

MEMORIA

Nº9, DICIEMBRE 2012

Revista sobre Cultura, Democracia
y Derechos Humanos

DOSSIER

VIOLENCIA DE MASAS DEL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ-SENDERO LUMINOSO Y CAMPOS DE TRABAJO FORZADO ENTRE LOS ASHÁNINKA DE LA SELVA CENTRAL.

Datos preliminares de una investigación de antropología política sobre la guerra interna en el Perú

DRA. MARIELLA VILLASANTE CERVELLO

Antropóloga, École des hautes études en sciences sociales, Paris

Investigadora asociada al IDEHPUCP y

al Centro Jacques Berque (CNRS-MAE), Rabat (Marruecos)

[mariellavillasantecervello@gmail.com]

INTRODUCCIÓN

Este artículo trata de sintetizar los datos preliminares de una investigación sobre la guerra interna en el Perú que he comenzado en 2008, retomando de esta manera mis trabajos en el país y en particular entre los Asháninka; trabajos que tuve que abandonar en 1985 por el avance del Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso, en la zona de la selva central¹. Las hipótesis de trabajo y los datos de este texto se fundan sobre mis trabajos de campo en la Cuenca del río Tambo, entre los pueblos Asháninka y Nomatsiguenga (Provincia de Satipo, Departamento de Junín), durante siete estadias que suman cerca de seis meses hasta la fecha (abril 2008, abril 2009, abril y julio 2010, enero y julio 2011 y agosto 2012). Estos datos son completados con fuentes bibliográficas especializadas.

El objetivo central de esta investigación de antropología política es contribuir a los estudios sobre la guerra interna peruana a partir del análisis del caso de los Asháninka, que han afrontado la violencia política más extrema de parte de los militantes senderistas. En este texto dejaré de lado la situación de los Nomatsigenga, parientes cercanos de los Asháninka, que por fortuna no fueron sometidos en los

¹ Terminé mi Licencia en antropología en la PUCP en 1983. A partir de 1986 empecé un largo periodo de investigación en la sociedad arabófona *bidân* de la República Islámica de Mauritania, y terminé mi doctorado en 1995 (EHESS). Mis estudios se han centrado en la tenencia de la tierra, las relaciones entre la política y el parentesco, la esclavitud interna, y las herencias sociales y políticas de la colonización francesa en el país. Desde 2008 estoy realizando un estudio comparativo sobre la violencia, la etnicidad y el racismo en el Perú y en Mauritania con el apoyo institucional y financiero del Centro Jacques Berque de Rabat (*Centre national de la recherche scientifique-Ministère des affaires étrangères*).

campos senderistas. La situación Asháninka es presentada y analizada en el marco general del conflicto armado interno que asoló el Perú durante veinte años (Villasante en preparación, y en prensa). Y, paralelamente, en el contexto de los regímenes comunistas de la Unión Soviética y de la China, que han inspirado al PCP-SL.

El *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (IF de la CVR, 2003), cuyas informaciones son muy valiosas e indispensables para comprender la historia reciente del Perú, es el punto de partida de este trabajo. En la selva central, como en otras regiones del país, la encuesta de la CVR habría podido ser más extensa, sin embargo la obra titanésca emprendida por los comisionados y por los cientos de colaboradores que tuvo no podía abarcar, humanamente, todos los rincones del país donde fue desplegada la violencia. Por ello nos corresponde a nosotros, investigadores, continuar y profundizar el trabajo realizado por la CVR. En ese contexto, debo destacar la publicación reciente de un libro que recoge varios testimonios de mujeres de la selva central durante el conflicto armado; ha sido efectuado bajo la coordinación de Luzmila Chiricente y de Sandra González y publicado por el Instituto de Defensa Legal (IDL) en 2010 bajo el título *Voces de las mujeres de la Selva Central*. Algunos de estos valiosos testimonios serán citados en este artículo.

Estos datos están siendo completados a través de entrevistas con personas que han sido víctimas o testigos de la violencia política entre los años 1989 y 1995. En esta presentación preliminar sólo serán expuestas las síntesis de esas informaciones pues las entrevistas aún no han sido totalmente transcritas. De otro lado, dada la situación de tensión política actual, los nombres de los informantes son protegidos y se mencionan solamente sus iniciales, su género, el lugar y el período de la entrevista.

También estoy consultando los testimonios recogidos por la CVR y que se encuentran en el Centro de información para la Memoria colectiva y los Derechos Humanos de la Defensoría del pueblo². Este trabajo de archivos es realizado gracias al apoyo de Ruth Borja, Directora del Centro, y de Karina Fernández, documentalista.

Debo agregar que estoy discutiendo mis investigaciones con el Dr. Salomón Lerner Febres, quien me ha brindado el apoyo institucional del IDEHPUCP desde 2008, y con el Profesor Félix Reátegui. Mis discusiones con el Profesor Oscar Espinosa y con la antropóloga Beatriz Fabián, que han sido los primeros colegas que han escrito sobre la violencia en la selva central, son también muy interesantes. Mis trabajos de campo son realizados gracias al apoyo permanente de Luzmila Chiricente, dirigente Asháninka y miembro del Consejo de Reparaciones, a quién me une una antigua amistad nacida durante mi

2 Debo notar que el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) posee informes de trabajos de campo realizados en la selva central en el período anterior a los trabajos de la CVR, entre 1990 y 2000, así como encuestas efectuadas en 2001 que no se encuentran en los archivos de la Defensoría del pueblo; y que no he podido consultar. Estos informes son citados en el Informe Final (IF), Tomo VI:678, 684, 685, 690, 691, 694. Otros textos han sido elaborados por Leslie Villapolo y Brigitte Davey (IF, Tomo VI:689), por Monsalve, Lorena y Villapolo (IF, Tomo VI:693), y por Beatriz Fabián en 1994 y en 1995 (IF, Tomo VI:695, 698, 701).

primera visita a su comunidad, Cushiviani, en 1978. A todas estas personas les agradezco por el apoyo brindado a lo largo de este nuevo período de retorno a los estudios de antropología en el Perú y entre los Asháninka. Debo hacer una mención especial a Alejandro Balaguer y a Mónica Newton, que me han autorizado a publicar algunas de sus excelentes fotos, verdaderos testimonios de la guerra que nos hacen sentir más cerca de los hechos.

*

La selva central fue una de las zonas de repliegue de los militantes del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso que huían de Ayacucho por la selva de los ríos Apurímac, Ene y Tambo. En consecuencia fue ahí que se llevaron a cabo las luchas más violentas entre los Ronderos nativos (1989 a 1993), más tarde apoyados por las Fuerzas Armadas (1991-1993 a 1995), y los senderistas [Ver el Mapa de la Selva central, IF de la CVR, Tomo IV].

A pesar de la importancia del conflicto armado interno en esta región, los conocimientos sobre el pasado reciente y las secuelas actuales siguen siendo dispersos e incompletos. A nivel estatal, poco o nada se ha hecho para apoyar la reconstrucción identitaria y material de las poblaciones nativas que siguen siendo, desde la época de la conquista regional, a mediados de los años 1850, explotadas por los colonos andinos y los grupos de poder local (originarios sobre todo de Ayacucho). Esto a pesar de que los remanentes senderistas dirigidos por los hermanos Quispe controlan hasta hoy en día la región de los Valles de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), en alianza con los narcotraficantes locales, manteniendo inclusive campos de entrenamiento subversivo para niños-soldados cuya existencia, vergonzosa para el país, no ha implicado un movimiento de rechazo ciudadano digno de ese nombre. Aparentemente, no se ha tomado aún consciencia que el entrenamiento de niños-soldados es un crimen de guerra en el derecho humanitario internacional, pasible de penas de prisión severas. [Ver mi artículo «Polarización política actual» en la Revista Memoria n°9].

En las páginas siguientes voy a exponer tres de mis hipótesis de trabajo sobre el tema de estudio. La primera considera que durante la guerra interna, los Asháninka y sus parientes Nomatsigenga de Pangoa, que pertenecen al grupo lingüístico arahuac, se dividieron entre los que fueron convencidos de adoptar la utopía comunista senderista, y los que la rechazaron. Esta situación implica que se pueda hablar de guerra civil entre grupos arahuac de la selva central, incluyendo a los Yánasha de la región de Oxapampa (Pasco), que no quisieron ser entrevistados por la CVR por temor de las represalias del MRTA -preveo un trabajo de campo entre ellos en 2013-.

Según las estimaciones de la CVR (IF, Tomo V:162), durante el conflicto armado fallecieron alrededor de 6,000 Asháninka, 5,000 fueron hechos prisioneros en los campos de Sendero Luminoso en el río Ene, y hubo cerca de 10,000 desplazados. Sin embargo, el número de víctimas fue probablemente mayor pues no se han efectuado estudios de antropología forense en las zonas donde los Asháninka saben que existen fosas comunes (en el río Ene sobre todo), y falta una estimación de personas desaparecidas.



En segundo lugar, la realidad de los campos senderistas, donde fueron mantenidos en cautiverio por lo menos 10,000 Asháninka de los ríos Ene y Tambo, no ha sido suficientemente analizada hasta el día de hoy, cuando se trata de un hecho inédito en la historia de América Latina y una catástrofe para este pueblo originario que ha sido diezmado y que ha sufrido más que ningún otro durante el conflicto armado peruano. Las condiciones de detención de los Asháninka, el proceso de deshumanización al que fueron sometidos y la organización de las actividades de adoctrinamiento por los mandos senderistas son comparables a la situación de los campos de trabajo de la Unión Soviética y de la China maoísta y a los campos de concentración nazis en Europa durante la Segunda Guerra Mundial. En esos espacios totalitarios el hambre fue utilizado como arma de sometimiento de las personas a las que se esperaba envilecer hasta límites extremos (incluyendo la tortura y la antropofagia forzada o voluntaria). En el Perú, las llamadas «Bases de apoyo» o «Comités de base» senderistas eran en realidad *campos de trabajo forzado*, donde existían escuelas militares para el entrenamiento de niños y jóvenes. De otro lado, según el Informe Final de la CVR, los mandos senderistas de mayor rango eran en general andinos o costeños - como el siniestro «Feliciano», Oscar Ramírez Durand, que era el jefe de la región de la selva central-. Sin embargo, no se ha precisado lo suficiente que los *mandos medios* -de los Comités de base y de las Fuerzas locales- que organizaban las torturas y las ejecuciones eran en general nativos, y los «combatientes senderistas» eran todos Asháninka, hombres y mujeres. Razón por la cual una mujer del río Tambo me decía «*nos hemos matado entre nosotros*».

