

Hechos de violencia extrema y campos totalitarios senderistas entre los Ashaninka y Nomatsiguenga de la selva central del Perú

Acts of extreme violence and totalitarian Shining Path camps among the Ashaninka and Nomatsiguenga of the central jungle of Peru

Mariella Villasante Cervello¹

RESUMEN

Los estudios sobre la guerra interna en el Perú han soslayado los hechos de violencia extrema: reclutamientos, violaciones, ejecuciones, masacres y campos totalitarios. A partir de la antropología de la violencia, este artículo expone los puntos centrales de un tema inexplorado: los *campos totalitarios senderistas* en los cuales estuvieron cautivos miles de Ashaninka y Nomatsiguenga. Los dirigentes de Sendero Luminoso buscaron la *transformación* de miles de nativos que debían destruir sus identidades sociales para crear una “nueva sociedad comunista”. Las fuentes prioritarias son los testimonios que he recogido entre 2008 y 2017, y los testimonios recabados por la CVR entre 2002 y 2003. El análisis toma en cuenta,

93

1 Doctora en Antropología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* en París, Francia, especializada en el Perú y Mauritania. Investigadora asociada al Instituto de Democracia y Derechos Humanos-PUCP y al Instituto Riva-Agüero.
E-mail: mariellavillasantecervello@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0542-537X

en particular, los trabajos de Françoise Héritier, de Hannah Arendt y de Tzvetan Todorov.

Palabras clave: guerra interna peruana, hechos de violencia, campos totalitarios, Ashaninka, Nomatsiguenga, Sendero Luminoso, siglo XX

ABSTRACT

Studies on the internal war in Peru have ignored the acts of violence: recruitments, rapes, executions, massacres and totalitarian camps. From the anthropology of violence, this article exposes the central points of an ignored topic: the totalitarian *Senderista* camps in which thousands of Ashaninka and Nomatsiguenga natives were captives. The Shining Path leaders sought the transformation of thousands of natives who had to destroy their social identities to create a “new communist society.” The priority sources are the testimonies collected by the author between 2008 and 2017, and the testimonies collected by the CVR between 2002 and 2003. The analysis takes into account, in particular, the works of Françoise Héritier, Hannah Arendt, and Tzvetan Todorov.

Keywords: Peruvian internal war, acts of violence, totalitarian camps, Ashaninka, Nomatsiguenga, Shining Path, 20th century

El tema de la violencia política en la selva central es muy poco conocido en el Perú a pesar de la existencia de datos muy detallados recogidos por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) entre 2001 y 2003. Esta región ha

sido el teatro de un ciclo de extrema violencia desatado por el Partido Comunista del Perú (PCP-SL) y, en menor medida, por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), a la cual respondieron las Fuerzas Armadas con medidas contrainsurgentes brutales, acompañadas de liberaciones de miles de cautivos de los campos senderistas. La “pacificación” de esta región del país ha costado la vida a cerca de 7000 Ashaninka² y Nomatsiguenga, y a algunos cientos de colonos andinos. No existen cifras precisas de los muertos (Villasante, 2019b, pp. 374-375).

En modo general, los estudios sobre la guerra interna peruana han dado relevancia al examen sociológico de los documentos y discursos senderistas, a la memoria subjetiva de las víctimas (distinta de la reconstrucción histórica) y, en menor medida, al estudio de las actividades de los ronderos o milicias civiles. Esos temas son interesantes; no obstante, se han dejado de lado los hechos de violencia extrema: reclutamientos forzados, violaciones, ejecuciones, masacres y campos totalitarios. Hechos que han sido soslayados o simplemente inexplorados³, incluso en publicaciones recientes

2 En antropología social los etnónimos se transcriben en mayúsculas y en modo invariable (sin plural); y en minúsculas cuando son adjetivos. En este número de la RIRA, se transcribe: los Ashaninka; los nativos ashaninka, la cultura ashaninka.

3 Cf. Hvalkof, 1994; Espinosa, 1995; Del Pino, 2007; Villapolo, 1999; Fabian, 2006; y Rojas, 2008 y 2016. Estos autores no toman en cuenta la ideología comunista maoísta que ha inspirado a los senderistas, ni los campos totalitarios. Tampoco han analizado los testimonios recogidos por la CVR y no mencionan la presencia de andinos en los territorios ashaninka y nomatsiguenga. En general, se limitan a describir la situación material y psicológica de los nativos, sus creencias y sus modos de defensa. Enrique Rojas ha publicado el libro *Cuando los guerreros hablan* en 2016, y en su capítulo 4 (pp. 185-279) retoma secciones de su artículo publicado en 2008 (pp. 113-138). Los textos aportan algunos datos in-

sobre esta región (Espinosa, Romio y Ramírez, 2021⁴; Macher, 2023⁵).

En mis investigaciones, realizadas entre 2008 y 2017 (Villasante, 2016c, 2019b, 2022a), los hechos de violencia están en el centro del análisis y mi perspectiva antropológica se sitúa en la esfera de la transformación constante de las sociedades humanas (Harari, 2015), de la violencia humana como constante invariable (Héritier, 1996, 1999; Arendt,

teresantes, pero considero que sus análisis no son pertinentes; las fuentes de sus trabajos de campo son escasamente citadas; no cita los datos de la CVR; y la hipótesis que Sendero Luminoso fue la “última corriente migratoria andina” en la selva central no tiene asidero histórico.

- 4 El libro *Historias, violencias y memorias en la Amazonía*, publicado en mayo de 2021, aborda una temática interesante poco estudiada en el área amazónica. Sin embargo, las contribuciones de esta obra colectiva se sitúan en diferentes planos de realidad que no han sido lo suficientemente conceptualizados; además, no se define la “violencia” y sus diversas expresiones, se confunden los conceptos de mito, historia y memoria, y los datos de campo son escasos. Dos textos abordan la violencia de la guerra interna en la selva central, entre los Ashaninka. O. Espinosa examina las “memorias” del conflicto y la “malignidad de Sendero Luminoso”; y J. Alva y J. Castillo tratan de los Ashaninka evangélicos afectados por la violencia senderista. Pero, curiosamente, ninguno de esos autores cita los trabajos de Rojas (2008 y 2016), ni el libro que publiqué en octubre de 2019, que condensa mis trabajos de campo desde 2008.
- 5 El libro de Sofía Macher *Prohibida la tristeza. Resistencia de mujeres en cautiverio por Sendero Luminoso* es una versión resumida de su tesis de sociología (2021). Como otros autores, Macher prefiere llamar “comités de base” a lo que he definido como campos totalitarios senderistas. La autora no ha realizado ningún trabajo de campo y su fuente principal son 293 testimonios recogidos por la CVR en Satipo; 63 % de los cuales son de mujeres andinas y solo 37 % de mujeres Ashaninka. Si bien es muy interesante reportar los testimonios de la CVR, el examen es bastante simplista y, además, no se establecen comparaciones con otras fuentes (Del Pino 2007, Villapolo, 2003; Fabián, 2006, Villasante, 2019b). He señalado otros problemas conceptuales y metodológicos en una reseña bibliográfica reciente (Villasante, 2023b, *Revista Ideele*, 311).

1969), de la dominación masculina (Bourdieu, 1998), de la violencia política en sus aspectos totalitarios y comunistas (Arendt, 1951, 1969; Todorov, 1991, 2010), de la guerra como expresión de las pulsiones de muerte (Freud 2007), desde la prehistoria (Keeley, 1996), en particular en el marco de las masacres (Goldhagen, 2009) y de la violencia de masas (Sémelin, 2005).

El presente artículo expone una síntesis de un tema que ha quedado en la sombra de los trabajos en la selva central hasta la actualidad: la realidad de los campos totalitarios senderistas, que he expuesto en varios artículos⁶, en un capítulo de mi libro *Violencia política en la selva central 1980-2000. Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra interna entre los Ashaninka y los Nomatsiguenga* (2019) y en un volumen sintético publicado en 2022⁷.

Las fuentes prioritarias del estudio fueron los testimonios recogidos con la amable colaboración de la dirigente nacional ashaninka Luzmila Chiricente en los distritos de Río Tambo, de Río Negro y de Pangoa (76 testimonios), por lo cual le estoy profundamente agradecida. Y, en segundo lugar, los testimonios recabados por la CVR en la provincia de Satipo entre 2002 y 2003⁸. En esta contribución

6 En mi artículo publicado en 2012 utilicé la expresión “campos de trabajo forzado”, luego hablé de “campos de concentración” y de “campos de internamiento” (2017); finalmente, en mi libro publicado en 2019, opté por el uso de “campos totalitarios senderistas” que corresponde mejor a la realidad social observada.

7 Villasante, 2022a, *La guerra interna entre los Ashaninka y Nomatsiguenga de la selva central del Perú, 1980-2000*.

8 *Informe Final* de la CVR, Base de datos digitales, Vol. 16, Provincia de Satipo (alrededor de 400 testimonios conservados en el Centro de Información para la Memoria colectiva de la Defensoría del Pueblo, Lima).

expongo, en primer lugar, el marco conceptual que guía mi trabajo de antropología política y el contexto de la guerra interna. Después, presento la situación en la selva central y, finalmente, examino la temática de los campos totalitarios senderistas, que ilustro con dos testimonios recogidos en la provincia de Satipo. La realidad que trato de sintetizar en este texto es muy densa, y trato de situarla siempre en su marco conceptual y geográfico global, una perspectiva antropológica (la unidad de la especie humana y la variedad de culturas) que debe ser mejor apprehendida en el contexto académico del país.

1. La guerra interna peruana: Una guerra civil en los epicentros del conflicto. Pasaje del estado de paz al estado de guerra y violencia

La hipótesis central que orienta mis trabajos considera que el Perú ha sufrido una guerra interna que, en las zonas que estuvieron en el epicentro, Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, Huallaga y la selva central (provincias de Satipo y de Oxapampa), fue también una guerra civil (Villasante, 2016c). Es decir, una confrontación entre el ejército regular, apoyado por milicias civiles, y grupos subversivos (Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) en el seno del mismo Estado-nación (Fumerton, 2002 y en este número de la RIRA). Durante varios años, las poblaciones andinas y nativas se dividieron en dos bandos: la subversión y la resistencia al levantamiento armado. Por ello se habla de una “guerra entre prójimos” (Theidon, 2004), es decir una guerra civil, un término poco usado en el país probablemente por la apprehensión que inspira.

En efecto, a partir de 1980, en el país se concretizó el pasaje del estado de paz al estado de guerra, que implica la desaparición de todos los valores considerados ordinarios en contextos de paz: la defensa de la vida humana y la prohibición de la violencia física contra otras personas. Freud (2007, p. 27) planteó, con pertinencia, que cuando el tabú del asesinato desaparece (junto con los tabúes del incesto y del canibalismo), todas las transgresiones, y sobre todo la violencia contra nuestros semejantes, son posibles. Por su parte, la antropóloga Françoise Héritier (1996) ha planteado que el factor común de la violencia es:

la negación de la humanidad del otro que se extermina... Llamemos violencia toda restricción de naturaleza física o psíquica susceptible de entrenar al terror, al desplazamiento, al infortunio, al sufrimiento y a la muerte de un ser animado; todo acto de intrusión que tiene por efecto voluntario o involuntario el despojo del otro, el daño o la destrucción de objetos inanimados. (pp. 16-17; traducción libre del francés)

Asimismo, en el estado de guerra, los grupos sociales se dividen entre *nosotros* y los *otros*. Como escribe el politólogo Jacques Sémelin (2005):

De un día al otro, la guerra transforma el destino de los individuos, haciendo de algunos de ellos combatientes y otras víctimas. ... La guerra reifica las personalidades: cada cual es reducido al estado de patriota, de traidor o de enemigo. ... *Lo propio de la guerra es empujar hasta la incandescencia el imaginario del miedo: son "ellos" o "nosotros"*. En nombre de ese dilema de seguridad, todo se vuelve justificable. *La guerra es una formidable palanca de las inhibiciones y de las prohibiciones*. (pp. 175-178; traducción libre del francés. Mis cursivas)

En el Perú, el estado de guerra incumbió una gran parte del territorio nacional a partir del epicentro de Ayacucho, donde Sendero Luminoso comenzó su alzamiento armado contra el Estado y la sociedad. Sufrimos una guerra entre peruanos, es decir una guerra civil, en la cual los hechos de violencia atañeron el reclutamiento forzado en las filas subversivas de adultos y de niños soldados, las torturas, las mutilaciones, los asesinatos, las ejecuciones, las masacres y la instalación de campos totalitarios senderistas. Plantear que sufrimos una guerra civil no es nuevo; ya ha sido evocado por Alberto Flores Galindo (2008, p. 362), por Kimberly Theidon (2004), por Cecilia Méndez (2000), y por Mario Fumerton (2002 y en este número de la RIRA). Considero que aceptar que tuvimos una guerra civil ayudaría a tomar conciencia de la importancia de la violencia sufrida por miles de compatriotas, sobre todo andinos y nativos, que siguen estando abandonados por el Estado y por la sociedad peruana. Es una condición que persiste aun en medio de la guerra de baja intensidad que se libra en la zona del Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM) (Villasante, 2019a, 2019b, pp. 643-659).

2. El contexto de la guerra civil peruana

100

Para empezar, aporto algunas precisiones preliminares, muy sintéticas, para contextualizar la situación de los nativos⁹ de la selva central que analizaré ulteriormente.

9 Utilizo el término “nativo/s”, largamente adoptado por los pueblos originarios de la Amazonía desde la promulgación de la Ley de Comunidades Nativas en 1974. Algunos dirigentes usan el término “indígena”, utilizado sobre todo por los organismos internacionales, y también el término quechua *apu*.

En primer lugar, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL), dirigido por Abimael Guzmán, comenzó la guerra en mayo de 1980 con el fin de crear una “República Popular del Perú”, fundada en los dogmas del maoísmo y del marxismo-leninismo comunista. Sus militantes eran jóvenes provincianos de Ayacucho y de la sierra sur (Huancavelica, Apurímac), entre los cuales había muchos estudiantes y profesores universitarios, que *creyeron* posible la transformación total del país en unos cuantos años (Degregori, 1990, 2010; CVR, 2003, Vol. 2; CVR, 2004). Al inicio, muchos nativos y andinos de la selva central pensaron que este alzamiento “revolucionario” era la continuación de la guerrilla de 1965, que fue brutalmente reprimida por las Fuerzas Armadas en pocos meses, antes de descubrir que se equivocaban (Villasanté, 2019b, p. 172-185).

En segundo lugar, el PCP-SL desarrolló estrategias sangui-narias, inspiradas en la ideología maoísta, para aterrorizar a la población rural de la sierra del sur, que los militantes pretendían *transformar* en “masas” leales y sumisas totalmente al partido. Por primera vez en la historia del país, miles de campesinos eran cooptados por subversivos para apoyar su alzamiento “contra los millonarios y los burgueses”. Y cuando se rehusaban a aceptar esas órdenes eran asesinados con extrema crueldad. Pueblos enteros fueron masacrados durante la primera fase de la guerra en los Andes, entre 1980 y 1984, y durante el segundo pico de violencia, entre 1989 y 1990. Los métodos utilizados por los subversivos senderistas fueron: los asesinatos de autoridades, las masacres de campesinos —incluyendo a mujeres, a niños y ancianos—, las torturas, las mutilaciones de personas vivas y fallecidas, las violaciones, los pillajes de bienes y de ganados, la destrucción de casas y de bienes, incluyendo sembríos y animales.

