

Elaboración del recuerdo e identidad en situación de violencia política: narraciones de la etnia asháninka de la Amazonía peruana

Elaboration of Remembrance and Identity Under Political Violence: Asháninka Narratives in the Peruvian Amazon

Marcela Orellana Muermann
Paula Giovanetti Arancibia
Universidad de Santiago de Chile
marcela.orellana@usach.cl

Durante 1980 al 2000 la República del Perú vivió años de violencia política interna dejando profundas heridas en su población. Luego de realizar un trabajo de campo recopilando narraciones acerca del período en comunidades amazónicas de la etnia asháninka del río Tambo en la región de Ucayali, este artículo busca comprender el o los modos de elaboración del recuerdo respecto de lo vivido por las comunidades. A partir de los dos tipos de narraciones registrados: el testimonio y el mito, nos interrogamos acerca de la relación entre memoria e identidad, acerca de la importancia de la forma o género que adquieren los relatos y de la función que tiene cada una de ellas para las comunidades.

Palabras clave: Memoria, asháninkas, testimonio, mito.

Between the years 1980 and 2000, the Republic of Peru experienced violent years of internal conflicts, leaving deep wounds in its population. After three years of field work and gathering narrations on this period by Amazons communities –of Asháninka ethnicity, located by the Tambo river in the Region of Ucayali–, this article seeks to understand the modes of remembrance characteristic of these communities. From two types of narration registered –testimony and myth– we analyze the relationship between memory and identity, the importance of form and genre particularities that their narrations adopt, and the function that each one of these literary forms have for the Asháninka communities.

Keywords: Memory, ashaninkas, testimony, myth.

Recibido: 09/03/2016
Aceptado: 14/06/2016

“Enterrar y callar”
Los desastres de la Guerra
Francisco de Goya

Introducción

Este artículo indaga en la elaboración de los recuerdos acerca de la violencia política en Perú entre 1980 y 2000, específicamente aquellos de la etnia asháninka en las riberas del río Tambo de la región de Ucayali.

“El conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y 2000 constituyó el episodio de violencia más intenso, más extenso y más prolongado de toda la historia de la República. Asimismo, que fue un conflicto que reveló brechas y desencuentros profundos y dolorosos en la sociedad peruana” (Informe en línea CVR, 2003).

Esta declaración es parte de la primera conclusión de la CVR peruana, y es también el marco histórico en el que se inserta nuestro trabajo. La Comisión describe este conflicto armado como la guerra interna en la que se vieron involucrados el PCP Sendero Luminoso, el movimiento revolucionario MRTA y las fuerzas armadas, facilitada por una gran indiferencia política de la sociedad civil.

El enorme y valioso trabajo realizado por la Comisión permitió explicitar temas ineludibles para una sociedad que buscaba recomponerse después de años de violencia. Su afirmación de que “La CVR interpreta la voluntad del pueblo peruano de conocer su pasado” pone de manifiesto el proceso de memoria al que el país se convocó.

Conocer su pasado supone poner en marcha el curso de los recuerdos de parte de una sociedad, para así conformar una memoria. No existe, sin embargo, una manera única para procesar el pasado, como lo demuestra Jann Assmann (2010, p. 16), quien sostiene que “Las sociedades forman imágenes de ellas mismas y perpetúan una identidad, más allá de las generaciones, desarrollando una cultura de la memoria; y lo hacen de acuerdo a modos muy diferentes”.

En una sociedad multicultural como la del Perú, es posible pensar que hay más de una forma de elaborar sus recuerdos, y en el contexto antes descrito de finales del siglo XX, parece pertinente hacerse algunas preguntas: en primer lugar: ¿Cuál es el modo o los modos en que una comunidad indígena elabora su memoria, y específicamente, cómo recuerda y elabora los recuerdos de ese tiempo de violencia armada una comunidad indígena involucrada en esa violencia?

Asimismo, nos preguntamos: ¿De qué manera está ligado a una afirmación de su identidad étnica este proceso de elaboración del recuerdo? Surge aquí el tema de la finalidad que adquiere la producción de una memoria.

En este artículo tratamos de responder a las interrogantes planteadas centrándonos en la etnia asháninka de la amazonía peruana, luego de realizar

un trabajo de campo en comunidades de esta etnia situadas a orillas del río Tambo entre el 2011 y 2013, específicamente en las comunidades de Cheni, Poyeni y principalmente en Betania.