El tercer hecho que merece ser destacado es que las personas liberadas de los campos senderistas, con o sin ayuda de los ronderos o de los militares, no fueron siempre bien recibidas por las comunidades situadas en la «zona libre», es decir el Bajo Tambo, en particular en Poyeni, donde el «Ejército Asháninka» fue organizado por Emilio Ríos Anita, cuyo nombre de guerra fue *Kitóniro* (escorpión). Yo conocí a Emilio y a su familia en 1980, cuando acompañaba las misiones de linderamiento de las comunidades del Río Tambo dirigidas por el Ing. Forestal Serafín Filomeno, que trabajaba en el equipo de la Dra. Monika Ludescher, jurista austríaca, directora de la ONG ACOTEPa. En 2008, el Dr. Fidel Tubino (PUCP), que ha trabajado en un programa de interculturalidad en la selva central y que ha visitado el río Tambo, me informó que Emilio falleció de manera accidental en 1999.

Los Asháninka opusieron una resistencia armada importante y decisiva para la expulsión de los comunistas del PCP-SL de la Cuenca del río Tambo, y las familias que fueron sometidas a los campos de trabajo resistieron y defendieron su dignidad humana hasta donde les fue posible. La ideología de muerte propagada por los senderistas y sus métodos totalitarios desestabilizaron profundamente la vida de los Asháninka que vivieron la crisis de violencia más fuerte de toda su historia post-colonial. Esta experiencia traumática incentivó la desconfianza, el temor y el odio entre los grupos que se habían vuelto enemigos durante el conflicto; por ello hubo enfrentamientos entre las comunidades receptoras de los Asháninka «recuperados», o «arrepentidos», y estos últimos. Por ello también se buscaron



Familia asháninka, Puerto Ocopa, 1990

víctimas expiatorias, a quién responsabilizar por las desgracias de la guerra, y se empezó a pensar que las fuerzas diabólicas (los *pishtacos*, los brujos malignos) habían invadido el mundo asháninka. Los recelos y los resentimientos nacidos hace cerca de treinta años no se han terminado, y el proceso de reconciliación y de perdón mutuo no ha empezado siquiera. Las secuelas del conflicto armado y de la guerra civil Asháninka son muy graves, mucho más de lo que se evaluaba en 2003, pero dada la complejidad de este tema prefiero abordarlo en otro artículo y solo serán mencionados algunos rasgos de la situación actual al final del presente texto.

El texto está dividido en tres partes, la primera aborda la adaptación senderista del modelo comunista soviético y chino a la situación peruana, y se centra en los crímenes perpetrados por los dirigentes comunistas contra sus propios pueblos. La segunda parte aborda la entrada y la dominación del PCP-SL en los territorios de la Cuenca de los ríos Ene y Tambo, y destaca el proceso de sometimiento en los campos de trabajo forzado y de reeducación. En fin, la tercera parte concierne la resistencia Asháninka y los excesos de violencia contra los «arrepentidos».

LA VIOLENCIA DE MASAS DEL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ: UNA ADAPTACIÓN DEL MODELO Y DE LA UTOPIA COMUNISTA SOVIÉTICA Y MAOÍSTA

Los trabajos sobre la emergencia y la expansión del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso no son pocos hasta el día de hoy, sin embargo, como ya lo ha notado Carlos Ivan Degregori (2010 : 23 *et sqq.*), el tema sigue siendo relativamente poco estudiado y representa un objeto opaco y elusivo; ello a pesar de la originalidad de haber sido el único movimiento maoísta en América Latina y de haber tenido un carácter letal y de extrema violencia. Antes de abordar mis hipótesis sobre el tema, me parece necesario presentar un resumen muy abreviado del balance que presenta Degregori en su última publicación *Qué difícil es ser Dios* (2010).

Degregori señala que antes de 1980, existen pocos trabajos sobre la violencia social y política; luego, esta problemática es asumida de manera muy lenta después de 1980; y en fin las investigaciones se desarrollan de manera insuficiente hasta la instalación de la CVR en 2001. Para este autor, cuyas contribuciones a la comprensión de la historia contemporánea del país son fundamentales, la escasez de estudios concretos se debe a una triple sorpresa, la del Estado y los servicios de inteligencia; la de los partidos políticos y las organizaciones sociales; y la de los académicos en ciencias sociales. Los especialistas del llamado campo de la «senderología», que fueron casi todos extranjeros durante los años 1980, se interesaron en los temas de la «violencia en los Andes» (McClintock 1983, 1984; Palmer 1986; Taylor 1983; Anderson 1983, Favre 1984, Werlich 1984, Starn 1991a). El primer estudio de especialistas peruanos (Vargas Llosa, Ossio y Fuenzalida, 1983) abordó la masacre de ocho periodistas en la comunidad de

Uchuraccay, y como dice Degregori, fue «poco afortunado» dado que mostró la vigencia del «paradigma indigenista» en las ciencias sociales. Yo diría más, que en realidad los análisis de los antropólogos, y de los otros comisionados que participaron en esta mascarada oficialista de Belaúnde, bajo la autoridad moral e intelectual de Mario Vargas Llosa, demostraron la trágica vigencia de las visiones evolucionistas y racistas de algunos especialistas en temas indígenas.

En realidad desde el inicio de las acciones armadas del PCP-SL, se desarrollaba una perspectiva indigenista, o *indianista* como dice Starn (1992), haciendo referencia a la esencialización del «orientalismo», exotizado en Occidente y denunciada por el profesor palestino de literatura Edward Said en 1978. Perspectiva a menudo mezclada con las interpretaciones «milenaristas» de la cultura quechua. Sin embargo, el interés por la vertiente indianista del PCP-SL dió lugar a estudios sumamente interesantes, desarrollados por Alberto Flores Galindo y Nelson Manrique (1985). Como señala Degregori (2010:25), con ellos se plantean recién las interrogantes centrales: qué condiciones históricas y estructurales hacen posible el surgimiento del PCP-SL, cuál es el perfil de los cuadros senderistas, cómo construyen una base en el campo. Manrique recalca la violencia estructural, en tanto Flores Galindo destaca el autoritarismo político, las luchas étnicas y el racismo como causas centrales de la violencia. Ante la visión del PCP-SL que privilegia la vertiente andina, opuesta al mundo occidental –defendida sobre todo por Flores Galindo–, los trabajos de Henri Favre (1984) y de Degregori niegan el carácter indio, milenarista o indigenista del PCP-SL. Favre insiste además sobre la fractura y el deterioro de la sociedad andina que ha implicado una nueva fractura entre «integrados y no integrados»; y sobre el hecho de que la base del PCP-SL está constituida sobre todo por la población rural *descampesinizada y desindianizada*, en tanto los campesinos poco aculturados estarían menos influenciados por la prédica senderista. Muchos otros trabajos aparecen a lo largo de los años 1990, pero persisten vacíos importantes, y de manera general los estudios tienen poca envergadura histórica, interpretativa y teórica (Degregori 2010:56-60). Para este autor, esto se debe a la crisis generalizada del país; a la división del frente político de Izquierda Unida en 1989, que habría afectado los intelectuales de izquierda que producían los mejores trabajos sobre el tema del PCP-SL; y en fin, la voluntad de olvido y de silencio que el gobierno y las élites económicas impusieron con el golpe de Estado de Fujimori en 1992, y luego con el derrumbe del PCP-SL. A pesar de todo ello, durante los años 1990, se profundizan los conocimientos sobre los aspectos específicos del conflicto armado y del PCP-SL. El tema de la memoria aparece en el campo de ciencias sociales, y el paradigma indigenista y los estudios culturales pierden importancia sin que ello implique su desaparición, como lo demuestran los trabajos de Gonzalo Portocarrero (1998), que insisten en «una contraposición demasiado simplista entre andinos y criollos» (Degregori 2010:63). En fin, concuerdo con Degregori cuando escribe que el *Informe Final* de la CVR representa una suma de conocimientos acumulados sobre el conflicto armado interno y más generalmente sobre la Historia del Perú.

Degregori afirma con toda razón que queda aún mucho por estudiar sobre el conflicto armado, y señala la insuficiencia de trabajos que tomen en cuenta el «factor internacional» y los «modelos teóricos» relevantes para la comprensión del tema. En efecto, la perspectiva comparada ha sido poco explorada, salvo en trabajos sobre El Salvador (McClintock 1998), sobre Guatemala (Kruijt 1999), sobre la relación entre el PCP-SL y los Khmers Rojos de Cambodia (Hinojosa 1992), y sobre la violencia en Colombia (Deas 1997). Además de esta perspectiva regional, es preciso también situar la guerra interna peruana en el campo internacional de los movimientos armados comunistas en el mundo, tanto de punto de vista factual como conceptual. Es esta la perspectiva que guía esta primera parte del artículo.

EL PCP-SL: UN MOVIMIENTO COMUNISTA CRIMINAL Y TOTALITARIO

El PCP-SL ha sido un movimiento comunista criminal y totalitario que se plaza en el marco general del *modelo comunista internacional*, reinterpretado en el contexto provincial de Ayacucho, en un país aislado por la crisis económica y el desdén internacional. Sin embargo, aunque algunos autores ya hayan adoptado esta perspectiva (en particular Gorriti 1990a); aún no se ha precisado lo suficiente el marco de referencia del comunismo real y de sus conceptores contemporáneos. ¿Cómo explicar esta situación? Probablemente por los lazos demasiado fuertes que existían entre las ideologías de la izquierda política y el trabajo de los intelectuales que trabajaban en ciencias sociales. Durante muchos años, como lo nota Degregori (2010:73), «era difícil criticar frontalmente el proyecto senderista entre la izquierda, los intelectuales progresistas y los organismos defensores de derechos humanos de América Latina, Europa y América del Norte». En suma, la izquierda legal se rehusaba a reconocer que la violencia senderista era letal, destructora y totalitaria y prefería ver al PCP-SL como «una desviación en el seno del pueblo». Estas posiciones traducen la miopía y la gran ignorancia de los políticos de izquierda radical, y de muchos intelectuales que preferían cerrar los ojos para no ver la realidad del senderismo en el país. Se han observado situaciones similares en Europa, como veremos pronto. Persiste en efecto una confusión entre las ideas progresistas y democráticas de defensa de la igualdad social y del respeto de los derechos humanos, y las ideas comunistas.