El antropólogo de la prehistoria Lawrence Keeley (2002, pp. 112 y ss.) considera que esas estrategias de “guerra total” son características de la “guerra primitiva” y también de la “guerrilla” contemporánea. En efecto:

La guerra primitiva (y la guerrilla) consiste en una guerra reducida a su objetivo esencial: la eliminación física del adversario, el pillaje o la destrucción de sus reservas alimenticias, de sus riquezas y de sus recursos esenciales; y la instauración, contra ellos, de un clima de inseguridad y de terror. (Keeley, 2002, p. 164; traducción libre del francés)

Los senderistas perpetraron más de una centena de masacres, sobre todo en los picos de la guerra (1980-1984, 1989-1990), seguidos por los militares y por las milicias civiles (Villasante, 2018¹⁰, p. 442). En fin, según el historiador Daniel Goldhagen (2012), la guerra facilita la exterminación de los “enemigos”: “La guerra predispone los individuos a exagerar las amenazas, a creer las leyendas de crímenes de los enemigos, a volverse violentos bajo el dominio del miedo, y conduce también a tener el sentimiento de infligir un castigo justificado” (p. 57).

La represión militar fue igualmente sanguinaria y brutal. El hecho de que los senderistas fueran, en su mayoría, campesinos armados provocó la violencia indiscriminada contra pueblos enteros que fueron arrasados. Esos ataques masivos de los subversivos y de los militares eran similares a aquellos que

10 En mi libro *Chronique de la guerre interne* (2018), he considerado un total de 281 masacres de más de 10 personas; el PCP-SL fue responsable de 106 masacres, las fuerzas del orden de 79, los ronderos de 36, y no se pudo determinar la responsabilidad en 79 casos.

se producían en América Central (Guatemala, El Salvador) y en otros lugares del mundo en la misma época de los años 1990 (Argelia, ex Yugoslavia y Ruanda).

En tercer lugar, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru emergió en 1984, bajo el liderazgo de Víctor Polay Campos, que reivindicaba la preparación de una “revolución socialista”, distinta de la que proponía Sendero Luminoso. Cuando empezaron sus actividades, se enfrentaron a Sendero Luminoso y a las Fuerzas Armadas; pero muy pronto cayeron en un proceso de criminalización ligado al tráfico de droga (en Huallaga, en la selva central), a los secuestros para pedir cupos y a los robos a bancos (CVR, 2004, pp. 200-202). Hacia 1997 fueron eliminados.

En cuarto lugar, en 2001, durante el gobierno de transición, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) recibió el mandato del Parlamento de esclarecer los hechos de la guerra interna peruana desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000. En el *Informe Final* de la CVR, se ha estimado que hubo 69 280 peruanos muertos. El PCP-SL fue responsable del 54 % de las víctimas del conflicto, las fuerzas del orden del 30 % (6 % la Policía), las milicias civiles y los grupos paramilitares del 15 %, y finalmente el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) del 1 % de muertos (CVR, 2004, pp. 18-19; 2003, Anexo 3).

En el ámbito de las comunidades nativas, la CVR (2004) considera que, sobre un total estimado de 55 000 Ashaninka en 1993, 6 000 habrían fallecido; 5 000 habrían estado en cautividad y 10 000 habrían sido desplazados (p. 126).

3. La guerra interna en la selva central y los pueblos Ashaninka y Nomatsiguenga

En la selva central, el PCP-SL comenzó sus entradas en 1982, siguiendo el curso de los ríos de la selva de Ayacucho (provincia de Huanta): Apurímac y Mantaro, que forman el río Ene, el cual se une al río Perené para formar el río Tambo. En la zona de Huanta, viven campesinos pobres quechua, en el Gran Pajonal viven los Ashaninka, en los ríos Ene, Tambo y Perené viven los Ashaninka y los Nomatsiguenga (Pangoa), así como colonos andinos instalados desde los años 1950 (figura 1). Desde mediados del siglo XIX, los territorios nativos han sido progresivamente invadidos por los campesinos andinos y por los propietarios de haciendas cafetaleras y fruterías, sobre todo desde la expansión de la economía de mercado facilitada por la construcción de la Carretera Marginal de la Selva en los años 1970 (Santos y Barclay, 1995). Esas zonas pertenecen a la provincia de Satipo del departamento de Junín. Otras zonas estuvieron también convulsionadas por la llegada de senderistas y de militantes del MRTA: la provincia de Chanchamayo (Satipo) y la provincia de Oxapampa (Pasco).

Recordemos que los Ashaninka representan el pueblo originario más importante desde el punto de vista demográfico en el país. Su población ha pasado de 88 703 en 2007 a 115 669 en 2017 (INEI, 2010 y Villasante, 2019b, p. 62). Por lo cual constituyen casi un tercio de los nativos peruanos, cuya población total es estimada a 432 867 personas (INEI, 2018a, 2018b).

Asimismo, en el país se registra un total de 44 pueblos originarios, que viven en 2703 comunidades nativas, en base a

una economía de subsistencia (agricultura, pesca, caza, recolección), y a migraciones temporales en busca de empleos asalariados (explotación de la madera, mano de obra en la agricultura cafetalera y frutera, servicio doméstico de mujeres). Son campesinos pobres. Los Ashaninka viven en 520 comunidades (19 % del total), la gran mayoría reside en Satipo (257 comunidades); otros grupos viven en Pasco (127 comunidades), en Ucayali (88 comunidades), en el Cusco (32 comunidades) y en Ayacucho (6 comunidades). Sus parientes cercanos, de lenguas mutuamente inteligibles, son los Asheninka del Gran Pajonal (113 comunidades) y los Nomatsiguenga (24 comunidades) (INEI, 2018b; Villasante, 2019b, pp. 62-63).

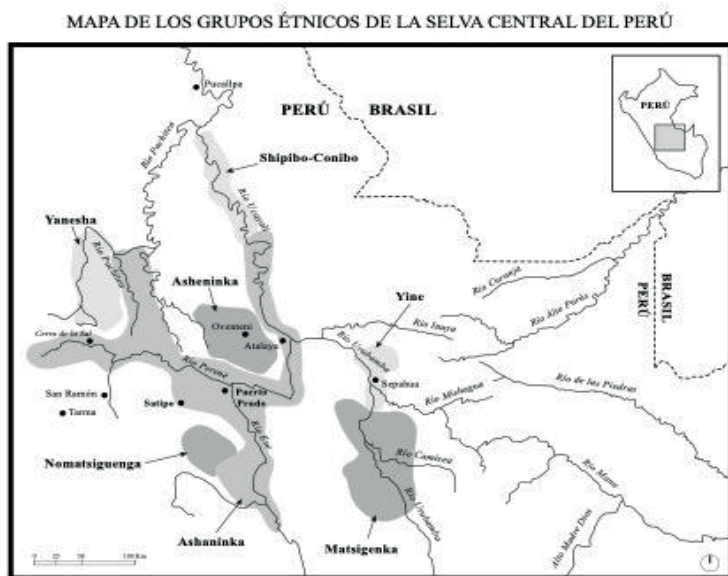


Figura 1. Mapa de los grupos étnicos de la selva central del Perú. Elaborado por Daniel de Beauvais a partir del mapa de áreas etnolingüísticas en Varese, 2006, y del mapa de etnias de la selva central en Benavides, 2006. En Villasante 2019b, p. 60.

En la selva central, el conflicto armado interno tuvo fases propias, las que conviene tener presentes antes de tratar con detalle el tema de los campos totalitarios.

La fase inicial cubre los años 1982 a 1988 y durante este periodo, del mismo modo que en Ayacucho, el PCP-SL realizó cooptaciones de nativos y de colonos, y reclutamientos forzados de niños y de niñas que les servían de nuevos soldados y de esclavas sexuales a los mandos senderistas. Notemos que estas categorías, bien documentadas en el derecho humanitario internacional, no han sido utilizadas por la CVR.

La fase de guerra abierta cubre los años 1989 a 1995 y se caracterizó por la violencia extrema de los asesinatos de autoridades y por el desplazamiento masivo de miles de Ashaninka y de Nomatsiguenga, así como de cientos de colonos, a los campos totalitarios creados por el PCP-SL en la zona de Pangoa y en el río Ene.

La resistencia civil, similar en todas las sociedades que atraviesan periodos de guerra interna, se organizó en forma autónoma a partir de 1989 en Oxapampa (Pasco) y en Satipo (ríos Perené, Tambo y Ene). Las milicias civiles se crearon en forma autónoma o bajo la influencia de los militares que aportaron formación militar, armas y municiones (cf. Fumer-ton en este número de la RIRA). En las regiones habitadas por campesinos andinos se llamaron “rondas campesinas” y en aquellas habitadas por nativos se denominaron “rondas nativas” o “ejércitos ashaninka”. En forma paralela surgieron los Comités de autodefensa (CAD). La resistencia armada comenzó en las comunidades del río Ene y se extendió a las otras zonas del río Tambo, Gran Pajonal, Satipo, La Merced y Chanchamayo. Los ronderos lograron contener el avance

de los senderistas andinos y nativos, defendieron con mucho valor a sus familias y a sus comunidades, pero también cometieron excesos de violencia contra nativos y colonos, tema que ha sido muy poco investigado. Sin embargo, son parte de la verdad histórica que merece ser reconocida y aceptada. En efecto, el rol ambivalente de las milicias civiles, ordinario en tiempos de guerra, necesita ser mejor estudiado, como lo demuestra el excelente trabajo de Mario Fumerton, que destaca el rol positivo que jugaron los ronderos en la reconstrucción de las comunidades de Ayacucho (2002, y en este número de la RIRA).

En el contexto de la guerra interna, las Fuerzas Armadas llegaron a la selva central recién en 1991, perpetraron abusos de autoridad, violaciones, torturas, asesinatos y masacres; y, paralelamente, tuvieron un rol positivo pues distribuyeron armas y alimentos, y aportaron formación militar a los ronderos nativos y andinos. Luego, entre 1993 y 1995, empezaron a liberar, con el apoyo de los ronderos, a miles de nativos y de andinos cautivos en los campos totalitarios senderistas. Muchos fueron los soldados Ashaninka que murieron defendiendo sus territorios y sus familias de la subversión, como Filemón Ascencio de la comunidad de Shimabenco, en Alto Tambo (figura 2).



Figura 2. Retrato del soldado Filemón Ascencio Rojas, muerto por la patria. Comunidad de Shimabenco, río Tambo, Satipo, 2010. © Mariella Villasante Cervello.

En los últimos años de la guerra abierta, entre 1993 y 1995, miles de sobrevivientes de los campos senderistas fueron instalados en comunidades llamadas “núcleos poblacionales” (como en Ayacucho) en los ríos Tambo y Ene, y en las cercanías de la ciudad de Satipo. Sin embargo, no recibieron una ayuda humanitaria de urgencia masiva. La ayuda

nacional fue mínima y muy mal organizada (CVR, 2003, Vols. 5-6; Chiricente, 2014). Muchos nativos y colonos fallecieron después de haber sobrevivido a los campos totalitarios senderistas. Este hecho constituye una gran vergüenza nacional. El fotorreportero de guerra Alejandro Balaguer (cf. en este número de la RIRA) tiene una perspectiva similar. Los Ashaninka, los Nomatsiguenga y todos los residentes de la selva central que sufrieron de la guerra tienen razón de considerar que fueron abandonados por el Estado y por la sociedad peruana que los discriminaba porque son “indios” y campesinos pobres. El trabajo de pesquisa e identificación de los restos humanos de víctimas de la guerra, en fosas comunes o en sitios de entierro individuales, ha sido iniciado recién en enero de 2019 por la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas del Ministerio de Justicia, con la que colaboro desde diciembre de 2019 (Villasante, 2020, 2022b).

En mis trabajos precedentes (Villasante, 2018, Anexo 1; 2019b, p. 373 y ss.), he establecido que en la selva central se han registrado un total de 48 casos de violencia de varios tipos¹¹. Entre ellos se incluye el cautiverio y la esclavitud que han sufrido por lo menos 6000 nativos Ashaninka, Yine y Matsigenka en las haciendas de los ríos Urubamba y Ucayali, entre 1986 y 1994 (García, Hvalkof y Gray, 1998). Ello no aparece consignado en el *Informe Final* de la CVR. Los hechos de violencia conciernen las siguientes atrocidades:

11 Véase también el Anexo 1, Hechos de extrema violencia en la selva central según los responsables (Villasante, 2019b, pp. 669-679). Las fuentes son el *Informe Final* de la CVR, DESCO, IWGIA y AIDESEP.

- Cautiverio y servidumbre en los ríos Urubamba y Ucayali (1986-1994)
- Asesinatos selectivos por parte del PCP-SL y el MRTA (1987-1995)
- Reclutamientos forzados, secuestros del PCP-SL (1987-1995)
- Cautiverio en los campos totalitarios senderistas (1987-1995)
- Ejecuciones y mutilaciones por el PCP-SL (campos totalitarios)
- Masacres, violaciones, pillajes, incendios (Fuerzas Armadas y PCP-SL) (Villasante, 2019b, p. 373).

Sendero Luminoso fue el responsable de la mayor cantidad de atrocidades en la selva central (44 %), seguidos por los ronderos (25 %) y los militares (25 %). En el marco de los 48 hechos de violencia extrema identificados, he estimado que hubo 876 muertos y desaparecidos en la selva central (Villasante, 2019b, p. 373). La CVR ha estimado que hubo 6000 Ashaninka fallecidos en los “comités de base” o en sus comunidades, que corresponden a los campos totalitarios senderistas. A esa cifra terrible se deben añadir los 876 muertos en asesinatos y masacres que he identificado y, además, una cifra indeterminada de muertos en enfrentamientos. Teniendo en cuenta esos datos se puede estimar que hubo alrededor de 7000 Ashaninka y Nomatsiguenga muertos durante la guerra interna (Villasante, 2019b, p. 375).

4. Campos totalitarios senderistas: Transformar y crear una “nueva sociedad” de “masas” sometidas a los mandos senderistas

Siguiendo las consignas de la ideología comunista, en su versión maoísta, los dirigentes de Sendero Luminoso se propusieron la *transformación* del campesinado en futuros comunistas fieles y sometidos al pensamiento del líder senderista Abimael Guzmán, conocido como *Presidente Gonzalo*. Esta intención ideológica, puesta en práctica en las alturas de Ayacucho y en la selva central, no ha recibido la atención de los especialistas, a pesar de que se encuentran descripciones muy explícitas en el *Informe Final* de la CVR, en las secciones que abordan la dominación senderista en Chungui y Oreja de Perro (Ayacucho) (CVR, 2003, Vol. 4, cap. 2.3) y entre los Ashaninka (CVR, 2003, Vol. 5, cap. 2.8 y Vol. 6, cap. 9.2). Ello se debe, probablemente, a la falta de referencias históricas y conceptuales de procesos similares en otras regiones del mundo. Los estudios peruanos tienen el problema persistente de limitarse, en general, a nuestras fronteras nacionales. Es preciso sobrepasar ese particularismo y comprender que los campos senderistas se insertan en la realidad de los campos totalitarios, una especificidad política del siglo XX. Esta perspectiva está ausente de todos los estudios sobre la guerra interna en la selva central (Espinosa, 1995 y 2021; Villapolo y Vásquez, 1999; Villapolo, 2003 y 2016; Fabián, 2006; Rojas, 2008 y 2016; Sarmiento, 2011). Ello me conduce a aportar algunas precisiones conceptuales y factuales sobre los campos totalitarios muy poco conocidas en el país.

