

Los caminos de las mujeres Asháninka para afrontar las secuelas de la guerra

Leslie Villapolo*

Resumen

Los Asháninka son uno de los pueblos indígenas más numerosos de la Amazonía peruana. Ellos sienten orgullo por su autonomía y resistencia a los diferentes procesos de colonización desde la época de la conquista española. Recientemente, el pueblo Asháninka se convirtió en parte del escenario nacional por haber sufrido el embate violento de Sendero Luminoso (SL). Desde fines de los ochenta hasta mediados de los noventa, como consecuencia del conflicto armado interno¹, se calcula que murieron más de 2 mil asháninkas en manos de SL o por enfermedad, entre 8 y 10 mil tuvieron que desplazarse forzosamente, más de 50 comunidades desaparecieron y se encontraron cerca de 5 fosas comunes (Espinosa, 1994). Los Asháninka se organizaron para luchar contra SL y recuperar su territorio (CVR, 2003). Dentro de las comunidades Asháninka, la historia de la comunidad nativa (C.N.) de Puerto Ocopa² tiene características especiales para analizar el impacto del conflicto armado interno. Por su ubicación geográfica, fue usada por SL como una de sus principales entradas al territorio asháninka, donde buscaba instalar su “nuevo estado”.

Este ensayo –escrito sobre la base del trabajo de campo realizado en la C.N. Puerto Ocopa en diferentes periodos entre los años 1993 y 2007– busca analizar los efectos de la incursión de SL y los procesos de desplazamiento en los asháninkas. Se considera en especial cómo las mujeres han ido afrontando los conflictos internos y situaciones potencialmente traumáticas que se han generado en una comunidad donde se busca llevar una vida común entre personas que han tenido diferentes niveles de involucramiento con SL. Siguiendo este hilo conductor, describiremos cómo fueron influenciados los roles de la mujer Asháninka durante y después del conflicto armado. En la actualidad, las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) buscan generar un proceso de reconciliación de estas comunidades con el Estado. En medio de este contexto, se describirá los esfuerzos de las mujeres para construir caminos hacia una mayor presencia en el espacio público.

* Psicóloga peruana, con una maestría en estudios amazónicos, trabaja en el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, una asociación civil sin fines de lucro creada en 1974 por los Obispos de la Amazonia peruana para promover en especial el desarrollo de los pueblos indígenas amazónicos.

1 La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) utiliza el término “conflicto armado interno” para referirse a esta época, en oposición a la expresión “violencia política” usada comúnmente en medios periodísticos y académicos. De esta manera, la CVR quiso evidenciar la contradicción de este último término, explicitando que la política no es violenta en sí misma sino más bien debería ser una alternativa frente a ella.

2 Se optó por señalar el nombre real del lugar del estudio dado que este caso fue difundido en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Los nombres de las personas sí han sido modificados por razones de confidencialidad.

1. El contexto: la violencia en la historia de los Asháninka

¿Quiénes son los Asháninka?

El término “*asháninka*” con el cual se define este pueblo representa una autoafirmación étnica; significa “gente”, con valor excluyente (Varese, 1973; Weiss, 1975). El censo nacional de 1993³ señaló que su población era de 52,461 personas, siendo las mujeres poco más del 50% de la población (los Asháninka representan el 21.89% de los indígenas de la Amazonía peruana, según UNICEF e INEI, 1997). Actualmente, la mayoría de los Asháninka habita en la Selva Central del Perú. En esta zona se encuentra el distrito de Río Tambo, donde se ubica la C. N. Puerto Ocopa. Este distrito destaca por ser uno de los más grandes a nivel nacional. En contraste, tiene una baja densidad poblacional, con un 96% de población Asháninka más una minoría de colonos andinos (INEI, 1993).

El encuentro de los Asháninka con la sociedad nacional se inicia hace más de tres siglos y ha estado marcada por la marginación, la violencia y el engaño (Espinosa, 1996; Fernández, 1986; Varese, 1973). La Selva Central, territorio ancestral Asháninka, históricamente constituyó una región estratégica por sus recursos naturales y la cercanía a ciudades importantes de la costa y sierra (Espinosa, 1996; Ortiz, 1969). Diferentes actores foráneos han mostrado interés en este territorio, desde los sistemas españoles de encomiendas y obrajes, pasando por las “correrías” realizadas por las haciendas, misioneros y explotadores del caucho y madera, hasta las olas de colonización andina, el narcotráfico y la exploración de petróleo en las últimas décadas (Barclay, 1989; Espinosa, 1996; Fernández, 1986; Mora y Zarzar, 1997; Rojas, 1994; Varese, 1973; Weiss, 1975).

Tradicionalmente, los Asháninka vivían como familias dispersas en el monte, orgullosos de su autonomía y libertad (Weiss, 1975). La conformación de comunidades nativas, con un tipo de asentamiento sedentario, fue impuesta por el Estado a mediados de la década del 70, siguiendo el modelo andino de comunidad campesina⁴. Esta política demostró el escaso conocimiento que el Estado tenía de los pueblos indígenas amazónicos. Los políticos no sólo ignoraron las características específicas de su organización social sino también las tecnologías de manejo del bosque desarrolladas para mantener el frágil equilibrio ecológico de la Amazonía.

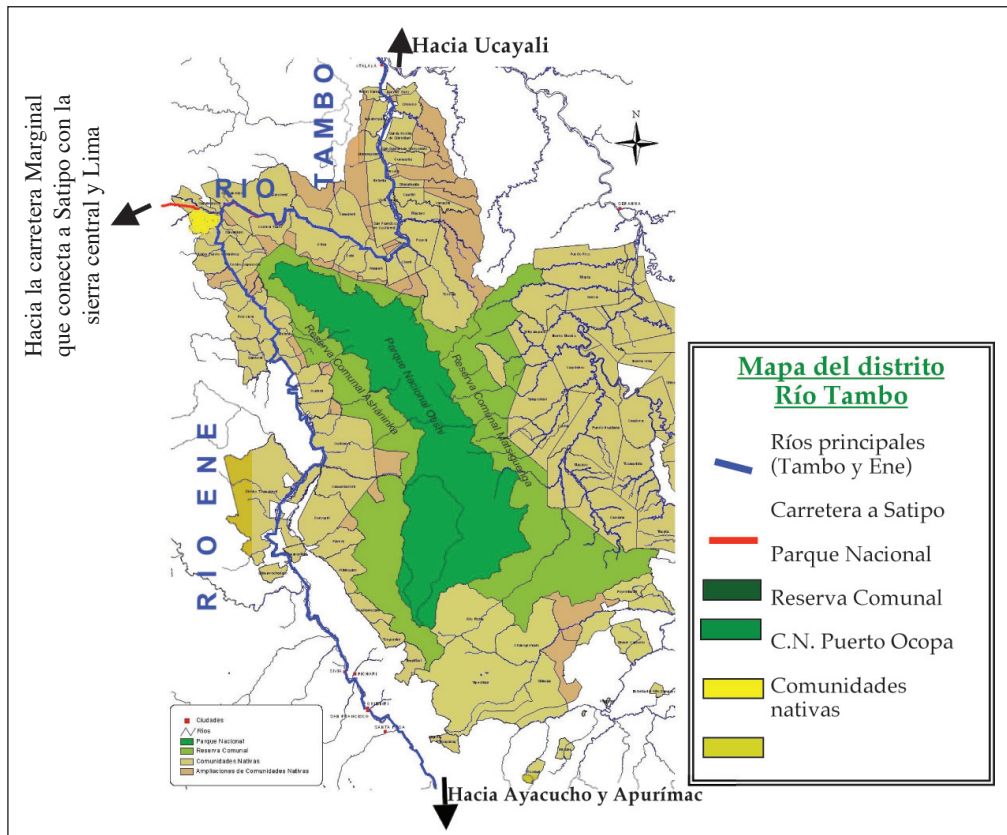
La presencia intermitente de instituciones y representantes del Estado peruano en la zona mantuvo la marginación de la sociedad Asháninka. La integración eventual con el resto del país fue a través del mercado y la educación (Barclay, 1989; Fernández, 1986; Santos, 1990). Algunos varones se insertaban en el mercado regional como mano de obra barata en las haciendas o aserraderos. Otros, con mayor nivel de instrucción, fueron capacitados como promotores o profesores bilingües por ONGs e instituciones eclesiales. Estos últimos actuaron como mediadores con la sociedad occidental y la andina, ocupando los cargos dirigenciales de las comunidades y organizaciones que se iban conformando.