Es desde un punto de vista democrático y humanista que trataré de explicitar la hipótesis que el PCP-SL debe ser analizado en el marco global del comunismo internacional. Esta perspectiva fue adoptada por los autores del «Libro negro del comunismo³», en 1997; aunque hay que precisar que la parte consagrada al Perú y a Sendero Luminoso es bastante mediocre pues no utiliza las fuentes disponibles

3 *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression*, S. Courtois et alii., 1997.

más interesantes, sino que se funda exclusivamente sobre el trabajo superficial y simplista de los periodistas franceses Alain Herthoghe y Alain Labrousse⁴. El historiador Marc Ferro, que ha escrito libros muy interesantes sobre la Unión Soviética y sobre la Segunda Guerra Mundial, ha publicado un libro sobre el resentimiento en la historia (2007), donde relaciona también al PCP-SL con la revolución maoísta y llega a comparar la violencia terrorista senderista con el terror de Estado de tipo leninista y staliniano, y con las acciones terroristas del Frente Nacional de Liberación de Algeria de los años 1950-1960. Sin embargo, de manera sorprendente, Ferro presenta ideas completamente equivocadas sobre la emergencia y sobre la ideología senderista, y muchos datos falsos, sobre todo sobre las víctimas del conflicto armado y sobre el trabajo de la CVR -que habría sido efectuado por «asociaciones de la sociedad civil»- (2007:174). Como además no cita ninguna fuente para su análisis no se sabe de donde provienen tantas informaciones erróneas. En realidad el tema de la guerra interna en el Perú es muy mal conocido por la intelectualidad internacional, sobre todo en América Latina y en Europa.

Como sabemos, Abimael Guzmán organiza el PCP-SL a mediados de los años 1970 en la Universidad de Huamanga, Ayacucho, luego de un proceso de fanatización y de adhesión ciega al «marxismo-leninismo-maoísmo» que incluyó una formación en China. Los militantes provenían mayoritariamente de las bases de estudiantes frustrados y resentidos por su situación ambigua de universitarios en la ciudad y de marginales en sus comunidades de origen; eran jóvenes que rechazan el mundo campesino de los padres y que esperan modernizarse rápidamente para cambiar de estatus social. La adhesión a la ideología marxista que prometía el cambio social por la vía de la revolución armada era muy corriente entre los jóvenes universitarios en esos años, tanto en las provincias como en Lima (Degregori 1989a, 1990, 1991c, 2010; Informe Final de la CVR 2003, Tomo II: *Hatun Willakuy* 2004:Capítulo 2).

Pocos o nadie tenía consciencia que la ideología marxista y comunista, en sus dos versiones soviética y maoísta, tenía raíces utopistas -asociadas a la construcción de la ciudad ideal del jurista inglés Thomas Moro, llamada *Utopía* (1516)- y que estas nacieron de los movimientos milenaristas de la Edad Media europea, que alcanzan su apogeo con la Revolución francesa de 1789. En su libro sobre los totalitarismos, el historiador Tzvetan Todorov (2010:11 *et seq.*) explica que el comunismo se inspira de la utopía de la construcción de un paraíso terrenal, donde triunfan la igualdad y la libertad; pero en el siglo XVIII se introduce la idea que este cambio societal debe imponerse por la violencia revolucionaria, que llevará al triunfo de las clases populares que obtendrán el poder político sobre la sociedad. Al final del siglo XIX, en el marco de la industrialización europea, Marx, Engels y sus discípulos teorizan la centra-

4 *Le Sentier Lumineux, un nouvel intégrisme dans le Tiers-Monde*, 1989. El problema central de este libro es la escasa utilización de fuentes, por lo tanto se encuentran muchas ideas simplistas que asocian la «indianidad» al senderismo, y hay muchas informaciones erróneas, por ejemplo una «repartición étnica» de la población peruana en «indios, mestizos, blancos y negros» (1989: 8), totalmente inventada pues sabemos que los censos étnicos no se realizan en el Perú desde 1940. Sin embargo, los autores tienen razón en destacar la asociación entre el senderismo y el maoísmo.

lidad de la violencia política en la construcción del comunismo. El utopismo comunista se orienta hacia el interior de cada país, la guerra que debe marcar su triunfo es una *guerra civil entre clases*; es decir que para imponerse y crear la sociedad perfecta es necesario *eliminar a los adversarios*, a los enemigos de clase diría Marx. Es en ese marco que se sitúa el desarrollo de los métodos terroristas y la exterminación de grupos enteros de la población (los *kulaks* «campesinos ricos» en Rusia, o los «derechistas» en China).

El comunismo comporta un mesianismo secular: la promesa de la felicidad para todos, y se apoya también en la idea cientista, es decir supuestamente científica, de poder deducir las leyes y la dirección de la Historia y los fines últimos de la humanidad (Todorov 2010:12). Esta creencia utopista y cientista funciona en realidad como una *creencia religiosa*, visible en la importancia que se atribuye al culto de la personalidad de los dirigentes comunistas (Lenín, Stalin, Mao), que Guzmán quiso imitar haciendo gala de una megalomanía impresionante. El mesianismo revolucionario implica además la *educación* de los grupos recalcitrantes que no quieren aceptar su credo. Se trata de transformar, por la vía educativa (propaganda, adoctrinamiento), todos los aspectos de la vida de un pueblo y de las personas, si es necesario por la fuerza (campos de reeducación y de trabajo), o por las armas. La construcción de la «nueva sociedad» y del «hombre nuevo», objetivos máximos de los dictadores comunistas, se crean pues a través de la violencia contra el pueblo.

Todorov (2000, 2010:455 *et sqq.*), y antes de él Hannah Arendt (1973), han demostrado que *el comunismo es una forma de totalitarismo similar al nazismo*, que comparten tres rasgos centrales: reivindican una ideología, usan el terror para orientar la conducta de la población y la regla de vida es la defensa del interés individual y la voluntad de poderío. El totalitarismo es además una organización de masa que exige una lealtad absoluta de los individuos que la conforman, y representa la base psicológica de la *dominación total de todos los aspectos de la vida social*. Para adquirir esta lealtad total a la organización de masa, es decir al partido, los seres humanos deben estar totalmente aislados, sin lazos familiares ni amistosos, de manera que puedan sentir que su única razón de vivir es por el partido. Pertenecer al partido comunista implica tener, en fin de cuentas, un lugar en el mundo.

En el Perú, la ideología comunista y totalitaria del PCP-SL fue adoptada por miles de jóvenes sin raíces, que no tenían nada que perder y mucho que ganar enrolándose en las filas de un partido que prometía el paraíso sobre la tierra, la fundación de un Nuevo Estado que daría privilegios a los pobres y que controlaría el país (IF CVR 2003, Tomo III; Degregori 2010:183 *et sqq.*). Esta juventud estaba influenciada por la visión autoritaria y conservadora en lo cultural propagada por los manuales de marxismo (i.e. los de Politzer y Hanecker), donde se presentan las «verdades del materialismo histórico» y la «ineluctabilidad de la revolución» como únicas explicaciones válidas y científicas (Degregori 2010: 175).

De Mao Zedong, el PCP-SL tomó la idea central de que en los países «semifeudales» la conquista del poder debía hacerse a través de una «guerra popular prolongada del campo a la ciudad». Y adoptó

también los conceptos de la inevitabilidad de la «guerra popular» para alcanzar el comunismo, la necesidad de «revoluciones culturales» después del triunfo de la revolución. Guzmán consideraba la «Revolución Cultural china» como «el más grande hecho político que ha visto la humanidad» (PCP-SL Documento 1991b:12, citado en el IF, Tomo II:24). Sin evocar los desastres de este movimiento lanzado por Mao entre 1966 y 1976 -sobre el cual hablaremos más adelante-, Guzmán adoptó además el culto a la personalidad; la posibilidad de obviar el partido y asumir la jefatura absoluta; el objetivo de «limpiar las almas» de la población, -es decir *reeducarlas*- para consolidar el partido; y en fin la dictadura sobre la burguesía (IF, Tomo II:24-25). En otras palabras, el modelo de Guzmán fue el período más sangriento del comunismo chino, que produjo entre uno y tres millones de muertos, y que se terminó con una gran represión del Ejército a fines de 1968, y con la marginalización total de Mao en el seno del partido. Desconociendo o negando estos hechos, a pesar de haber estado en China, Guzmán afirmará más tarde, hacia 1983:

«No olvidemos que el Presidente Mao fue Presidente de ochocientos millones de habitantes y la repercusión de sus ideas fue mayor que las de Lenin. Y él cumplió tres funciones: como Presidente [del Partido Comunista Chino], en el Ejército como Presidente de la Comisión militar y como Jefe de Estado; por ello manejaba a cincuenta mil hombres para resguardo de su dirección». (IF, Tomo II: 43).

Al inicio de lo que Guzmán llamó la «guerra popular», el llamado a la violencia inherente a toda «revolución» adoptó tonos mesiánicos, muy cercanos a los de los discursos «literarios», que siguen el estilo de Mao Zedong. Así por ejemplo, en un documento de 1980, Guzmán exclama:

«Larga ha de ser pero fructífera; cruenta ha de ser pero brillante; dura ha de ser pero vigorosa y omnipotente. Se ha dicho que con fusiles se transforma el mundo, ya lo estamos haciendo (...) Para todo Partido Comunista llega un momento que asumiento su condición de vanguardia del proletariado en armas rasga los siglos, lanza su rotundo grito de guerra y asaltando a los cielos, las sombras y la noche, comienzan a ceder los viejos y podridos muros reaccionarios, comienzan a crepitar y crujir como frágiles hojas ante tiernas y nuevas llamas, ante jóvenes pero crujientes hogueras. La guerra popular comienza a barrer el viejo orden para destruirlo inevitablemente y de lo viejo nacerá lo nuevo y al final como límpida ave fénix, glorioso, nacerá el comunismo para siempre.» (Documento PCP-SL 1980c, citado en el *Hatun Willakuy* 2004:113).