Los regímenes comunistas crearon campos de trabajo y de reeducación ideológica en la ex Unión Soviética, donde murieron 18 millones de personas (Courtois, 1997). En China,

el programa de *transformación* forzada al comunismo fue concretado por medio de masacres de poblaciones rurales. En los “campos de reeducación” y de “reforma por el trabajo” (*laogai*) los detenidos estaban sometidos al trabajo forzado y recibían un proceso de *despersonalización* para que se convirtan en “masas” comunistas, todos los lazos familiares debían desaparecer y ser reemplazados por los lazos con el “partido” (Arendt, 2002; Courtois, 1997). En China, durante la época maoísta, murieron cerca de 50 millones de personas. En Camboya, el sanguinario dirigente Pol Pot eliminó 20 % de la población (1,7 millón de personas) entre 1975 y 1979. En todos esos campos las “masas” morían lentamente, sobre todo de hambre (Villasante, 2012, pp. 38-39, 56). La filósofa política Hannah Arendt (2002), especialista del totalitarismo, enuncia claramente el concepto de “masa”:

Los movimientos totalitarios son *organizaciones de masa de individuos atomizados y aislados*. En relación a todos los otros partidos y movimientos, su característica más aparente es su exigencia de *lealtad total, ilimitada, incondicional e inalterable de parte del individuo que es miembro...* Sin embargo, cuando la dominación totalitaria no ha sido preparada por un movimiento totalitario (como en Rusia, en oposición a la Alemania nazi), hay que organizar el movimiento y crear artificialmente las condiciones de esta para hacer posible la lealtad total — base psicológica de la dominación total. No se puede esperar esta lealtad del ser humano completamente aislado que, sin otros lazos sociales que la familia, los amigos, los camaradas y los simples conocidos, no tiene el sentimiento de tener un lugar en el mundo que, de su pertenencia a un movimiento, a un partido. (p. 65; mis cursivas; traducción libre del francés)

Sendero Luminoso nunca se interesó por las organizaciones campesinas o urbanas, y sus dirigentes consideraron

simplemente que todos los “pobres” del país debían convertirse en “masas” leales y subordinadas al partido. Esta temática ha sido abordada por Carlos Iván Degregori¹²:

Así es como plantean la relación partido-masas los principales documentos de SL: “... la guerra popular es un hecho político que va machacando con acciones contundentes las ideas en la mente de los hombres.” (PCP-SL, 1988b IV). [Cita a Guzmán (1988, p. 36):] “a las masas hay que *enseñarles con hechos contundentes* para con ellos *remacharles las ideas*... las masas en el país necesitan la dirección de un Partido Comunista, esperamos con más teoría y práctica revolucionaria, con más acciones armadas, con más guerra popular, con más poder, llegar al corazón mismo de la clase y del pueblo y realmente ganarlo. ¿Para qué? Para servirlo, eso es lo que queremos.” El lenguaje es de una violencia impresionante contra las masas, que en el mismo párrafo dice amar y servir. (Degregori, 2010, p. 247; mis cursivas)

Según el *Informe Final* de la CVR: “Los miembros de estos organismos [generados por el proletariado] eran denominados “masas” en contraposición a los “cuadros” partidarios y tenían también que someterse al “centralismo partidario” y “adherirse a Mariátegui”, es decir al partido.” (CVR, 2004, p.100). Los dirigentes de Sendero Luminoso trataron de organizar masas leales al partido e instrumentos de la “revolución” en lugares agrestes, entre los campesinos pobres de Ayacucho y entre los nativos y colonos andinos de la selva central. Para acelerar el proceso de “transformación”, los campesinos fueron sometidos a la cautividad, donde recibían la “educación comunista” y los rudimentos de la defensa armada para enfrentar a los “campesinos ricos”, “enemigos de

12 Degregori, *Qué difícil es ser Dios*, 2010, pp. 235-248.

la revolución”, a los militares y policías. Esos lugares artificiales son los campos de concentración, o *campos totalitarios senderistas*.

Los campos de concentración son una novedad política de nuestra época (Arendt, 2002; Todorov, 2004, 2010). El historiador Daniel Goldhagen (2012, p. 461), especialista de las masacres a nivel mundial, remarca que el sistema *concentracionario* de esos campos es un elemento nuevo de las políticas eliminacionistas que no debe ser confundido con los campos de esclavos de la Antigüedad. Los españoles crearon los primeros campos modernos en Cuba (1896-1918), y los británicos los instalaron en África del Sur (1900-1902), en la India (1947) y en Kenia (1952) (Arendt, 2002, p. 246; Goldhagen, 2012, p. 461-463). Goldhagen sintetiza la situación de los campos modernos así:

Los sistemas de campos se inscriben en general en el marco de una política de dominación imperial a largo plazo, o de *transformación* visionaria de la estructura y del tejido social y político de un país. Para los alemanes [nazis] los dos elementos eran indisociables ese tipo de proyectos necesita la dominación violenta o la eliminación, a veces de decenas de millones, de grupos juzgados indeseables o recalcitrantes. Los Alemanes, los Soviéticos, los comunistas chinos, los Jemeres Rojos y los comunistas de Corea del Norte han buscado *transformar sus sociedades en un universo ideal, de su punto de vista subjetivo purificado por la erradicación de todos los elementos juzgados hostiles o malsanos*; lo cual los obligaba a eliminar millones o incluso decenas de millones de personas para las cuales forjaron, a partir de la construcción de campos, un instrumento permanente de dominación, de explotación y de aniquilación combinadas entre sí ...

Los alemanes trataron de transformar todo el continente europeo, sobre todo Alemania y sus regiones orientales, en un vasto latifundio racializado donde ellos se instalaron y reinaron como dueños ... (2012, p. 464; mis cursivas; traducción libre del francés)

Como sabemos, los campos de concentración (*lager*) fueron creados por la Alemania nazi para exterminar a grupos étnicos y sociales que consideraban “infrahumanos”: los judíos, los gitanos, los enfermos mentales, los homosexuales, los comunistas y otros opositores políticos al nazismo. Además, las empresas alemanas explotaron la fuerza de trabajo de miles de prisioneros de los campos, y por lo menos 6 millones de judíos fueron exterminados de manera “industrial” en las cámaras de gas (Levi, 1947; Todorov, 1991). Hannah Arendt (2002) describe el *objetivo final* de los campos del modo siguiente:

Los campos de concentración y de exterminación de los regímenes totalitarios sirven de laboratorios donde la convicción fundamental del totalitarismo que “todo es posible” se verifica... El problema es fabricar algo que no existe, es decir una especie humana que se parece a las otras especies animales y cuya única “libertad” consistiría en “preservar la especie”. La dominación totalitaria trata de alcanzar ese objetivo de dos maneras paralelas: por el adoctrinamiento ideológico de formaciones de élite y por el terror absoluto de los campos; y las atrocidades por las cuales las élites son utilizadas sin piedad se vuelven, en suma, la aplicación práctica del adoctrinamiento ideológico —el banco de pruebas donde este último debe comprobarse—, mientras que el horrendo espectáculo de los campos mismos debe proporcionar la verificación “teórica” de la ideología.

Los campos no están solamente destinados a la exterminación de personas y a la degradación de los seres humanos:

también sirven a la horrible experiencia que consiste en eliminar, en condiciones científicamente controladas, la *espontaneidad* misma, *en tanto expresión del comportamiento humano*, y a transformar la personalidad humana en una cosa simple, algo que ni los animales son; pues el perro de Pavlov que, como sabemos, está entrenado a comer no cuando tiene hambre, sino cuando suena un timbre, era un animal desnaturalizado. ...

Como la estabilidad del régimen totalitario depende del *aislamiento del mundo ficticio del movimiento en relación al mundo exterior*, la experiencia de dominación total desarrollada en los campos de concentración depende de la *sustracción de éstos del mundo ordinario*, el mundo de las personas vivas en general, incluso del mundo exterior constituido por un país o por un reino donde reina el totalitarismo. ... Este aislamiento explica *la singular falta de realidad y de credibilidad que caracteriza todos los relatos* que provienen de los campos de concentración. (pp. 242-244; mis cursivas; traducción libre del francés)

En una palabra, la especificidad de los campos totalitarios es su *artificialidad*, pues el modo de vida ordinario se ha eliminado y las personas viven en un mundo completamente irreal, ficticio, absurdo, al menos durante un lapso de tiempo. Veamos ahora el caso peruano.

5. Los primeros campos totalitarios en Ayacucho

En el Perú, los primeros campos totalitarios senderistas fueron instalados en lugares aislados: en las alturas de Ayacucho (Chungui y Oreja de Perro, provincia de La Mar), durante la fase inicial de la guerra (Villasante, 2016c, pp. 370 y ss.; 2019b, p. 476-483). Los mandos dirigidos por el nefasto Abimael Guzmán quisieron aplicar al pie de la letra las

consignas maoístas de sometimiento de las “masas” al partido, que representa un elemento central del totalitarismo comunista, como acabamos de ver. Para que la dominación sea total, la familia debía desaparecer como referente social de base y el partido debía remplazarla de manera definitiva.

El caso de Chungui y de Oreja de Perro está muy bien documentado en el *Informe Final* de la CVR (Vol. 5, cap. 2.3; 2004, pp.104-124). Los senderistas aplicaron la misma estrategia de control de las poblaciones rurales, tanto de Ayacucho como en la selva central. A partir de 1982, las poblaciones de la provincia de Huancasancos (Ayacucho) fueron las primeras “zonas liberadas”, según la terminología de Sendero Luminoso. La región sufrió innumerables ataques senderistas de extrema violencia (ejecuciones, masacres). Entre 1982 y 1987 los pobladores de Chungui y Oreja de Perro fueron forzados a vivir en las montañas, en las “retiradas”, un término inventado por los senderistas para designar los campos totalitarios itinerantes, donde las “masas” debían obedecer las órdenes de los mandos de la “fuerza local” (CVR, Vol. 5, p. 79; 2004, pp. 112 y ss.).

Los militares empezaron a ganar terreno a Sendero Luminoso entre 1984 y 1988, pero perpetraron atrocidades contra campesinos tildados de ser “terroristas”. Del mismo modo que en Guatemala, el Ejército peruano empleaba una estrategia de arrasamiento y consideraba que todos los campesinos andinos eran terroristas. Esto duró hasta 1989-1990, cuando las Fuerzas Armadas promulgaron un nuevo Manual anti-subversivo. En 1992 los comuneros que habían sobrevivido a la violencia senderista pudieron empezar a retornar a sus comunidades. La CVR ha estimado que hubo 1381 muertos en Chungui entre 1980 y 2000; es decir 17 % de la población

censada en 1981 (CVR, 2003, Vol. 5, pp. 784-787; 2004, pp. 120-124).

6. Los campos totalitarios senderistas en la selva central: Denominaciones y testimonios

Los testimonios recabados por la CVR en la provincia de Satipo, y los testimonios que he recogido, demuestran que las condiciones de vida en los campos senderistas fueron atroces para todos, hombres, mujeres, niños y ancianos. Los senderistas comenzaron a crear “comités populares” a partir de la selva de Huanta, y lograron implantar campos totalitarios entre 1987 y 1995. En 1988, el departamento de Junín y la provincia de Oxapampa (Pasco) fueron declarados en estado de emergencia. Esta zona fue el último frente de la guerra desatada por Sendero Luminoso contra el Estado y la sociedad. Las características de los campos totalitarios senderistas, una variante de los campos de concentración, fueron: el cautiverio, la ideologización constante, las sesiones de “autocrítica”, el trabajo forzado, el hambre permanente, los castigos, las violaciones sexuales y las ejecuciones. Para acercarnos a esta realidad desconocida hasta el presente, expongo en primer lugar el uso de la expresión “campos de concentración” en la literatura académica, en el *Informe Final* de la CVR; y luego presento dos testimonios de mujeres Ashaninka recogidos en la provincia de Satipo.

118

Algunos autores han evocado la expresión “campos de concentración” en la selva central Hvalkof (1994), y otros han descrito con cierto detalle el modo de vida totalitario (Espinoza 1995; Rojas 2008, 2016; Fabián, 2006; Del Pino, 2007). Además, figura también en el Informe Final de la CVR. Sin embargo, no se había aportado un análisis en

profundidad de este concepto en el marco de la guerra interna/civil, ni se había situado su concretización en el contexto de las sociedades humanas (Villasante 2019b, p. 465 y ss.¹³). En el *Informe Final* de la CVR se utilizó la expresión “campos de concentración” en una sola ocasión, pero sin explicitar su definición conceptual:

Según el testimonio de los Asháninkas que lograron escapar o fueron rescatados, los “comités populares” funcionaban como *una especie de campos de concentración*¹⁴, donde el trabajo forzado, los horarios estrictos, las normas de conducta rigurosas, el incumplimiento de las promesas y la pérdida de la libertad individual condujeron a los Asháninkas a rechazar al PCP-SL. (Vol. 5, p. 170; mis cursivas)

La CVR ha asociado la cautividad de miles de familias Ashaninka en manos de los dirigentes senderistas a la “esclavitud” y al “genocidio”. En las secciones consagradas a los Ashaninka (Vol. 5, cap. 2.8 y Vol. 6, cap. 9.2), se presentan datos precisos sobre el modo de vida infrahumano al que fueron forzados a vivir los nativos, sobre todo en la cuenca del río Ene y en el Bajo Tambo. Empero, los autores no han mencionado que los colonos andinos también fueron víctimas del PCP-SL¹⁵, y no han logrado identificar a los “comités po-

13 Véase también: Villasante 2012, 2015 y 2017.

14 En una versión en borrador de esta sección del *Informe Final* de la CVR, al que llegué por la amabilidad de Óscar Espinosa, se lee una nota de Tulio Mora: “... como campos de concentración [*¿este es el concepto exacto que los entrevistados usaron?*].” Es muy probable que esa terminología haya sido introducida por uno de los responsables de la región de la selva central. No obstante, no fue definida ni incorporada al análisis.

15 Cf. CVR (2004) sobre los Ashaninka y los colonos en la selva central, donde se explica que los colonos, los promotores de salud y los profesores bilingües “funcionaban como bisagra entre las comunidades nativas y la sociedad nacional”; además: “el PCP-SL fue ingresando a esta sociedad

pulares” como lo que eran: campos totalitarios. Se optó por situar esos hechos en el marco del “desplazamiento forzado”, de la “esclavitud” y del “genocidio” (CVR, 2004, p. 94).

El desplazamiento forzado —un crimen contra la humanidad— fue real, pero las nociones de esclavitud y genocidio no son pertinentes para describir los hechos de extrema violencia a los que fueron sometidos miles de nativos de la selva central y cientos de colonos andinos. Como ha notado Hannah Arendt (2002, pp. 252-253), el uso del término “esclavitud” no es acertado para describir el modo de vida en los campos totalitarios. Los esclavos no están sometidos a la “transformación” de su ideología; ni son maltratados o asesinados pues valen por el aprovechamiento de su fuerza de trabajo. Lo que Sendero Luminoso intentó hacer en el Perú fue *transformar* a los nativos y a los andinos en comunistas-senderistas con métodos sanguinarios y perpetraron así crímenes de lesa humanidad.

Por otro lado, es también erróneo considerar que hubo un “genocidio” ashaninka (CVR, 2003, Vol. 6, pp. 499-500), pues los subversivos no pretendieron eliminarlos masivamente, como acabamos de notar; querían *transformarlos*. Asimismo, de acuerdo con Goldhagen (2012, p. 40), “la noción de genocidio es ambivalente, variable, y versátil”, por lo cual ha propuesto el concepto de *procesos eliminacionistas* (la transformación [en campos], la represión, la expulsión, la

a medio camino entre una organización muy tradicional y la economía moderna en la que no terminaban de integrarse” (pp. 80-81). Es cierto que muchos colonos fueron cooptados por los senderistas, pero otros colonos fueron reclutados por la fuerza y se volvieron cautivos en los campos senderistas, como se puede constatar en los testimonios seleccionados de la Base de Datos de la CVR en Satipo (Villasante, 2019b, Anexo 2).

prohibición de reproducción y la exterminación). En efecto, la Convención de Naciones Unidas sobre la prevención y la represión del crimen de genocidio excluye los grupos definidos por una lealtad política (como los “comunistas”), o por la inserción de clase (como los campesinos “ricos” *kulaks* exterminados por el régimen soviético). Por lo tanto, el término debe restringirse a hechos históricos de exterminación de masa de grupos étnicos, como por ejemplo los Maya de Guatemala —100 mil muertos entre 1975 y 1985— y los Tutsi de Ruanda —800 mil muertos en 1994 (Villasante, 2016c, p. 282 y ss.).