Puerto Ocopa hoy

Actualmente, llegar a la C.N. Puerto Ocopa, ubicada en la cuenca del río Tambo, es relativamente fácil. Desde Lima, el viaje a Satipo, la ciudad más cercana a dicha comunidad, toma seis horas en auto por una carretera recientemente asfaltada. Luego, se continúa dos horas más por una nueva carretera afirmada.

3 Esta fue la primera vez, en toda la historia de los censos nacionales, que se incluyó como un indicador la variable de procedencia étnica. Precisamente por esos años, la zona Asháninka se encontraba en pleno conflicto armado, por ello los datos son estimaciones. La segunda vez que se ha incluido a la procedencia étnica como ítem ha sido recién en el censo del 2007, cuyos resultados aún no han sido publicados.

4 En, 1974, el gobierno militar de Velasco promulgó la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, en el marco de la Reforma Agraria de 1969. Uno de los aspectos más importantes fue la creación, reconocimiento legal y personería jurídica de las comunidades nativas, propiciando un mayor reconocimiento social y político, así como la protección de las tierras tituladas, aunque a costa de la fragmentación del territorio étnico tradicional (Chirif, 1997; Espinosa, 1996).



Puerto Ocopa es foco de atracción por ser la puerta de acceso al distrito de Río Tambo y ciudades de regiones cercanas. Por sus calles transitan migrantes andinos, (“colonos”) que llegan como comerciantes, madereros o repobladores. La escuela secundaria, el instituto superior Asháninka y el centro de salud atraen a jóvenes y familias de otras comunidades nativas. Hay presencia de miembros de instituciones públicas y privadas que trabajan en el distrito. A la vez, llaman la atención las muchas casas vacías que hay en el pueblo, dejadas por familias que prefieren vivir en sus chacras del monte. Ante la escasa asistencia de las familias a las asambleas comunales, las señoras señalan como causa el “divisionismo” en la comunidad⁵.

Este panorama contrasta fuertemente con el de hace quince años, cuando Puerto Ocopa era una comunidad aislada, sus condiciones de vida eran precarias y lo único que quedaba en pie era la construcción de la misión católica. Poco antes de la década del 90, SL ingresa al territorio Asháninka iniciando una época de violencia. Esos años estuvieron marcados por el sufrimiento, pérdidas personales y materiales (Villapolo y Vásquez, 1999). La magnitud y la intensidad de la violencia ejercida por SL contra este pueblo, comparable al régimen polpotiano, hizo que la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en su *Informe Final* señale:

La Comisión no ha encontrado bases para afirmar, como alguna vez se ha hecho, que éste fue un conflicto étnico. Pero sí tiene fundamento para aseverar que estas dos décadas de destrucción y muerte no habrían sido posibles sin el profundo desprecio a la población más desposeída del país, evidenciado por miembros del PCP-Sendero Luminoso y agentes del Estado por igual, ese desprecio que se encuentra entretejido en cada momento de la vida cotidiana de los peruanos (pág. 13 y 14).

Como veremos, la migración de los Asháninka por la violencia armada ha tenido características especiales. Quizás la característica más importante es que se dio al interior de su propio territorio tradicional, lo cual explica en parte cómo impactó la violencia sobre este pueblo. Parece ser que la intensidad de la violencia –más que la migración– explica las secuelas que ha dejado la guerra y los cambios que produjo en los roles de género.

⁵ Conversaciones con comuneros y comuneras después de una asamblea comunal en el año 2000.

2. El desplazamiento masivo de los Asháninka

El ingreso de SL: Los años del engaño

La incursión de SL en el distrito de Río Tambo se inició hacia fines de los años 80, cuando se infiltran algunos miembros de la Fuerza Principal⁶ procedentes de Ayacucho. SL tenía especial interés en esta zona pues su geografía le ofrecía posibilidades para subsistir y esconderse de las fuerzas del orden.

Para tomar las comunidades nativas, los mandos ayacuchanos de la Fuerza Principal de SL establecen relaciones de amistad con algunos asháninkas. Estos asháninkas, varones y mujeres, eran escogidos por tener mayor manejo del castellano y mayor grado educativo, generalmente docentes y promotores capacitados por algunas ONG e iglesias. Estos eran adoctrinados por los mandos ayacuchanos y funcionaban como “bisagras” entre los mandos ayacuchanos y la población Asháninka. Ellos son los encargados de explicar la doctrina y objetivos senderistas a toda la población, ya sea casa por casa o en las reuniones comunales.

Los mandos senderistas prometieron a la población el acceso a los bienes foráneos, consiguiendo así su simpatía. Al resto los controlaron con los “mil ojos y mil oídos del partido”, sembrando desconfianza en las familias y amenazándolos de torturarlos o matarlos: “No se confiaba en nadie, hermano, esposa, compadre. Si contaba alguien que se iba a escapar, cualquiera lo delataba” (Marcial, comunero).

En 1990, SL ya tenía el control total de la comunidad. Los mandos senderistas dan nuevos nombres a todos los pobladores. La escuela es utilizada abiertamente como centro de formación de los niños y niñas “pioneros” adoctrinados y entrenados para la lucha armada. Los mandos tenían el control de los ingresos y salidas de la comunidad. Con todo ello, imponen la organización del “nuevo estado” senderista. “La gente no se trataba como nosháninka⁷, sino como ‘compañero’. Uno dijo así: ‘Estamos en el nuevo estado’. Me admiré...” (Simón, dirigente).

En esa época, tanto varones como mujeres desarrollaron diversas estrategias para resistir al control de SL. Por ejemplo, para no ser reclutados para participar de los saqueos y ataques armados que realizaba la Fuerza Principal a zonas cercanas, muchos jóvenes se “juntan”, pues sabían que los mandos senderistas se llevaban a los niños y jóvenes solteros.

La huida hacia el monte: el desengaño y el escape

Si bien los Asháninkas con mayor educación jugaron un rol importante para que la población siga, por voluntad o bajo amenaza, a los senderistas, entre este grupo también estuvieron los que jugaron un rol importante para oponerse a ellos. Un grupo de profesores Asháninka, dos varones y una mujer, sabían que las promesas de SL eran un engaño. Logrando superar la desconfianza sembrada por SL, se reúnen para idear su escape de la comunidad tomada. Para obtener el permiso de salida, engañan a los mandos diciéndoles que deben realizar trámites ante la oficina del Ministerio de Educación en la ciudad cercana de Satipo. En diciembre de 1990, huyen y llaman a los Sinchis⁸ para que éstos expulsen a los senderistas.