Este discurso se ha adaptado a las situaciones locales de los andes y de la amazonía y en las zonas marginales de las ciudades como Lima. Siguiendo el modelo maoísta, Guzmán y sus cómplices imaginaron lanzar la revolución del campo a la ciudad, teniendo como base principal los campesinos que

ellos clasificaban como «pobres» y que por su «esencia de clase» debían ser la vanguardia del proceso revolucionario. Imitando a Mao Zedong, Guzmán ensalsaba a los campesinos pero en el fondo los despreciaba tanto por sus orígenes étnicos indígenas como por su «ignorancia»; las masacres de campesinos quechua y amazónicos son prueba fehaciente de este desprecio racista y excluyente por sus vidas, ocultado a menudo bajo el manto de la «necesidad de sacrificios por la revolución». Recordemos que Guzmán afirmaba en 1991 que «el triunfo de la revolución costaría un millón de muertos». (Degregori 2010:93), y que desde mucho antes, en 1981, había introducido las ideas de la «cuota de sangre» y del «baño de sangre» necesarios al triunfo de la «guerra popular». (Gorriti 1990a:170)

La expansión del PCP-SL en el Perú puede explicarse por las fracturas sociales del país y por la incompetencia de los gobiernos y de las Fuerzas Armadas, pero también por el radicalismo extremo y fundamentalista que adoptaron los dirigentes y las bases jóvenes de llevar a cabo, hasta las últimas consecuencias, el utopismo comunista que los partidos de la izquierda legal se habían contentado de anunciar desde los años 1920. ¿Por qué estos partidos no adoptaron una posición de condena firme ante la violencia senderista? Probablemente porque los miembros, incluyendo a muchos intelectuales, pensaban que hacerlo equivalía a poner en duda los principios que habían guiado su actividad social e intelectual desde hacía décadas. Y la reconstrucción personal es muy difícil de afrontar. De otro lado, esta actitud parece estar también asociada a la ignorancia, real o ficticia, de los crímenes del comunismo real en Unión Soviética y en China.

En 1980 los comunistas y progresistas peruanos no habían abordado el difícil debate de los trágicos hechos que ya se conocían en el resto del mundo sobre los regímenes de terror ruso y chino, y que estuvieron «entre las más feroces que haya vivido la humanidad» (Gorriti 1990a:175). Este retraso es enorme, pero no tan sorprendente cuando constatamos que en países europeos como Francia, el partido comunista prefirió cerrar los ojos y hasta negar los crímenes comunistas hasta la década de 1970, cuando empiezan a publicarse testimonios de prisioneros de los campos de trabajo forzado en China y en Unión Soviética. En 1973, Jean Pasqualini publicó sus memorias sobre los siete años terribles que vivió en un campo de trabajo en la China maoísta, y en 1962, Alexandre Soljenitsyne publicó su primera novela sobre los *gulags* soviéticos, donde vivió 14 años, que lo hizo célebre en el mundo entero. Obtuvo el Premio Nobel de literatura en 1970, y en 1973 Soljenitsyne publicó *El archipiélago del Gulag*, donde denuncia los horrores de los campos de trabajo forzado soviéticos. El escándalo fue tan grande que en febrero de 1974 el poder soviético le quitó la nacionalidad y lo expulsó del país. La caída de la Unión Soviética en 1991 le permitió regresar y vivir en Rusia hasta su muerte en 2008.

¿Por qué ha durado tanto tiempo la ocultación de la dimensión criminal del comunismo? En la obra «El libro negro del comunismo», el historiador Stephan Courtois (1997:38 *et sqq.*) plantea que ello se debe a tres razones. La primera ha sido la dificultad de abandonar la idea de la revolución, asociada a la utopía igualitaria, y que aún no ha desaparecido, tanto entre los intelectuales como entre grupos

políticos que reivindican la «necesidad de la violencia revolucionaria» tal como ha sido teorizada, practicada y justificada por Lenin, Stalin y Mao, aunque ello implique muerte y destrucción. Esto se ilustra con la actividad neo-senderista en sus vertientes armada (VRAEM, Huallaga) y política, representada por el *Movimiento por la amnistía y los derechos fundamentales* (MOVADEF), que reivindica «el pensamiento Gonzalo». Instrumentalizando la ignorancia de muchos jóvenes de las provincias de la sierra y de las poblaciones populares de Lima y de otras ciudades, los dirigentes de esta agrupación han pretendido insertarse en la escena política legal, solicitando en enero de 2011 su admisión como «partido político» al Jurado Nacional de Elecciones. Evidentemente, la demanda ha sido rechazada, pues contrariamente a las ideas de algunos analistas, los grupos terroristas no pueden ser integrados a la vida democrática en los Estados de derecho. [Ver mi artículo «Polarización política actual», en *Memoria* n°9].

Según Courtois, la segunda razón para ocultar o negar los crímenes comunistas está ligada a la historia europea; es decir el hecho histórico de la participación del ejército soviético en la victoria contra el nazismo. A partir de junio de 1941, los comunistas europeos entraron en la resistencia masivamente y se identifican con la lucha antifascista; la etiqueta antifascista los hizo entrar en el campo del «Bien», opuesto al «Mal» nazi, y así se pudieron ocultar las masacres y la extrema violencia de los Soviéticos contra su propio pueblo y contra los países de Europa del Este que pasaron bajo su dominación (Polonia, Hungría, Bulgaria, Checoslovaquia, Rumania). La tercera razón es muy sutil, la destrucción (*shoah*) del pueblo judío de Europa ha sido concebida como el paradigma de la barbarie moderna, al punto de ocultar las atrocidades del sistema comunista. Los comunistas europeos negaron primero la especificidad de este genocidio, pero luego la adoptaron para justificar con más fuerza su «esencia antifascista».

De esta manera, los responsables de los crímenes comunistas nunca fueron sometidos a la justicia penal. Sin embargo, el edificio totalitario que habían construido empezó a desmoronarse en 1956, cuando Nikita Khrouchev, secretario del Partido Comunista Soviético, presentó un informe en el cual reconocía los crímenes de Stalin contra el pueblo soviético y propuso más tarde, en 1961, erigir un monumento a la memoria de las víctimas. Pero este nunca fue realizado, Khrouchev fue dimitido brutalmente de sus funciones en 1964 (Courtois 1997:42). El Partido comunista chino esperó hasta 1979 para reconocer los «grandes méritos de Mao» y sus «grandes errores» (después de 1957). Como sabemos Mao había muerto en 1976, completamente aislado del poder luego de los desastres de la Revolución Cultural (1966-1976). El historiador Margolin (1997:759) nota que Deng Xiaoping había asumido el poder, contra los maoístas minoritarios, y comenzó las transformaciones de la sociedad, hacia la economía de mercado, el retorno de la propiedad privada, la limitación de la arbitrariedad del poder, la liberación de cientos de miles de detenidos en los campos de trabajo, y una cierta libertad del poder judicial. En el marco de una nueva Constitución, en 1979 fue promulgado el primer Código Penal de la historia moderna de China, y desde 1995 los abogados son reclutados por concurso público. Sin embar-

go, falta mucho para que la China sea un Estado de derecho respetuoso de la democracia y de los derechos humanos; en realidad sigue siendo un país dictatorial y represivo.

LOS CRÍMENES COMUNISTAS: UNIÓN SOVIÉTICA Y CHINA

Es necesario aportar algunos datos generales y concretos sobre los crímenes comunistas de los cuales se sabe y/o se habla muy poco en el Perú. Podemos notar con Courtois (1997:14 *et sqq.*), que el comunismo internacional ha cometido crímenes contra el espíritu humano, contra el patrimonio cultural de la humanidad y contra los derechos humanos. En todos los sistemas comunistas se han prohibido la educación y la cultura calificadas de «extranjeras», «imperialistas», «anti-revolucionarias» y/o «burguesas» y se ha controlado hasta el extremo la producción intelectual y artística, condenando a prisión personas cuyo único «crimen» era expresarse libremente. En el marco de las obras culturales, Stalin ha hecho demoler decenas de iglesias en Moscú; en Cambodia, Pol Pot ha destruido la catedral de Phnom Penh y ha abandonado a la selva los templos de Angkor; durante la Revolución Cultural china (1966-1976), los Guardias Rojos han destruido tesoros inestimables de archivos, de libros, y monumentos culturales y religiosos. Sin embargo los peores crímenes fueron cometidos contra las personas y este rasgo constituye la esencia del terror comunista. La violencia de masas se concretó por: la ejecución de personas por medios diversos (fusilamientos, ahogamientos, golpes, uso de gaz, de veneno); la destrucción de poblaciones enteras por el hambre, por las pésimas condiciones de transporte, y por el modo de vida inhumano en los campos de trabajo forzado, donde las personas morían de hambre, de enfermedad, de frío, y de agotamiento extremo. Durante los períodos de guerras civiles, la situación es compleja pues no se puede distinguir bien las muertes debidas al combate de aquellas que conciernen las masacres de civiles. ¿Cuántas personas han muerto en los sistemas comunistas? Aunque sea difícil responder a esta pregunta, Courtois señala que, según sus estimaciones, se puede considerar que cien millones de personas han muerto en el marco del terror comunista en el mundo. La repartición es la siguiente:

Unión Soviética: 20 millones de muertos

China: 65 millones de muertos

Vietnam: Un millón de muertos

Corea del Norte: 2 millones de muertos

Camboya: 2 millones de muertos

Europa del Este: Un millón de muertos

América Latina: 150.000 muertos

África: 1,7 millones de muertos

Afganistán: 1,5 millones de muertos

Movimiento comunista internacional: 10,000 muertos

El régimen de la Alemania nazi ha hecho desaparecer 25 millones de personas; este simple hecho implica una comparación entre los dos sistemas políticos totalitarios, de los cuales sólo el primero fue considerado como el más criminal de la historia, mientras el sistema comunista ha conservado toda su legitimidad internacional hasta 1991, se encuentra todavía en el poder en muchos países como Corea del Norte, y tiene adeptos en zonas marginales del mundo. En la Unión Soviética, la violencia organizada por Lenin y sistematizada por Stalin fueron anteriores a los crímenes nazis. Trotski decía que la revolución debe ser conducida como una guerra, «matando algunos individuos, se aterroriza miles» (Todorov 2010:457). En ambos casos se afirma una lógica de genocidio de categorías enteras de población civil declaradas como «enemigas»: los *kulaks*, los contra-revolucionarios, y las «categorías negras» hereditarias (una especie de castas) de China, formadas por los campesinos ricos, los propietarios de tierras, los derechistas y los intelectuales. De la misma manera que los nazis decidieron efectuar una «limpieza racial», según la cual los judíos, los gitanos, los incapacitados y los homosexuales eran gente que no era digna de existir, los comunistas decidieron que determinadas clases sociales y grupos étnicos clasificados como salvajes o atrasados debían ser eliminados. Este hecho implica que tales sistemas de poder cometieron crímenes de lesa humanidad definidos en el Tribunal de Nuremberg: el asesinato, la exterminación, la esclavitud, la deportación y otros actos inhumanos contra poblaciones civiles. Como sabemos, entre estos crímenes, el genocidio es el más extremo pues -según la convención de la ONU de 1948-, implica actos cometidos con la intención de destruir grupos nacionales, étnicos, raciales o religiosos en parte o totalmente (Courtois 1997:29-34, 17-19).

