración al presidente Gonzalo, quien es considerado el ideólogo del senderismo, generó que el ser confundido con Abimael Guzmán sea un orgullo, por lo tanto, no generará incomodidad en c. Feliciano.

Fueron diversos los motivos por los cuales le convenía a Óscar Ramírez Durand ser confundido con Abimael Guzmán, además, c. Feliciano no se consideraba ni un ideólogo, ni un líder sino una persona de acción, un guerrillero que buscaba un cambio social. Por este motivo es difícil encontrar algún documento que registre su ideología, su pensamiento, sino, que se basó en el Pensamiento Gonzalo para continuar con la idea de seguir concretando este proyecto político, aunque esta vez sin la figura mesiánica de Abimael.

Los usos asháninkas del “ser guerreros” en la actualidad

Como se trabajó en el capítulo IV, una de las estrategias de supervivencia del pueblo asháninka fue la de unirse con el Ejército Peruano para formar “Comités de Auto Defensa” o también llamadas Rondas Nativas. Éstas tuvieron la finalidad de ayudar al Ejército a expulsar a Sendero Luminoso de sus comunidades, también se organizaron para rescatar a los asháninkas que aún permanecían secuestrados en los campamentos senderistas.

Los rescates realizados se hacen de la mano con el Ejército. Los voluntarios de las Rondas Nativas ingresaron a lugares que fueron ubicados y denunciados por otros miembros rescatados de algún campamento de Sendero Rojo. Luego de identificar cuál era la localización del campamento entrarán a la vanguardia los miembros de la comunidad asháninka para abrir camino, pues, ellos saben moverse en el monte. Buscarán el momento

cuando se encuentren solos para poder llevarlos de vuelta a sus comunidades, no sin antes haber pasado por la Base Naval para ser interrogados.

La mayoría de las veces los secuestrados han nacido dentro de los campamentos y no conocen otro tipo de vida o han ingresado a éstos cuando eran muy jóvenes y el miedo que tenían a las Rondas Nativas y al Ejército no les permitía huir ni dejarlos, por esta razón fue importante acompañarse de asháninkas pues al hablar el mismo idioma se logró, en su mayoría, convencerlos de huir para empezar una nueva vida.

Si bien los asháninkas antes de la llegada de Sendero Luminoso y del MRTA no fueron un pueblo guerrero como los pueblos jíbaros (awajún, wambisa) eran un pueblo aguerrido con un gran conocimiento sobre la caza. Los sheripiaris (chamanes) utilizaron diversos piri-piris (plantas sagradas) para poder ayudar a los hombres a tener mayores habilidades para cazar, pescar, para infundirles mayor valor cuando se adentraban al monte a enfrentarse con animales de caza mayor, inclusive entrando ellos en los animales como los jaguares para que la comunidad pueda tener alimento. Estas prácticas han ido desapareciendo con el tiempo principalmente con la inserción de las iglesias a este territorio, pues, prohíben este tipo de prácticas por considerarlas del demonio y cada vez son menos los sheripiaris.

Sheripiaris, sheripiaris, de verdad son pocos ya los que quedan y viven lejos en el monte, acá encuentras algunos, pero ninguno ha terminado su preparación, antes para ser sheripiaris tenías que ser aprendiz desde chiquito, años, pasar por varias pruebas, ya nadie tiene tiempo para dedicarse, son vagos, y se quedan a medias, por eso algunos remedios no más saben utilizar. También los curas los veían mal, decían que era brujería del demonio y ya por eso se han ido al monte para que no los molesten, acá quedan yerberos, hueseros, pero ya no queda ninguno de verdad, un día vamos, lejos queda donde vive y vamos a tener que ir abriendo trocha porque a los sheripiaris siempre los persiguen los espíritus y tenemos que ir a buscarlos por el medio del bosque”
(entrevista a ECM13, 2018)

Salvo el conocimiento de las plantas y su uso no cuentan con una tradición de pueblos guerreros, esta tradición guerrera se ha ido incorporando en su narrativa a través de la Época del Conflicto Armado Interno y desde la formación de las Rondas Nativas en los asháninkas de Junín y del Ejército Asháninka en los de Pasco; en ambos procesos aprendieron una nueva

forma de organización que les sirvió para poder expulsar a los foráneos de su territorio. El proceso formativo y de constitución de Rondas Nativas fue dado por el Ejército Peruano quien les ayudó a organizarse y a utilizar las armas que les dieron para su protección.

Una vez expulsado Sendero Luminoso y Sendero Rojo de su territorio hasta el día de hoy las Rondas Nativas siguen existiendo y cuentan con el aval y el reconocimiento del gobierno para su protección. Hoy en día su misión sigue siendo cuidar su territorio de algún miembro del PCP – SL que buscaría entrar en su territorio, además, también están atentos a enfrentar problemas actuales como la delincuencia, el narcotráfico, la tala ilegal, así como también a las empresas extractivas y las hidroeléctricas a quienes se opusieron logrando que éstas no entren en su territorio.

La formación de las Rondas Nativas para los asháninkas ha sido producto de una colaboración entre el pinkatzari Antúnez y el Ejército, si éstos no hubieran unido sus conocimientos el Ejército no habría entendido cómo es el territorio asháninka, ni cómo es su pensamiento y sus formas de organizarse y los asháninkas hubieran seguido temiendo a Sendero y no habrían aportado su colaboración con el Ejército, así como no fueron soporte de los Sinchis.

También fue importante la presencia del profesor, pues, este personaje, que para los asháninkas continua capturado y secuestrado en Vizcatán, permanece impartiendo sus conocimientos, la filosofía de su pueblo y cuidando de las nuevas generaciones de asháninkas que aún nacen en el monte. A pesar de que c. Feliciano y Abimael se encuentran presos para la heroica comunidad asháninka, entre sus mitos y relatos, hasta el día de hoy Sendero Luminoso y Abimael viven en Vizcatán, pero, en algún momento volverán; por eso tienen que estar organizados, por eso tienen que permanecer activas las Rondas Nativas.

CONCLUSIONES

Los asháninkas, así como otros pueblos de la Amazonía, para narrar algún acontecimiento importante de su historia recurren a los relatos orales; este es el medio por el cual captan la esencia de su cultura. Estos relatos narran el origen del mundo, así como también los acontecimientos que van marcando su historia, sin embargo, como consecuencia de la colonización y posteriormente debido al ingreso de los misioneros franciscanos y la presencia del Estado (a través de obras como las carreteras) estos acontecimientos generaron un nuevo tipo de narrativa, la cual, ayudará a desenmarañar la etapa de violencia que vivieron los asháninkas de Junín entre los años de 1985-1999 a manos de Sendero Luminoso y posteriormente a manos de Proseguir.

A esta forma de recuerdo lo denominé *contra historia* y se halla reflejada en los relatos tanto del pinkatzari Antúnez como del profesor Zumaeta, ambos relatos tienen componentes de los tradicionales mitos asháninkas, pero, también ambas historias se nutren tanto de la tradición cristiana como de la presencia estatal; dando lugar a una nueva narrativa que busca explicar dos momentos cruciales en la historia contemporánea de este pueblo:

En primer lugar, la contra-historia del pinkatzari Antúnez explica la creación de las Rondas Nativas, pues, el pinkatzari después de ser humillado por los sinchis, quienes lo secuestran y torturan, fue reivindicado por el Ejército. Ellos tomaron conocimiento de la capacidad organizativa y el conocimiento del territorio que tenía el pinkatzari, por tanto, le pidieron ayuda para organizarse y derrotar a los senderistas dando, de esta manera, paso a la creación de las Rondas Nativas. Las Rondas y el Ejército se enfrentaron, de manera coordinada, contra Sendero Luminoso; constituyéndose las Rondas Nativas en piezas claves para el dominio y conocimiento del territorio en la derrota del PCP – SL.