7. Discursos y memorias de la guerra: Dos testimonios de mujeres ashaninka

Los *discursos* contemporáneos sobre la época de la violencia —que podemos llamar también *memorias* pues se trata de reconstrucciones subjetivas y posteriores a los hechos— son variados y se pueden distinguir en relación con el género y la edad, el espacio público y privado¹⁶. La mayoría de Asha-

16 Algunas precisiones sobre este tema. Oscar Espinosa (2021, p. 97 y *sqq.*) aborda la memoria de la época de violencia de los Ashaninka a partir de los datos recogidos por la psicóloga Leslie Villapolo (2003), que distingue la “memoria del desengaño” y la “memoria épica de las rondas”, que es una distinción poco pertinente en antropología. Por otro lado, Espinosa (2021, p. 97-98) afirma que los Ashaninka evitan nombrar a los muertos, lo cual habría impedido que los funcionarios encargados del registro nacional de víctimas recojan los nombres de las víctimas para que reciban sus reparaciones. Esta aseveración no es pertinente; en mis trabajos de campo siempre he podido recoger los nombres de los muertos; y el trabajo del Consejo de Reparaciones se ha realizado previo registro del DNI de los familiares; además, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas tiene un registro muy completo de las víctimas desde 2019 (Villasante 2020, 2022b). En fin, sin citar fuentes, Espinosa afirma que es poco probable que los Ashaninka ‘simpatizaron’ con los

ninka y Nomatsiguenga reconoce que hubo una guerra entre prójimos extremadamente cruel. Los hombres mayores destacan el rol guerrero que asumieron los ronderos; las mujeres tienen un discurso más realista. Los nativos no hablan de la guerra en público porque temen las acusaciones de “terrorismo”, aunque en los congresos sí mencionan a los dirigentes asesinados por los senderistas. En general, se habla de la guerra solo en privado, entre personas de más de 50 años. Los jóvenes y los niños desconocen casi todo de la guerra, y no saben que los desórdenes de violencia doméstica son las secuelas de este periodo nefasto.

La guerra fue “entre prójimos” pues si los senderistas que entraron en las comunidades eran andinos, lograron reclutar a muchos nativos de la selva ofreciéndoles acceso a riquezas, igualdad de derechos, y la construcción de un “nuevo Estado” dirigido por los más pobres¹⁷. En efecto, el dirigente Santiago Contoricón¹⁸ me decía: “¡Yo no concibo cómo entre nosotros nos hemos matado! ¡de sangre fría hemos matado con cuchillos, con lo que sea! (...) Hay que seguir investigando cómo hemos llegado a eso, es difícil reconocer la verdad, pero hay que afrontar todo.” (Satipo, 30 de julio de 2014, en Villasante, 2019b, p. 295). Elena Ríos, de la comunidad de Chembo (Bajo Tambo), afirmaba: “nosotros los Ashaninka

senderistas porque les ofrecieron dinero y bienes. Mis datos contradicen esta opinión. Más bien, he recogido muchos testimonios que confirman la creencia utópica en la recepción de tales bienes a cambio de la adhesión senderista.

17 Relatos de Santiago Contoricón (Satipo, 30 de julio de 2014) y de Ángel Chimanca (Pangoa, 27 de julio de 2010).

18 Santiago Contoricón fue asesinado en la puerta de su casa de Puerto Ocopa el 8 de abril de 2023, un hecho que ha causado una gran conmoción en el pueblo Ashaninka, cf. Villasante 2023a.

nos hemos matado entre nosotros, como nos gusta la plata, muchos se han dejado convencer con las promesas falsas de Sendero que decían todo van a tener, carros, como los ricos de Lima. Claro, otros se han ido [con Sendero] convencidos también.” (Satipo, 7 de agosto de 2012, en Villasante, 2019b, p. 597). Elena evoca una realidad aceptada por la mayoría de nativos de Satipo.

Por otro lado, la mayoría de los hombres de más de 50 años, sobre todo los que lucharon como ronderos, adoptan un discurso heroico que recalca su rol de defensa de sus familias contra los “terrucos”, así como niegan los excesos de violencia (asesinatos, castigos, violaciones) que también cometieron contra otros nativos y colonos¹⁹. Otros hombres, más jóvenes, enfatizan que los utilizaron “como carne de cañón” y niegan que muchos nativos fueron senderistas²⁰.

Asimismo, algunos exronderos sabios, como Ángel Chimanca (m. 2016) y Santiago Contoricón (m. 2023), reconocieron que para defender a los suyos tuvieron que volverse “feroces”; pero luego de la guerra asumieron con valentía un rol político y social significativo y pusieron en valor todo lo

19 Los especialistas no han relevado esta dimensión de la violencia en la selva central, y prefieren invisibilizar los excesos de los nativos contra sus familias y contra los andinos. He explicitado cinco casos paradigmáticos, en particular el caso de Emilio Ríos de la comunidad de Poyeni y el caso del alzamiento de los Ashaninka de Puerto Bermúdez y Ciudad Constitución, que perpetraron crímenes contra los andinos “terroristas” entre enero y mayo de 1990 (Villasante, 2019b, 330-368). Natalí Durand (2015) ha escrito sobre este tema sin citar los excesos de violencia, y ha destacado solamente los discursos épicos de los ex ronderos Ashaninka (122-179).

20 Por ejemplo, Alfredo de Nevati; relato recogido en Satipo, el 4 de mayo de 2014 (Villasante, 2019b, pp. 302-304).

aprendido durante el conflicto armado por el bienestar de sus pueblos. Ellos son una muestra del rol constructivo y positivo que tuvieron y tienen aún ciertos ronderos, como lo remarca Mario Fumerton en su artículo para este número de la RIRA. Por otro lado, debo precisar que no se habla nunca de la guerra en público, solo en privado, razón por la cual no existen asociaciones de víctimas como en otros epicentros del conflicto, sobre todo Ayacucho.



Figura 3. Ángel Chimanca en su comunidad de San Ramón de Pangoa, 2010. © Mariella Villasante Cervello.

Para ilustrar esa temática compleja he seleccionado dos testimonios de mujeres Ashaninka muy valerosas, Julia Quenchoker y Luzmila Chiricente —quien me ayudó a establecer los contactos con las personas que quisieron brindar sus testimonios sobre la violencia—. Como la mayoría de mujeres nativas, ellas proponen discursos equilibrados y realistas sobre la violencia, aceptando el sufrimiento y los excesos perpetrados contra personas desarmadas, incluyendo a los nativos. Debo precisar que, en antropología social, los testimonios son fundamentales para comprender las percepciones de las personas interrogadas. Lejos de utilizarlos solamente como “material etnográfico”, considero que es valioso exponerlos para hacer explícitas las categorías mentales de los informantes. Esta metodología permite acercarnos a ellos de modo directo, y permite además análisis de otros especialistas²¹.

En julio de 2010 pude recoger el primer relato sobre la guerra civil en la selva central con Julia Quenchoker, de la comunidad de Centro Tsomaveni, en la margen izquierda del río Ene. Ella era la madre de Isaías Charete, quien fue ejecutado por los senderistas del río Ene porque les ofrecía resistencia. Julia recapitula las acciones de su esposo, Daniel Charete, que ayudaba a los militares entre los años 1990-1995. Julia evoca también, con mucho dolor, la muerte de cuatro de sus hijos en los campos senderistas y el retorno de la paz relativa en su comunidad y en el río Ene. En efecto, esta zona se halla en el Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), la que continúa en estado de emergencia, está militarizada y es transitada por subversivos y por narcotraficantes.

21 La publicación de testimonios debe incluir obligatoriamente: el nombre de la persona, el lugar y la fecha del recojo de la información; de otro modo no son válidos para establecer comparaciones.

Relato de Julia Quenchoker: Los campos senderistas en el río Ene

En la zona había un campo de los Senderos, había bastantes (*osheki*) Ashaninka, todos (*maaroni*) estaban ahí. Había dos colonos de mandos y los demás paisanos estaban en el campo [senderista]. Eso era en Matereni.

Daniel [su esposo] estaba con los militares, y con las mismas regresó a avisar a los otros paisanos que los Senderos estaban llegando. Regresaron hasta Tincareni [anexo de Cutivireni, margen derecha del río Ene]. De ahí los Senderos siguieron a los militares, había muchas huellas. Los policías son débiles porque no tienen fuerza, en cambio los militares tienen muchas armas.

Los que estaban en los campamentos empezaron a escaparse, había mujeres y niños. Cuando los militares se fueron, los Senderos llegaron con fuerza ...

Daniel y los militares se fueron y han caminado hasta Santa Teresita, anexo de Alto Anapate [Pangoa]. Los Senderos han enseñado a hacer bombas con botellas, un paisano que Daniel conocía, al que le decía tío [en signo de respeto] le dijo que los Senderos habían llegado también. Varios senderistas de los campos se habían escapado, dejando a los mandos con orden de atacar a los militares.

¿Qué hacían en los campos de Sendero Luminoso?

126

Les enseñaban a enfrentar a los policías o a los ronderos; les decían que cuando habían muertos había que quitarles sus escopetas o sus armas. Había una profesora colona que enseñaba cosas de Sendero.

En la tarde los militares empezaron a disparar a los Senderos.

Los paisanos estaban con achiote en la cara para que no les reconozcan, los colonos *choris* [andinos] eran todos de

Andamarca [Junín], había mujeres y jóvenes. Los militares les han preguntado qué hacían con los Senderos, y los chicos han respondido que los Senderos habían matado a sus familias y les habían forzado a seguirles. A una chica adolescente la han violado.

Les preguntaron a donde están los Senderos. “Se han escapado” dijeron, nos han dicho que hay que enfrentar a los militares. La profesora se escapó también. Luego mi esposo llegó a casa de un paisano, que le dijo aquí hay una profesora. Después él [su esposo] se fue a un cerro solito y atrás venían los militares. ...

Los militares pidieron hacer un espacio [helipuerto] para los helicópteros, les llevaron bastante alimento a los paisanos. Los militares tenían una lista con los nombres de los mandos [senderistas]. ... Mi esposo les dijo a los militares: “no les hagas sufrir a mis paisanos, dales la libertad”.

¿Quiénes eran esos militares?

Los jefes eran gente de Lima, los soldados eran muchos paisanos [nativos], desde los 13 años se los llevaban y les daban uniformes. Los militares los llevaban en helicóptero, todo, les dieron ropa porque estaban rotos; pero [Daniel] no quiso tener uniforme militar. También le dieron escopeta y cartuchos. El coronel estaba contento con mi esposo. Lo dejaron en Cubantía [río Sonomoro, Pangoa] en carro del Ejército, y de ahí llegó a pie a mi casa.

127

[Los senderistas se vengaron de la colaboración de Daniel Charete asesinando a su hijo Isaías de manera muy cruel y despiadada].

[La gente de la comunidad había sido cooptada por el PCP-SL y había participado en el asesinato de Isaías Charete. Por eso la familia decidió escapar a Chichireni

(Pangoa) pero algunos de sus hijos se quedaron junto con otras familias].

Todos fueron llevados por la fuerza por los Senderos. Pablo y Luis Daniel, mis hijos, también se fueron con ellos. Eran sus sirvientes, hacían todo lo que les ordenaban, “anda mata a tus paisanos”, así decían. Después de un enfrentamiento, Pablo se cayó en una trinchera y se hizo mal en la cabeza. Entonces Sendero lo hizo matar porque era un enfermo grave.

Otros tenían mucha hambre, comían palmeras, los Senderos han dicho que hay que matarlos porque pueden ser informantes. Otros decían vamos a escapar, y algunos empezaron a irse del campamento [senderista]. Y llegaron donde estaban instaladas las bases [militares].

Otros han dicho que una familia entera ha sido asesinada, y los Senderos los han metido a todos en un solo hueco [fosa común]. Los han cortado con machetes, ya no quiero hablar de eso, quiero llorar.

Julia ¿alguna autoridad ha llegado para ver esas cosas?

¡Qué van a llegar al monte! Es muy difícil de llegar. Un Ashaninka ha declarado que cuando conversaban en los campamentos los Senderos no querían [que hablen] porque si no acusaban que estaban contra el partido y los mataban.

Los Senderos han matado a cuatro de mis hijos, Pablo, Luis, Gedeón e Isaías.

¿Has denunciado a las autoridades?

Sí, a la CVR, ha habido reunión en Chichireni [anexo de Tres Unidos de Matereni, Pangoa] y el año pasado [2009] recién han ido a repoblar. Sendero quemó la escuela, la posta, todo lo que podían.

¿Han identificado a los senderistas?

Algunos saben [quienes son] pero tienen miedo de decir, entre ellos se conocen. Algunos senderistas de Chichireni, de Cutivireni [Ene], de Valle Esmeralda [Ene] se han ido a entregar a las autoridades [gracias a la Ley de arrepentimiento, 1991]. Y los ronderos los mataban también.

¿Qué ha pasado después de los militares y la paz?

Entre 1989 y 2008 estaban en Chichireni, [después] han empezado a regresar a Centro Tsomaveni, ellos estaban solos. Vivíamos en tierras prestadas, no podíamos sembrar café. Y había conflictos con la gente y los Senderos han llegado a quemar y a dar miedo. Los militares tienen miedo de defenderlos [a los nativos]. Cuando llegamos, mi hijo hizo ronda y también pidió [la instalación de una] base militar permanente. ...

Todos los paisanos eran Senderos en el río Ene. Todos los colonos y Ashaninka del Ene son arrepentidos, los enviaban como espías para saber qué querían hacer los paisanos.

Los Senderos pusieron minas [personales], como los militares, entonces mi hijo pisó una mina y se murió.

¿Ahora hay senderistas en el VRAEM?

Los arrepentidos mismos están levantando voluntarios. Se escucha que tienen alianzas con narcos, son mochileros que transportan droga. Hay algunos voluntarios Ashaninka que se alían con los *choris* que están trabajando con los narcos. Los militares no hacen nada, están corriendo solo por la plata, para participar del negocio.

Las reparaciones las ha agarrado el Municipio, el resto ha sido puesto por las madereras. Primero decían que no eran

senderistas como antes, que no los van a matar ni a tratar de ignorantes; pero ahora ya hablan diferente, [dicen] que van a tener fuerza como antes.

(Julia Quenchoker, Satipo, 21 de julio de 2010. La mayor parte de la entrevista fue realizada en añani, con la traducción simultánea de Luzmila Chiricente)²².

Algunos comentarios generales, pues el relato de Julia es muy explícito. Ella señala, en primer lugar, que los mandos de los primeros campos senderistas del río Ene eran andinos y obligaron a someterse a miles de nativos y también colonos andinos [*choris*]. Los hechos deben situarse entre 1991 y 1993, pues ya había militares en la zona y muchos cautivos habían empezado a escaparse. La comunidad de Centro Tsomabeni se encuentra cerca de los ríos Apurímac y Mantaro, la región que fue ocupada y controlada por los senderistas de Huanta, dirigidos por el siniestro *Feliciano*, Óscar Ramírez Durand, al que la policía capturó en julio de 1999 y que, en la actualidad, purga pena de prisión en la Base Naval del Callao. A pesar del tiempo transcurrido, los andinos de la selva central y muchos nativos del río Ene son considerados como senderistas o como “arrepentidos”.