El comunismo en América Latina analizado en esta obra concierne solamente tres países: Cuba, Nicaragua y Perú; aunque las cifras no están actualizadas para nuestro país (se estima solamente 30,000 muertes), y tampoco se consideran las informaciones sobre la subversión comunista en Colombia. Desde 1959 hasta los años 1990, ha habido más de 100,000 cubanos en los campos de reeducación y en las prisiones, y se estima que entre 15,000 y 17,000 han sido ejecutados por el régimen de Fidel Castro (Fontaine 1997:938-939). La represión ha disminuído en los últimos años pero el país sigue viviendo bajo un régimen dictatorial.

La guerra civil en Nicaragua, que opuso la guerilla sandinista a Somoza (1978-1979), costó la vida de 25,000 a 35,000 personas (50,000 según los sandinistas). Pero rápidamente los sandinistas adoptaron los métodos totalitarios comunistas e iniciaron incursiones en El Salvador y en Guatemala que vivieron también guerras civiles. El ejército pasó de 6,000 en 1979 a 75,000 soldados en 1989. El sistema de represión sandinista se hizo más complejo, en 1982, se estimaba que los presos políticos eran

alrededor de 20,000 personas, y los desaparecidos sumaban varios miles. Desde 1981, la resistencia al avance sandinista se afirmó y una nueva guerra civil comenzó en el país. Los métodos represivos estaban calcados sobre los cubanos, e incluyeron los campos de reeducación, las masacres de civiles y los desplazamiento forzados de miles de indígenas de la costa atlántica hacia el interior, donde fueron sometidos al hambre y a las violaciones de sus derechos como indígenas y como ciudadanos. La paz social ha regresado en 1990 y los sandinistas han debido aceptar su derrota política. Se estima que esta guerra ha producido entre 45,000 y 50,000 muertes, sobre todo de civiles (Fontaine 1997, 939-952).

Los campos de concentración y de trabajo forzado y la utilización del arma del hambre

Dos métodos terroristas han caracterizado los regímenes comunistas: los campos de concentración y de trabajo forzado y la utilización del arma del hambre. El sistema concentracionario fue concebido en Unión Soviética por los Bolcheviques dirigidos por Lenín, como obra de *reeducación* que debía transformar las personas de la «antigua sociedad» en «hombres nuevos». Los presos soviéticos, *zeks*, eran forzados a creer en un sistema que los destruía como personas. En China, los presos eran llamados «estudiantes» pues debían estudiar el pensamiento justo del partido y reformar sus propios «pensamientos equivocados» (Courtois 1997:35; Todorov 2010:457).

Desde el inicio, los Bolcheviques que toman el poder en Rusia en 1917 proponen la expulsión de los «enemigos de la revolución»; Lenín concibe en 1922 un plan de deportación al extranjero de intelectuales; pero rápidamente se organizan los primeros campos de concentración en zonas inhóspitas del país, como Siberia, para aislar los «enemigos» de la revolución. Lenín es uno de los organizadores intelectuales de este vasto plan de «limpieza» de Rusia de todos los socialistas, intelectuales disidentes, liberales y contrarrevolucionarios; a su muerte, en 1924, Stalin asumió la continuidad de este sistema racional y legal de exclusión de todos los «disidentes», incluyendo a los Bolcheviques, que fueron encerrados en campos de trabajo a partir de 1929. Desde 1930, la red de campos de trabajo ya estaba organizada; los presos construían puentes y explotaban la madera y otros recursos naturales en beneficio del Estado; a fines de 1931 los presos eran 1'800,000, demasiados para las administraciones locales. A partir de 1930, comienzan las deportaciones de familias enteras de *kulaks* de «segunda categoría» que eran abandonados en zonas alejadas de la estepa; se estima que en 1932 casi 30% de deportados (cerca de medio millón de personas) había muerto por las pésimas condiciones de vida a las que fueron forzadas; en adelante, y en razón de la gran hambruna de 1932-1933, las deportaciones se hicieron solamente a los campos de trabajo forzado, los *gulags* (Werth 1997:185-187, 215-222).

En China, los campos de trabajo representan, desde el inicio, una fuente de explotación de la mano de obra esclava para el total beneficio del Estado. Según el disidente y ex-prisionero de uno de esos campos, Harry Wu (1992), hasta 1985, 50 millones de personas han muerto en los campos llamados *laogai* que quiere decir «reforma por el trabajo». En estos campos que dependen de la Seguridad Interior y que existen hasta el día de hoy, los detenidos pierden sus derechos civiles, no reciben ningún salario, ni visitas, y son organizados militarmente, con horarios estrictos y un control permanente de la vida cotidiana. Las penas pueden durar decenas de años. En 1957, se crearon los campos de reeducación, *laojiao*, las víctimas no tienen penas fijadas, pero conservan sus derechos civiles y reciben un salario mínimo. La tercera categoría de campos es el *jiuye*, destinado a los presos que han sido liberados de los *laogai* pero que no se pueden integrar a la sociedad; viven en condiciones semi-carcelarias (Margolin 1997:700 *et sqq.*, Domenach 1992:198 *et sqq.*). Más adelante aportaré detalles sobre la «construcción del hombre nuevo» en China, que presenta muchas similitudes con el sufrido por los Asháninka internamiento en los campos senderistas.

Los períodos de hambruna pueden ser considerados como accidentes naturales que azotan las sociedades rurales. Así por ejemplo, en Unión Soviética hubo una hambruna terrible en 1921-1922 en las regiones del Volga y del Kazajistán. Se estima que sobre un total de 29 millones de personas afectadas por la hambruna, solamente tres millones recibió alimentos del Estado bolchevique, y once millones fue socorrida por la ayuda internacional (Cruz Roja, Quakers), pero a pesar de ello cinco millones de personas fallecieron. La hambruna anterior en la misma zona, en 1891, había provocado la muerte de medio millón de personas, la sociedad y el régimen zarista habían participado activamente en la ayuda a los damnificados. Todos lo hicieron salvo Lenin que vivía en una zona cercana, en Samara, y que se pronunció públicamente contra la ayuda a los campesinos hambrientos pues según él la hambruna iba a destruir la economía campesina atrasada, y así iba a poder emerger el proletariado industrial, indispensable para realizar la revolución socialista (Beliakov 1960, citado por Werth 1997:177). En 1921, Lenin declaró que «la hambruna iba a ayudar al gobierno bolchevique a golpear el enemigo en la cabeza», el tal enemigo era la Iglesia, que fue atacada con el pretexto de la hambruna: sus tesoros fueron confiscados para alimentar al pueblo. Sin embargo, el hambre fue utilizado como arma política tanto en los campos de trabajo, como contra el campesinado en general, como fue el caso en los años 1932-1933. En efecto, desde los años 1920, el campesinado había sido atacado de frente por el poder bolchevique que acusaba casi todos los *kulaks* (campesinos ricos) de ser «contrarrevolucionarios», «atrasados y reacios al progreso».

La colectivización forzada fue una guerra del Estado soviético contra los campesinos que formaban la mayoría de la población del imperio soviético en formación. La zona de la hambruna cubría las regiones de Ucrania, Don, Kuban, Cáucaso del norte y la mayor parte de Kazajistán. Cerca de 40 millones de personas fueron concernidas, sobre todo en zonas rurales pero también en las ciudades.

Para someter a los campesinos, se les expropió toda la producción de cereales, incluyendo las semillas; cuando millones de personas tentaron de migrar a las ciudades para sobrevivir, Stalin ordenó que se les prohíba el acceso e instauró un sistema de pasaportes internos. Hubo dos millones de campesinos deportados y seis millones de muertos de hambre, de los cuales cuatro millones eran de Ucrania, un millón eran nómades sedentarizados a la fuerza en Khazajistán, y otro millón de muertos eran del Cáucaso. Cientos de miles de niños abandonados por sus familias fueron transportados a lugares especiales para que mueran sin recibir ningún socorro; las epidemias y el vandalismo mataron a cientos de miles de personas; el caos político y social se instaló en el país y el campesinado fue sometido, como lo serán progresivamente las otras «clases burguesas» de la sociedad (Werth 1997:226-238). Hay que destacar que la hambruna provocada por Stalin implicó casos de antropofagia post-mortem que tuvieron lugar por ejemplo en Kharkov. El caso más trágico fue el de los 6,114 deportados de Moscú y Leningrado a la Isla de Nazino (Siberia) en abril de 1933, de los cuales sólo sobrevivieron 2,200 personas, como veremos más adelante (Werth 1997:219-221).

El «Gran salto» y la hambruna más importante de la historia en China

La más grande hambruna de la historia tuvo lugar en China y fue enteramente provocada y organizada por Mao Zedong y su régimen de terror durante el proceso de instalación de lo que él llamo con mucho cinismo el «Gran Salto» hacia la modernización, entre 1959 y 1961. Esta hambruna provocó la muerte de 20 (cifra oficial reconocida en 1988) a 43 millones de personas. Como lo nota Margolin (1997:683 *et sqq.*), es probable que el objetivo central de Mao no fue matar masivamente a sus compatriotas. Sin embargo durante ese período nefasto del país, lo único que parecía importarles era negar la realidad y seguir creyendo que luego del éxito de la «colectivización campesina» forzada (1955-1956), era posible aumentar la producción agrícola y llegar a suprimir la diferencia con la producción industrial, a través de la instalación de industrias a nivel nacional. El desastre del «Gran Salto», es decir de una industrialización forzada, fue producto de la ignorancia del país real, del campesinado en particular, de su aislamiento y de su utopismo voluntarista, así como de la gran incompetencia económica de la dirección del Partido Comunista Chino.