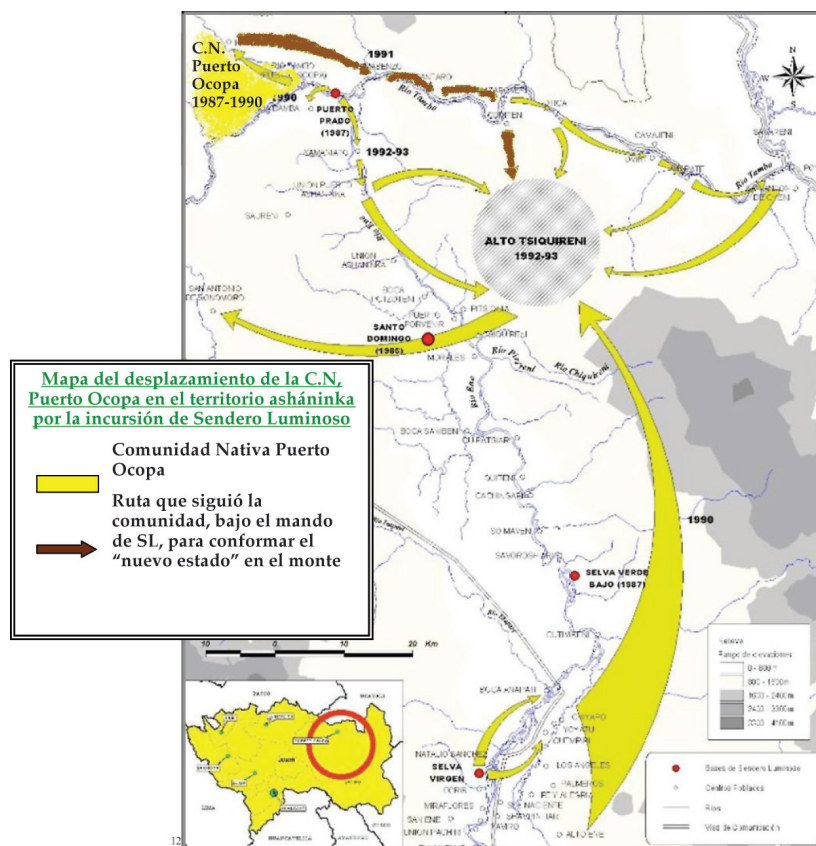
6 Dentro de la organización senderista, la Fuerza Principal estaba conformada por 20 a 40 personas entre colonos y nativos, mitad varones y mitad mujeres que viajaban en parejas. Era el grupo encargado de ir a “guerrear” y de impartir justicia. A ellos les rendían cuentas los pelotones y ellos imponían los castigos. Mientras que la Fuerza Local estaba integrada por uno o cuatro mandos colonos. Cumplían la función de enlace y medio de comunicación entre la Fuerza Principal y los pelotones. Realizaban reuniones semanales con todos los mandos y la masa en cada pelotón para informar decisiones de la Fuerza Principal y registrar las noticias, actividades realizadas, contratiempos y las faltas cometidas en cada pelotón para llevarlas a la Fuerza Principal. Además se encargaban de llevar a los acusados a la Fuerza Principal para ser ejecutados.

7 *Nosháninka*, significa amigo, hermano en el idioma Asháninka.

8 Un cuerpo de la Policía Nacional especializado en la lucha antisubversiva. La base de los Sinchis se encuentra en Mazamari (la ciudad más cercana a la comunidad), desde 1965 aproximadamente para acabar con la guerrilla del MIR (Brown y Fernández, 1991).

Si bien los Sinchis lograron recuperar la comunidad, la forma violenta del operativo espantó a los pobladores (Villapolo y Vásquez, 1999). Los senderistas les habían persuadido de que “... los soldados a nuestros hijos van a violar, a las señoras también van a aprovechar” (Flora, promotora de salud). Las familias obedeciendo las órdenes de los mandos se internan en el monte, otros los siguen para comprobar si eran ciertas las promesas de acceso a los bienes. De acuerdo a sus planes, los senderistas conforman con la población de Puerto Ocopa y de otras comunidades los Comités de Base de su “nuevo estado” en el bosque, en las alturas del territorio Asháninka.

Ya en el monte, los Asháninkas se dan cuenta que las promesas de SL eran un engaño. Las condiciones de vida eran infrahumanas: “como chanchos, escondidos bajo el monte, durmiendo en el barro y comiendo sopa aguada... ya no hay familia, a veces te hace matar a tu familia, a tu hijo, porque ya no es tu familia” (Héctor, comunero). Los mandos senderistas convirtieron a la población prácticamente en esclavos⁹. Organizados como “*masas*”¹⁰, fueron obligados a trabajar para el sustento cotidiano de los mandos. No tenían libertad ni para actuar ni para ponerse tristes: “Qué estás pensando, seguro piensas escaparte”. Para conservar su integridad física o su vida, los Asháninkas ante cualquier desobediencia o señal de tristeza debían hacer “tres veces sujeción al Presidente Gonzalo”, es decir, declarar públicamente su arrepentimiento por las faltas cometidas, y humillarse declarando su fidelidad a Abimael Guzmán, líder de SL.



- 9 Esta experiencia no es nueva en la historia de los Asháninka. Con el boom del caucho se instauró el comercio de esclavos asháninka, principalmente mujeres y niños, hasta los años 50 (Mora y Zarzar, 1997).
- 10 Dentro del “nuevo estado” senderista, las “masas” eran el último escalón en su organización. Estaba conformada por el conjunto de los miembros de la comunidad, ancianos, adultos y niños, entre varones y mujeres. Tenían tareas como barrer las casas, hacer letrinas, abrir y trabajar las chacras para el sustento de los mandos y pelotón sembrando maíz, plátano y yuca. Estas tareas las realizaban bajo las órdenes de los mandos. A su vez, los mandos obedecían órdenes.

En estas condiciones, las familias cautivas tuvieron que exigir al máximo sus recursos personales y culturales para sobrevivir, tolerar y resistir a la denigración, la falta de libertad y el trabajo forzado (Vásquez y Villapolo, 1993). Rápidamente los Asháninka comienzan a mostrar su rechazo hacia el tipo de régimen de vida que les imponía SL, incrementándose el número de personas que deciden huir de los campamentos senderistas.

Como respuesta, la violencia senderista se incrementa hasta llegar al asesinato como medio de disuasión. A pesar de ello, cada vez es mayor el número de personas y familias que siguen escapando y se internan en el monte en busca de su libertad.

Los deseos de huir en la mayoría de los casos no eran compartidos con otros familiares, ya sea porque habían sido separados las familias (en este caso si uno de ellos huía existía la amenaza de que maten a los que quedaban), o por temor a ser delatados. El escape, por lo general, era planificado muy rudimentariamente, e incluso se aprovechaba alguna oportunidad para huir sin planificación alguna puesto que el deseo estaba siempre presente y los Asháninka conocían el monte para huir.

El rol de la mujer en el “nuevo estado” de SL

SL tenía lineamientos específicos para las mujeres con el fin de captarlas para su movimiento. De acuerdo a su ideología, SL aspiraba la igualdad de hombres y mujeres, pero consideraba que esto sería el resultado del éxito de la “guerra popular”. Al igual de lo que pensaban los marxistas sobre la dimensión cultural, SL consideraba que el género era secundario, lo central era la clase (Adrianzen, 2008). Siguiendo estas directivas, los mandos adoctrinaban a hombres y mujeres por igual.

SL se jactaba de ser el único que colocó en posiciones de poder a la mujer. Esto, aparentemente, era cierto en los campamentos senderistas, la Fuerza Principal escogía tanto a hombres como a mujeres para que asumieran los cargos de “mando”. Sin embargo, un análisis desde el enfoque de género deja ver que, por lo general, los roles asignados a varón y mujer eran bastante tradicionales. Así, las mujeres eran designadas como mandos de cocina y los varones como mandos de las tareas de la lucha armada. A pesar de que las mujeres podían llegar a ocupar cargos importantes, como ser parte de la Fuerza Principal, se les designaba roles de cuidadoras de sus compañeros varones, a los que rendían pleitesía, sin otorgarles capacidad de decisión: “*Le lleva así, no más, para que viva con ellos, (ella) le lleva su mochila, le carga*”¹¹. Esto se repetía en las esferas más altas de SL, en donde las mujeres a pesar de haber alcanzado un lugar importante como productoras intelectuales, no lograban ser competencia ante la figura venerada de su máximo líder, el “Presidente Gonzalo”, demostrando así su tendencia patriarcal (Kirk, 1993).

Se podría afirmar que SL no tuvo éxito en la captación de mujeres. Para algunos autores, como Fabián (2007), esto se debió a las distancias culturales. Se podría agregar que SL no tomó en cuenta las aspiraciones de la mujer en sus formulaciones políticas¹². Al parecer, SL no era consciente de que estaba interactuando con sociedades precapitalistas, con una economía de autosubsistencia. Y, dentro de ellas, las mujeres eran los sectores más tradicionales, no les interesaba la lucha armada para salir de la “misericia”, más bien sus expectativas estaban dirigidas al acceso a los bienes.