Julia evocaba igualmente los enfrentamientos entre ronderos Ashaninka y militares contra senderistas andinos y nativos, y a los niños soldados sometidos por los senderistas y también por los militares. Asimismo, hablaba del dolor de perder a sus cuatro hijos, de la extrema crueldad de las ejecuciones por causas absurdas (por “soplones”, porque conversaban entre ellos, porque estaban enfermos). Y, finalmente, recuerda el hambre permanente de todos los cautivos de esos lugares

22 En Villasante, 2019b, pp. 487-489.

surrealistas que eran los campos senderistas. En el *Informe Final* de la CVR se han expuesto datos similares sobre Centro Tsomaveni, recogidos la comunidad de Chichireni:

Los comuneros escucharon desde 1985 informes sobre las acciones del PCP-SL en Ayacucho y en las dos márgenes del río Ene que abarca los distritos del Tambo y de Pangoa. “Se escuchaba que los senderistas cada vez con más fuerza estaban organizando a las comunidades y por su parte el Ejército no hacía nada para combatirlos”, cuenta un testigo que perdió siete miembros de su familia.

Por esos años la Policía solo llegaba hasta Cutivireni [cerca de Tsomaveni] y las Fuerzas Armadas se circunscribieron al departamento de Ayacucho. En 1988, el PCP-SL llegó a la comunidad tratando de convencer al jefe para sus planes; al no lograrlo lo asesinaron. [Se trata de Isaías Charete].

Aproximadamente 100 senderistas tomaron la comunidad exigiendo apoyo, [según un testigo]: “nosotros queremos apoyo para ganar la guerra, nosotros ganaremos poniendo a nuestro presidente.”

En 1989, los profesores de la escuela adoctrinaban a los niños. El PCP-SL decide perseguir a la familia de un jefe opositor para darle muerte. Parte de la familia del jefe [Isaías Charete] se desplaza a Alto Chichireni. ... [luego] hacia el monte, “como animales”, y luego a la comunidad de Teoría.

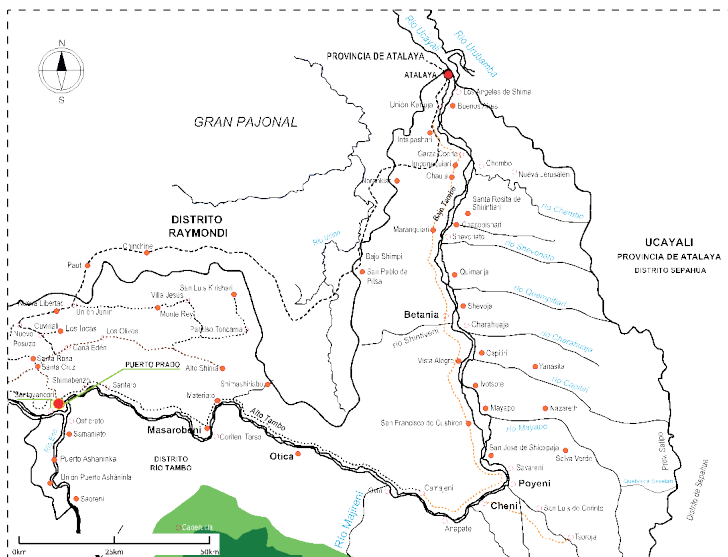
Al volver a Centro Tsomabeni, cuando la situación parecía tranquila, la familia encuentra la muerte, padeciendo antes reclutamiento forzoso, servidumbre y esclavitud. ... en 1989, el PCP-SL controlaba todas las salidas del valle del río Ene, en ambas márgenes. Centro Tsomabeni se convirtió en una “comunidad tomada” por el PCP-SL, hasta que un cautivo logró escapar y dio aviso a los militares, estos, junto a sesenta ronderos, liberaron a Tsomaveni. (Vol. 6, pp. 490-491; testimonios 330.004 y 330.017)

La CVR ha recogido varios testimonios sobre los campos senderistas conservados en la Base de datos de la provincia de Satipo, archivados en el Centro de Información de la Defensoría del Pueblo. A partir de esa fuente de primera mano, he seleccionado 24 testimonios, 14 de Ashaninka y Nomatiguenga, y 10 de colonos andinos (Villasante, 2019b, Anexo 2 y pp. 491-506). Los relatos coinciden en manifestar que el proceso de sometimiento de las “masas” se realizó en las comunidades nativas y en los poblados de colonos andinos de la cuenca del río Ene, cuya margen derecha pertenece administrativamente al distrito de Río Tambo y la izquierda al distrito de Pangoa. Fue a partir de esas zonas que los senderistas lograron controlar el Alto Tambo, desde la capital distrital de Puerto Prado hasta la comunidad de Cheni. En cambio, a partir de la comunidad de Poyeni, situada en el “codo del Tambo” hasta la ciudad de Atalaya (capital de la provincia de Raymondí, departamento de Ucayali), todas las comunidades ashaninka lograron mantenerse libres de los ataques senderistas. Esas comunidades del Bajo Tambo se organizaron en rondas nativas para enfrentar al enemigo senderista, con apoyo militar a partir de 1991 (figura 4).

Los relatos confirman además que, en la primera fase del control totalitario, los pobladores fueron sometidos a los mandos senderistas en sus propios poblados; pero, luego de unos meses, los pobladores fueron obligados a desplazarse en el monte y a vivir en campos itinerantes, como ocurrió con las “retiradas” de los moradores de Chungui y Oreja de Perro. Los mandos eran andinos, de Ayacucho y de Huancaavelica, y también había mandos medios nativos, hombres y mujeres. En ciertos campos vivían solamente nativos, pero en otros campos vivían nativos y andinos en espacios separados;

por ejemplo, en Coriri, Centro Tsomaveni, Micaela Bastidas, Anapate y Puriri.

A partir de los datos recogidos por la CVR en Satipo y de mis propios datos, sabemos que los senderistas instalaron varios campos itinerantes en el río Ene (Progreso, Desarrollar, Nuevo Desarrollar, Nueva Aurora, Corazón del Ene) y en el distrito de Pangoa (Base Llanco). No obstante, se instalaron también campos densamente poblados en las comunidades de Centro Tsomaveni (Ene), Yanapango y Mapotoa (Pangoa), y en los poblados colonos de Selva Virgen, Selva de Oro, Valle Esmeralda (río Ene), y Vizcatán (Huanta) (Villasanté, 2019b, p. 507).



Río Tambo, Comunidades de Masarobení, Otica, Cheni, Poyeni y Betania
Puerto Prado y Atalaya (capitales distritales)

Figura 4. Mapa de comunidades Ashaninka del Río Alto y Bajo Tambo. Elaborado por Daniel de Beauvais a partir del mapa de la Municipalidad de Puerto Prado.

En 1999, el historiador Ponciano del Pino citó las bases senderistas de la zona de San Francisco (Huanta, Ayacucho): Vista Alegre, Santa Ana, Nazareno, Broche de Oro, Sello de Oro y Vizcatán en su artículo “Familia, cultura y revolución”²³, donde narra el modo de vida de los campesinos de Ayacucho bajo la dominación de Sendero Luminoso (Del Pino, 2007, pp. 24-25). El texto se funda en un trabajo de campo realizado por el historiador en octubre de 1993, cuando fue testigo del rescate de cerca de doscientas personas del Comité popular de Sello de Oro, en la margen izquierda del río Apurímac. Cuando los pobladores de esa localidad controlada por los senderistas decidieron rendirse al Ejército y beneficiar de la “Ley de arrepentimiento” de 1992, sobre un total de 78 adultos, 65 provenía de las comunidades de La Mar, 8 de Huanta, 3 de Huamanga y 2 de Satipo. Los pobladores habían sido sometidos por los mandos senderistas a partir de 1984, es decir que pasaron diez años sobreviviendo en condiciones inhumanas. Ponciano del Pino compara la vida de los “recuperados” a la vida de los “prisioneros de campos de concentración”:

En julio de 1993 fuimos testigos del rescate de doscientas personas y constatamos que el sistema de orden era en verdad *un sistema totalitario y violento*. La población, liberada días antes, se componía de ciento sesenta Ashaninka y cuarenta colonos. El estado de miseria en la que se los halló era comparable al de *prisioneros de campos de concentración*. Todos ellos habían estado bajo el poder de Sendero desde

23 El artículo de Del Pino se publicó por primera vez en 1999 en el volumen *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, que editó Steven Stern (pp. 161-191). Este texto fue publicado nuevamente por Anne Pérotin-Dumon en *Perú: investigar veinte años de violencia reciente* (pp. 1-45).

1988 o 1989. Conforme las fuerzas contrainsurgentes penetraban, las posibilidades de supervivencia empeoraban, ya que estaban constantemente en repliegue y se veían forzados a abandonar sus cultivos. Del total de ellos, el 80 % eran niños y mujeres, todos ellos víctimas de la desnutrición y las enfermedades. El 95 % padecía tuberculosis, anemia y enfermedades gástricas. Muchos de ellos padecían paludismo, tifoidea, y diez de ellos, leishmaniasis. (Del Pino 2007, pp. 28-29; mis cursivas)

La situación de los niños y de las mujeres es descrita con mucha exactitud por Ponciano del Pino; fueron tratados en forma inhumana y todos debían ser parte de las “masas” sin lazos afectivos, tal como lo prevé la doctrina comunista (Arendt, 2002). La comparación de los prisioneros de Sello de Oro con los “campos de concentración” fue muy pertinente, pero no fue retomada ni por el autor, ni por los autores del *Informe Final* de la CVR.

En 1993, encontramos en Sello de Oro setenta y dos niños menores de diez años (treinta y ocho varones y treinta y cuatro niñas). ... Más de sesenta niños que llegaron a la base militar de Pichari [Cusco] habían nacido en bases senderistas. ... los hijos ofrecerían lo que los padres no estaban ofreciendo: la lealtad total hacia el partido; ellos serían las “legiones de hierro” que combatirían en lo que SL llamaba su “máquina de guerra”. Por lo mismo, desde muy temprano, ocho, nueve años, se los preparaba militarmente para pasar a los doce años a la fuerza de base. *La consigna era forjarlos sin piedad, sin identidad familiar ni necesidades afectivas, dispuestos a matar y morir.* En casi todas las acciones registradas, la militancia senderista iba acompañada de un contingente importante de niños, quienes iban adelante, liderando el desborde. Eran quienes incendiaban y saqueaban; hacían de la violencia un espacio lúdico.

Estos niños recibían instrucción militar desde los ocho años, una preparación disciplinada que liquidaba toda espontaneidad. ... una vez que ingresaban a la fuerza de base, vivían solo para la revolución. Por supuesto, *toda relación afectiva quedaba prohibida, el valor positivo se depositaba en la clase y en la guerra popular*. Dejaban de llamarse por sus nombres y por su relación de parentesco —papá, mamá— para definirse por su condición de combatientes, compañero, camarada.” (Del Pino, 2007, pp. 24-25; mis cursivas)²⁴



Figura 5. Niño en grave estado de inanición es atendido por un enfermero en la comunidad de Cutivireni, en el río Ene, 1991. Foto cortesía de Alejandro Balaguer.

²⁴ Este testimonio también figura en Villasante, 2019b, p. 559.

Los sobrevivientes cuentan historias aterradoras sobre el modo de vida en los campos, con el hambre, las enfermedades y la muerte omnipresentes. La cuenca del río Ene fue ocupada por los campos senderistas durante largos años. A partir de esta región se organizó la expansión senderista hacia los ríos Tambo, Perené y Pangoa. En general, los cautivos lograron escapar por sus propios medios y, en otras ocasiones, gracias a la intervención del Ejército y de los ronderos; por ejemplo, los cautivos de Quempiri fueron liberados por el Ejército en 1992. Pero también hubo liberaciones organizadas por los propios senderistas que, ante el descalabro general y la evidencia de su derrota, ordenaron a los cautivos que regresaran a sus comunidades.

8. El testimonio de Luzmila Chiricente

El segundo testimonio seleccionado es de la dirigente nacional ashaninka Luzmila Chiricente, que asumió la presidencia de su comunidad de Cushiviani (Río Negro, Satipo) entre 1989 y 1994; desde 1990 formó parte de la resistencia Ashaninka a la subversión, y apoyó las actividades de asistencia del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y del Instituto de Defensa Legal (IDL). En 1998, junto con una decena de mujeres, fundó y presidió en varios periodos la Federación regional de mujeres ashaninka, nomatsiguenga y kakinte (FREMANK). Entre 2002-2003, participó activamente en el trabajo de la Comisión de la Verdad en la región de Satipo. En 2006 fue nombrada miembro del Consejo de reparaciones a las víctimas del conflicto armado interno, función honorífica que sigue cumpliendo en la actualidad. Dada su larga experiencia de trabajo en la provincia de Satipo durante la guerra interna, Luzmila ofrece un

testimonio que sintetiza muy bien el modo de vida totalitario en los campos totalitarios.

En la primera narración recogida en 2010 (49.1), Luzmila aborda el control totalitario constante de los mandos sobre las “masas” cautivas, incluyendo las emociones; el rol de sumisión de ciertos nativos y nativas que colaboraron con los senderistas; la crueldad de los castigos y de las ejecuciones; las violaciones sexuales y el nacimiento de bebés no deseados; y el sufrimiento de los “recuperados” acusados de haber sido “terroristas”.

En su segunda narración recogida en 2012 (49.2), ella evoca los secuestros de niños y de jóvenes por los senderistas, una realidad ignorada en el *Informe Final* de la CVR, aunque exista en el derecho humanitario internacional bajo la rúbrica de *niños soldados*; el proceso de liberación y de huida de los campos senderistas desde 1992-1993; y el descubrimiento de la identidad de una dirigente senderista Asháninka, la *Camarada Cintia*.

En la última narración recogida en 2015 (49.3), Luzmila aporta datos sobre la comunidad de Puerto Ocopa, que se convirtió en una de las zonas de refugio de los nativos que lograban escapar (solos o con ayuda del Ejército y de las rondas nativas) de los campos senderistas; y otros detalles sobre el modo de vida en esos lugares artificiales donde los mandos hablaban en quechua y en castellano.



Figura 6. Luzmila Chiricente en su casa de Cushiviani, Satipo, 2014.
© Mariella Villasante Cervello.

Relato de Luzmila Chiricente sobre la vida totalitaria en los campos senderistas

[Relato n.º 49.1] *Luzmila, háblame de los campamentos o campos senderistas. ¿Qué sabes de eso?*

139

La gente ha dicho que han estado separados en diferentes campamentos. Dentro de nuestra organización FREMANK había camaradas [senderistas]. Hemos hecho un libro con el IDL donde se han dado informaciones²⁵ [sobre ese tema].

25 L. Chiricente y S. González, 2010, *Voces de las mujeres de la selva central*.

Algunas como la *Camarada Cintia* han dicho que tenían que hacer todo lo que les ordenaban [los mandos], que les cocinaban y les daban buenas presas [a los mandos], y también se iban a emboscadas; y en una de esas aprovechó para salir con sus hijos.

Se fueron por el monte varios días hasta que llegaron a la base militar. Había dos, en Shimabenco y en Santabancori, cerca de Puerto Prado. Había dos camaradas, *Cintia* y *Mónica*, dijeron que las habían escogido porque eran dirigentes en sus comunidades.

Cintia pedía que le manden chicas para los mandos. Ella las preparaba, las lavaba y las vestía bien para que se acuesten con los mandos que eran de Ayacucho y de Huancavelica.

También habló que los que estaban tristes o enfermos los acusaban de estar preparando algún plan contra los jefes, *y los asesinaban delante de todos, con sogas y al final machete, como chancho*, ahí se quedaban. (mis cursivas)

De esas uniones ha habido bastantes criaturas, algunas [mujeres] han abortado y se han muerto por abortos. Los mandos no decían nada, nadie sabe quiénes eran los padres porque las chicas se acostaban con varios.

Por eso cuando todos han sido “recuperados”, la gente odiaba a los ayacuchanos y a los huancavelicanos, se acordaban de todo lo que les han hecho sufrir.