En segundo lugar, la otra contra-historia será la del profesor Zumaeta quien después de ser secuestrado y torturado por los senderistas fue crucificado como un castigo para

convencer a los miembros de su comunidad que no se unan a las filas de Sendero Luminoso. Fue desarraigado de su comunidad para ser castigado crucificándolo y clavándole lanzazos, hasta que al tercer día fue liberado por el jefe de los kiyonkaris c. Feliciano quien al enterarse que lo estaban a punto de asesinar decide rescatarlo, pues, necesita de su conocimiento para persuadir a los asháninkas que se unan a ellos.

Tanto Antúnez como Zumaeta, según los relatos asháninkas, no mueren, por el contrario, se mantienen vivos aún dando su conocimiento a otras personas porque ya terminaron su ciclo en sus comunidades. Antúnez se encuentra en el cuartel de Mazamari ayudando al Ejército, mientras Zumaeta se halla en Vizcatán o en Cuba enseñándoles a los senderistas que necesitan aprender de él. Ambas historias son la forma en que los asháninkas comprenden y dan sentido a la siguiente etapa que llega, etapa que es la más dolorosa y cargada de violencia y se inicia con la llegada de c. Feliciano a Vizcatán, la época del *Necropoder*.

A diferencia de los mitos que suelen entenderse como estructuras estáticas, que no están permeadas por agentes externos; la contra-historia sí lo está y su construcción se nutre de éstos (de los agentes externos), como por ejemplo la llegada de la religión cristiana, la presencia estatal entre otros, los cuales, generan un nuevo tipo de narrativa que permite relatar un acontecimiento importante para la memoria de un pueblo, en este caso el asháninka.

La memoria y el olvido son teorías importantes en la creación de una contra-historia, pues, en su construcción se van resaltando ciertos momentos y características épicas y olvidando deliberadamente otras. La memoria está relacionada a los momentos heroicos tanto del profesor Zumaeta como del pinkatzari Antúnez, resaltando aspectos positivos de su vida que refuerzan el por qué merecen ser recordados, por ejemplo, la defensa de su comunidad, la capacidad organizativa que demostraban, etc.

Por otro lado, los olvidos están relacionados al dolor que se pretende ocultar deliberadamente para generar una narrativa de triunfo, donde la comunidad no es derrotada por Sendero Luminoso ni salvados por el Ejército, sino, que para poder crecer el PCP – SL necesitó torturar y secuestrar al profesor, pues, sin esta ayuda hubieran sido un movimiento marginal. También los militares emplearon la misma estrategia con el pinkatzari sin la cual la derrota de Sendero Luminoso hubiera sido imposible porque no sólo desconocían su idioma sino también su territorio.

Las contra-historias narradas en la tesis constituyen la puerta para lograr el entendimiento, desde la perspectiva de los asháninkas, de la llegada de Sendero Luminoso a su territorio y cómo trastocan radicalmente el orden social en el que vivían.

La contra historia, entendida como una forma de narración contemporánea que se produce cuando se da una grieta en la estructura tradicional del relato, es el resultado de la permeabilidad cultural, la misma grieta horadada por las distintas migraciones; cambiando el relato tradicional heroico por “héroe – sufrimiento- héroe”, entrando a través de esta grieta un concepto con el cual no estaban familiarizados los asháninkas: “el sufrimiento”, constructo teológico perteneciente a la tradición cristiana, en la cual, el héroe tendrá que sufrir para poder cumplir con la misión encomendada.

Esta forma de narración no será propia de los asháninkas sino de diversos pueblos en los cuales las iglesias y el Estado tienen presencia y donde la oralidad y la escritura conviven. Pueblos como los awajún en la selva norte del Perú o sus vecinos los yáneshas, también, construyen sus relatos contemporáneos, relatos contemporáneos que son construidos bajo esta misma lógica; observando en las narraciones contemporáneas procesos que consideran importantes como los conflictos medio ambientales, el narcotráfico, entre otros. Para no recordar estos eventos traumáticos ni que retornen recurren a la construcción de contra historias, las cuales servirán como mecanismos de activación de la memoria y serán transmitidas de generación en generación para que no se repita.

Entre los años 1984 a 1989 la presencia de Sendero Luminoso es esporádica, llegando en pares y buscando dejar Responsables en cada comunidad, con algún enfrentamiento entre los Sinchis y el PCP – SL. No es hasta la llegada de c. Feliciano, en el año 1989, que se intensifica la presencia de Sendero Luminoso en la zona y la estrategia militar cambia completamente.

En su accionar maoísta desplegado a lo largo de la Sierra y la Costa, la estructura militar clásica de Sendero Luminoso cambia con la llegada de c. Feliciano quien tiene una visión distinta a la de Abimael sobre la guerra. Camarada Feliciano dejará de lado la construcción y consolidación del Partido para dar paso a la “guerra de guerrillas” con características guevaristas, la cual comienza a operar desde el año 1989 y continúa hasta la actualidad. La “guerra de guerrillas” se divide en dos etapas: la primera con c. Feliciano hasta

1999 año en el que es capturado y la segunda cuando asumen el poder los hermanos Quispe Palomino, desde el 1999 hasta la actualidad.

La época liderada por c. Feliciano cuenta con características especiales que comienzan a tomar mayor forma con la captura de Abimael y posterior firma del Acuerdo de Paz con el presidente de ese entonces Alberto Fujimori en el año 1993. En este momento el c. Feliciano rompe tanto con el pensamiento Gonzalo como con el PCP-SL fundando una nueva facción denominada Proseguir teniendo como base de operaciones su cuartel en Vizcatán desde donde opera y da las directivas militares.

Es en la época de c. Feliciano que comienzan los grandes éxodos asháninkas hacia el monte, lo que ellos denominan la “época de campaña”. Ésta solía tener dos estrategias para el reclutamiento masivo de nuevos militantes o de masas:

Primera, *La quema de la comunidad*: solía llegar un destacamento senderista encabezado por los pioneritos y luego los mandos militares y las masas para proceder a quemar la comunidad y asesinar a las personas que decidan huir. Luego de la quema de la comunidad se llamaba a reunión a los sobrevivientes y se les dividía en diversos grupos, generalmente (1) adultos mayores, (2) adultos y jóvenes (3) niños. Después de separarlos el mando político solía dar un discurso hablando sobre la igualdad que ganarían uniéndose a sus filas, recalcando que ya no habría más pobres; en ese momento era imposible poder huir, de esta manera, tenían que seguir al mando político encargado y cada grupo se desplazaría por el monte rumbo a otra comunidad. La finalidad era poder ir separándolos de su familia para ingresar al Partido.

Segunda, *Entrar a la Comunidad y llamar a Asamblea Comunal*: esta estrategia era utilizada si había funcionado la etapa previa de la construcción del Partido. El mando político se comunicaba con el responsable de la comunidad advirtiéndole de su llegada para que el responsable logre organizar a su comunidad. Esta estrategia daba tiempo a las personas que no querían unirse a las filas de Sendero Rojo a huir al monte y quedarse escondidos hasta que Sendero Rojo salga de su territorio, es decir, cuando fueran derrotados por el Ejército. Esta situación de espera podía durar años, habiendo personas que se mantuvieron escondidas por más de 5 años hasta que notaran alguna señal para salir de sus escondites y retornar a sus comunidades. Para retornar y no ser confundidos con miembros de Sendero Rojo tenían que llegar con una bandera blanca en señal de paz y luego eran enviados a la base del Ejército de

Mazamari para ser interrogados hasta que se compruebe que no pertenecían a Sendero Rojo y tampoco tenían más información sobre alguno de sus campamentos.