El hecho que esta hambruna haya tenido fundamentos políticos se comprueba por la concentración de la mortalidad en regiones dirigidas por los maoístas radicales, cuando en tiempo normal eran exportadoras de cereales: Sichuán, Henan y Anhui (que fue la provincia más golpeada, en un solo año la población disminuyó en dos millones de personas). Mao y los dirigentes del Partido Comunista Chino pretendieron que los campesinos escondían las cosechas por «desviación ideológica», por lo cual lanzaron una ofensiva militar contra todos los campesinos del país en el otoño de 1959. Miles de

campesinos fueron capturados y muchos murieron de hambre; los excesos de la represión fueron aterradores: torturas sistemáticas de los presos, asesinatos de niños que se cocinaban para que sirvan de abono; los funerales fueron prohibidos para que no se transformen en manifestaciones; se prohibió también recoger a los niños abandonados; los campesinos que trataban de migrar a las ciudades fueron recibidos con fuegos de ametralladoras. Los casos de antropofagia fueron numerosos, en Henan se reconocieron oficialmente 63 casos, la mayoría concernía a los intercambios de niños entre familias para ser asesinados y consumidos. En los campos de trabajo forzado la mortalidad aumentó por el hambre y las enfermedades; Domenach (1992:242) estima que cuatro millones de presos murieron entre 1959 y 1962. En los campos, la búsqueda de comida era una obsesión, los presos comían insectos, ratas, sapos, serpientes; los prisioneros buscaban restos de granos no digeridos en los excrementos de los caballos (Yang 2003, 2010; Margolin 1997:690 *et sqq.*, Domenach 1992:238 *et sqq.*). Y también hubo casos de antropofagia; en el campo de Qiujin un preso asesinó un niño de ocho años y lo consumió; en el campo de Linyi (Shandong), un preso desenterraba los cadáveres para devorarlos; en Kangju, los presos aprovecharon la costumbre tibetana de no enterrar a los muertos para comerlos (Domenach 1992:240-241).

Un Guardia Rojo que rompió con el maoísmo, Wei Jingsheng (1997), escribió que la responsabilidad de los terribles extremos de deshumanización al que llegaron miles de Chinos durante el «Gran Salto» no fue de aquellos que comieron niños y adultos, sino de Mao Zedong y de sus cómplices que, por su política criminal, habían forzado a las personas a cometer estos y otros actos espantosos a causa del hambre (Margolin 1997:694-695).

El Estado chino reaccionó ante la crisis de hambruna de manera criminal: las exportaciones de cereales, sobre todo a la Unión Soviética, fueron aumentadas, pasando de 2,8 millones de toneladas en 1958 a 4,2 millones en 1959. La ayuda internacional fue negada, Mao prefirió la muerte de más de 20 millones de campesinos (y también de ciudadanos), en vez de aceptar que el desastre chino sea conocido en el mundo. En 1961, Liu Shaoqi, segundo en la jerarquía del Partido Comunista Chino, impuso un retorno al modo de vida campesino anterior a la colectivización forzada; fue así que el mundo rural pudo salir del estado de hambruna general. Sin embargo, hubo que esperar hasta 1983 para recuperar el nivel productivo de 1952. Durante la Revolución Cultural (1966-1976), todos los testimonios concuerdan en la gran pobreza y la miseria que caracterizaba el mundo campesino chino, que vivía al borde de la sub-alimentación, privado de todo, totalmente traumatizado luego del «Gran Salto», y escéptico ante la propaganda comunista. Como anota Margolin (1997:695-697), no es nada sorprendente que la apertura liberal de Deng Xiaoping haya sido tan bien acogida por los campesinos, que adoptaron con entusiasmo la reintroducción de la economía de mercado. Sin embargo, hasta el día de hoy los dirigentes Chinos no han reconocido la responsabilidad de Mao y de los dirigentes del Partido Comunista en el desastre del «Gran Salto» y de los millones de muertos que ocasionó.

La Revolución Cultural china, un totalitarismo anárquico: 1966-1976

La llamada Revolución Cultural fue otro período nefasto, de violencia política extrema y de cínica manipulación de la juventud china por Mao Zedong y sus cómplices. En efecto, Mao había sido relegado del poder desde 1962 en razón del desastre del «Gran Salto», y aunque conservaba la posición prestigiosa de presidente del Partido Comunista, no quería terminar marginado totalmente del ejercicio del poder político. Mao imaginó un camino para retomar el poder; sabiendo que no podía contar sobre los intelectuales (perseguidos en 1957), ni sobre los campesinos, *decide apoyarse sobre la juventud citadina (14-22 años) que ha crecido en el dogma comunista*. Es decir que está *fanatizada*, que desconoce los horrores del «Gran Salto» y la extrema pobreza campesina, y además está *frustrada* del heroísmo de la generación de los padres, que cuentan la exaltación guerrera de la Larga Marcha (1934-1935) y la lucha contra la ocupación japonesa (1937-1945). Recordemos que la China vivió una guerra civil entre los nacionalistas y los comunistas (1911-1949), y paralelamente una guerra contra el Japón. La situación se estabilizó en 1949 con la fundación de la República Popular China.

Mao declaró que el futuro de la China pertenece a esta juventud que debe redorar los blasones de la revolución china. El Partido se convirtió en el eje central de la vida social de los jóvenes que fueron empujados a rechazar la autoridad parental e inclusive a denunciar a los padres y familiares «contra-revolucionarios». Hechos que serán registrados en el Perú bajo la influencia senderista. El movimiento fue lanzado en junio 1966 y se expandió con la creación de los *Guardias Rojos* en el campo y la ciudad, entre noviembre y diciembre de 1966. Durante un año entero los Guardias Rojos atacan, golpean, matan a los «enemigos de clase», profesores e intelectuales, propietarios, y cualquier persona acusada de «anti-maoísmo». El culto a la personalidad de Mao, y la obligación de conocer su Libro Rojo de memoria, alcanza niveles alucinantes. Durante la «campana contra las cuatro antigüedades: ideas, cultura, costumbres y hábitos», los Guardias Rojos destruyen monumentos culturales y archivos, atacan a los extranjeros, a los católicos (incluyendo sus cementerios); y prohíben la tenencia de gatos, pájaros y flores. La demencia de los jóvenes fanatizados no tiene límites (Margolin 1997:722 *et sqq.*). El Tibet fue atacado desde 1966, cientos de tibetanos murieron hasta 1968; el poder chino intentó además un genocidio cultural: solo 13 de los 6,259 templos budistas funcionan hoy en día; la situación de colonización interna y de represión continua en el Tibet donde las inmoluciones por el fuego en protesta contra la dominación china se han vuelto, desgraciadamente, ordinarias.

La «castificación» de los Chinos, comenzada en los años 1950, cuando se clasifican a las personas según su adhesión al comunismo, llega a niveles grotescos durante el período de extrema violencia de la Revolución Cultural. La distinción entre «rojos», los buenos comunistas, y «negros», los anti-revolucionarios, se volvió hereditaria, es decir racializada pues se *nacía* «rojo» o «negro» y esta pertenencia se transmitía a los hijos. Margolin (1997:748) habla inclusive de *apartheid* para explicitar

la distancia física que debían mantener las personas de distinta «casta-clase», hasta los años 1970. Veremos más adelante que entre los Asháninka se han construido también, de manera espontánea, categorías hereditarias de distinción entre los «rojos» y los «otros», y que se afirman entre los escolares.

Entre 1967 y 1968, las luchas faccionales entre los Guardias Rojos fueron atroces, el país estaba en crisis y no había profesionales para relanzar la economía. Mao decidió entonces reprimir a los Guardias Rojos utilizando el Ejército. La represión fue extremadamente violenta. Al final de 1968, el Ejército retomó el control del país, se disolvieron los Guardias Rojos y se enviaron, durante dos años, 5,4 millones de jóvenes al campo de donde no salieron nunca más. Entre 12 y 20 millones fueron «ruralizados» por la fuerza antes de la muerte de Mao; tres millones de profesionales fueron enviados a centros de rehabilitación. Según Margolin, los Guardias Rojos fueron crueles, pero las peores masacres fueron cometidas por el Ejército y las milicias del Partido Comunista.

Se estima que la Revolución Cultural produjo la muerte de uno a tres millones de personas. Mao Zedong fue alejado definitivamente del poder en 1969; y si la sociedad china siguió mostrando su «lealtad» al Partido Comunista, en realidad un cambio profundo había tenido lugar, y se afirmó entre 1976 y 1979. Las rehabilitaciones se extendieron durante los años 1980, y la economía de mercado se impuso definitivamente en el período post-maoísta del país (Margolin 1997 : 751-770). Cuando Abimael Guzmán visita la China -antes y al inicio de la Revolución Cultural según sus declaraciones a *El Diario* en 1988-, Mao ya había perdido todo el poder que había tenido durante décadas. Pero aparentemente él ni se enteró y creyó en la propaganda de sus «profesores» que defendían la lealtad al maestro Mao; más tarde, cuando lanzó la guerra interna en mayo de 1980, Guzmán se apresuró en denunciar al «revisionista Deng Xiaoping, enemigo de Mao», demostrando su ignorancia completa de la historia política de la China.

La inhumanidad y la violencia comunista son los dos rasgos más explícitos de este breve recuento de los crímenes cometidos en Unión Soviética y en China. Hemos visto además que la dimensión de terrorismo y de la ideología totalitaria fue inseparable del comunismo ruso y chino. Estas prácticas fueron retomadas por todos los movimientos comunistas del mundo, incluyendo al Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, como veremos en las páginas siguientes a partir del caso del sometimiento de los Asháninka de la selva central.

LA ENTRADA Y LA DOMINACIÓN DE SENDERO LUMINOSO EN LA SELVA CENTRAL

Los militantes de Sendero Luminoso entraron en la selva central desde el inicio de los años 1980, siguiendo las mismas estrategias desarrolladas en Ayacucho y en el resto de zonas alto andinas: la

cooptación de profesores, maestros y promotores de salud andinos y nativos en las localidades urbanas y en las comunidades nativas⁵.