Algunos se quedaban en sus comunidades, otros se cambiaban [de comunidad]. Antes, en 1992 cuando hicimos el primer taller con el CAAAP, no se mezclaban, los “arrepentidos” estaban en el hotel, en Huancayo o en Satipo, y la gente de las comunidades [estaban] aparte, no se hablaban. La gente les reconocía, decían: “Ese es hijo de terruco, ese hombre ha tomado la sangre de mi abuelita, ese nos ha

maltratado”, así decían. Esas cosas horribles han sucedido, antes creía que exageraban, pero luego de hablar con tanta gente les creo todo lo que dicen. También me dijeron: “Antes creíamos que usted era una mala persona, que recibe plata y no se ocupa de la gente, pero ahora sabemos que ayudas a todos”.

Los terrucos obligaban a todos a matar a sus parientes, sino a ti te mataban. Los paisanos se han matado entre ellos, los mandos ashaninka han matado paisanos la mayor parte del tiempo. Así los han adoctrinado. Se denunciaban entre ellos, decían: “Esa [mujer] está triste, anda tráela”, hacían reunión, decían: “Levántate y párate, llaman a un hijo” por ejemplo y le ordenaban: “¡Mátale!”.

¿Era diferente cuando llegaban los mandos de la sierra?

Cuando llegaban los mandos *choris* [andinos] hacían las mismas cosas. Todos dicen que les ordenaban matar y que lo hacían para no ser matados.

(Luzmila Chiricente, Cushiviani, 9 de enero de 2010)²⁶.

[Relato n.º 49.2] Dos chicos de Matzuriniari [Pangoa] fueron llevados por la fuerza por Sendero, los soldados los encontraron en La Merced y nadie quería dar constancia que eran inocentes por miedo que los militares los maten. La Defensora salvó un chico también, lo llevaron a Trujillo, otro del MRTA fue capturado en Pangoa, y lo mandaron a Castro Castro [penal de Lima]. El abogado Luis Maury ayudaba a los chicos acusados de terrorismo, como Jesús, un dirigente Yanesha de Ciudad Constitución [Pasco].

26 Este testimonio también figura en Villasante, 2019b, pp. 512-513.

El SIE [Servicio de Inteligencia del Ejército] venía a la zona, invitaban cerveza para sacar información y había prestamistas con interés mínimo también.

En el 90, con APRODEH, me mandaron a varios países para sensibilizar sobre la situación en el Perú. Berlín, España, Canadá, Brasil...

Y poco después [en mayo de 1992] salió la Ley de arrepentimiento que lanzaron [con volantes] en helicóptero en toda la zona.

La gente empezó a escaparse más en 1993. Ya no podían seguir en los campamentos, tenían hambre todo el tiempo.

Dice que cuando no tenían qué comer, entonces se comían a los niños... ¡han llegado a ese extremo!²⁷

Dice que la mayor parte [de los sobrevivientes] era gente de Puerto Ocopa, me enteré porque le mandé a [*Cintia*] para allá y la botaron acusándole de haber ordenado la muerte de tanta gente. Ella debía acompañar al registrador del Consejo de Reparaciones, y la botaron. Yo no sabía nada, recién ahí me enteré. Después ha empezado a contar poco a poco lo que ha hecho.

Ahora está en Shimabanzo, la gente sabe y le han perdonado. Su esposo era el *Camarada Felipe*, ahora siembra como los otros. Ha comprado dos ganados incluso. Él estaba en Vizcatán [Huanta] y *Cintia* estaba en Pichiquia Alto (anexo de Meteni, río Ene). Ella dice que “tenían que cumplir las órdenes”. Dice que tiene miedo de salir afuera, dice: “He visto a terrucos, quizá me van a mandar matar”, ahora

27 Sobre el canibalismo de hambre y de castigo también cf. los relatos 50-55 en Villasante, 2019b, pp. 524-533.

cuenta, antes no decía nada. Sus 4 hijos estaban chiquitos. Ellos sabían y veían todo. Deben estar traumatizados, no hablan. Todos están en Shimabenco. Todos eran senderistas, ni uno se salvó. Han matado sus paisanos también.

(Luzmila Chiricente, Satipo, 12 de agosto de 2012)²⁸.

[Relato n.º 49.3] [Antes de hablar de los campos, Luzmila me hablaba de la formación de rondas y de la colaboración que brindaban al Ejército durante esta época de resistencia armada].

¿Puerto Ocopa se volvió importante porque era un lugar de refugio?

Sí, después, era puro monte, solo había la misión con el padre Castillo. Cuando comenzó la “Ley de arrepentimiento” [1992] la gente llegaba donde el padre, tenían miedo de los militares. El padre los presentaba a los militares, tenían miedo, no sabía si eran “arrepentidos” o gente que quería matarlos. Él recibía a los terrucos.

Cuando estaba todo organizado, cuando ya están mache-teando sus lotes [para sembrar], ahí recién llega el CAAAP con L. V., pero ella no salía de la misión donde llegaban los “recuperados”. Ya después iban a la base militar para denunciar donde estaban los campamentos. Ya después los recogían. En ese tiempo había vuelos para Betania y Poyeni, ella se fue así a esas comunidades. Desde Puerto Ocopa hasta Cheni era de Sendero, poco a poco han limpiado de terrucos. ...

¿Cómo funcionaban los campos de Sendero?

[Ellos] empezaron a adoctrinarlos con cantos, con órdenes, luego poco a poco los llevaban más lejos. Decían: “Vamos

28 Este testimonio también figura en Villasante, 2019b, p. 51.

a compartir la comida, ya no va haber grandes presas, todos por igual”. Pero poco a poco ya no había que comer, no tenían machetes para trabajar en las chacras de yuca, plátano...

Después cuando los veían pensativos decían: “Ustedes están preparando algo malo”, y los mandaban matar. Ahí la gente dijo: “¿Pero por qué nos matan?” Comenzaron a decir a Hernán [Poyentima, expresidente de la Central Ashaninka del Río Tambo:] “¿Cómo nos has entregado?”. Luego empezaron a escaparse.

Si tenían machetes, ¿no podían defenderse?

No se podía porque los mandos informaban al cabecilla *Gonzalo*. Después viendo tanta miseria que han pasado, las “bases” han sido trasladadas hasta el Mantaro, los viejos y los enfermos morían en el camino... Los niños que lloraban, los ahorcaban, de esa manera contaban las señoras. Los mandos comían bien, les mandaban de Ayacucho en balsa, papas, ellos no sufrían como los soldados [Ashaninka].

¿Se han recogido los nombres de esos mandos?

No, nunca han dicho [sus nombres]. Ahora mismo cuando algún mando va a salir de la cárcel dicen: “¡Que no salga! ¡Es un asesino!”. Ahora recién hemos sabido más cosas sobre *Cintia*.... Dice que [en los campos] hablaban quechua y castellano.

(Luzmila Chiricente, Lima, 15 de octubre de 2015)²⁹.

Estos relatos son sumamente explícitos y dan cuenta de las características centrales de los campos totalitarios senderistas

29 Este testimonio también figura en Villasante, 2019b, pp. 513-514.

en la cuenca de los ríos Ene y Alto Tambo. Los mandos se comportaron con una gran crueldad ideológica: hay que denunciar a los amigos y parientes, y hacer la “autocrítica” (llamada *feng cheng* en el comunismo maoísta, con una gran maldad de venganza (si se escapan asesinan a sus parientes) y con brutalidad extrema (torturas y asesinatos en público para aterrorizar a todos). Algunas mujeres Ashaninka fueron también mandos, como la temible *Camarada Cintia* de Shimabanzo; ellas ampararon las violaciones sexuales de adolescentes y asesinaron sin piedad siguiendo las órdenes de los mandos que las “amenazaban de muerte si no lo hacían”. Es sumamente difícil comprender esas atrocidades. Solo podemos afirmar que son frecuentes en los contextos de guerra (Ruanda, ex Yugoslavia, Guatemala, El Salvador) y en los campos totalitarios. En esas circunstancias, cuando predomina la pulsión de muerte y el tabú del asesinato desaparece —y con ello el estado de *civilización* (Freud, 2007, pp. 27, 259)—, las víctimas y los verdugos se deshumanizan. Asimismo, Todorov (2004) precisa que el poder de los verdugos contra las víctimas que martirizan participa de su propia deshumanización: “a fuerza de someterse uno mismo a las exigencias del sistema, uno se transforma en pieza de una máquina. Bestia o máquina, de ambas maneras se pierde la condición humana” (pp. 207-221).

La vida totalitaria que los mandos de Sendero Luminoso impusieron a miles de nativos Ashaninka y Nomatsiguenga y a cientos de colonos andinos de la provincia de Satipo, estuvo marcada por la voluntad explícita de controlar todos los aspectos de la vida de las personas, sea cual fuere su edad. Este hecho ha sido evocado en los testimonios a la CVR de

Satipo y por algunos autores³⁰. El control constante se ejercía a través de la imposición de horarios estrictos en los llamados “pelotones” y “comités populares”, lo que ha sido también descrito con detalle en el *Informe Final* de la CVR:

En el monte, el PCP-SL reagrupó a los asháninkas [y a los colonos andinos] en lugares preparados de antemano [no siempre], algo alejados de los ríos y elevados, para una mejor vigilancia. Las comunidades se dividían en grupos más pequeños llamados “pelotones”. Dos o tres “pelotones” conformaban un “comité popular”. Cada familia tenía una choza y el conjunto de éstas formaba una especie de círculo. Los “pelotones” contaban con un ambiente para centralizar los alimentos y una especie de cancha donde se realizaban reuniones y ejercicios. A unos quince minutos de camino se ubicaba un puesto de vigilancia. Cada semana se cambiaban las claves de identificación que permitían el ingreso o salida del pelotón.

El día comenzaba a las 3 a. m. Los mandos despertaban a la “masa” que se aseaba y arreglaba sus pertenencias en canastas: “listos para escapar si venían los miserables [del Ejército]”. Luego, las mujeres preparaban la comida, estaba prohibido hacer fuego durante el día para evitar ser detectados. La comida era servida a las 5 a.m. primero comían los mandos: “cuando los mandos comen una cuchara dicen ¡Viva *Gonzalo!* Y recién vienen los demás [la masa] a servirse” [CVR, BDI-P 737, hombre de Quempiri]. Los mandos se servían lo mejor, mientras la “masa” comía en muchos casos: “sopa aguada nomás, hoja de chalanca nomás comían, tierra y hasta culebra”. Desde las 8 a. m. hasta las 3 p. m. la “masa” trabajaba en

30 Del Pino (2007, p. 37), Villapolo y Vásquez (1999, p. 34), Hvalkof (1994) Espinosa (1995, pp. 120-124), Fabián (2006, pp. 105-108), Rojas (2016, pp. 207-216), Sarmiento (2011, p. 184 y ss.).

las chacras y regresaba hasta las 5 p. m. Mientras tanto los enfermos y ancianos fabricaban púas o armas. Los productos de la jornada (yuca, pescado) eran entregados a los mandos para ser centralizados y posteriormente distribuidos.

Para los niños de ocho a diez años, funcionaba durante una hora diaria una “escuela popular” donde les enseñaban: “la sujeción y respetar al *Presidente Gonzalo*, [la] autocrítica y sujetarse al partido, osheki [bastantes] canciones”. Los niños mayores o “pioneros” tenían una hora diaria de entrenamiento militar. Tenían armas rudimentarias, generalmente arcos y flechas. En el mejor de los casos, tenían escopetas viejas. Solo los mandos poseían revólveres, fusiles FAL y ametralladoras AKM.

Al terminar la jornada comían y se bañaban. A las mujeres las obligaban a trenzarse el cabello, a la usanza de las colonas de la sierra. Todos debían utilizar ropas limpias: “harapientos no importa, pero limpio”. En los primeros meses la jornada terminaba con una reunión de familia. A veces cantaban huaynos de la sierra con letras en castellano, enseñados por los senderistas. Conforme la situación en los comités se fue deteriorando, se restringieron las reuniones familiares y las visitas. Incluso las manifestaciones de tristeza o la falta de apetito eran reprimidas: “cuando están pensativos te [dicen]: “¡En qué estás pensando, seguro piensas escapar!”

Durante las reuniones semanales convocadas por la “fuerza local”, los presentes “acusaban” las faltas cometidas por otros miembros del pelotón, incluso de su propia familia. Todos sabían hacer la “autocrítica”. (CVR, 2004, pp. 134 y 136; CVR, 2004, Vol. 5, cap. 8.4, pp. 167-186)

9. El hambre y el sufrimiento inútil en los campos totalitarios senderistas

El factor constante en los campos totalitarios senderistas, como en todos los campos creados en el mundo, es el hambre, el terror ante el *sufrimiento inútil* (Levi, 1987), destinado solamente a causar dolor. Esos factores han conducido a miles de muertes de cautivos en la selva central, pero también las huidas y el descalabro general de los campos organizados por el *Camarada Feliciano* y sus secuaces. El hambre ha sido evocada por todos los sobrevivientes de los campos senderistas. Veamos tres testimonios recogidos por la CVR:

Dice que cuando no había qué comer, los niños ya [estaban] con anemia, ya comían tierra, ya no comían ni sal, iban a sacar [la chonta de la palmera] ... A veces comían tierra los niños y bastantes morían. (CVR, 2003, Vol. 5, p. 170; CVR-BDI-P 737. Entrevista a profundidad. Quempíri. Comunero ashaninka)

[Ha dejado a uno de sus hijos] porque no podía andar, tenía anemia. Le ha dejado porque ella no tenía fuerza, no podía cargarlo, ni su papá. Por eso le ha dejado... se ha muerto. (CVR, 2003, Vol. 5, p. 170; CVR-BDI-P 763. Entrevista en profundidad. Quempíri. Comunera ashaninka)

148

Como chanchos, escondidos bajo el monte, durmiendo en el barro y comiendo sopa aguada... Ya no [nos] sentimos alegres. Si [nos] sentíamos tristes, ya no comías, pensábamos en la familia, pensábamos en la chacra, no teníamos para comer, ya no dejaban libertad para comer para nuestros hijos, esclavizados. Ya no [había] masato en la vida. (CVR, 2003, Vol. 5, p. 171; testimonio de una comunera ashaninka, recogido por el CAAAP en Puerto Ocopa, 2000)

Los 24 testimonios sobre los campos senderistas que he seleccionado de la Base de Datos de la CVR sobre Satipo evocan el hambre constante (Villasante, 2019b, Anexo 2). Por ejemplo, Marcelino de Quiteni, en las proximidades del río Ene, declaró: “No comía yuca, no dormía bien, nos tenían como esclavos vivíamos apartados del resto de la familia, ya no comía pescado, lo que hicieron comer es culebra, palmera, eso era nuestra comida”. Los testimonios de los sobrevivientes de campos totalitarios en el mundo entero, bien descritos por Todorov (2004) son comparables a los de nuestros compatriotas, sobrevivientes de los campos senderistas en la selva central.

Otro hecho ignorado en el *Informe Final* de la CVR y en los estudios sobre la violencia en la selva central concierne las terribles experiencias de canibalismo que han conocido algunos cautivos nativos (y probablemente andinos), víctimas de la barbarie senderista. En 2010, Luzmila Chiricente me contó que algunas señoras hablaban de casos de “gente que comió carne de gente”. Pero la primera vez que escuché un testimonio directo sobre este tema, fue en julio de 2011, cuando una mujer de Poyeni, que he llamado Elisa, me relató, con mucha consternación, haber sido testigo de hechos de canibalismo en el campo de Wacapú y Vista Alegre dirigido por los mandos Ashaninka *Javier y Jesús*, que eran hermanos, y por *Máximo*, que han sido reportados en el *Informe Final* de la CVR (Vol. 5, p. 171-172) y en uno de mis trabajos anteriores (2019b, p. 308, Relato 50). Reporto algunos extractos de su narración:

Había muchas personas en los campamentos. Cuando escuchábamos el ruido de los helicópteros corríamos, y nos escondíamos en el monte (*inshátoshi*).