En su informe final, la CVR del Perú tiene palabras para la etnia asháninka, específicamente en el tomo V. En el capítulo 2, punto 2.8 titulado 2.8. LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL CASO DE LOS ASHÁNINKAS, podemos leer "No existen datos precisos, pero la mayoría de especialistas e instituciones calculan que de 55 mil asháninkas, cerca de 10 mil asháninkas fueron desplazados forzosamente en los valles del Ene, Tambo y Perené, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por PCP-SL Luminoso, y se calcula que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades asháninka".

Esta situación significó un peligro de ruptura para la etnia que vio comprometida su continuidad como grupo, como asimismo también sus tradiciones, ya que los canales de transmisión de conocimientos tradicionales fueron muchas veces interrumpidos por la muerte de quienes transmitían ese saber, por la separación de las familias, en fin, porque la vida cotidiana estaba centrada únicamente en la sobrevivencia.

Las comunidades que visitamos, Poyeni, Cheni y Betania fueron notoriamente convulsionadas y una de ellas, Betania, pasó a ser, en los 90, lo que se ha llamado un "núcleo poblacional", es decir, una comunidad que albergó a personas desplazadas de otras comunidades de la misma etnia. Hoy y como consecuencia de ello, Betania tiene una población conformada por personas provenientes de diversas comunidades, ya que no todos volvieron a sus hogares una vez terminado el conflicto.

En las entrevistas realizadas, que en un principio no estaban planificadas en torno a un tema preciso, rápidamente se impuso el tema del conflicto armado que azotó la zona entre 1980 y 2000, definiendo entonces el tema que se transformó en una investigación, del que forma parte este trabajo. En efecto, el conflicto armado contra SL fue de lo que nos hablaron personas de edades y funciones diferentes dentro de la comunidad, profesores, estudiantes, directores de la comunidad, hombres y mujeres, lo que nos fue mostrando que el tema es considerado como significativo para este grupo, y que hay una voluntad de esta de no dejarlo caer en el olvido. Por el contrario, se integran mediante el recuerdo los sucesos de la guerra armada contra Sendero, de manera que sea parte de lo que son ellos hoy.

1. Elaboración del recuerdo

Al ser eventos recientes, el pasado se confunde aun con el presente. La totalidad de nuestros entrevistados vivieron el conflicto en diversas circunstancias y desde distintas posiciones: algunos defendiendo su comunidad, otros siendo aún niños, varios habiendo sido desplazados, muchas mujeres manteniendo las chacras en ausencia del hombre que tradicionalmente la trabaja, y así múltiples experiencias en la que cada uno fue partícipe, de una u otra forma, de la violencia armada.

Al tratarse de un pasado reciente, por medio de las entrevistas hemos sido testigos del *proceso de la formación del recuerdo*, una elaboración que aún está en curso. No asistimos a la reiteración de un recuerdo que es repetido de generación en generación, un saber aprendido, sino a la manera cómo quienes vivieron la violencia política la están formulando en narraciones. En efecto, el pasado no existe al estado natural, es una creación de la cultura donde el recuerdo se revela como un acto de semiotización en el que el pasado significativo emerge de diversas formas. Es este proceso al que las entrevistas realizadas nos ha permitido observar mediante los relatos recopilados.

2. La formas narrativas recopiladas

El primer año de trabajo en terreno pudimos recopilar testimonios acerca del conflicto armado contra Sendero. Muchos testimonios fueron recogidos por la Comisión de Verdad y Reconciliación en las llamadas audiencias públicas, que fueron "espacios constituidos para que las víctimas den su testimonio y el país preste oídos. Su función es en primer lugar sanadora y reparadora" (Lerner, 2004, p. 124)

Estas audiencias buscan, de acuerdo con Salomón Lerner Febres, Presidente de la Comisión, "no olvidar, recuperar la memoria y acercarse a la verdad (*ibíd.*, p. 152).

Los testimonios recogidos por nosotras siguen ese patrón: buscan reflejar lo verídico de acuerdo con quien da su testimonio, y para conseguirlo sitúan su palabra en términos de referencias posibles de comprobar, otorgando datos concretos:

Una referencia fundamental es la información temporal:

"en la época del terrorismo, cuando los terroristas mataron a mis padres, en el 93" (Cecilio 2011, alumno practicante de pedagogía del Centro Universitario de Nopoki en la Comunidad de Cheni, Atalaya).