Los que decidían quedarse con Sendero Rojo eran llamados a una Asamblea donde el mando político los invitaba a unirse a sus filas, al igual que el primer grupo eran separados por edades, pero, a éstos les permitían llevar algunas de sus pertenencias al monte. Lo que quedaba en la comunidad pasaba a pertenecer al Partido, generalmente el ganado y las aves eran expropiados por los mandos para ser comidas en un banquete antes de abandonar la comunidad. Muchos comuneros refieren que cuando estuvieron secuestrados, muy pocas veces lograron comer algún tipo de alimentos más allá de un caldo con hojas de yuca; por eso cuando entraban a una comunidad era un día festivo porque se lograría comer por ese día algún tipo de carne.

El cuerpo, es necesario entender que para los asháninkas si bien los cuerpos son importantes cuando una persona muere ésta desaparece de la historia y del recuerdo de su familia. No será nombrada pues al nombrarlo se la evoca y esta persona regresa, pero, regresa como un kamari o demonio del monte, siendo imprescindible que una vez que alguien fallezca, su cuerpo y sus pertenencias tendrán que ser quemadas.

Sin embargo, no todas las personas ni todos los cuerpos son desaparecidos y no todas las personas vuelven a ser nombradas. Existe un pequeño grupo de personas que han tenido una gran importancia por el rol que desempeñaron en sus comunidades, cuando se las recuerda no han fallecido, sino, que se han trasladado a otro lugar para seguir aportando con sus conocimientos a otras personas que lo necesiten. Este aporte será, en la mayoría de los casos, obligatoriamente requerido por un grupo de gente que los necesitará.

Cuando se iniciaron los éxodos masivos asháninkas al monte y la época de campaña, el control que se ejerció para que los nativos no escapen se dio a través de la muerte, la cual les va quitando poco a poco la capacidad de resistencia que pudieran tener.

Una vez que eras parte de Sendero Luminoso dejabas el pasado atrás y se empezaba a responder al Nuevo Estado. Al integrar sus filas pasabas a tener el estatus de masa, sin embargo, si sobresalías en los entrenamientos podías llegar a ser mando militar o mando logístico. A los asháninkas, salvo hubieran nacido en los campamentos y ser entrenados desde su nacimiento, no se les permitía ser mandos políticos o lograr ser el eslabón principal en la

cadena, pues, ellos, los mandos políticos serían los encargados de enseñar el marxismo, leninismo, maoísmo a las masas.

Dentro de los campamentos las normas impuestas por el Partido no debían ser desobedecidas, bajo pena de muerte: no robar, no mentir, no ser ocioso, nunca desobedecer las órdenes dadas por un mando. Para estas reglas básicas solían tener tres llamados de atención, de seguir incurriendo en la falta el Partido los castigaba con la muerte. Para ser efectivo el castigo un miembro de tu familia tenía que ejecutar la orden en presencia de todo el campamento, de esta manera, el Partido se aseguraba de dos cosas: la primera que ya no eras parte de tu familia, sino que tu devoción era ahora al Partido y segundo; aleccionar al resto de la masa para que no incurran en faltas, además, en estas ejecuciones no se podían gastar balas siendo ejecutados ahorcándolos con soguillas y con cuchillos.

Pero la falta más grave que podía existir era el escaparse del campamento, esta falta nunca era perdonada, además, con el conocimiento del monte que tienen los asháninkas era muy difícil que éstos puedan ser encontrados con facilidad por lo que c. Feliciano optó por utilizar nuevamente la muerte como mecanismo de dominación, por este motivo, si alguna persona escapaba sus familiares más próximos debían morir. Esta información tenía que correr para que el desertor tuviera conocimiento que su familia había pagado por su falta. Al igual que para las personas que rompían las reglas era, también, una ejecución aleccionadora y, además, no se podían gastar balas; siendo reservadas exclusivamente para el combate.

Los Cuerpos de los asháninkas se convertían en dóciles y disciplinados, siguiendo el concepto de Foucault, de esta manera los mandos senderistas podían ejercer un control sobre éstos. Cuerpos disciplinados a través de castigos corporales cada vez que cometían una falta considerada grave. Según la gravedad de la falta el castigo podría ser desde golpes hasta la muerte, logrando ejercer control sobre la vida y la muerte de los asháninkas.

La finalidad de esta práctica era someter quebrando la voluntad y su capacidad de resistir individualmente, convirtiéndolos en seres disciplinados que debían obedecer cualquier orden dada por el Partido sin objetar; este sometimiento será denominado por Mbembe como “Necropoder” concepto que va un paso más allá del concepto de Biopoder acuñado por Foucault, el cual hace referencia al control sobre la vida y el cuerpo de las personas.

El Necropoder, época de sometimiento, de pérdida de voluntad y capacidad de resistencia (narrada con amplitud en el capítulo IV) empleado por c. Feliciano, utiliza la muerte con fines aleccionadores para romper voluntades; no hay persona que se atreviera a rebelarse, a levantarse, ni siquiera a decir dónde se podían encontrar los senderistas.

Al tomar el control sobre la vida de los pobladores asháninkas se lograba asegurar algún tipo de rebelión o de escape masivo de los campamentos a los que eran conducidos, pues, el castigo no solamente correspondía a la persona que había cometido la falta sino también recaía sobre sus familiares cercanos, de este modo, la persona que cometía una falta no sólo tendría una sanción individual sino colectiva.

La muerte, además, utilizada como un mecanismo ejemplificador, no era un acto individual sino colectivo, reforzaba la disciplina en los campamentos, aumentando el control y acumulando mayor poder. Esto da por consecuencia que al ser capturado c. Feliciano y al regresar los mandos a su vida cotidiana, una gran cantidad de asháninkas se quedan en el monte solos, ya sin el resguardo de un mando; temerosos a que el Partido los encuentre y los asesine.

Sin embargo, se pueden identificar también mecanismos de resistencia tanto pública como oculta, logrando generar mecanismos para lograr salir del control de sus dominadores; en el caso de Puerto Ocopa una resistencia oculta, que se dio producto de los abusos que se fueron incrementando y que generó huir de los campamentos poco a poco, aprendieron a identificar los símbolos para poder escapar sin ser confundidos con senderistas, como la bandera blanca en señal de paz.

En cuanto a la comunidad de Cutivireni se pudo identificar mecanismos públicos, pues, los nativos asháninkas se organizaron para retornar al monte, para no ser descubiertos ni por kiyonkaris ni por el ejército, lograron llevar artefactos como un radio comunicador el cual les permitió estar en contacto con el Padre Mariano para que pueda rescatarlos, luego de un tiempo de aislamiento alcanzaron a ser rescatados y volvieron a su comunidad. Sin embargo, no retornaron para seguir con la vida de Misión que tenían antes de la entrada de Sendero Luminoso, retornan y prohíben la entrada a su comunidad a la Iglesia y al Ejército, realizando cambios significativos y terminando con las prohibiciones como el volver a tomar masato, vestirse con cushmas, velo, curarse con los sheripiaris, pero, sobre todo restringir el acceso a los foráneos para que no los vuelvan a sorprender como lo hicieron los kiyonkaris

No es hasta la alianza de los militares con los Comités de Autodefensa o Rondas Nativas que comenzaron los grandes rescates y las intervenciones a los campamentos senderistas, iniciándose el proceso de volver poco a poco a la calma. Esta época concluiría con la captura de c. Feliciano, pues, el accionar de los Quispe Palomino se transformó en otra etapa con mayor vinculación al narcotráfico y con la pérdida ideológica y unificadora de la teoría y práctica del Partido Comunista Sendero Luminoso.

Una *Zona Gris*, como los catalogaría Primo Lévi en el accionar de Sendero Luminoso, tanto en la zona Andina como en la Amazonía, eran los denominados *niños pioneritos*. Estos niños separados a muy temprana edad de su familia eran criados como máquinas de guerra, aprendiendo de una manera básica el pensamiento marxista, leninista y maoísta en manuales dictados por los mandos políticos; mayormente son las mujeres quienes imparten los conocimientos básicos, pero, también tuvieron un fuerte entrenamiento militar enseñándoles desde muy temprana edad el uso de armas de fuego y blancas. En las incursiones militares que se realizan a lo largo de la década del '90 en la zona del VRAEM fueron los niños pioneritos quienes iban primero en la línea de acción y son ellos quienes, además, despiertan mayor temor pues según distintas narraciones suelen ser los más despiadados; incluso los describen como niños-personas sin sentimientos.