11 Informante varón, 40 años aproximadamente. Quempiri, Setiembre del 2002.

12 No se sabe si los mandos senderistas fueron conscientes del desencuentro entre los intereses de las familias Asháninkas y los intereses que planteaba su discurso político. Este tipo de desencuentros ha sido estudiado ampliamente para el caso de las comunidades campesinas (Degregori, 1991, 1996; Del Pino, 1999). Para el caso de sociedades más tradicionales como los pueblos indígenas de la Amazonía, Clastres (1981) afirma que la teoría del marxismo se equivoca en su interpretación política de las sociedades tradicionales. El marxismo asume la economía de las sociedades tradicionales como una economía de la miseria. Por ello estos grupos tenderían a desplegar sus fuerzas productivas hacia el desarrollo, queriendo salir de su miseria. Clastres, sostiene que las sociedades tradicionales son economías de autosubsistencia o “sociedades del ocio” (p. 193), pues requieren de pocas actividades productivas para satisfacer sus necesidades. Esto explicaría por qué los Asháninka no habrían asumido el discurso político marxista de SL, sino que se enfocaron en las promesas de acceso a los bienes “de los ricos”.

Un aspecto que ha sido poco estudiado ha sido las violaciones específicas de derechos de las mujeres en los campamentos de SL. En aquellos años, cada uno de los mandos de la Fuerza Principal, encargada de la lucha armada, tenía como “acompañante” una mujer, la cual era forzada para cumplir este rol: “...el jefe dice: ‘yo quiero una chica, una señorita... para que me siga; y viene y le dice: tú vas a ir, porque si dice que no le matan’. La Fuerza Local de SL, conformada por asháninkas, se encargaba del traslado forzado de las *tsinanis* (mujer, en idioma Asháninka) a la Fuerza Principal, pero no tenían posibilidad de oponerse: “Su mamá se pone triste, su papá también, pero que van a hacer; si dice que no le lleven, ahí mismo lo matan”. Si bien no se han recogido testimonios directos de mujeres, no es difícil deducir que hubo varios casos de violación sexual por parte de los mandos senderistas: “No, (las mujeres) no querían. Aunque decían no quiero, pero si no le siguen ahí mismo le matan (...) Esa señorita, la que le ha seguido (al mando de la Fuerza Principal), para que esté con él (mantenga relaciones sexuales). Cuando está enferma, recién la traen con su mamá. Cuando sana, otra vez le llevan (a la Fuerza Principal)”¹³. Según los testimonios, en la selección de estas mujeres acompañantes de la Fuerza Principal, no se consideraba si eran madres de familia o si tenían pareja, las niñas de 10 ó 13 años que empezaban a menstruar también eran llevadas. Otra tipo de afectación que sufrieron las mujeres asháninka los abortos a los que se vieron obligadas realizar para tener mayores posibilidades de acceder a la libertad: “Cuando está embarazada, no le dice nada a Sendero. Si ella quiere tener, lo tiene. Pero otras piensan que es mejor que no tenga a su bebe, porque en la noche se escapan, andan, por eso, ellas pensaban que ya no hay que tenerlos para (facilitar) que se escapen así nomás”. Apelando a sus conocimientos tradicionales, usaron secretamente ciertas hierbas para evitar o interrumpir los embarazos, ya sea para que sus hijos no nazcan en condiciones de sometimiento o para que no las puedan ubicar cuando se escapen de los campamentos: “Por eso no quieren tener, porque saben que cuando hay guerra lo tiene que llevar y llora, y ahí le van a encontrar a esa señora y le matan”. Este tipo de afectación, sufrida por las mujeres, es un tema poco conocido y comprendido, principalmente desde las percepciones y sensibilidades de las propias mujeres, para poder contribuir en algo a procesar estas experiencias violentas.

Debido a este tipo de condiciones, los años de vida en el “nuevo estado” senderista sólo significaron para las mujeres el engaño y su denigración al quitarles su libertad, sus costumbres y sus vínculos familiares. Si bien este tipo de vivencias críticas son potencialmente traumáticas, no se puede afirmar que estos factores predispongan a las víctimas a desórdenes psicológicos (Bloom y Haselma, 1983; Kagitcibasi y Berry, 1989; Nicassio, 1975; Punamäki, 1990; Williams, 1990). Sin embargo, en estos años, tanto la mujer como sus familias tuvieron que exigir al máximo sus recursos individuales y socioculturales para resistir a las situaciones de dominación y de amenazas (Vásquez y Villapolo, 1993). Encontramos que los y las Asháninka para resistir estos años, tuvieron como recurso su territorio. Al ocurrir la migración forzosa dentro de su territorio tradicional, pudieron apelar a sus conocimientos tradicionales sobre su ecosistema para desarrollar estrategias de sobrevivencia en el monte.

3. El desplazamiento hacia las comunidades refugio y la lucha para recuperar el territorio

El 10 de junio de 1991, el Ejército instala una base en Puerto Ocopa; ésta era una zona estratégica desde el punto de vista militar. Al ser la puerta de entrada a las cuencas del Tambo y Ene, la presencia del Ejército creó una sensación de mayor seguridad para la población esparcida en el monte y para aquellos que deseaban escaparse.

Los varones asháninkas organizados como rondas nativas, con la ayuda del Ejército, realizaron diversos patrullajes en el monte: “con un sólo objetivo, recuperar la familia, trabajar por la tradición Asháninka” (Simón, dirigente). Para ello, los ronderos nativos apelaron a la tradición de guerreros de sus abuelos. La lucha contra SL tuvo una connotación territorial. “Para nosotros dónde vamos a ir, si es nuestro territorio. Sabemos que los colonos en la ciudad tienen su chacra, pero nosotros dónde vamos a ir. Luchar, bien morir o recuperar nuestro terreno” (Mario, rondero). Los éxitos obtenidos en el rescate de sus hermanos, hacen que los ronderos ganen legitimidad en el espacio público, autodefiniéndose como “*los vencedores de SL*”.

13 Informante varón, 40 años aproximadamente. Quempiri, setiembre del 2002.

Entre los años 1992 y 1994, muchas personas y familias de diferentes comunidades lograron huir de los campamentos de SL, y pasaron a incrementar significativamente la población de Puerto Ocopa. La estructura social tradicional se modificó. Había un porcentaje mayor de niños menores de 16 años y mujeres. Las viudas(os) o separadas(os) se “juntaron” con personas de similar condición, pues la cultura Asháninka determina roles de género complementarios para la sobrevivencia del núcleo familiar. También se dieron casos de inclusión de nuevos miembros, como los niños que quedaron huérfanos y eran acogidos por familiares.

A pesar de que en esta época la comunidad demostró mayor capacidad para la organización, la comunidad vivió en tensión debido la escasez de recursos, la situación de conflicto armado y los cambios sociales, “*la gente es distinta, más triste*” (Juan, niño, 9 años). Las actividades cotidianas se vieron restringidas dentro de la Misión católica. Más allá existía el peligro de ser emboscados por SL. Dentro de este espacio limitado, las familias tuvieron que vivir hacinadas por la llegada constante de refugiados. Las actividades tradicionales de agricultura, caza, pesca y recolección fueron escasas y por consiguiente el acceso a los recursos de sobrevivencia se vio limitado. Los niveles de morbilidad y mortalidad fueron altos, hubo epidemias como cólera, varicela, tuberculosis, además de una alta incidencia de desnutrición crónica.

En medio de estas condiciones, las familias refugiadas en Puerto Ocopa necesitaban del apoyo externo para asegurar su sobrevivencia. Paradójicamente, si bien entre los refugiados llegaron mandos senderistas, toda la población silencia las culpas de estos victimarios, manteniendo así una imagen homogénea de “refugiados”. Se presentaban y eran reconocidos ante la sociedad nacional e internacional¹⁴ como las “víctimas” del engaño y del sometimiento de SL. Además, frente a la experiencia abrumadora de la violencia, la población buscó el olvido como un intento de borrar los hechos de violencia y pérdidas. Esperaban que con el transcurso del tiempo desaparecieran los sentimientos que les generaban. “*Recordar es volver a enfermarse*”, es lo que expresaron en una asamblea comunal en 1994 (Villapolo, 2003).

Efectos de la guerra sobre la mujer: “... cargamos más los pesos”



14 En 1995, el Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Francis Deng, visita Puerto Ocopa para levantar un informe de la situación de los desplazados del Perú.

Habiendo silenciado los conflictos internos, entre los años 1993 y 1995 la comunidad desplegó un alto nivel organizativo para realizar las tareas de sobrevivencia.