"en el año 90, he visto la cosa real" (Mikeas Kumanga Director de Escuela primaria, Comunidad de Batania, 2011).

El espacio preciso otorga veracidad al testimonio:

"Yo estuve en el Gran Pajonal Trabajando ¿ya?"

Mikeas Kumanga, Director de Escuela primaria, Comunidad de Batania, 2011),

"hemos llevado abajo, ya no había nada acá, ya hemos desplazado en Poyeni" (Martín, teniente gobernador comunidad de Cheni, 2011)

La identificación de personas respecto de quien testifica hace igualmente verificable una palabra:

"hasta que una vez mi hermana, se habrá acordado de mí, y dice que me buscaba" (Cecilio, alumno practicante de pedagogía del Centro Universitario de Nopoki en la Comunidad de Cheni, 2011).

"mi mamá estaba embarazada de mi persona y bueno, yo nací el 8 de marzo (del 88) en tiempo de invierno, ya, como el invierno la quebrada que crece ¿no?.. y bueno, mi mamá buscó la forma de esconderse y ahí donde he nacido..y bueno dejé mi ombligo, todo... soy de la selva, netamente de la selva (Prudencio, alumno practicante de pedagogía del Centro Universitario de Nopoki en la Comunidad de Cheni, 2011).

Mediante estos ejemplos podemos constatar que el testimonio es una palabra que da cuenta de las huellas que los eventos dejaron en cada entrevistado (Todorov, 1995), y por tanto la primera persona tiene aquí una presencia fundamental, se habla siempre e inevitablemente desde un yo.

Volvimos a las comunidades del río Tambo un año después y una tercera vez al año subsiguiente continuando con las entrevistas. Conversamos con las mismas personas y también con otras. Nos reencontramos esta vez con los testimonios, pero tuvimos también acceso a otro tipo de relato acerca del mismo contenido, que solo se había insinuado el año anterior. Esta vez el conflicto armado nos fue relatado sin referencias espaciales ni temporales reales, sin referencias a personas específicas. La primera persona no era ya la voz que siempre enunciaba el relato, siendo generalmente reemplazada por un "nosotros", refiriéndose a la etnia asháninka. En este nuevo tipo de relato participan también, además del pueblo asháninka, otros seres que tienen calidad de personajes: el río, la lluvia, algunos árboles, algunas plantas y animales.

Como ejemplos, podemos citar al río y la quebrada en la manera cómo ayuda a los asháninkas cuando en la comunidad de Poyeni hay un enfrentamiento con Sendero Luminoso

"sabe la quebrada, o sea es como tradición ¿no?, la quebrada sabe que va a suceder enfrentamiento, de un momento cae la lluvia y crece la quebrada ...por eso que los terrorismos no se han podido enfrentar más allá". (Prudencio, alumno practicante de pedagogía del Centro Universitario de Nopoki en la Comunidad de Cheni, 2011).

También a la hierba del piri-piri:

"Y eso, por eso es, por eso los asháninkas son temibles en el gran Pajonal...ellos tienen, ya por decir, si agarran piri piri y empieza a mascar, un ratito, empieza truenos, relámpagos" (Mikeas Kumanga, Director de Escuela primaria, Comunidad de Batania, 2012).

"Tienen como te digo, piri piri, especialmente para ellos ¿no? Cosa que cuando ellos (en este caso Sendero Luminoso) disparaban, no, no no disparaban... o sea disparaban atrás, quebraban su armamento ¿no?, nosotros ya aprovechábamos, pues así ha sucedido... hay también piri-piri para el viento, ¿no? Cuando están ahí, de repente, ahí, están luchando, empiezan a soplar... un tremendo viento, caen palos, tremendos palos, ya, nos ayudan pe... que están ahí y se escapan" (Ernesto Luca, jefe de Comunidad de Betania, 2012).

O también a un árbol

"Un árbol llamado Catahua, ya. Y ese Catahua significa que, usted, si le baleas, ya te da potencia, ya te da fuerza... para que no te haga(n) maldad" (Ernesto Luca jefe de Comunidad de Betania, 2012).