Pero el Militarizado Partido Comunista del Perú era consciente de los crímenes que cometió, sobretodo, de la crianza especial de los niños pioneritos. Estos niños son separados de sus madres al nacer y por ser criados bajo la doctrina senderista les quitaron su capacidad para la convivencia con otros grupos sociales. Estos niños generalmente no conocieron otra manera de coexistir que no fuera en los campamentos, primero en campamentos de Sendero Luminoso, luego del MPCP. Nacieron en éstos, educados por ellos. Los traumas que vivieron los niños pioneritos cuando fueron rescatados ya sean por las Rondas Nativas o en alguna incursión militar son graves, pues, recién comenzaron a entender lo que hacían. Vivir en comunidad o fuera de los campamentos se vuelve un reto que no todos logran soportarlo, son muchos los que vuelven al monte, se unen a alguna pandilla de delincuentes comunes o se suicidan al no soportar la realidad, sin embargo, otros logran rehacer su vida, tener familia e incluso volver al monte para buscar dónde se encuentran los campamentos con la finalidad de rescatar a las personas, sobre todo a los niños que aún se encuentran dentro de éstos.

Los asháninkas para referirse a Sendero Luminoso acuñan un término *kiyonkari*, palabra que significa rojo, sangre, muerte, además, esta palabra hace referencia a la bandera de Sendero Luminoso que era roja a diferencia de la bandera peruana la cual es roja y blanca; esta palabra es utilizada solamente cuando se habla en asháninka o con personas a las cuales se les tiene confianza. Un *kiyonkari* será una persona que trae la muerte, que trae la sangre por eso no se puede estar cerca de ella.

La mitología asháninka suele nombrar a cada uno de los seres que habitan en el monte sean espíritus buenos o malos. La inclusión de los espíritus malos aparece en la narrativa asháninka con la incursión del cristianismo a su territorio, de esta manera, nace el concepto de Kamari; éstos son espíritus que traen diversos males, enfermedades, muerte llegados para trastocar el orden social. Es interesante cómo en los últimos años se viene empleando la palabra “kamari *kiyonkari*” llevándola a la categoría de demonio, pues al igual que lo demonios traen la sangre y viven en el monte.

Suelen referirse como el “jefe de los *kiyonkaris*” cuando lo hacen para señalar a Abimael, sin embargo, por distintas señas que van dando en realidad se hace referencia a c. Feliciano, por ejemplo, se dice que el “jefe de los *kiyonkaris*” habita en Vizcatán lugar donde era el escondite de Feliciano, pero, éste se muda al territorio asháninka después de su derrota en Lima, en clara referencia al traslado de c. Feliciano cuando Abimael es capturado en San Borja. Finalmente, lo describían como una persona que cojeaba al caminar, efectivamente, Óscar Ramírez no puede caminar con una pierna debido al impacto de una bala en un enfrentamiento en el monte. Estas son algunas de las señas que nos demostrarían que se habla de otra persona, quedando la interrogante si la confusión fue fomentada por el propio Óscar Ramírez Durand o nace de los propios asháninkas.

Los militares: existe una clara diferencia entre la estrategia militar y la estrategia de los Sinchis de la policía, resaltando que la entrada de los militares es clave en la derrota de Sendero Luminoso. Mientras, por un lado, la estrategia impulsada por los Sinchis partía de la premisa que “todos eran senderistas” y estaba enfocada en la derrota del PCP – SL, por otro lado, se impulsó un miedo generalizado en la población, pues, cualquier persona que era considerada senderista era llevada a los cuarteles donde recibía tortura y desaparecida. Se les tenía tanto miedo a los Sinchis que los asháninkas huían tanto de ellos como de los senderistas porque la violencia que ejercían contra los nativos no les permitía confiar, es por este motivo

que al no encontrar en las fuerzas del orden un aliado se les dificultaba enfrentar al poder de Sendero Luminoso.

Pero, es con el cambio de estrategia de parte del Estado y la entrada de los militares que se comienza con la derrota de Sendero. Los militares tenían conocimiento del éxito de los Comités de Autodefensa en su enfrentamiento con Sendero en la zona andina, buscaron replicar la experiencia en la zona amazónica, sin embargo, los asháninkas no tenían mayor experiencia militar, es así como el general del Ejército coordinó primero con los líderes de mayor representación como Santiago Condiricón, Kitóniro, para plantearles replicar la experiencia andina en la zona de Junín.

Ambos accedieron y reunieron a voluntarios asháninkas para que sean entrenados por los militares en el uso de armas, formaron así las Rondas Campesinas. Existen algunas versiones las cuales sostienen que quien creó las Rondas Nativas fue el jefe Antúnez porque entendió la forma de organizarse de los asháninkas. Una vez entrenados por los militares y bajo el nombre de Rondas Nativas, su función principal fue acompañar y guiar a los militares cuando se daba una incursión militar, pues, éstos desconocían el territorio.

Al principio, los acompañantes ronderos no participaron en los enfrentamientos militares, sino, iniciaron su participación en la medida en que van teniendo mayor dominio en el uso de las armas, además, otra función de las Rondas Nativas fue cuidar los Centros de Rescate Asháninka para que no vuelvan a ser emboscados por los miembros de Sendero Luminoso. Para esto se organizaron en turnos y patrullaron, manteniéndose alertas para que no vuelva a entrar Sendero Luminoso ni sus reminiscentes en sus comunidades. Las guardias fueron intensas hasta finales de los años noventa, a partir del 2000 hasta la actualidad las Rondas Nativas en las comunidades suelen ser ya solamente nocturnas para prevenir alguna incursión militar.

Si bien los militares lograron conectar mejor con la población asháninka, conforme se afianzaron en el territorio comenzaron a cometer abusos contra los nativos asháninkas; estas arbitrariedades fueron justificadas por ellos mismos por haber sido cometidas en nombre de la “pacificación”, sin embargo, estos abusos llegan a un punto máximo cuando los militares comenzaron a violar y secuestrar a las mujeres de la comunidad, hecho que primero fue denunciado a los superiores en Mazamari, pero, al no recibir respuesta de los jefes superiores de Mazamari estos militares fueron condenados en Asamblea Comunal, se

procedió a expulsarlos de sus territorios y se les obligó a retirarse a sus Cuarteles, los cuales, fueron construidos cerca de las Casas de Refugio; luego se desplazaron a territorio mestizo donde permanecen hasta el día de hoy.

Las mujeres entre los asháninkas tienen un rol tradicional que van desde el cuidado de la casa hasta el manejo de plantas y piedras medicinales para curar diversas enfermedades tradicionales como el viento, el mal de ojo, los espíritus del monte, hasta calmar los golpes o curar un resfriado, además, la mujer es la encargada de la casa, quien cocina y prepara el masato, bebida que no puede faltar en las casas para recibir a los invitados.

Sin embargo, a raíz de la llegada de Sendero Luminoso a las comunidades el rol de la mujer cambió, pues muchas mujeres que estuvieron en las filas de Sendero Luminoso fueron mandos militares o logísticos, incluso estuvieron en combate. Otras, las que se quedaron en las Casas de Refugio también asumieron otros roles como el de ayudar en las Rondas Nativas para la defensa de la comunidad, de tal modo, que cuando es derrotado Sendero Luminoso las mujeres asháninkas no retornaron a su rol tradicional, sino, por el contrario, empezaron a tener mayor participación en la vida política alcanzando a ser presidentas de organizaciones indígenas; una representante de ellas es Ruth Buendía presidenta de la Central Asháninka del Río Ene (CARE) o Luzmila Chiriscente presidenta de la Federación Regional de Mujeres Indígenas Asháninkas, Nomatsiguengas y Kakintes de la Selva Central (FREMANK).