No había nada que comer, no teníamos comida, había poca yuca, y cuando nos veían asando [cocinando] nos quitaban, pero los mandos comían bien. Algunos comían tierra y se han hinchado y se han muerto, algunos han comido carbón y se han puesto amarillos. ...

Yo era como una sirvienta que hace todo lo que me mandan, y siempre estaba vigilada.

Pero una vez he visto una adolescente que la han matado para comerla, todos eran Ashaninka y algunos choris, y luego de comerla los ojos [de la gente] se han hundido y se han puesto amarillos. La han matado expresamente para comerla.

Una vez vino un mando *chori* [andino] bien gordo a la comunidad de Auti, cerca de Pichanaki [provincia de Chanchamayo] y los ronderos lo han matado y *le han cortado la lengua y se la han comido*. [...]

Elisa, ¿has perdido a toda tu familia o están en otro sitio?

Mi hermano vive en Cushiviani, en Capitiri hay otro, se han escapado antes que Sendero conquiste la comunidad. Y mi hermana está en Cheni, también es arrepentida (*no-pashinitero*: arrepentirse). Sendero ha asesinado a mi mamá, a mi otra hermana y a mi hijo. No quiero casarme nunca más, estoy bien sola. Estoy bien aquí en Poyeni, no quiero volver al Ene.

150

(Elisa, Poyeni, 26 de julio de 2011. La entrevista se realizó en lengua *añani*, con la traducción simultánea de Luzmila Chiricente; mis cursivas)³¹

El relato evoca dos formas de canibalismo: el canibalismo de hambre y el canibalismo político o de castigo. Recogí

31 Este testimonio también figura en Villasante, 2019b, pp. 524-526.

otros testimonios de canibalismo en los campos senderistas con Luzmila Chiricente, Elena Ríos, Yolanda Rivera, Luisa Chimanca y Ángel Chimanca. Todos estaban consternados y desconsolados por esas prácticas impuestas por los subversivos, e insistieron en el hecho que no tenían ningún precedente de ellas en sus tradiciones orales. Sin oportunidad de profundizar en el tema, sobre el que he escrito anteriormente (Villasante, 2019b, pp. 522-543), quisiera precisar que en antropología social se han analizado los casos de canibalismo ritual o institucional, sea dentro del mismo grupo social (endocanibalismo), sea al exterior o exocanibalismo; pero casos distintos siguen siendo poco estudiados. Ciertos antropólogos, como Georges Guille-Escuret, que ha estudiado la temática a nivel mundial y en las Américas (2013), consideran que se debe distinguir la *antropofagia* —la práctica de consumir seres humanos—, del *canibalismo*, en tanto *institución ritualizada* en sociedades arcaicas y civilizadas como los mayas y los aztecas. Por su parte, Claude Lévi-Strauss (2013) ha planteado, en modo muy pertinente, clasificar la práctica del canibalismo en cuatro casos: alimenticio (en periodo de penuria y de hambre), político (en castigo o por venganza contra los enemigos), mágico (para asimilar las virtudes de los difuntos, o para alejar su alma); y ritual (en el marco de un culto religioso, de una fiesta de muertos o para asegurar la prosperidad agrícola) (pp. 163-173).

Podemos considerar que en los campos senderistas de la selva central se han encontrado casos de canibalismo alimenticio y político, para inspirar terror y castigar a los cautivos. Dicho esto, no se tiene ninguna información sobre la antropofagia o el canibalismo entre los grupos étnicos de habla arawak del pasado, y habría que investigar si existió entre los pueblos andinos durante la guerra interna.

10. El proceso de despersonalización y la resistencia a la deshumanización

El canibalismo alimenticio y de castigo fueron prácticas destinadas a ahondar el proceso de deshumanización, o de despersonalización de los cautivos. El hambre constante los conducía a comportarse “como animales”, según los relatos de muchos sobrevivientes. El modo de vida en los campos se reducía a la sobrevivencia cotidiana, en situación de hacinamiento, con poca o ninguna ropa. Para alcanzar la lealtad total de las “masas”, los mandos senderistas prohibieron el uso de los nombres personales, que fueron cambiados por seudónimos; se prohibieron también las manifestaciones de afecto entre familiares y amigos; todos debían tratarse de “compañeros” y no mostrarse nunca tristes (testimonio de Luzmila Chiricente en Villasante 2019b, pp. 512-514; Villapolo, 1999, p. 34; CVR, 2003, Vol. 5; Del Pino, 2007, p. 37). Como escribía Hannah Arendt (2002, p. 65), para que las personas se vuelvan parte de las “masas” comunistas, todos los lazos personales debían desaparecer y ser reemplazados por los lazos con el partido comunista.

Esos métodos de despersonalización se han registrado en los campos comunistas y en los campos nazis, donde los presos llevaban un número tatuado en el brazo. Las personas recibían apelativos que los cosificaban (“piezas”, “pedazos”, “la carga”), y en los campos soviéticos los cautivos eran llamadas “enemigos del pueblo” (Todorov, 2004, p. 189), término que también era usado por los senderistas peruanos. Las expresiones de espontaneidad, tan profundamente humanas, fueron también vedadas por los mandos que pretendían controlar completamente a los futuros “hombres nuevos”. Ponciano del Pino (2007, pp. 24-25) y Hannah Arendt (2002) han evocado este tema; ella escribía:

Los campos no están solamente destinados a la exterminación de personas y a la degradación de los seres humanos: también sirven a la horrible experiencia que consiste en eliminar, en condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma, en tanto expresión del comportamiento humano... (p. 242)

Los mandos senderistas andinos pretendieron igualmente *transformar* a los nativos en “andinos”; obligaron a muchas mujeres a usar trenzas a la moda andina y forzaban a todos a cantar huaynos en quechua. Estas acciones eran muestras explícitas del racismo ordinario de los andinos que hablaban castellano y que, por su adhesión al senderismo comunista, se sentían “superiores” a los “chunchos”, “salvajes, ignorantes e inferiores” a ellos. El racismo y la discriminación han sido registrados en el *Informe Final* de la CVR:

En general, los Asháninkas [sic] son vistos por los senderistas como salvajes e ignorantes [los miembros del MIR pensaban lo mismo y pretendían que iban a “enseñar a vivir”, es decir a *civilizar*, a los Ashaninka, nota 1875]. Este es el caso de *Alcides*, un mando senderista importante en la zona (lugarteniente de *Feliciano*, de origen andino, que desprecia al guía asháninka de su columna calificándolo como “un pobre hombrecito, no sabe leer y escribir, ni familia tiene”. [Otilia reportó a Beatriz Fabián:] “los rojos nos dicen que somos mesnada, cabezas negras, *onkiro kitsari*, que quiere decir ratas sucias”. Es más, en muchas ocasiones, los asháninkas eran tratados e incluso asesinados como si fueran “animales salvajes”. [Manuela declaró en 1993:] “Cuando los chiquitos o jóvenes están pálidos, desnutridos, anémicos, los mandan a dos o tres para que los maten, los ahorcan, después le hincan con cuchillo. Después que lo han terminado hacen grande pozo y después lo matan todo. No los entierran, viene cóndor...” (Vol. 6, p. 500)

Los cautivos de los campos senderistas resistieron a las tentativas de deshumanización de sus verdugos a través de mecanismos ya observados en otros casos del mismo tipo. En efecto, si la resistencia personal en esos contextos de sobrevivencia en lugares artificiales y antihumanos está siempre ligada a la herencia cultural, es preciso situarla en el marco general de la humanidad que todos compartimos. Así, en el *Informe Final* se ha señalado que “la resistencia interior a la dominación del PCP-SL se realizó a partir de recursos psicológicos personales y culturales” (CVR, 2003, Vol. 5, p. 170; cf. Villapolo y Vásquez, 1999; y Villapolo, 2016). También se ha precisado que los Ashaninka usaron “recursos culturales”: la afección entre parientes, la medicina tradicional, el engaño, el uso del idioma nativo y el sentido del humor. Esas formas de resistencia conciernen a las “virtudes cotidianas” en los campos totalitarios, analizadas por Todorov (2004), y atañen a la naturaleza humana que lucha para afirmarse en medio de la malignidad. Todorov destaca dos prácticas en particular: el cuidado y el afecto por los otros, y las actividades del espíritu como la búsqueda de la belleza del mundo y del saber en general.

Está claro que ciertas relaciones humanas incitan más al cuidado que otras. Son, en primer lugar, las del parentesco familiar cercano: el cuidado es la actitud maternal por excelencia. [...] [Por ello] proporcionalmente, las mujeres han sobrevivido mejor en los campos que los hombres; en términos cuantitativos, pero también en el plano psicológico. A través del cuidado por el otro se reencuentra la dignidad [...] [en efecto] frente al absurdo cotidiano de los campos, ayudar a alguien, o simplemente prestarle atención, era un acto muy sensato. (pp. 83-84, 95)

Ponciano del Pino (2007) ha destacado también el rol de las mujeres y de las madres en la resistencia al PCL-SL en Sello

de Oro (p. 27). Todos los cautivos de los campos probaron esas virtudes cotidianas, que nos parecen tan ordinarias en tiempos de paz, para resistir a la extrema violencia y crueldad senderista. Los sobrevivientes han quedado muy marcados por esas experiencias dolorosas, la mayoría no quiere recordar el pasado para evitar el sufrimiento; nunca se habla del pasado en público, solo en privado; otros, más bien, prefieren hablar para que “todos sepan”, como me decían los dirigentes Ángel Chimanca, Santiago Contoricón y Luzmila Chiricente. Pero, como anoté anteriormente, no hay una transmisión constante de los recuerdos y vivencias, por lo cual la mayoría de niños y jóvenes no sabe nada del pasado de violencia.

11. Los sobrevivientes “desplazados” en los “núcleos poblacionales”

Entre 1993 y 1995, miles de nativos fueron rescatados de los campos gracias a las acciones de liberación organizadas por el Ejército con el apoyo indispensable de los ronderos nativos y andinos. Varios cientos de nativos escaparon por sus propios medios, a pesar del temor que sentían de ser asesinados por los militares que podían acusarlos de ser “terrucos”. Los “recuperados” o los “arrepentidos”, como los llamaban, llegaron o fueron conducidos a ciertas comunidades del río Tambo que recibieron el nombre de “núcleos poblacionales” (Cutivireni, Puerto Ocopa, Betania, Poyeni, en particular). Pero, muy rápidamente, esos núcleos poblacionales fueron desbordados por la enorme cantidad de refugiados de guerra y muchos murieron por falta de atención médica y de alimentación. Alejandro Balaguer aporta un testimonio desgarrador sobre este aciago periodo en este número de la RIRA. La situación de los colonos andinos recuperados fue

seguramente similar. El Estado estuvo ausente en este periodo crítico para miles de víctimas de la aberración senderista. Hasta el presente, esas víctimas y sus descendientes disponen de poca o ninguna protección estatal³².



156

Figura 7. Madres “recuperadas” a la espera de atención médica en la comunidad de Cutivireni, en el río Ene, 1991. Foto cortesía de Alejandro Balguer.

Por otra parte, los “recuperados” fueron mal recibidos en ciertos “núcleos poblacionales”. En 1995, la Asamblea General de la ONU señalaba, a través de Francis Deng, su enviado

32 Véase Villasante, 2014a, 2014b, 2014c, 2016a, 2016b y 2016d.

especial, la situación de extrema pobreza y la desnutrición de los “recuperados”, así como la existencia de conflictos entre las familias que nunca migraron y aquellas que habían llegado de otros lugares huyendo de la barbarie senderista. El enviado de la ONU estimaba, además, que los desplazados internos eran entre 600 000 y un millón de personas, y que el 70 % pertenecían a comunidades nativas e indígenas del país, las cuales seguían sufriendo de la discriminación secular (UN General Assembly, 1996, pp. 16-17, 19-23). En la comunidad de Poyeni, el jefe Emilio Ríos consideró como “terrucos” a los “recuperados” y cometió un gran número de vejámenes contra ellos — los que, además, nunca han sido mencionados por los estudiosos de esas realidades. En ese contexto de desconfianza y de recelo constantes, los “terrucos” fueron también acusados de hacer “daño” mediante el auxilio de la brujería tradicional. Las antiguas creencias en los niños brujos (*matsipé*) y en las brujas fueron reactivadas en este periodo y se convirtieron en los chivos expiatorios de ciertas comunidades nativas (Villasante, 2019b, pp. 621-643)³³.

33 Si las antiguas creencias y prácticas de brujería fueron reactivadas para castigar a los acusados de senderismo, Juan Pablo Sarmiento reportó en su tesis (2011, pp. 194-201) la aparición, en su zona de trabajo (Nueva Esperanza, Bajo Urubamba), de la equivalencia entre los senderistas y el diablo (*kamari*). Por su parte, Oscar Espinosa (2021, pp. 106-111), retoma y extrapola esta hipótesis de Sarmiento (sin referirla) a toda la sociedad Ashaninka y afirma que ellos “asocian hoy en día a los senderistas con los *kamari*” pues ambos “son de una gran crueldad” (p. 109), sobre todo en lo referente a la violencia sexual. Aunque quizás algunas personas puedan quizá asociar la crueldad de los senderistas (nativos y andinos) a la de los demonios, no parece ser una creencia generalizada. En mis trabajos de campo nunca he escuchado hablar de esta asociación indigenista o amazonista que busca exotizar a los nativos, recalcar su “diferencia cultural”.

Las secuelas de la guerra son dramáticas tanto a nivel personal (suicidios, alcoholismo) como a nivel familiar y comunal (violencias domésticas contra las mujeres y niños, violaciones sexuales). La continuidad de la violencia en la zona del Valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM) influencia la idea de un posible “retorno de la guerra”. En efecto, luego de la captura de *Feliciano*, en 1999, la dirección de las actividades subversivas y de narcotráfico fue asumida por los hermanos Quispe Palomino y sus seguidores, que la ejercen hasta la actualidad. Desde 2002, el Ejército ha rescatado a decenas de adultos, jóvenes y niños que residen en campamentos similares a los campos senderistas (Villasante, 2016d, 2019a, 2019b, p. 653 y ss.). Otra consecuencia nefasta de la guerra ha sido la profundización de los conflictos entre las generaciones: los jóvenes se consideran “superiores” a sus padres en conocimientos del mundo moderno, y se preocupan solo de su propio bienestar personal, sin considerar el bienestar comunitario.

Finalmente, en la mayoría de comunidades de los ríos Ene y Tambo y en Pangoa se conoce la existencia de fosas comunes donde fueron enterradas miles de personas durante la guerra. En algunos casos, el lugar de entierro es visible; por ejemplo, en la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo, donde los militares obligaron a los sobrevivientes de la masacre de 21 personas a cavar las tumbas a la entrada del poblado (Villasante, 2014b, 2014c, 2020).

La Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas ha iniciado sus actividades en la provincia de Satipo en 2019, y en julio de 2021, se creó el Registro Nacional de Personas Desaparecidas (RENADE). La Oficina Regional de Junín, establecida en la ciudad de Huancayo, ha señalado que la provincia de Satipo presenta el número más impor-

tante de desaparecidos a nivel regional y, por lo mismo, está concentrando sus investigaciones en los distritos de Río Negro, Satipo y Mazamari. De igual modo, se tiene planeado trabajar en las cuencas de los ríos Ene y Tambo, donde existieron los campos totalitarios senderistas (Villasante, 2022b, y Jairo Rivas en este número de la RIRA).