El monte puede también ser protagonista:

"nosotros como ashánkas nuestro monte es como si fuera nuestra madre, ¿no?, nos ayuda en todo, nos protege, nos volvemos invisibles, ¿no?" (Mikeas Kumanga, Director de Escuela primaria, Comunidad de Batania, 2012).

Obtuvimos entonces dos tipos de relatos, dos elaboraciones diferentes del mismo pasado, válidas y narradas por sus cultores como verídicas y auténticas las dos. Si ya hemos clasificado una de estas como relatos testimoniales, la otra nos conduce al ámbito de lo mítico.

En efecto, si recordamos las palabras de Mircea Eliade (1978, p. 13), "los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado que funda realmente al mundo y que lo hace ser lo que es hoy. Más aún, es a causa de estas intervenciones de los seres sobrenaturales que el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural". También nos dice el autor en el mismo texto que "la función principal del mito es revelar las funciones ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación el arte o la sabiduría" (*ibíd.*, p. 14).

Una de las actividades significativas del hombre ampliamente representada por los relatos míticos ha sido el ámbito de lo bélico. En estos relatos que hemos clasificado de míticos, la etnia asháninka elabora el recuerdo de los años de violencia armada de una manera singular. Distinto del testimonio que sitúa los eventos temporal y espacialmente, posicionándolos respecto de una continuidad histórica, lejos también de una primera persona al centro de la enunciación. Por el contrario, se recuerda en estos relatos la manera cómo la etnia asháninka luchó y cómo esta venció a Sendero Luminoso, gracias a la irrupción de una intervención sobrenatural, explicando, más allá de las

últimas décadas del siglo XX, cómo lucha la etnia contra sus enemigos, sean estos quienes sean, independientemente de la época en que esto ocurra. La presencia sobrenatural es parte del hábitat natural de la etnia, de manera que el monte, las plantas, el río, algunos animales y otros elementos de este ayudan, como lo han hecho desde tiempos inmemoriales, al asháninka cuando este debe oponerse a un enemigo.

3. El recuerdo y sus formas

La constatación de la existencia de estos dos tipos de relato nos permiten sostener que la etnia asháninka elabora sus recuerdos en dos órdenes: el orden de lo real, de la vida cotidiana experimentada en forma individual, y el orden de lo mítico, de sentir colectivo, que proporciona una explicación simbólica a los eventos de los que habla y en el que la dimensión histórica se desdibuja para dar paso a una sincronía en que los tiempos se confunden. En el plano de la narrativa, que es el objeto de este trabajo, estos dos órdenes se manifiestan en dos tipos de relatos de muy diferente contenido y estructura como son el testimonio y el mito.

Ahora bien, que el recuerdo pueda llegar a manifestarse bajo formas tan diferentes en contenido y estructura cuando alude a un mismo tema, plantea sin duda interrogantes acerca de las causas de estas diferencias. De la misma manera, surge la pregunta relativa al aspecto formal que puede adquirir un pensamiento, ¿es la forma del pensamiento importante además de su contenido? A este respecto, Schaffeur y Michael (2003) hacen justamente énfasis en las configuraciones en que se manifiesta la memoria: "más allá del contenido de la memoria, el género en el que se formula es también importante y significativo".

Volviendo a nuestro corpus de relatos, debemos entonces identificar y diferenciar en qué consiste la información que conlleva cada uno de los géneros aludidos, y que es, por decirlo así, previa al contenido del relato. Podremos entonces comprender de qué manera cada uno de estos géneros contribuye a "perpetuar la identidad", para retomar las palabras de Assmann citadas al principio de este artículo.

Los investigadores citados nos proporcionan nuevamente un itinerario cuando aclaran que cada forma o clase de enunciado funciona como "un contexto que permite que nuevos enunciados tengan sentido al remitirlos a otros ya existentes" (Assmann, 2010). En consecuencia, y en el caso del relato testimonial recopilado en tanto discurso individual y aislado, por el hecho de estar estructurado de acuerdo con el género testimonio, será identificado y asociado a otros discursos anteriores de similares características. Alcanzará así una densidad nueva, ya que se sumará a otras voces anteriores, adquiriendo una validez colectiva y pasará, por ello, a ser parte de la identidad de la comunidad.

Por su parte, en el caso de los relatos sobrenaturales, su integración al acervo mítico de la etnia asháninka posibilita vincular estos relatos, más allá de su enfrentamiento con Sendero Luminoso, a sus creencias ancestrales. Esta calidad les otorga una autoridad entre quienes componen la etnia que

trasciende un momento particular y los vincula a la memoria cultural de este grupo humano.