Otro de los casos que llamó la atención en esta reconfiguración de los roles de género fue el de la primera rondera reconocida en Puerto Ocopa. Si bien las mujeres ayudaban a patrullar cuando Sendero Luminoso estaba en su máximo auge en el territorio asháninka, una vez que baja la intensidad las mujeres ya no formaron parte de las rondas, sin embargo, una mujer decide seguir participando activamente de las Rondas Nativas fue criticada por muchas mujeres y hombres que la tildan de “machona”, pero, también se ha ganado el respeto de muchas otras personas y es en la actualidad la Vice Presidenta de las Rondas Nativas de Puerto Ocopa, aunque ella espera ser próximamente la Presidenta de las Rondas Nativas.

Actualmente, es mayor el número de mujeres que van a la escuela y logran concluirla, además, las prácticas tradicionales (como la de la primera menstruación, práctica tradicional por la cual obligaban a la menor a permanecer meses recluida en un cuarto tejiendo su vestido y preparándose para la vida adulta) han sido cambiadas, ahora la docente permite faltar a la alumna solamente por una semana para cumplir con el ritual y poder continuar con su vida

cotidiana. Las mujeres asháninkas vienen logrando una participación más activa que las llevará también a asumir espacios que tradicionalmente eran solamente de los hombres.

¿Volver a la paz? El narcotráfico de los Quispe Palomino: Una vez capturado c. Feliciano los mandos políticos y militares se reunieron para decidir el futuro del Partido, presentándose dos posiciones, por un lado, los que consideraron que la Guerra Popular ha concluido con la captura de c. Feliciano y, por otro lado, los que optaron por continuar con la lucha armada. Al no llegar a un acuerdo, la facción que dio por terminada la guerra abandonó el campo, mientras que la otra facción continúa su accionar esta vez al mando de los hermanos Quispe Palomino. La facción liderada por los Quispe Palomino tuvo una nueva ruptura, esta vez con c. Feliciano, dejó de llamarse Proseguir para adoptar el nombre de Militarizado Partido Comunista del Perú; desconocieron el “Pensamiento Gonzalo” y renegaron de Sendero Luminoso así como del Movimiento por la Amnistía y Derechos Fundamentales (MOVADEF) y Frente de Unidad de Defensa del Pueblo Peruano (FUDEPP) (organizaciones que piden la amnistía general post-Conflicto Armado Interno) llamando inclusive “sanguinario” a Abimael quien también los ha desconocido como sus sucesores y ha negado cualquier tipo de vinculación.

El MPCP operó principalmente en tres frentes: Ene, Mantaro y Vizcatán zonas donde los narcotraficantes tienen una fuerte presencia, fue así que si bien la alianza con el narcotráfico se daba desde Proseguir, es ya con el MPCP que el tráfico y producción de estupefacientes se hizo más notorio actuando en muchas ocasiones, el MPCP, como seguridad de los narcotraficantes, reflejándose en el accionar de mandos cada vez menos ideologizados.

Los atentados continúan produciéndose en reiteradas ocasiones por el control de la droga en la zona. Esta época para los asháninkas que aún habitan en el monte es una época tranquila, de asentamiento, pues, ya no tienen que estar caminando por el monte sin comida y descalzos, sino, que ya cuentan con comida, vestimenta e inclusive vehículos motorizados para desplazarse dentro del monte. Son menos las “vivas” a Sendero Luminoso y mayor la búsqueda de (aunque sea en el discurso) un país con mayor justicia y equidad.

Es por ello que en esta tesis no consideramos al MPCP como parte de Sendero Luminoso y no se estudia a mayor detalle, pero, sería interesante que en algún momento se pueda realizar alguna investigación sobre la relación entre el MPCP y los grupos de

narcotraficantes que operan en la zona, así también las disputas con el Ejército por el control militar de la zona.

Qué queda por investigar y cómo está la situación en este contexto de crisis: Quedan aún una serie de pendientes por investigar como, por ejemplo, realizar una investigación centrada en cuáles fueron los mecanismos de resistencia de los otros pueblos tales como los nomatsiguengas que habitan la zona quienes fueron atacados en diversas oportunidades por el PCP – SL y en su conjunto optaron por esconderse en el monte y vivir ahí por más de 10 años, hasta que Sendero Luminoso y Sendero Rojo fueron expulsados del territorio.

Otro trabajo que queda pendiente, y que espero su desarrollarlo en una próxima ocasión, es un mapeo de los lugares de memoria, lugares que deben sangre como Vizcatán en las profundidades de las montañas en la región de Junín y refugio de c. Feliciano, Chanchuya, campamento y centro de entrenamiento del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en el cual mantuvieron secuestrado al líder asháninka Alejandro Calderón en la región de Pasco. Lugares que hacen parte del pasado reciente del pueblo asháninka y que ya se integraron a las historias de la comunidad.

Finalmente, aquí concluye esta investigación que es un aporte al entendimiento del pasado reciente del Perú y del pueblo asháninka. Se ha transitado por diversas teorías como el estudio de los mitos, la memoria, la oralidad y la contra-historia, pero, la mayor contribución es narrar esta historia de violencia generalizada que vivieron los asháninkas de la región Junín para que este dolor, abuso e injusticia no se repita jamás. El pueblo asháninka no cuenta con escritura y por ello las historias irán cambiando con el tiempo y veremos si sus historias llenas de mitos, memoria, cobran más fuerza o son olvidadas. Espero haber logrado ordenar este capítulo de la Historia del aguerrido pueblo asháninka que aún es dolorosa, pero, pese a todo logró vencer a Sendero Luminoso.

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard. 1995a. *Etnicidad en el ejército de la Guatemala Liberal (1870 – 1915.)* Guatemala: FLACSO

2003b. *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944 – 2000.* Guatemala: Cirma.

Aguirre, Carlos. 2010. *Movimientos Antisistémicos, Pensar lo antisistémico en los inicios del Siglo XXI*. Prohistoria Ediciones. Rosario.

Albertini, Claudio. 2011. “*Flores salvajes*” *reflexiones sobre el principio de autonomía, en Pensar las autonomías, alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra Ediciones- Editorial Sísifo. México DF.

Aroca Medina, Javier. 1993. *El pueblo asháninka de la selva central: estado, derecho y pueblos indígenas*. México DF: Instituto Indigenista Americano.

Arrieta Matos, José. 2019. *El Valle de la Muerte, Las masacres ocultas de Sendero Luminoso en el VRAEM*, Lima: G7 Editores

Asencios, Dynnik. 2016. *La Ciudad Acorralada, jóvenes y Sendero Luminoso de los 80 y 90*, Lima: IEP

Barclay, Fedrerica. 1992. *Cambios en la sociedad rural de la selva*. Lima: Debate Agrario, enero-mayo, N 13, Cepes

Benavides, Margarita. 1992. *Autodefensa Asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena, en el Perú: el problema agrario en debate*. Lima: SEPIA, Vol. III, Centro de Estudios Bartolomé de las Casas.

Benjamin, Walter. 1971[007]. *Para una crítica de la violencia*, Buenos Aires: Editorial Tarramar.

Bourdieu, Pierre. 2013. *El oficio del sociólogo, presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Brown, Michael F. y Eduardo Fernández. 1991. *Guerra de sombras*, Lima: Caaap.

Carmack, Robert (1991). *Guatemala cosecha de violencias* Guatemala: FLACSO

Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003. *Memoria, de la negación al reconocimiento*. Lima: CVR.

Comisión permanente de historia del Ejército del Perú. 2012. *En Honor a la verdad*, Lima: Ediciones e Impresiones Andina S.A.C.

Chase Smith, Richard. 1982. *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*. Lima: IFEA.