Entre 1980 y 1982, el PCP-SL había fundado numerosas Bases de apoyo, «gérmenes del nuevo Estado» en comunidades andinas, sobre todo en Ayacucho, bajo la dirección de Comisarios de producción de seguridad, asuntos comunales y de organizaciones populares. Los campesinos aceptaron mayoritariamente el discurso de justicia e inclusión de los senderistas. A fines de 1982 las Fuerzas Armadas asumen la lucha contra la subversión. Entre 1983 y 1985, el Ejército organiza Comités de Auto-defensa Civil (CAD) y se crean conflictos tanto por la violencia de la contrasubversión como por las rivalidades comunales. Las Bases de apoyo o Comités populares senderistas aumentan a pesar de la presencia militar, los asesinatos de autoridades y de «enemigos del pueblo», los raptos de niños y jóvenes se extienden para aumentar las fuerzas senderistas. El control social es impuesto por jóvenes de 12 a 30 años, hombres y mujeres, fascinados por el poder total que les daba el PCP-SL. El plan llamado con mucho cinismo el «Gran Salto» fue lanzado en 1984 para poner en marcha la guerra de guerrillas generalizada. La respuesta militar fue terrible, miles de campesinos se encontraron entre la violencia senderista y la violencia militar, miles fallecieron y fueron desplazados. Las Rondas campesinas -autónomas y distintas de los CAD- se forman desde esta época. La guerra se expandió en todo el territorio de la sierra central y del sur. En la selva central los senderistas entraron desde 1982 al río Ene; en 1984 atacaron la misión de Cutivireni y al año siguiente se instaló una Base de apoyo (*Hatun Willakuy* 2004:117-145). En un documento de 1991, el PCP-SL expone sus ataques a esta comunidad asháninka de la manera siguiente:

«Otra situación similar de repercusión y que ha sido muy usada por la reacción peruana (...) es la propangadización (sic) de la acción del religioso de la Misión de Cutivireni, el franciscano Magnon [Gagnon], en el valle del Ene con los nativos asháninkas. Trabajaba desde los 70 en la región pero desde el ILA 80 adoptó una posición contraria, particularmente desde el 85 cuando el Partido instaló una de sus Bases de apoyo en el lugar y sus feligreses se iban incorporando a nuestras filas; llegó a pedir por escrito la presencia del ejército reaccionario hasta que llegaron a instalar una base contrasubversiva. La política de nuestro Partido fue la de invitarlo a través de muchas formas y requerimientos a que se sujete al Nuevo Poder y se limite a labores estrictamente religiosas y se abstenga de acciones contrarrevolucionarias; se realizaron varias incursiones de sabotaje y arrasamientos hasta que lo obligamos a salir del lugar» (PCP-SL 1991c, citado en el *Hatun Willakuy* 2004:145-146).

5 En el Informe Final de la CVR las informaciones sobre los Asháninka y las actividades subversivas en la selva central se encuentran en tres secciones: Tomo IV:119 *et sqq.*, Tomo V:162 *et sqq.*, Tomo VI:673 *et sqq.*

Como veremos más adelante, el Padre Gagnon organizó la huída de 169 Asháninka de Cutivireni en avioneta en setiembre de 1990. El PCP-SL logró desplegarse a nivel nacional entre 1985 y 1989, pero tuvo que afrontar la resistencia armada cada vez más organizada de las poblaciones campesinas y nativas, y los ofensivas militares que hasta este momento eran más nocivas contra la población civil que sufrió terriblemente de la violencia ciega de las fuerzas del orden. Como sabemos, los agentes del Estado fueron responsables de la muerte de 46% de las víctimas de la guerra interna, y el PCP-SL fue responsable de 54% de muertes estimadas en 70,000 personas (IF de la CVR 2003).

Recién a fines de 1989 la estrategia militar cambió y empezó a proteger a los civiles del doble fuego de la subversión y del ejército. En octubre de 1988 el Departamento de Junín y la Provincia de Oxapampa fueron declaradas en estado de emergencia. Recordemos que el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) entró en la zona de Oxapampa, habitada por los Yánesha y por colonos andinos, en 1984; en 1985 empieza sus incursiones en el Perené y en Pichanaki (Chanchamayo). Sin embargo no tuvieron éxito y luego de varias luchas contra el PCP-SL perdieron sus bases y tuvieron que abandonar la zona en 1989.

El PCP-SL organizó Comités Populares en los ríos Ene y Tambo y amplió su presencia en Pangoa, Mazamari y Puerto Prado, capital del Distrito de Río Tambo, zona de ingreso a los valles del Ene, Tambo y Perené (Provincia de Satipo, Junín) (*Hatun Willakuy* 2004:150-156). Entre 1989 y 1991, Guzmán declaró el «equilibrio estratégico», es decir un período que antecedió, en sus elucubraciones alucinadas, la conquista definitiva del poder en el país. La proclamación no tenía en cuenta la realidad del desbande de las filas senderistas por la acción conjunta de las rondas campesinas y nativas — armadas por Fujimori — y de las fuerzas del orden. La captura de Guzmán, el 12 de setiembre de 1992, pocos meses después del auto-golpe de Fujimori, se produjo gracias a la acción de la Dirección contra el Terrorismo y del Grupo Especial de Inteligencia Nacional (GEIN) de la Policía nacional, y no por obra de las Fuerzas Armadas, como lo sostuvo la propaganda fujimorista.

Como en la región andina, numerosos Asháninka se incorporaron al PCP-SL voluntariamente. Este período marcó un aumento considerable del terrorismo senderista en la selva central, donde se habían refugiado cientos de subversivos huyendo de Ayacucho; esta fue la zona de refugio del sanguinario «Feliciano», Oscar Ramírez Durand, quien organizó la alianza con los narcotraficantes de la zona. Durante esta época se produjo el 62% del total de muertos reportados a la CVR en la selva central. Muchas masacres espantosas tuvieron lugar en comunidades de la provincia de Satipo. Y se descubrirá más tarde, entre 1992 y 1994, la deshumanización alcanzada en las Bases de apoyo senderistas entre los Asháninka (*Hatun Willakuy* 2004:169-172).

*

Varios Asháninka del Tambo que he interrogado afirman que «gente desconocida», pero de origen andino (llamados *choris*), entraba en botes y se quedaba varios días en las playas, cerca de las comunidades, sin intentar hablar con la gente. Después empezaron a llegar acompañando a los maestros

nativos o andinos de las comunidades y comenzaron a organizar «asambleas de información», es decir charlas de cooptación senderista [L.C.M., Entrevista en Lima, abril 2009; M.F.D., Entrevista en Satipo, agosto 2012].

Durante una decena de años, los comunistas del PCP-SL sometieron a más de 60,000 Asháninka, cometieron actos de extrema crueldad contra los hombres, las mujeres, los niños y los ancianos, que fueron torturados, sometidos al hambre y al trabajo forzado, y ejecutados en los campos construídos en la selva vírgen del río Ene. La CVR estima que 6,000 Asháninka fallecieron durante este período trágico de la historia local y nacional, y que este caso necesita una encuesta especial para caracterizarlo como genocidio. Antes de abordar el tema central de la violencia senderista en la selva central es preciso aportar algunas informaciones generales sobre la situación política y social de los Asháninka.

SITUACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES NATIVAS Y MODO DE VIDA A INICIOS DE 1980

Desde el punto de vista político, a inicios de los años 1980, los nativos de la selva central, -incluídos en la familia lingüística arahuac-, estaban empezando a construir federaciones centradas en la defensa de los territorios comunales y la titulación de comunidades legalizadas a partir de la Ley de Comunidades Nativas de 1974.

El grupo arahuac está compuesto por los Asháninka de los Ríos Perené, Ene y Tambo; los Ashéninka del Gran Pajonal; los Nomatsigenga de Pangoa (Junín); y los Yánesha de Oxapampa (Pasco), los Matsigenga del río Urubamba y los Yine (Piro) del Ucayali. Dos pequeños grupos arahuac están en vías de desaparición: los Kakinte (o Caquinte) de la zona de Poyeni en el río Tambo y los Culina, autodenominados Madija, del Ucayali. Nunca existió unidad política entre estos pueblos parientes lingüísticamente y la relativa distancia de sus zonas de residencia respectivas ha contribuído a la conservación de las variantes dialectales.

El modo de vida introduce también diferencias culturales entre estos grupos arahuac; los Asháninka, que son los más numerosos, tienen una historia ligada al semi-nomadismo y a las costumbres guerreras, en tanto los Nomatsigenga, los Ashéninka y los Yánesha, tienen un pasado sedentario, y costumbres pacíficas ligadas a la fabricación de tejidos y de cerámica. Si las alianzas matrimoniales eran y son frecuentes entre los miembros de estos grupos étnicos, la guerra estuvo también presente en sus relaciones; los Nomatsigenga recuerdan siempre los ataques que los guerreros asháninka lanzaban contra ellos para raptar mujeres y para robar sus cerámicas y tejidos. Sin embargo la guerra al interior de los pueblos arahuac no parece haber representado un rasgo estructural de importancia. Dicho esto, la frontera lingüística es determinante para la conservación de la identidad étnica de cada grupo arahuac, y para la distinción cultural y política entre «nosotros» y los «otros» (Barth 1969).

En el río Tambo, las comunidades nativas se empiezan a organizar políticamente alrededor de la defensa de sus territorios, gracias al apoyo técnico y organizativo del equipo de profesionales que realizó el linderamiento de las comunidades, y que estaba dirigido por la Dra. Ludescher. Fue así que la Central Asháninka del Río Tambo (CART) nació el 11 de octubre de 1979 en la Comunidad de Oviri, la primera junta directiva (renovable cada dos años) designó a Emilio Ríos como presidente, y su comunidad, Poyeni, fue designada como sede de la CART. Sin embargo las cosas cambiaron rápidamente. El primer Congreso ordinario se realizó en Betania, del 11 al 15 de octubre de 1981, yo estuve presente, y dió lugar a la destitución del presidente Emilio Ríos por su autoritarismo y por sus relaciones ambivalentes con el Instituto Lingüístico de Verano. El vice-presidente, Jorge Tovar, fue elegido nuevo presidente y Armando Pérez (ambos de Betania) fue nombrado tesorero. Ellos fueron los principales dirigentes de la CART durante diez años (Documento «*Jivatanaintsiri antaro apatotantsi, Betania, 11-15 de octubre de 1981*», copia personal, Villasante 1980-1981).

Por muchos años las juntas directivas de la CART estuvieron compuestas únicamente de hombres que habían mostrado calidades de dirigencia y que hablaban bien el castellano; las mujeres fueron relegadas a cargos de secretariado o simplemente excluidas de la organización hasta los años 1990. La elección de dirigentes se realiza de manera colectiva y pública, cada asociación comunitaria (club de madres, de jóvenes, juntas directivas de las comunidades) otorga su apoyo a los candidatos que son presentados individualmente o por un grupo asociativo. Por otro lado, la CART, como otras organizaciones de la zona, no se adhirieron a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la más importante por el número de bases en la Amazonía peruana, sino más bien a la organización rival, la Confederación Nacional de la Amazonía Peruana (CONAP). Sin embargo, las rivalidades personales, los conflictos de intereses ligados al dinero que ofrecen las empresas extractivas a las comunidades a cambio de la explotación de sus recursos (petróleo, madera), y la defensa de los propios grupos étnicos contra los otros, han sido y son una constante en las organizaciones nativas del país. El conflicto armado ha intensificado esta situación en la selva central.