4. Conclusión: elaboración del recuerdo e identidad

Para concluir estableciendo la relación entre la elaboración del recuerdo y la identidad de la etnia asháninka, se requiere por último revelar el vínculo entre los recuerdos del pasado y el lugar que el pasado tiene en el presente. Es hoy cuando estos recuerdos de la violencia política que asoló a la etnia asháninka en su lucha contra Sendero Luminoso están siendo elaborados, con el fin de construir una memoria cultural; y en este contexto, las palabras de Schaffeur y Michael (2003) adquieren relevancia: "la memoria consiste en la selección y construcción de contenidos recuperados del pasado que satisfacen la demanda identitaria del presente".

El recuerdo del pasado nunca es, por tanto, un recuerdo por sí mismo, el relato de ese recuerdo tiene una función dictada por el presente para respaldar y proteger la identificación del grupo.

La elaboración del pasado reciente por la etnia asháninka distingue entre el testimonio y el mito otorgándoles a cada uno un lugar en la memoria cultural que van construyendo. En el caso del testimonio, las palabras de Salomón Lerner son clarificadoras; este permite a un individuo traumatizado y fragmentado por sus vivencias, volver a formar parte de una colectividad que ha experimentado lo mismo que él y en ese sentido construir y narrar su testimonio es una experiencia integradora al mismo tiempo que sanadora. En este sentido, construir y narrar su testimonio es una experiencia integradora al mismo tiempo que sanadora, lo que permite al asháninka continuar en la construcción del presente sin olvidar la propia historia. Por esta razón, en sus relatos conviven dos tiempos identificables: el histórico y el mítico, que cobra un cariz de infinitud. En palabras de Eliade: Lo importante no es siempre renunciar a la situación histórica, esforzándose en vano por alcanzar el Ser Universal, sino conservar constantemente en el espíritu la perspectiva del Gran Tiempo, mientras en el tiempo histórico se continúa realizando el propio deber (2001: 23).

En efecto, por medio de la experiencia vivida en las visitas y entrevistas, vemos cómo la mitificación de la historia de la propia resistencia da sentido al presente de la comunidad; entrega valor al rol de la naturaleza, la ascendencia étnica, el entorno y la organización defensiva de carácter militar que continúan hasta el presente. El asháninka tiene una larga historia de resistencia al invasor, haya sido este el español de la época Colonial, el cauchero de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, el colono que se instala en sus tierras, ayer Sendero Luminoso. Cada vez el asháninka ha combatido de acuerdo con sus creencias ancestrales, reforzando una identidad como etnia y, que hace decir a Mikeas Kumanga, director de la escuela primaria de la comunidad de Betania: "por eso es que los asháninkas son temibles en el Gran Pajonal".

Proyecto FONDECYT 1130739, Inv.Principal Ana Pizarro

Obras citadas

- Assmann, Jan. *La mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Editions Flammarion, Paris 2010, p.16.
- Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*, Guadarrama, Barcelona 1978.p 13.
- Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Citado en SYMBOLOS N° 21-22. Barcelona 2001, pág. 23.
- Lerner, Salomón. *La Rebelión de la Memoria*. Selección de Discursos 2001-2003. Febres. Instituto de Democracia y Derechos Humanos CIDEH-PUCP, Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, Centro de Estudios y Publicaciones CEP. Diciembre, 2004.p.124.
- Schaffeur, Markus Klaus, Joachim Michael. *Géneros entre medios y memoria: pasajes cronotípicos*, Revista Figuraciones N° 1/2, Teoría y Crítica de Artes, Buenos Aires, dic 2003.
- Todorov, Tzvetan. *La mémoire devant l'Histoire*. Revue Terrain N° 25, Edition de la maison ds Sciences de l'Homme, 1995

Cibergrafía

- http://idehpucp.pucp.edu.pe/images/publicaciones/la_rebelion_de_la_memoria.ppp, recuperado 10 de mayo de 2015
- <http://revistafiguraciones.com.ar/numeroactual/articulo.php?ida=47&idn=1&arch=1#texto>, recuperado el 10 de mayo de 2015
- <http://cverdad.org.pe/ifinal/>, recuperado el 10 de mayo de 2015