Chevalier, Jean. 2003. *Dictionnaire es symbols*. Paris: Herder

Chiricente, Luzmila. 2014. *La violencia senderista entre los asháninka de la selva central Cronología de la guerra interna en la región de Satipo*, Lima: IDEHPUCP

Cunha, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.). *Enciclopédia da floresta - o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 736 p.

Degregori, Carlos Iván. 2012. “Discurso y violencia política en Sendero Luminoso”. En M. Estrada Saavedra y G. Bataillon (eds.), *Religión y luchas (anti)revolucionarias*. México: Colmex, pp. 195-223.

2000. *Discurso político, representación y memoria de la violencia política*, Lima: IFEA

1996. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima: IEP

1988. *Sendero Luminoso*, Lima: IEP

Del Pino, Ponciano. 2017. *En nombre del Gobierno, El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Sinistra

1999. “Familia, cultura y “revolución”. Vida cotidiana en Sendero Luminoso.” En Steve Stern (ed.). *Los senderos insólitos en el Perú. Guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP, pp. 161-191

Descola, Philippe. 1992. *Societies of nature and the nature of society*. Londres y Nueva York: Routledge.

Documento Oficial del Ejército. Hoja de Trámite N° 8337/8D/CRC de octubre de 1993

Documento Oficial del Ejército. Hoja de Trámite N° 2456 2D2 de diciembre de 1993

Documento Oficial del Ejército. Oficio N° 013 H-2ª/DIPLANO del 18 de febrero de 1993.

Eliade, Mircea. 1968. *Mito y Realidad*, Madrid: Ediciones Guadarrama.

Espinosa, Óscar. 1995. *Rondas campesinas y nativas en la amazonía peruana*. Lima: Caaap.

Evans-Pritchard, Edward. 1979. *Magia, Oráculo y Brujería entre los Azande*, Editorial Anagrama, Barcelona

Fegan, Brian. 1986. "Tenants' Non-Violent Resistance to Landowner Claims in a Central Luzon Village." *Journal of Peasant Studies*,

Foucault, Michael. 1986. *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, México: Siglo XXI.

1998 [1976]. *La verdad y las formas jurídicas. Del poder de soberanía al poder sobre la vida, en Genealogía del Racismo*, Bs. As. Altamira, 1998 (1976).

(1998) *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón, México, D.F. Siglo XXI.

2001. *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Fournier Coronado, Eduardo. 2002. *Feliciano, captura de un senderista rojo, la verdadera historia*. Lima: Vicky Consiglieri Francia

Gagnon, Mariano. 2000. *Guerreros en el paraíso*, Lima: Jaime Campodónico Editor

Gatti, Gabriel; Martínez, María. 2017. *El ciudadano-víctima. Notas para iniciar el debate*. En *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá: Universidad de Los Andes

Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, México

Guiddens, Anthony. 2000. *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial

Guha, Ranajit. 1988b. "The Prose of Counter-Insurgency" in *Selected Subaltern Studies*, R.

1997a. *Debates Postcoloniales, Una Introducción a los estudios de la subalternidad*. Delhi: Oxford University Press. Guha and G. C. Spivak, eds., 45-88. New York: Oxford University Press.

Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. FLACSO Ecuador - IEP, Quito.

Guzmán, Abimael. 2014. *Memorias desde Némesis 1993-2000*, Sin editorial Copyleft

Halbwachs, Maurice. 2004 (1950). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitaria, edición en castellano.

Huyssen, Andreas. 2000. *En busca del tiempo futuro*. Buenos Aires: Revista Puentes, N° 2.

Jelin, Elizabeth. 1989. *Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades*. Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad (Cedes).

2002a. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI de España y de Argentina Editores.

2002b. *Las conmemoraciones: las disputas en fechas "in-felices"*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Jung, Carl. 1960. *La structure de l'âme, en Problèmes de l'âme moderne*. I, Paris, Buchet/Chastel

1982. *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós.

1994. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barra.

2002. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, vol. 9/1, Madrid: Trotta

Lathrap, Donald W. 1970. *El alto amazonas. Pueblos y Lugares Antiguos*. Lima: Instituto Runa

La Capra, Dominick. 1998. *History and memory after Auschwitz*. New York: Cornell University Press

Lechner, Norbert. 2002a. *Nuestros miedos en Las sombras del pasado. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago: LOM ediciones.

2002b. *Construcción social de las memorias en la transición chilena, en las sombras del pasado. La dimensión subjetiva de la política*. Santiago: LOM ediciones.

1991. *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.

León, Ricardo. 2020. *Alias Jorge, La vida ajena y prohibida de una terrorista desertor*. Lima: Planeta

Levi, Primo. 2011 [1986]. *Los hundidos y los salvados*. En *Trilogía de Auschwitz*, pp. 471-652. Barcelona: El Aleph Editores.

Lévi-Strauss, Claude. 1962 [1964]. *El pensamiento salvaje*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

1968a. Mitológicas. *Lo crudo y lo cocido*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

1971. Mitológicas. IV *El hombre Desnudo*. Ciudad de México: Fondo Económico de Cultura

1973b [1987] *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós Studio Básica.

1997c. *Mito y significado*. Madrid: Antropología Alianza Editorial

1981d. *La Vía de las Máscaras*. México DF: Editorial Siglo XXI

2004e. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México DF: Editorial Siglo XXI.

2008f. *La Alfarera Celosa*. Barcelona: Paidos

Lynn, Stephen (2015) *Sobre ser testigo*, Martin Diskin Memorial Lecture, San Juan, Puerto Rico, 29 de mayo de 2015, San Juan: LASA

López Austin, Alfredo (2006) *Los Mitos del Tlacuache*, Caminos de la mitología Mesoamericana, Ciudad de México: UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Malinowski, Bronislaw. 1985. *Magia, ciencia y religión*. México DF: Planeta.

Mariátegui, José Carlos. 1996. *7 ensayos de interpretación de la sociedad peruana*, Amauta Editorial, Lima. Edición

Massal Julie y Bonilla Marcelo (2000). *Los movimientos sociales en las democracias andinas* Quito: FLACSO – IFEA.

Mbembe, Achille. 1999. *Necropolítica, Seguio de Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina

2013. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte/Poche.

Melucci, Alberto (1999) *Acción Colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Metz J.B. 2002. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta.

(2007) *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista. Sal Térrea*. Santander: col. Presencia Teológica n° 154.

Meza Bazán, Mario. 2012. *La experiencia insurreccional de El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru*. México DF: Tesis doctoral. Colmex.

Modonesi, Masimo. 2010. *Subalternidad, antagonismo, autonomía, Marxismo y subjetivación política*, CLACSO Prometeo Libres, Buenos Aires.

Nora, Pierre. 1992. *Les lieux des mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Pariona Arana, Luis. 2003. *La verdad sobre Sendero Luminoso en la selva central y la respuesta del Estado*. En: Revista Ideele, N° 153, Lima, 15 de febrero de 2003 pp.22

Pimenta, José. 2006. *La notion de "projet" entre les ashaninka du Haut-Juruá (amazonie brésilienne)*. Paris: Cahiers du Brésil Contemporain 63 - 64

Pollak, Michael. 2006. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Portelli, Alessandro. 2003. *Memoria e identidad. Una reflexión desde la Italia postfascista. Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Buenos Aires: Siglo XXI, SSRC.

Ramírez Durand, Oscar, 1990. *Contra la dictadura enocida y vendepatria, persistir en la guerra popular*, Lima: Comité Central Partido Comunista.

2006. *El Mega Juicio de Sendero, Feliciano*. Lima: Sin editorial.

Regan, James. 1993. *Perfil etnográfico de los asháninkas*. México DF: Instituto Indigenista Americano.

Restrepo, Eduardo. 2015. "El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones

éticas”, *Etnografías Contemporáneas*, pp. 162-179. Bogotá: Departamento de Estudios Culturales. Pontificia Universidad Javeriana

Ricoeur, Paul. 1999. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife Producciones.