Hombres y mujeres se abocaron a estas tareas, pero de manera diferenciada. Tradicionalmente, los hombres y las mujeres intercambiaban con el fin de subsistir y procrear. En muchos pueblos amazónicos, las mujeres controlaban la esfera de intercambio y distribución de la comida, la cual se organizaba en torno a las relaciones femeninas que si bien se extendían más allá de la unidad residencial, la mayor parte de ellas tenía lugar al interior de la casa. Por su parte, las tareas del varón, como la caza y la guerra, se daban en el espacio externo a la casa (Descola, 1987; Brown, 1984).

Esta distinción de tareas fue trastocada, debido principalmente a la situación de guerra y a los cambios en la composición familiar (Villapolo y Vásquez, 1999).

Por un lado, el fallecimiento de hombres y mujeres hizo que llegaran muchos viudos y viudas a la comunidad. La complementariedad de los roles para la subsistencia de la unidad familiar, animó a que se conformaran nuevas parejas rápidamente. Si bien en Puerto Ocopa, todos lograron reconstruir nuevas familias, en otras comunidades se han observado casos de mujeres que no lograron hacerlo, siendo marginadas en sus familias y comunidades. Esto ejemplifica cómo el quiebre del tejido social tiende a desfavorecer a las mujeres.

Por otro lado, en las familias reconstruidas, los varones se dedicaron exclusivamente a la defensa y seguridad de la comunidad, haciendo las rondas. Por ello, las mujeres vieron recargadas sus tareas en el cuidado de los hijos y sobrevivencia familiar, asumiendo funciones y actividades en la casa y chacra que el varón no podía desarrollar (Villapolo y Vásquez, 1999). “Bueno, siempre la mujer tiene que asumir la casa y los hijos, mientras el hombre se va a luchar. Nosotras mismas tenemos que hacer el esfuerzo de buscar algo para nuestros hijos, ir a la chacra, buscar alguna cosa para darles de comer” (Natalia, comunera).

Estando los hombres abocados a su rol de protección y lucha contra SL, las mujeres comienzan a ensayar sus primeras experiencias en el espacio público. Las mujeres vuelven a reconstituir los Clubes de Madres¹⁵, donde las mujeres demuestran su capacidad organizativa para cuidar a las familias gestionando las chacras comunales, olla común y el desayuno para los niños desnutridos¹⁶. Ante la ausencia del Estado, cerca de 10 promotores de salud –en su mayoría mujeres– y promotores agropecuarios capacitados por el CAAAP, brindaron la atención necesaria. En estos espacios, muchas mujeres se van perfilando como lideresas. En la medida que fueron capacitadas en derechos humanos y derechos colectivos, desarrollaron habilidades para hablar en público y capacidades de negociación con los varones en las asambleas comunales.

Los esfuerzos de las mujeres para la sobrevivencia y sostén del tejido social aparecen silenciados frente al protagonismo de los ronderos. Sin embargo, las mujeres reconocían la importancia de su papel como sostén principal de la familia, aunque públicamente no fue valorado, “... porque somos las que más cuidamos a nuestros hijos, no debe ser así, debe ser ambos; quizá por eso nos enfermamos, porque cargamos más los pesos” (Julia, autoridad comunal).

4. La pacificación: Las semillas de la desconfianza en los caminos al desarrollo

Hacia 1995, los Asháninka con el apoyo del Ejército, logran expulsar a SL de la cuenca del Tambo y rescatar a la mayor parte de sus hermanos sobrevivientes, haciendo que los mandos y unas pocas familias se

15 Se trata de una organización de base que agrupa a mujeres de una localidad. Este tipo de organización existe en diferentes países en desarrollo. El primer Club de Madres que se creó en el Perú fue en Lima, en 1957 en el barrio de El Agustino. Debido a su labor en la atención de la alimentación y salud de los niños y mujeres, este tipo de organización fue usado por los diferentes gobiernos para coordinar sus programas de atención a la pobreza. En la Selva Central, fue promovido principalmente por los gobiernos de Belaunde (1980-1985) y García (1985-1990).

16 Para ello recibieron apoyo en capacitación e insumos de parte de ONGs y la iglesia principalmente.

replieguen hacia el Ene. Con ello, según la percepción de los mismos pobladores, la situación de violencia se fue estabilizando en un clima aparentemente “tranquilo”. La comunidad tiende a expandirse. A fines del año 1996, las familias refugiadas retornan a sus propias tierras. Por esos años también regresan las familias de Puerto Ocopa desplazadas.

Las actividades familiares y comunales en Puerto Ocopa fueron cobrando vigencia, estableciéndose las condiciones para que la comunidad comience a pensar en la reconstrucción de la comunidad. Sin embargo, la violencia ha dejado secuelas que van a dificultar este proceso.

Por un lado, el autoritarismo se acentuó en la organización comunal, en las relaciones sociales en la familia, en la escuela. Esto hizo que la resolución de conflictos internos fuera fuertemente influenciada por las normas militares dejando de lado sus mecanismos tradicionales y que se generen nuevos conflictos sociales (Villapolo y Vásquez, 1999).

Por otro lado, ya no se percibía en la comunidad la unión que se existía durante los años de emergencia. Los comuneros y comuneras explican que este “divisionismo”, se debe a la presencia de los ex-mandos senderistas viviendo en la comunidad¹⁷. Esto genera “resentimientos” en las víctimas por convivir con aquellos que fueron sus victimarios (Villapolo, 2003).

Como consecuencia, los niveles de organización son muy frágiles (Villapolo, 2003). Por ejemplo, en una oportunidad se eligió a un ex-mando como Presidente de la comunidad, “como le gustaba criticar mucho, para que vea cómo era”. Como se podía esperar, las familias no respondían ante sus convocatorias: “Cómo le vamos a hacer caso si ha sido mando” (Bertha, comunera). En ese periodo, la comunidad perdió la oportunidad de implementar un centro de acopio, una escuela superior y un albergue turístico. A pesar de ello, las autoridades y dirigentes han ganado en el conocimiento de sus derechos como pueblos indígenas, gracias a las capacitaciones de la ONGs y del Programa Especial de Comunidades Nativas de la Defensoría del Pueblo¹⁸.

Este divisionismo explica también las dificultades que tiene en la actualidad la comunidad para desarrollar procesos de reconciliación entre sus miembros. Para muchos la incursión de SL se inició como “*guerra de Asháninka contra Sendero*”, pero luego se convirtió en una guerra entre paisanos:

Sin embargo hay temor de un exterminio de los propios Asháninka, así como ocurrió la guerra interna: los Asháninka contra Asháninkas. Un ejemplo: 1988, había 992 habitantes cuando empezó la guerra. Empezaron a matarse de uno en uno, hasta que quedaron actualmente 15 familias. Los demás están o lo tiene la madre naturaleza con unas tremendas fosas que ni la Comisión de la Verdad descubrirá. Diríamos que la guerra de los últimos 10 años fue de nativos (...) a manos de los 7 colonos. La mayoría son Asháninka (Simón, 2000)¹⁹.

La desconfianza frente a los ex-mandos que viven en la comunidad persiste: “... ya está en su cabeza, ahora ya se sobrepasa. Es como los brujos²⁰, nunca le va a olvidar”²¹. Para ello, no parece servir los mecanismos tradicionales para procesar la guerra (Regan, 2003). Con ellos es difícil reconciliarse: “El vecino es uno de los Asháninka más sanguinario. Él fue quien le puso a mi hermano la hoz y el martillo en la espalda, en la casa. No nos hemos reconciliado. Yo lo trato como a cualquier bicho” (Simón, autoridad comunal).

17 Conversaciones con comuneros y comuneras después de una asamblea comunal en el año 2000.

18 En 1997, se crea el Programa Especial de Comunidades Nativas, cuya oficina piloto se instala en Satipo. Las coordinaciones entre las organizaciones indígenas y la oficina del Defensoría eran frecuentes.

19 Memorias escritas por un comunero de Puerto Ocopa, 2000.

20 Dentro de la cosmovisión Asháninka, los brujos son los que causan daño a otra persona, llegando a la muerte. Tradicionalmente se les mataba. Ahora, son castigados o expulsados de la comunidad.