Reflexiones finales

Los Ashaninka y los Nomatsiguenga, así como los colonos andinos, han vivido una guerra civil y una violencia extrema similar a la que vivieron los campesinos de las alturas de Ayacucho. Ambas poblaciones nativas se encontraban en zonas geográficas de acceso difícil, lo cual ha facilitado su cooptación y control por parte de los militantes del funesto Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL), el que seguía el modelo del comunismo maoísta que negaba la humanidad de las personas. En los años 90, las prácticas de violencia extrema (ejecuciones, mutilaciones, violaciones, masacres) fueron actualizadas por alzamientos subversivos y guerras internas alrededor del mundo: en Colombia, en Latinoamérica; en Argelia y Ruanda, en África; en la antigua Yugoslavia, en Europa (Villasante, 2016c, pp. 282-287). Pero solo en el Perú se efectuó la instalación de campos totalitarios de inspiración maoísta. Esta es la principal revelación de la investigación que he realizado en la selva central durante una decena de años y que he tratado de exponer sintéticamente en este artículo.

Por otro lado, importa comprender, dejando de lado la visión indigenista y exotizante, que los Ashaninka y los Nomatsiguenga se han dividido en dos bandos enemigos, que negaban la humanidad de los otros. Todos ellos han sido

perpetradores y víctimas al mismo tiempo. Esta realidad ignorada y soslayada debe ser reconocida en el medio académico, entre las poblaciones nativas y colonas y por el Estado. Asimismo, parece urgente que las nuevas generaciones de antropólogos realicen trabajos de campo tomando en cuenta esta realidad social, en el marco conceptual de la violencia de las sociedades humanas y del rigor metodológico de la antropología social. También quedan por estudiar problemáticas conexas poco exploradas: los excesos de los ronderos nativos y también sus acciones positivas de apoyo a la reconstrucción de sus comunidades; el cautiverio de miles de nativos en las haciendas de los ríos Ucayali y Tambo; el reclutamiento de niños soldados y de niñas y mujeres jóvenes explotadas sexualmente (que continúa en el VRAEM); y los hechos de violencia en los poblados de colonos andinos en los ríos Ene y Tambo, en los distritos de Satipo y en las zonas vecinas (Oxapampa, Huanta, La Convención, Andahuaylas).

En el campo de la justicia, la realidad totalmente ignorada de los campos totalitarios organizados por el PCP-SL y la utilización de niños soldados por todos los actores de la guerra interna meritan ser integrados en el Código Penal peruano en tanto crímenes contra la humanidad. En el periodo de posguerra, los subversivos del VRAEM siguen utilizando a adolescentes y a mujeres capturadas de fuerza para procrear niños que crecen y que son aleccionados en la ideología de la violencia maoísta-senderista; hechos que meritan la creación de Registros de víctimas que deberían ser protegidas por el Estado.

En fin, los *discursos o memorias subjetivas* de la guerra interna varían en función de la edad y del género de los Ashaninka y Nomatsiguenga. La mayoría de hombres que tomaron las

armas contra los senderistas vehicula un discurso heroico, negando los excesos o justificándolos porque “así es la guerra”. En cambio, otros hombres y la mayoría de mujeres de más de 50 años adoptan un discurso equilibrado y verídico, aceptando la pérdida de humanidad que implicó el conflicto entre prójimos. Las nuevas generaciones ignoran prácticamente todo de la guerra, que no es evocada nunca en público —salvo para rendir homenaje a los héroes asesinados por los senderistas—, y que se restringe a la esfera privada.

En ese marco, considero que el *deber de memoria*, es decir, el reconocimiento de los sufrimientos de miles de Ashaninka y de Nomatsiguenga, y del rol positivo que jugaron los rondos y las mujeres en la lucha contra la barbarie senderista, no debe seguir siendo negado y postergado por el Estado y por la sociedad peruana. Nuestros trabajos académicos pueden ayudar a visibilizar estos hechos dramáticos, cuyas secuelas son evidentes hasta el presente en las zonas que estuvieron en el centro de la guerra interna en la selva central del Perú.

Referencias

- Arendt, H. (1973). *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*. Seuil.
- Arendt, H. (2002). *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme* [Los orígenes del totalitarismo]. Seuil.
- Benavides, M. (Ed.) (2006). *Atlas de Comunidades Nativas de la Selva Central*. IBC.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Seuil.
- Chiricente, L. (2014). *La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central. Cronología de la guerra interna*

en la región de Satipo [Documento]. IDEHPUCP.
<https://lum.cultura.pe/cdi/documento/la-violencia-senderista-entre-los-ashaninka-de-la-selva-central-cronologia-de-la-guerra>

Chiricente, L., y González, S. (2010). *Voces de las mujeres de la selva central: testimonios de mujeres indígenas durante el conflicto armado interno*. IDL.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). (2003). *Informe final*. Vols. 1-9. CVR.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR). (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*. CVR-Navarrete.

Courtois, S. (1997). Les crimes du communisme. En S. Courtois, N. Werth, J. Panné, A. Paczkowski, K. Bartosek, J. Margolin (Eds.), *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreurs, répression* (pp. 9-51). Laffont.

Degregori, C. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. IEP.

Degregori, C. (2010). *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. IEP.

162

Del Pino, P. (2007). Familia, cultura y “revolución”. En A. Pérotin-Dumon (Ed.), *Perú: investigar veinte años de violencia reciente* (pp. 1-45). Duke University.

Durand, N. (2015). La construcción del ejército ashaninka y los mitos tejidos alrededor. En N. Durand. Cuando los ríos se cruzan: etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado interno peruano. Una mirada

- desde el pueblo asháninka (pp. 120-177). [Tesis de maestría, FLACSO]. Repositorio Digital FLACSO, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/8498/2/TFLACSO-2015NSG.pdf>
- Espinosa, O. (1995). *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Espinosa, O., Romio, S., y Ramírez, M. (Eds.). (2021). *Historias, violencias y memorias en la Amazonía*. PUCP-CISEPA.
- Fabián, B. (2006). *La participación pública de la mujer Asháninka en la Cuenca del río Tambo entre 1990-2002*. UNMSM.
- Flores Galindo, A. (2008). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas.
- Freud, S. (2007). *Anthropologie de la guerre*. Fayard.
- Fumerton, M. (2002). *From Victims to Heroes. Peasant counter-rebellion and Civil War in Ayacucho, Peru, 1980-2000*. Rozenberg.
- García Hierro, P., Hvalkof, S., y Gray, A. (1998). *Liberation Through Land Rights in the Peruvian Amazon*. IWGIA. Recuperado de https://www.iwgia.org/images/publications/0141_liberation_through_land_rights.pdf
- Goldhagen, D. (2012). *Pire que la guerre. Massacres et génocides au XXe siècle* [Peor que la guerra. Masacres y genocidios en el siglo XX]. Fayard.
- Guille-Escuret, G. (2013). *Sociologie comparée du cannibalisme*. EHESS.

Harari, Y. N. (2015). *Sapiens. Une brève histoire de l'humanité*. Albin Michel.

Héritier, F. (Ed.). (1996). *De la violence*. Odile Jacob.

Héritier, F. (Ed.). (1999). *De la violence II*. Odile Jacob.

Hvalkof, S. (1994). The Ashaninka disaster and struggle. The forgotten war in the Peruvian Amazon. *Indigenous Affairs*, 2, 20-32.

INEI. (2010). *Análisis etno sociodemográfico de las Comunidades nativas de la Amazonía 1993 y 2007*. Autor. Recuperado de <https://proyectos.inei.gob.pe/web/bibliointerpub/bancopub/Est/Lib0902/index.htm>

INEI. (2018a). *Censo XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Perfil sociodemográfico. Informe nacional*. Autor. Recuperado de https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/

INEI. (2018b). *III Censo de Comunidades Indígenas. Resultados definitivos*. Autor. Recuperado de <https://centrode-recursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Resultados%20definitivos%20de%20comunidades%20indigenas%20tomo%20III.pdf>

— Keeley, L. (2002). *Les guerres préhistoriques*. Perrin.

164

Levi, P. (1987). *Si c'est un homme*. Julliard.

Lévi-Strauss, C. (2013). *Nous sommes tous des cannibales*. Seuil.

Macher, S. (2023). *Prohibida la tristeza. Resistencia de mujeres en cautiverio por Sendero Luminoso. Satipo, Junín*. PUCP.

Méndez, Cecilia (2000). La tentación del olvido: guerra, nacionalismo e historia en el Perú, *Diálogos en historia*, 2, 231-248.

Rojas, E. (2008). Participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. *Scientia*, 10(10), 113-138.

Rojas, E. (2016). *Cuando los guerreros hablan. Los indígenas Campa ashaninka y nomatsiguenga y la guerra contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en la selva central peruana*. Horizonte.

Santos, F, y Barclay, F. (1995). *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y economía de un espacio regional*. IFEA-IEP-FLACSO.

Sarmiento, J. P. (2011). *Kametsa asaiki*: The Pursuit of the “Good life” in an Ashaninka Village (Peruvian Amazonia) [Tesis doctoral, University of St. Andrews]. St Andrews Research Repository. <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/2114>

Sémelin, J. (2005). *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides* [Purificar y destruir. Usos políticos de las masacres y los genocidios]. Seuil.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Todorov, T. (2010). *Le siècle des totalitarismes*. Robert Laffont.

Todorov, T. (2004). *Frente al límite*. México: Siglo XXI.

UN General Assembly. (1996). *Note by the Secretary-General: Internally Displaced Persons: Annex: Report on internally displaced persons, prepared by the representative of*

the Secretary-General, Mr. Frances Deng. A/51/483. Autor. Recuperado de <https://www.refworld.org/reference/themreport/unga/1996/en/12161>

- Varese, S. (2006). *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. (4a. ed.). Congreso de la República del Perú
- Villapolo, L. (2003). Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad Ashaninka. En C. Degregori. (Ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos* (pp. 135-173). IEP.
- Villapolo, L. (2016). Recursos socioculturales de los Ashaninka para resistir al régimen totalitario de Sendero Luminoso y sus efectos. *Boletín del CDI del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM)*, 1, 8.
- Villapolo, L., y Vásquez, N. (1999). *Entre el juego y la guerra. Recursos psicológicos y socio-culturales de los niños Ashaninka ante la violencia política*. CAAAP.
- Villasante, M. (2012). Violencia de masas del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y campos de trabajo forzado entre los Ashaninka de la selva central [Dossier]. *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos*, 9, IDEHPUCP. Recuperado de https://idehpucp.pucp.edu.pe/revista-memoria/revista_memoria/dossier/
- Villasante, M. (2014a). *La violencia senderista entre los Ashaninka de la selva central. Datos intermediarios de una investigación de antropología política sobre la guerra interna*

- en el Perú (1980-2000)* [Documento]. IDEHPUCP. Recuperado de <https://lum.cultura.pe/cdi/documento/la-violencia-senderista-entre-los-ashaninka-de-la-selva-central-datos-intermediarios-de>
- Villasante, M. (2014b). Los Ashaninka y los sitios de entierro. *Boletín del IDEHPUCP*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/los-ashaninka-y-los-sitios-de-entierro-4749/>
- Villasante, M. (2014c). La masacre de Tsiriari y de la comunidad nomatsiguenga de Tahuantinsuyo (Satipo). *Boletín del IDEHPUCP*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/la-masacre-del-valle-de-tsiriari-y-de-la-comunidad-nomatsiguenga-de-tahuantinsuyo-satipo-5074/>
- Villasante, M. (2015). *Les Camps de Sentier Lumineux chez les Quechua et chez les Ashaninka durant la guerre civile au Pérou (1980-2000)* [Documento]. IDEHPUCP. Recuperado de <https://lum.cultura.pe/cdi/documento/les-camps-du-sentier-lumineux-chez-les-quechua-et-chez-les-ashaninka-durant-la-guerre>
- Villasante, M. (2016a). Por el reconocimiento de las víctimas de los campos de internamiento senderistas. *Boletín del IDEHPUCP*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/por-el-reconocimiento-de-las-victimas-de-los-campos-de-internamiento-senderistas-7725/>
- Villasante, M. (2016b). Los “recuperados” de la selva central, víctimas de crímenes de lesa humanidad. *Boletín del CDI del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM)*, 1, 4.

Villasante, M. (2016c). *Violence politique au Pérou, 1980-2000*. L'Harmattan.

Villasante, M. (2016d). El Protocolo de atención a los “recuperados” del VRAEM y los crímenes de lesa humanidad aún no reconocidos. *Boletín del IDEHPUCP*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/el-protocolo-de-atencion-a-los-recuperados-del-vraem-y-los-crímenes-de-lesa-humanidad-aun-no-reconocidos-8711/>

Villasante, M. (2017). Los campos de concentración senderistas y los niños soldados en el Perú: desafíos para el derecho humanitario peruano. *Revista Ideele*, 275. Recuperado de <https://revistaideele.com/ideele/content/los-campos-de-concentración-senderistas-y-los-niños-soldados-en-el-perú-desafíos-para-el>

Villasante, M. (2018). *Chronique de la guerre interne au Pérou, 1980-2000*. L'Harmattan.

Villasante, M. (2019a). La guerra en el VRAEM: los problemas del Estado para restablecer la paz y los vacíos legales pendientes. *Revista Ideele*, 284. Recuperado de <https://revistaideele.com/ideele/content/la-guerra-en-el-vraem-los-problemas-del-estado-para-restablecer-la-paz-y-los-vacíos-legales>

168

Villasante, M. (2019b). *La violencia política en la selva central del Perú (1980-2000). Los campos totalitarios senderistas y las secuelas de la guerra interna entre los Ashaninka y los Nomatsiguenga*. COMISEDH, Unión Europea, Pan para el Mundo. Tarea Gráfica.

Villasante, M. (2020). La búsqueda de las personas desaparecidas y los avances en la región de Junín en el contexto

- nacional. *Boletín del IDEHPUCP*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/la-busqueda-de-personas-desaparecidas-y-los-avances-en-la-region-de-junin-en-el-contexto-politico-nacional-22697/>
- Villasante, M. (2022a). *La guerra interna entre los Ashaninka y Nomatsiguenga de la selva central del Perú. Estudio de antropología de la violencia y Muestra fotográfica, 1980-2000. Auspicios del Instituto Riva-Agüero y de IDL*. Tarea Gráfica.
- Villasante, M. (2022b). Los avances en la búsqueda de personas desaparecidas durante la guerra interna en Satipo. *Revista Ideele*, 307. Recuperado de <https://www.revistaideele.com/2023/01/10/los-avances-en-la-busqueda-de-personas-desaparecidas-durante-la-guerra-interna-en-satipo-el-caso-de-la-comunidad-nomatsiguenga-de-tahuantinsuyo/>
- Villasante, M. (2023a). El terrible asesinato del dirigente ashaninka Santiago Contoricón: un homenaje a su memoria. *Boletín del IDEHPUCP*. Recuperado de <https://idehpucp.pucp.edu.pe/boletin-eventos/el-terrible-asesinato-del-dirigente-ashaninka-santiago-contoricon-un-homenaje-a-su-memoria-28041/>
- Villasante, M. (2023b). Prohibida la tristeza [Reseña del libro *Prohibida la tristeza. Resistencia de mujeres en cautiverio por Sendero Luminoso, Satipo, Junín* de Sofía Macher]. *Revista Ideele*, 311. Recuperado de <https://www.revistaideele.com/2023/12/20/prohibida-la-tristeza/>
- Villasante, M. (2024, en prensa). *La violencia política en el Perú, 1980-2000: Sendero Luminoso contra el Estado y la sociedad. Estudio de antropología de la violencia en el*

contexto internacional. Traducción actualizada del libro publicado en 2016. Prefacio de Salomón Lerner. Auspicios del IDEHPUCP y del LUM, Tarea Gráfica.

* * *

Recibido: 21 de agosto de 2023
Aceptado: 12 de abril de 2024