Roldán, Gabriel 1983. *Estudio taxonómico y ecológico de los hemípteros a diferentes pisos altitudinales en el Departamento de Antioquia*. *Actualidades Biológicas* 12 (44): 31-45.

Rojas Zolezzi, Enrique. 1987. *La percepción en el discurso mítico de los campas asháninka del Perené de las relaciones de dominación política y subordinación económica surgidas del proceso de colonización*. Lima: Proyecto de investigación para optar el grado de Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología. PUCP, Facultad de Ciencias Sociales.

2016. *Cuando los guerreros hablan. Los indígenas campas asháninka y nomatsiguenga y la guerra contra sendero luminoso y el movimiento revolucionario Túpac Amaru en la Selva Central*. Lima: Editorial Horizonte

Rodríguez Doig, Enrique. 1994. *Entre el campo y la ciudad. Estrategias migratorias frente a la crisis*. Lima: Cedep.

Santos Granero, Fernando. 1994. *El poder del amor, poder conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú*. Quito: Biblioteca Abya-Yala.

1995. *Órdenes y desórdenes en la selva central, historia de una economía de un espacio regional*. Lima: IFEA – IEP – Flacso.

2004. *Guía etnográfica de la alta amazonía. Volumen V: Lo campas, serie de colecciones y documentos*. Quito: Flacso – IFEA.

Save the Children. 2010. *Niños usados como soldados en el Perú*. Lima: CIDH – UNICEF

Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Simon Strong. 1992. *Sendero Luminoso: El movimiento subversivo más letal del mundo*. Lima: Apuntes

- Spivak Gayatri, Chakravorty. 2003. *¿Puede hablar el subalterno?* Vol. 29, enero-diciembre de 2003. Bogotá: Revista Colombiana de Antropología.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación.* Bogotá: Editorial Norma.
- Thompson, Paul. 1993. *Historias de vida y análisis del cambio social, Historia Oral.* México DF: UAM Instituto Mora.
- Varese, Stefano. 1973. *La sal de los cerros. Resistencias y utopías en la amazonía peruana.* Lima: Retablo de Papel.
- Veena Das. 2008. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad.* Bogotá: Goth's imágenes.
- Villasante Cervello, Mariella. 2019. *La violencia política en la Selva Central del Perú 1980 – 2000 Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra interna entre los asháninka y nomatsiguenga.* Lima: Comisión de Derechos Humanos.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.* Rio de Janeiro: Contracapa Editora.
- Yerushalmi, Yosef Hayan. 1998. *Usos del olvido.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Weiss, Gerald. 1969. *Cosmology of the campa indeans of eastern Perú.* Ann Arbor: University Microfilms.

ANEXO 1 - GLOSARIO

AIDSESEP	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana
ANAP	Asociación de Nacionalidades Asháninkas del Perú
ARPI-SC	Asociación Regional de Pueblos Indígenas de la Selva Central
BCS	Base Contra subversiva del Ejército
BP	Buró Político
Ca.	Camarada
CAD	comité de autodefensa
CAI	conflicto armado interno
CARE	Central Asháninka del Río Ene
CART	Central Asháninka del Río Tambo

CEC	Compañía Especial de Comandos
CPM	Comando Político Militar
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
CC	Comité Central
CPH	Comité Político Histórico
CRP	Comité Regional Principal
CRC	Comité Regional Centro
CRN	Comité Regional Norte
CRS	Comité Regional Sur
CZ	Comité Zonal
CZNM	Comité Zonal Norte Medio
CZH	Comité Zonal Huallaga
CZSM	Comité Zonal Sur Medio
DI	División de Infantería
EP	Ejército del Perú
Fare	Federación Asháninka del Río Ene
Feconaca	Federación de Comunidades Campa Asháninkas, Zona de Satipo Federación Regional de Mujeres Indígenas Asháninkas, Nomatsiguengas y
FREMANK	Kakintes de la Selva Central
FB	Fuerza de Base
FL	Fuerza Local
FP	Fuerza Principal
FUDEPP	Frente de Unidad de Defensa del Pueblo Peruano
FUNAI	Fundación Nacional del Indio
IFEA	Instituto Francés de Estudios Andinos
ILA	Inicio de la Lucha Armada
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
METRO	Comité Regional Metropolitano
MPCP	Militarizado Partido Comunista del Perú
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MIR - VR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria - Vanguardia Revolucionaria
MOVADEF	Movimiento por la Amnistía y Derechos Fundamentales
MRTA	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
MRDP	Movimiento Revolucionario de Defensa del Pueblo
OT	Organización Terrorista
OT - SL	Organización Terrorista - Sendero Luminoso
PAR	Programa de Apoyo al Repoblamiento
PCP - BR	Partido Comunista del Perú - Bandera Roja
PCP- SL	Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso

PSR - ML	Partido Socialista Revolucionario Marxista Leninista
PNP	Policia Nacional del Perú
Proseguir	Proseguir la guerra popular
SINAMOS	Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social
SOPO	Socorro Popular
RENIEC	Registro Nacional de Identificación y estado Civi
SC	Selva Central
VRAEM	Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mataro

ANEXO 2 - ENTREVISTAS

Entrevista Comunidad Nativa de Puerto Ocopa

EPOF01, marzo, abril, mayo, junio, 2018

EPOF02, marzo, junio, 2018

EPOF03, marzo, mayo, 2018

EPOF04, marzo, mayo, junio, 2018

EPOF05, abril, mayo, 2018

EPOF06, abril, mayo, 2018

EPOF07, abril, mayo, 2018

EPOF08 abril, mayo, 2018

EPOF09 abril, mayo, junio, 2018
EPOF10, abril, mayo, junio, 2018
EPOF11, abril, mayo, junio, 2018
EPOF12, abril, mayo, junio, 2018
EPOF13, mayo, junio, 2018
EPOF14, mayo, junio, 2018
EPOF15, abril, junio, 2018
EPOF16, marzo, junio, 2018
EPOF17, marzo, junio, 2018
EPOF18, abril, junio, 2018
EPOF19, mayo, junio, 2018
EPOF20, marzo, mayo, junio, 2018
EPOF21, junio, 2018
EPOF22, marzo, abril, mayo, junio, 2018
EPOM01, marzo, abril, junio, 2018
EPOM02, marzo, abril, junio, 2018
EPOM03, marzo, junio, 2018
EPOM04, marzo, abril, junio, 2018
EPOM05, abril, mayo, 2018
EPOM06, abril, mayo, 2018
EPOM07, abril, mayo, 2018
EPOM08, abril, mayo, junio, 2018
EPOM09, abril, mayo, junio, 2018
EPOM10, abril, mayo, junio, 2018
EPOM11, abril, mayo, 2018
EPOM12, mayo, junio, 2018
EPOM13, mayo, 2018
EPOM14, marzo, mayo, 2018
EPOM15, junio, 2018
EPOM16 marzo, abril, mayo, 2018
EPOM17, marzo, abril, junio, 2018

EPOM18, marzo, abril, junio, 2018

EPOM19, marzo, abril, mayo, junio, 2018

EPOM20, marzo, abril, mayo, junio, 2018

Entrevista Comunidad Nativa de Cutivireni

ECF01, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECF02, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECF03, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECF04, agosto, septiembre, octubre, 2018

ECF05, agosto, septiembre, octubre, 2018

ECF06, agosto, septiembre, octubre, 2018

ECF07, septiembre, octubre, 2018

ECF08, septiembre, octubre, 2018

ECF09, septiembre, octubre, 2018

ECF10, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECF11, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECF12, octubre, noviembre, 2018

ECF13, octubre, noviembre, 2018

ECF14, noviembre, 2018

ECF15, noviembre, 2018

ECM01, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECM02, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECM03, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECM04, agosto, septiembre, octubre, 2018