21 Reunión con comuneros y comuneras de Puerto Ocopa, junio del 2002.

La desconfianza también se expresa en la falta de credibilidad frente a las instituciones estatales y privadas que regresan y comienzan a tener presencia en la zona. Durante los años de la guerra, la situación de los Asháninka fue utilizada por el gobierno de turno para su propio beneficio (Villapolo, 2003).

Este es el escenario que la comunidad presenta a fines de los años 90, cuando el Estado tiene mayor presencia en la zona, a la par que Fujimori difunde su discurso de pacificación como parte de su campaña re-eleccionista para atraer la inversión trasnacional y propone a la población un modelo de desarrollo neoliberal posterior al conflicto, a través de la inserción al mercado y la atracción de capitales extranjeros para la inversión.

Este contexto, de rápidas transformaciones sociales, económicas y políticas marcadas por la violencia interna y el contacto mayor con el Estado y la sociedad envolvente, ha tenido impactos diferentes sobre las mujeres. Por ello, es importante conocer si las mujeres han logrado renegociar los roles de género y colocar sus necesidades estratégicas en los proyectos de reconstrucción y desarrollo de la comunidad. Para ello, ¿qué caminos han seguido?

Hemos encontrado dos caminos que estarían contribuyendo a mejorar la posición social de la mujer y que, a la vez, son elementos potencialmente importantes para redefinir la identidad de la mujer Asháninka.

Roles de género: el camino de la mujer hacia el espacio público

La complementariedad tradicional de los roles de varón y mujer en la familia y en la chacra, no implica necesariamente equidad (Heise y Landeo, 1996). En muchas sociedades amazónicas, hasta la actualidad la distinción entre la esfera doméstica y la pública continúa siendo marcada. En este contexto, la influencia de la sociedad occidental distribuye mayor poder a quien accede al espacio público. Esto ha favorecido para que los varones tengan mayor acceso a los espacios de poder y recursos externos, fortaleciendo la valoración social de los roles masculinos, a la vez que se afianzaba la tendencia a excluir a mujeres de estos espacios.

Sin embargo, se pueden encontrar pueblos amazónicos que tienen una mayor apertura en el intercambio de los roles de género (Whitten, 1987). Tal es el caso del pueblo Asháninka, donde diferentes procesos se han conjugado para permitir mayor flexibilidad en las relaciones de género. Después de estos años, se puede observar algunos cambios en los roles de género en la comunidad, algunas tareas domésticas que eran exclusivamente de un género ahora pueden ser realizadas indistintamente por varón y mujer.

Desde el año 1997, se inició un proceso de revaloración del rol de la mujer, los líderes varones reconocieron la sobrecarga de la labor femenina ante la ausencia masculina en los años de la guerra (Villapolo y Vásquez, 1999). En ello, es obvio que influenciaron las narrativas de equidad de género de los organismos privados y estatales y de las autoridades que promovieron espacios de capacitación para las mujeres:

Sí, me gustaba mucho su entusiasmo. Porque sabemos que las mujeres fueron muy protagónicas de hacer el masato²²(...) ya no las mujeres acá y los hombres acá (...) varias señoras antiguas que también empezaron a hacer su formación, porque a nosotros nos alentaba (diciéndonos): “Necesitamos recuperar gente para seguir creciendo, conforme vamos creciendo, mayor seguridad y mayor recuperación, podemos hacer de nuestro terreno”. Y así es que se ha ido ideando poco a poco (Enrique, autoridad comunal)

En 1998, se aplica por primera vez la Ley de Cuotas²³ en las elecciones municipales. Esta Ley buscaba favorecer la participación política de la mujer, y por primera vez las mujeres asháninkas son incluidas en las listas electorales de los candidatos del distrito de Río Tambo. Salieron elegidas 2 lideresas como regidoras del gobierno local.

22 Bebida tradicional, elaborada con yuca fermentada.

23 Ley de Cuotas para fue promulgada en 1997 y reformada en 2001. Establece un 30% como mínimo de hombres y mujeres en las listas para cargos de elección popular y de dirección de los partidos políticos.

La valoración social del rol de la mujer en la guerra y su inserción en los procesos electorales favorecieron de manera importante para que las mujeres inicien un camino hacia la participación en los espacios públicos, considerados tradicionalmente de los hombres.

La participación de la mujer en los espacios públicos se ha generado desde los Clubes de Madres y las asambleas comunales, pasando por la Secretaría de Asuntos Femeninos de sus organizaciones²⁴ y el incremento de la convocatoria de mujeres en los congresos de estas federaciones. En este proceso ha contribuido la sensibilización y capacitación de las ONG.

La mujer se cambió, porque ya no es como antes. Ya no vivían como antes. Ya hay dirigentas, líderes, regidoras, porque hay taller. (...) Antes no salíamos estamos metidas, el esposo decía tú te vas a quedar con nuestros hijos, todo ha cambiado. (...) Antes yo era tímida tenía vergüenza hablar delante de todos, yo quería hablar pero no puedo porque tengo vergüenza. Poco a poco estoy perdiendo vergüenza de todo. Elisa²⁵ me ha enseñado como promotora de salud en la violencia, me ha enseñado a hacer charla. (...) Tenía interés, una persona que me incentiva, haciendo taller... Hay mujer que está despierta (e incentiva) a otra mujer que no está despierta. Y (esta mujer) mira como ella habla y no tiene vergüenza (Isabel, dirigente).

Aunque todavía es pequeño, está incrementándose el número de mujeres que gradualmente acceden a la toma de decisiones, sobre todo aquellas con mayor grado de instrucción. Algunas de ellas, como se ha mencionado, han llegado a ocupar cargos representativos en los gobiernos locales y regionales (como regidoras en los gobiernos subnacionales, o en las instancias promovidas para la participación ciudadana en la gestión de estos gobiernos).

Un caso resaltante es el de la Federación Regional de Mujeres Asháninka, Nomatsiguenga y Kakinte (FREMANK), la cual agrupa a las Secretarías de Asuntos Femeninos de las juntas directivas de las comunidades, principalmente de Satipo, las cuales, a su vez, tienen a su cargo los clubes de madres. Si bien la FREMANK está en proceso de consolidación, ha logrado elaborar con las representantes de estos Clubes de Madres una Agenda de Mujeres Indígenas, la cual han presentado en diferentes espacios locales y regionales ante dirigentes y funcionarios. La principal fortaleza de FREMANK es el incremento progresivo de los miembros que muestran su motivación para seguir luchando por los derechos de todas las mujeres indígenas, su inquietud por aprender y desarrollar su capacidad para defender sus reivindicaciones en el espacio público. Los problemas de las mujeres son comunes en la sociedad peruana pero la situación de pobreza, la marginación étnico cultural y la exclusión social y política agudizan estos problemas en el caso de las mujeres indígenas (Arranz, 2005). De ahí que en sus demandas, además del rechazo a la violencia contra la mujer, exigen necesidades estratégicas en su calidad de mujeres indígenas: salud y educación de la mujer con enfoque de género e interculturalidad, fortalecer la ciudadanía de las mujeres, y la vigencia del derecho al territorio²⁶.

Es cierto que existen avances diferenciados en los caminos hacia la participación en el espacio público. Las mujeres asháninkas no son un grupo homogéneo, con intereses y proyectos similares. Dentro del sector femenino, se pueden encontrar los sectores más tradicionales del pueblo Asháninka que optan por seguir en una economía de autosubsistencia, al margen de la vida pública. Sin embargo, el incremento de mujeres que se perfilan como lideresas indica que están abriendo un camino para facilitar la participación de las demás mujeres en la toma y el beneficio de las decisiones comunales y regionales. Este último proceso está siendo favorecido debido a que algunas jóvenes logran proseguir estudios de educación secundaria y superior, aunque el número todavía es pequeño. La migración por este tipo de motivo suele darse a los centros educativos más cercanos, como la ciudad de Satipo, y más recientemente dentro de su territorio al haberse creado dos centros superiores, uno dentro de su distrito Río Tambo y otro en un distrito vecino, en Atalaya.

24 La Central Asháninka del Río Tambo (CART) es la organización que agrupa a todas las comunidades de esta cuenca. Como parte de su directiva está la Secretaría de Asuntos Femeninos.