ECM05, agosto, septiembre, octubre, 2018

ECM06, agosto, septiembre, octubre, 2018

ECM07, septiembre, octubre, 2018

ECM08, septiembre, octubre, 2018

ECM09, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECM10, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECM11, octubre, noviembre, 2018

ECM12, octubre, noviembre, 2018

ECM13, agosto, septiembre, octubre, noviembre, 2018

ECM14, noviembre, 2018

ECM15, noviembre, 2018

Entrevista a autoridades

EA01, diciembre, 2017

EA02, diciembre, 2017

EA03, enero, 2018

EA05, diciembre, 2018

EA06, diciembre, 2018

EA07, diciembre, 2018

EA08, marzo, abril, 2018

EA09, enero, 2019

EA10, febrero, 2019

Entrevista a Miembros de Sendero Luminoso

ESLP01, diciembre, 2017

ESLP02, diciembre, 2017

ESLP03, diciembre, 2017

ESLP04, enero, 2019

ESLP05, enero, 2019

ESLP06, octubre, 2019

ESLP07, octubre, 2019

ESLP08, noviembre, 2019

ESLP09, noviembre, 2019

ESLP10, diciembre, 2019

Entrevista a líderes asháninkas

ELA01, septiembre, 2015

ELA02, septiembre, 2015

ELA03, enero, 2018

ELA04, enero, 2018

ELA05, enero, 2018

ELA06, julio, 2018

ELA07, julio, 2018

ELA08, diciembre, 2018

ELA09, diciembre, 2018

ELA10, diciembre, 2018

ANEXO 3 – FOTOGRAFÍAS

Fotografía 1. Fuerzas especiales del Ejército, Campamento senderista capturado por tropas de la 1ª División de Fuerzas Especiales, en la selva de Junín.



Fuente: En Honor a la Verdad, 2012

Fotografía 2. Base Militar de Chichireni, Ene - Junín



Fuente: En Honor a la Verdad, 2012

Fotografía 3. El Ejército del Perú con las Rondas Nativas asháninkas



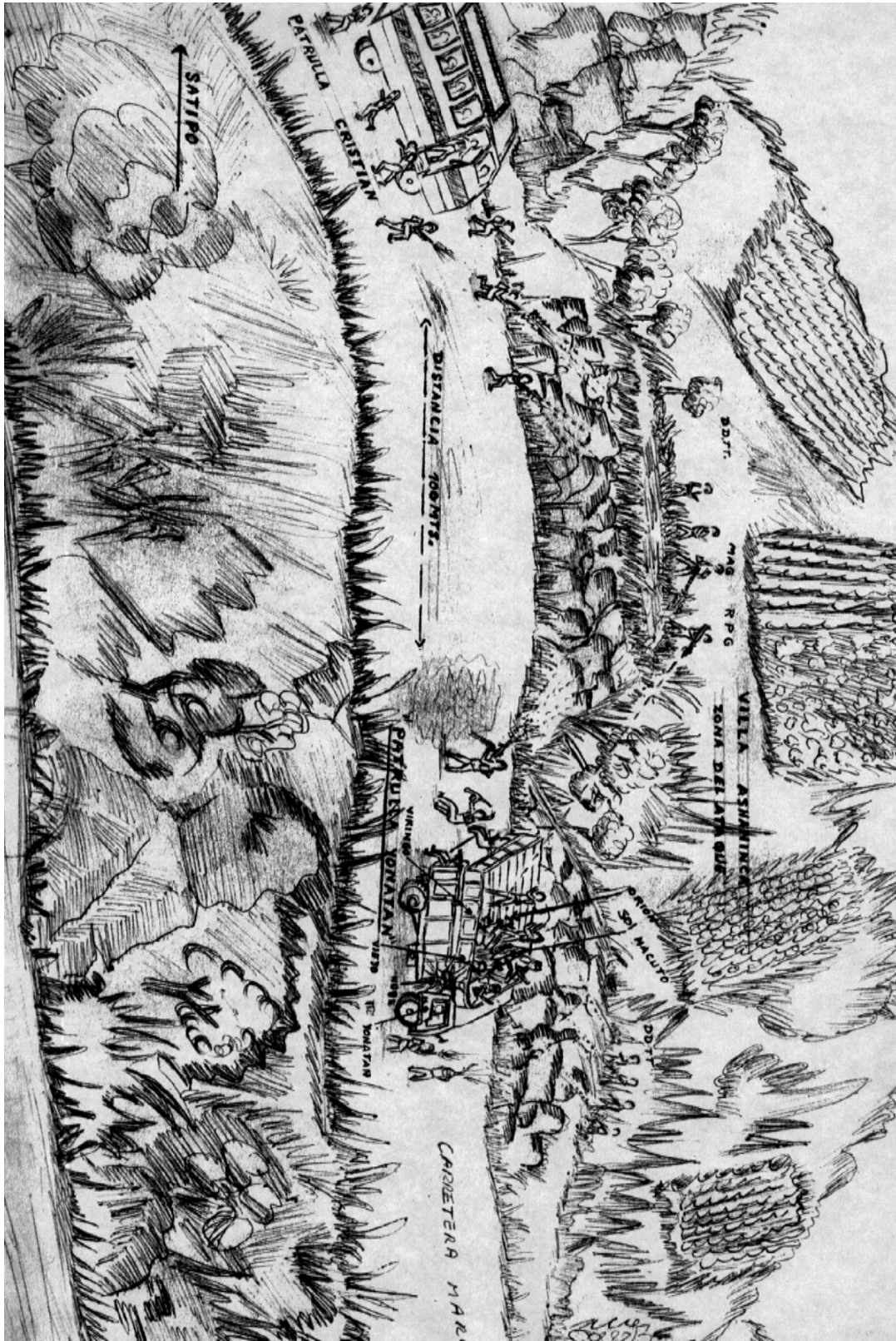
Fuente: En Honor a la Verdad, 2012

Fotografía 4. Tropas del Ejército cruzando el río Ene debido a una persecución



Fuente: En Honor a la Verdad, 2012

Fotografía 5. Mapa de la Base militar



Fuente: En Honor de la Verdad, 2012

Fotografía 6. Embarcaciones saliendo de Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 7. Puerto principal de Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 8. Local Comunal de Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 9. Base Militar de Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 10. Partido de Fútbol en la Comunidad de Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 11. Convento de Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía. 12. Comunidad Nativa de Cutivireni



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 13. Pileta de Cutivireni²⁹



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 14. Escuela de Cutivireni

²⁹ Pileta que se encuentra en el centro de la comunidad, es lo único que queda de Iglesia de Cutivireni la cual fue 3 veces quemada por el PCP-SL



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 15. Mujer tejiendo un zarato



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 16. Camino de Cutivireni



Fuente: Ndg: 2018

Fotografía 17. Base militar de Cutivireni.



Fuente: LUM, 2018

Fotografía 18. Asháninkas rescatados de Puerto Ocopa



Fuente: Archivo del Convento de Puerto Ocopa, 2018

Fotografía 18. Rondas Nativas



Fuente: Convento de Puerto Ocopa, 2018

Fotografía 19. Mujeres rescatadas Comunidad de Cutivireni



Fuente: Padre Mariano, 2018

Fotografía 20. Niños asháninkas en campamentos de sendero luminoso



Fuente: LUM, 2019

Fotografía 21. Asháninkas en campamentos de sendero



Fuente: LUM, 2019

Fotografía 22. Helicópteros del ejército llevando alimentos



Fuente: LUM, 2019

Fotografía 23. Reunión de las Rondas Nativas de Cutivireni



Fuente: Central Asháninka del río Ene, 2020

Fotografía 24. Reunión de las Rondas Nativas en Puerto Ocopa



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 25. Casa de persona fallecida a punto de ser quemada



Fuente: Ndg, 2018

Fotografía 26. El cóndor avisando la llegada de los kiyonaris



Fuente: Ndg, 2020