25 Profesional que labora en el CAAAP.

26 Agenda política de la FREMANK. Tríptico.

Portadoras de la memoria: el camino de la palabra de la mujer en el espacio privado



Durante la guerra, la comunidad optó por el camino del olvido para manejar el dolor intenso de la violencia sufrida. En la actualidad, algunas madres reconocen que es difícil olvidar y señalan, además, que es importante recuperar la memoria para contarles a sus hijos “para que no nos vuelvan a engañar. (...) Sí, les cuento a mis hijos. Mi hija, cuando me escucha hablar, ella está mirando. Digo: ‘Cuando vienen (los foráneos) y preguntan dónde está tal, no le vas a decir nada’” (Flora, comunera).

En el ámbito familiar, la palabra sigue siendo la principal herramienta de la mujer para recordar. Según la tradición asháninka, mientras la ignorancia pierde, el conocimiento salva. De ahí la importancia que manifiestan las mujeres de “recordar para no volver a ser engañados”.

Para Varese (1973), esta concepción del conocimiento, que es además el respeto de las normas culturales, podría ser un núcleo para mantener la identidad étnica frente a los procesos de aculturación²⁷ con la sociedad nacional. Tal vez por esto las mujeres recuerdan y les hablan a sus hijos tal como a ellas les hablaron sus padres:

Ellos decían como los antiguos, nuestros abuelos, contaban hay guerra, guerrilla, que nunca, no va a acabar la guerra. Claro, puede calmar un rato, se levanta otra vez (...) Mi papá me dijo: “Hija, vamos entrar a la guerra, van a matar a ti, mis nietos, porque he visto yo²⁸ porque tenía su cicatriz acá [en el pecho], me ha entrado bala, he visto muerto, ahora te toca ver a ti la guerra. Como he visto ahora ha pasado... A mis hijos también les digo “la guerra, como tu abuelo me ha contado, ahora te cuento también: De chiquito te han llevado, no te vas a ver la guerra, cuando yo me muera también vas a ver la guerra”. Así piensan (Nora, ex autoridad comunal).

La mujer, al representar la parte más tradicional, mantiene esta costumbre viva y crea una oportunidad para transmitir la memoria privada. La mujer puede convertirse así en la facilitadora de una forma de elaborar el dolor y rencor de las “masas”, abriendo posibilidades para rememorar y darle resignificación a la violencia vivida (Jelin, 1998; Kaufman, 1998).

27 Dentro de la psicología, la aculturación se refiere a cualquier proceso de encuentro entre 2 o más culturas.

28 Se refiere a la guerrilla de Lobatón, que el año, 1965 tuvo aceptación entre los Asháninka pues fue interpretado desde el mito de Pachacamaite (Brown y Fernández, 1991).

Queda la pregunta abierta si es suficiente este discurrir de las memorias privadas para procesar las secuelas de la violencia o si es necesario su reconocimiento en el espacio público (Jelin, 1998; Jelin y Kaufman 2000). En todo caso, podemos concluir que el reto de la reconciliación en culturas diferentes a la occidental, plantea la necesidad de conocer mejor cuál es el significado que tiene la reconciliación y el rol de las mujeres en este proceso.

Epílogo

Los procesos de migración generados por la violencia no han tenido en sí mismo un impacto negativo para la población Asháninka. Esto se explica porque es parte de su tradición el desplazamiento estacional (época de cultivos, visitas a parientes de otras comunidades). Y, sobre todo, porque el desplazamiento se dio al interior de su propio territorio sobre el cual tiene un gran conocimiento y dominio. Los impactos negativos se han dado, más bien, por las condiciones de violencia y pérdida de libertad y dignidad que sufrieron, y en medio de estas condiciones adversas, el territorio ha significado un recurso.

Si bien SL señala en su propuesta la emancipación de las mujeres a partir de una concepción clasista, en la práctica no logró comprender las aspiraciones de las mujeres ni del pueblo Asháninka. Su discurso clasista no respondía a sus intereses. En la práctica, SL reprodujo roles de género tradicionalmente femeninos etnocéntricos, ignorando las características culturales de la población.

Toda la población ha debido desplegar sus recursos individuales y colectivos para afrontar los años de guerra y lograr pasar de las condiciones de sobrevivencia a pensar en los proyectos de desarrollo postviolencia. Sin embargo, las mujeres han demostrado ser un sector de la población que se ha dinamizado en medio de estos procesos.

Esto ha sido favorecido por el reconocimiento público de su rol y esfuerzos para afrontar las secuelas de la violencia (que inicialmente fueron invisibilizados frente al rol protagónico de los hombres en la lucha contra SL). Asimismo, han contribuido de manera importante otros procesos externos, como las intervenciones de las ONGs y el Estado para desarrollar capacidades de participación de las mujeres y la Ley de Cuotas. Todo ello se ha conjugado para que la mujer renegocie los roles de género en el espacio privado y en el espacio público, e inicie su camino hacia su inserción en los espacios de toma de decisiones locales y regionales, tradicionalmente conferido a los varones.

Este camino de las mujeres representa un gran potencial para conseguir relaciones más equitativas entre los géneros, mejorar la condición de las mujeres, y tener mayor acceso en la distribución del poder en los espacios comunal, local y regional, beneficiando a sus hijos y a sí misma con el uso de este poder.

Recorriendo los caminos que las mujeres asháninkas han seguido para sostener el tejido social de la comunidad, para prevenir a sus hijos sobre la guerra transmitiendo las memorias, los caminos para insertarse en los espacios públicos, se puede comprender cómo la mujer está redefiniendo sus identidades. Están incorporando elementos que le brindan mayor flexibilidad para redefinir sus tareas cotidianas y sus formas de acceso a la toma de decisiones tradicionales. La mujer ve fortalecido así su valoración social.

Para esta construcción de identidades, las mujeres tienen la ventaja de guardar un mayor equilibrio entre el cambio y tradición (Fabián y Espinosa, 1997). Sin embargo, por esto mismo soportan mayores presiones. Si bien existe mayor flexibilidad para que se desenvuelvan en los espacios familiares y los públicos, no se les permite a las mujeres dedicarse en menor medida a los roles tradicionales de la casa y los hijos. La mayoría de varones todavía no están dispuestos a compartir estos roles. Por ello, las dirigentes tienen mayores dificultades para desarrollar su labor pública cuando no consiguen el apoyo de sus esposos (ya sea por celos, desconfianza). Además, las mujeres que deben salir de sus comunidades para capacitaciones o ejercer sus cargos representativos, soportan mayor presión social que los varones, sobre todo de los sectores más tradicionales que vigilan con mayor acuciosidad el comportamiento adecuado las mujeres “*fuera de su casa*”.

El clima de pacificación que se vive en la zona ha traído consigo viejos problemas referidos a la seguridad territorial, ingreso de colonos, extracción de madera y comercialización en situaciones de desventaja (CEA, 1995). Los dirigentes reclaman que cualquier intento del Estado por solucionar estos problemas y de proponer planes de desarrollo, deben basarse en el derecho a la participación y consulta respetando sus derechos e identidad cultural.

Dentro de estas demandas, las mujeres han iniciado un proceso de reflexión para identificar sus propias necesidades, las cuales también incluyen a las de sus hijos y su pueblo. Si bien las demandas de las mujeres coinciden a la de los hombres, su fundamentación y especificidades son diferentes. Cualquier propuesta de desarrollo para la comunidad deberá tomar en cuenta los cambios en los roles de género y los caminos que las mujeres asháninkas han emprendido para superar las secuelas dejadas por la violencia de la guerra, promover canales de reconciliación de la comunidad y tener mayor acceso en la distribución del poder.

Entrevistas²⁹

Entrevista a **Nora**, ex autoridad comunal de 50 años. C.N. Puerto Ocopa. 2004.

Entrevista a líder varón, 40 años aproximadamente. C.N. Quempiri, septiembre del 2002.

Entrevista a **Marcial**, comunero de 38 años. C.N. Puerto Ocopa. 2002.

Reunión con comuneros y comuneras. C.N. Puerto Ocopa, junio del 2002.

Entrevista a **Simón**, autoridad comunal de 38 años. C.N. Puerto Ocopa. 2002.

Reunión con algunos comuneros y autoridades. CN Puerto Ocopa, junio del 2002.

Entrevista a **Simón**, dirigente de la federación indígena de 36 años. C.N. Puerto Ocopa. 2000.

Entrevista a **Natalia**, comunera de 51 años. CN Puerto Ocopa. 2000.

Conversaciones con comuneros y comuneras después de una asamblea comunal. C.N. Puerto Ocopa. 2000.

Entrevista a **Bertha**, comunera de 34 años. C.N. Puerto Ocopa. 2000.

Entrevista a **Flora**, comunera. C.N. Puerto Ocopa. 2000.

Entrevista a **Isabel**, dirigente de 28 años. C.N. Puerto Ocopa. 2000.

Entrevista a **Enrique**, autoridad comunal. C.N. Puerto Ocopa. 1998.

Entrevista a **Flora**, promotora de salud, C.N. Puerto Ocopa. 1995.

Testimonios recogidos en una asamblea comunal, junio de 1994. C.N. Puerto Ocopa. 1994.

Entrevista a **Héctor**, comunero y rondero de 41 años. C.N. Puerto Ocopa. 1993.

Entrevista a **Juan**, niño huérfano de 9 años, como parte de los Talleres de Creatividad que se desarrollaron en la C.N, Puerto Ocopa entre 1993 y 1997

Entrevista a **Mario**, comunero y rondero de 36 años. C.N. Puerto Ocopa. 1993.

Bibliografía

Adrianzen, C. *El problema femenino y el marxismo*. Consulta: 28 de febrero del 2008 <http://comunistasdecastilla.blogspot.com/2008/03>.

Arranz, E. *Informe del trabajo realizado como cooperante*. Documento interno, CAAAP, 2005.

Barclay, F. *La colonia del Perené*. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). Iquitos, 1989.

Bloom y Haselma. "Survival in extremes conditions". En: *Suicide & Life-Threatening Behavior*. Vol. 13(3). 1983. Pp. 195.206.

Brown, M. *Una paz incierta: Historia y cultura de las comunidades Aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP). Lima, 1984.

Brown, M. y Fernández, E. *War of Shadows; the Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press. California, 1991.

²⁹ Los nombres de las personas entrevistadas han sido cambiados por seguridad y por pedido de los propios entrevistados.

- Clastres, P. “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”. En: *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa. Barcelona, 1981. pp. 183-216.
- CEA (Comisión de Emergencia Asháninka). “Un pueblo en emergencia se levanta”. En: *Voz Indígena Asháninka*, Oct., Edición especial. 1995.
- CVR (Comisión de la Verdad y Reconciliación). *Informe final*. Lima, 2003.
- Chirif, A. “Identidad y movimiento organizativo en la Amazonia peruana”. En: *Horizontes Antropológicos: Sociedades indígenas*, Vol. 6, Año 3, No. 6, Oct. 1997. Pp. 135-159.
- Degregori, C. I. “Jóvenes y campesinos ante la violencia política: Ayacucho, 1980-1983”. En: *Poder y violencia en los Andes*. Urbano (Ed.) Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco, 1991. Pp. 395-417.
- _____. “Cosechando tempestades: Las rondas campesinas de la sierra sur central”. En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. IEP/Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Lima, 1996. Pp. 189-225.
- Del Pino, P. “Familia, cultura y “revolución”. Vida cotidiana en Sendero Luminoso”. En: *Los senderos insólitos del Perú: Guerra y sociedad, 1980-1995*. Stern (Ed.) IEP/ Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga. Lima, 1999. Pp. 161-191.
- Descola, P. *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. IFEA. Lima, 1987.
- Espinosa, O. *La repetición de la violencia. Informe sobre la situación de los Asháninka del río Ene y Tambo*. CAAAP. Lima, 1994.
- _____. “El pueblo Asháninka y su lucha por la ciudadanía en un país pluricultural.” En: *Derechos Humanos y pueblos indígenas de la Amazonía peruana*. APEP-CAAAP. Lima, 1996. Pp. 77-132.
- Fabián, B. *La participación pública de la mujer asháninka en al cuenca del río Tambo entre 1990-2002*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Lima, 2007.
- Fabián, B. y Espinosa, O. *Las cosas ya no son como antes: La mujer asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*. CAAAP. Lima, 1997.
- Fernández, E. *Para que nuestra historia no se pierda: Testimonios de los Asháninka y Nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. CIPA. Lima, 1986.
- Heise, M. y Landeo, L. *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. CAAAP. Lima, 1996.
- INEI. *Censo Nacional*. 1993.
- Jelin, E. “Las luchas por la memoria: un programa de investigación comparativa”. Trabajo preparado para el *Seminario Memoria Colectiva y Represión*, organizado por el SSRC. Montevideo, 16 y 17 de noviembre, 1998.
- Jelin, E. y Kaufman, S. “Los niveles de la memoria: reconstrucciones del pasado dictatorial argentino”. *Entrepasados*, año X, N° 20/21. Buenos Aires, 2001.
- Kagitcibasi, C. y Berry, J. “Cross-cultural psychology: Current research and trends”. En: *Annual Review of Psychology*. Vol. 40. 1989. Pp. 493-531.

- Kaufman, S. “Sobre violencia social, trauma y memoria”. Trabajo preparado para el *Seminario Memoria Colectiva y Represión*. Montevideo, 16 y 17 noviembre 1998.
- Kirk, R. *Grabado en Piedra: Las mujeres de Sendero Luminoso*. IEP. Lima, 1993.
- Mora, C. y Zarzar, A. “Información sobre familias lingüísticas y etnias en la Amazonía peruana”. En: *Amazonia peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas*. Brack Egg y Yáñez (Coord.) GED, PNUD, UNOPS. Lima, 1997. Pp. 29-141.
- Nicassio, P. “The Psychological Adjustment of Southeast Asian Refugees: An Overview of Empirical Finding and Theoretical Model”. En: *Journal of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 16(2), 1985. Pp. 153-173.
- Ortíz, D. OFM. *Reseña histórica de la montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1963-1970)* San Antonio. Lima, 1969.
- Punamäki, R. “Una infancia a la sombra de la guerra. Estudio psicológico de las actitudes y vida emocional de los niños israelíes y palestinos”. En: *Psicología social de la guerra*. UCA. San Salvador, 1990. Pp. 251-268.
- Regan, J. “Mironti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos mitos Asháninka”. En: *Amazonia peruana* No. 28-29, 2003. Pp. 73-89.
- Rojas, E. *Los Asháninka, un pueblo tras el bosque*. Pontificia Universidad Católica. Lima, 1994.
- Santos, F. “Integración económica, identidad y estrategias indígenas en la Amazonia”. En: *Perú: Problema agrario en debate*. Chirif, A.; Manrique, N. y Quijandría, A. editores. SEPIA. Lima, 1990.
- Simón (seudónimo). *Memorias escritas por un comunero de Puerto Ocopa* (Diario personal). 2000.
- UNICEF-INEI. *Perú, la población de las comunidades indígenas de la Amazonía*. Lima, 1997.
- Varese, S. *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Asháninka*. Retablo de papel. Lima, 1973.
- Vásquez, N. y Villapolo, L. “Las consecuencias psicológicas y socioculturales de la violencia política en la población infantil Asháninka”. En: *América Indígena*, Vol. LIII, No. 4. Oct.-Dic. México, 1993.
- Villapolo, L. “Senderos del desengaño: Estudio de la construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad Asháninka”. En: *Luchas locales, comunidades e identidades*. Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin (Comps.) Siglo XXI. Madrid, 2003. Pp. 145-173.
- Villapolo, L. y Vásquez, N. *Entre el juego y la guerra. Recursos psicológicos y socioculturales de los niños asháninka ante la violencia política*. CAAAP. Lima, 1999.
- Weiss, G. “Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America”. En: *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. Vol. 52 (5). New York, 1975.
- Williams, H. “Families in Refugee Camps” En: *Human Organization*, Vol. 49 (2), 1990. Pp. 100-109.
- Whitten, N. *Sacha Runa: etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonia ecuatoriana*. Abya Yala. Quito, 1987.