Fuentes de subsistencia y dependencia del mercado

En la década de 1980, los Asháninka vivían de sus actividades agrícolas, de caza y pesca, de un poco de venta de productos como el café y el arroz al mercado local de Atalaya. Sin embargo la necesidad de dinero hacía que los hombres migren cada año a trabajar en los fundos de café y cacao, o en la explotación de la madera, muchos estaban «enganchados» a un patrón que les facilitaba algunos bienes manufacturados (fusiles, ollas, utensilios agrícolas, ropa) que ellos debían pagar con trabajo. Se trata del sistema de «habilitación y enganche» que caracteriza todo el trabajo de extracción de la madera en la

cuenca amazónica. Evidentemente, se trata de un sistema de explotación extrema de la mano de obra indígena y mestiza, practicada también en la sierra y en la costa (minas, plantaciones de azúcar), que en muchos casos se presenta como una relación de esclavitud pura y simple. Mi tesis de licencia se centró en el estudio del impacto de este sistema de explotación de la mano de obra en la vida familiar de la comunidad de Betania (Villasante 1983, 1985). Las mujeres que vivían en las comunidades cercanas a la ciudad de Satipo se empleaban como sirvientas en las casas de los colonos locales, pero retornaban a sus comunidades para establecerse y fundar sus familias. La servilidad de los Asháninka y de los Arahua en general es antigua, data de la ocupación territorial por los colonos andinos en la selva central en el siglo XIX; los niños y sobre todo las niñas eran entregadas a las familias colonas para «civilizarlos», y también podían ser objeto de compra-venta; esta situación persiste hasta la actualidad y amerita un estudio detallado que tengo previsto realizar ulteriormente.

Si en el valle del río Tambo los hombres que participan en el sistema de enganche son «libres» y viven en sus comunidades con sus familias, en otros casos familias y comunidades enteras han estado sometidas a los patrones locales de Atalaya. El caso ha sido documentado recientemente por investigadores que apoyaron la liberación de más de 6,000 nativos asháninka, yiné y yaminahua de los ríos Urubamba y Ucayali entre 1986 y 1994. Esta obra impresionante de liberación fue realizada bajo el impulso del dirigente asháninka Miqueas Michari (AIDSESEP), fallecido en 2011, con recursos gestionados por la ONG danesa IWGIA ante la agencia danesa de cooperación, DANIDA (García, Hvalkof y Gray, 1998). El proceso empezó en 1986, cuando un comunero del Ucayali se presentó a la oficina de AIDSESEP en Lima para denunciar la opresión de la que eran objeto su familia y miles de personas en la región de Atalaya. Una oficina de AIDSESEP fue instalada en Atalaya el mismo año para recoger centenas de denuncias de personas víctimas de vejámenes de todo tipo de parte de los patrones que se consideraban dueños de sus vidas. Las autoridades de Atalaya apoyaban en todo a los patrones que torturaban, violaban, raptaban niños y cometían asesinatos en toda impunidad. Con apoyo de IWGIA, AIDSESEP organizó a los comuneros, les informó de sus derechos cívicos y empezó a titular sus territorios comunales.

En setiembre 1987 se creó la Organización Indígena Regional de Atalaya (OIRA). En octubre 1988, el gobierno de García emitió una resolución sin precedente afirmando la existencia de serias violaciones a los derechos humanos de la población indígena de Atalaya, en particular la existencia de esclavitud entre los habitantes de las «comunidades cautivas» (García Hierro 1998:54). Acto seguido, AIDSESEP pidió a DANIDA que financie, a través de IWGIA, la titulación de todas las tierras comunales, obteniendo el aval del Ministerio de Agricultura. El trabajo de AIDSESEP empezó en 1989 y se terminó en 1996, incluyendo también la zona del Gran Pajonal. En total se delimitaron 162 territorios comunales, de los cuales 89 obtuvieron títulos y 76 una ampliación de las tierras ya tituladas; se cubrió alrededor de un millón y medio de hectáreas en los valles del Ucayali y del Urubamba (Hvalkof 1995:142).

Estas acciones transformaron de forma duradera las relaciones sociales y políticas en la región de Atalaya y del Gran Pajonal; en 1996 el representante de la Organización Indígena Regional de Atalaya ganó la Municipalidad de Atalaya. En el proceso de titulación de tierras, miles de nativos habían obtenido sus documentos de identidad y se habían vuelto actores de sus propios intereses colectivos. Hay que destacar que este caso de liberación de miles de nativos que vivían en condiciones de esclavitud en sus propias comunidades, en las haciendas y en los campamentos madereros, en un período marcado por el avance del PCP-SL en la zona, no ha sido registrado en el Informe Final de la CVR.

Demografía de los grupos arahuac

Es sabido que los censos nacionales simplifican la complejidad interna de los grupos étnicos y de las minorías nacionales, por ello es preciso notar que el Informe Final de la CVR utilizó el Censo de 1993, que consideró solamente al grupo «Asháninka» clasificado como tal y que excluyó a los otros grupos parientes: los Nomatsigenga (5,531), los Madija (417), los Kakinte (439). De otro lado, los Asheninka del Pajonal no pudieron ser censados. Así, los «Asháninka» fueron estimados entre 51,052 y 52,461 personas (IF, Tomo VI:671), sin embargo a inicios de los años 1990 los Asháninka y los grupos parientes debían representar un total de 60,000 personas⁶.

Según el Censo Nacional de 2007, los Asháninka son 88,703, los Asheninka 8,774, los Nomatsigenga 8,016, los Madija 417 y los Kakinte 439. En consecuencia, podemos considerar que el conjunto del *pueblo arahuac-asháninka* tiene actualmente un total de 106,349 miembros, representando un tercio del total de nativos amazónicos que suman 332,975 personas (INEI 2010). Precisemos también que en el Brasil viven cerca de 1,000 Asháninka, sobre todo en el Río Amônia, región del Alto Juruá (Estado de Acre), que migraron a fines del siglo XIX para escapar a las «correrías» (cazas al hombre) de los caucheros peruanos (*Povos indígenas nel Brasil*, 2012). En lo que respecta a los otros grupos arawak, los Yánesha han pasado de 6,980 personas en 1993 a 7,523 en 2007; los Matsiguenga eran 8,679 en 1993 y 11,279 en 2007; en fin, los Yine (Piro) eran 2,553 en 1993 y 3,261 en 2007 (INEI 2010).

Las uniones matrimoniales se realizan mayoritariamente en el marco tradicional y son raramente inscritas en los registros públicos, esto significa que la mayoría de nativos de la selva central están unidos

6 En el Informe Final de la CVR (Tomo VI: 672), se estima el «gran pueblo asháninka», incluyendo los Ashéninka, los Nomatsigenga y los Yánesha en más de 65,000 habitantes, lo cual me parece erróneo. En efecto, hay que notar en primer lugar que la inclusión de los Yánesha en el seno del «pueblo asháninka» no es pertinente, se trata de pueblos distintos y con identidades étnicas y variantes lingüísticas particulares. De otro lado, considero que las omisiones del Censo de 1993 permiten estimar que la población de los Asháninka y de sus parientes era de 60,000 al inicio de 1990; es decir que en los años 2000-2003, cuando se redactaba el Informe Final, esta población debía estar cercana a los 80,000; prueba de ello es que el Censo de 2007 ha determinado que los Asháninka son 88,703.

de manera informal. Es, probablemente, por esta razón que los datos del Censo de Comunidades Nativas indica que la categoría más frecuente es «soltero» (INEI 2010:46). El ideal de matrimonio entre los Arahua establece que las «mejores» uniones son las que se realizan entre primos cruzados matrilineales o patri-lineales dado que el parentesco es cognático (en línea paterna y materna). Sin embargo, este ideal endogámico tradicional («para no perder la sangre de la familia»), se contradice en las prácticas matrimoniales que se establecen de manera preferencial al exterior del grupo de parentesco por filiación y por alianza, de manera exogámica, e incluye las uniones con Andinos. Se puede plantear que este cambio radical ha sido influenciado por la condena de los matrimonios «entre parientes de la misma sangre» de parte de los misioneros católicos y evangélicos y luego del Estado. En general los hombres salen a buscar mujeres fuera de sus comunidades a otros poblados vecinos y las traen a sus hogares; pero también las mujeres pueden traer hombres a sus comunidades, incluyendo foráneos nativos y andinos. En fin, dada la corta esperanza de vida, era habitual que las uniones se realicen en la pubertad; esta situación no ha cambiado a pesar del hecho de que en la actualidad se vive más tiempo que antes. Las uniones precoces, negativas para las madres adolescentes y para sus criaturas, expuestas a una alta mortalidad, aparecen como un medio de emancipación de los adolescentes de sus familias en un contexto general marcado por la pérdida de la autoridad parental, que representa una de las secuelas del conflicto armado interno.

EL PROCESO DE SOMETIMIENTO COLECTIVO Y LOS CAMPOS DE TRABAJO FORZADO

Los dirigentes senderistas que entraron a la zona de los ríos Ene y Tambo venían de Ayacucho, y se imaginaron que sería relativamente fácil cooptar y adoctrinar a los «campesinos pobres» nativos del lugar que representaban, según la teoría comunista maoísta, las bases de la revolución. Según los testimonios que he recogido, los discursos de los mandos eran idénticos a los que Sendero Luminoso utilizaba en las zonas andinas: la creación de una *nueva sociedad igualitaria* donde los nativos tendrán los bienes que sólo tienen los ricos (autos, casas lujosas, buena comida, buena ropa). El Informe Final reporta el caso de la comunidad de Otica, donde el dirigente Hernán Poyentima, promotor de salud, fue captado por un mando senderista del PCP-SL en Puerto Prado, su compadre Javier. Ambos realizaron el trabajo de cooptación de las familias de la comunidad que terminaron aceptando, en su gran mayoría, la «política» de Sendero que afirmaba que iba a crear «un nuevo Estado para mejorar la situación de los pobres» (IF, Tomo V:247, *Hatun Willakuy* 2004:128).

Los discursos igualitarios eran sin embargo acompañados de posiciones racistas contra los campesinos, considerados por los dirigentes del PCP-SL como pobre gente ignorante; una posición que es similar a la de Mao Zedong, como hemos visto anteriormente. A este respecto, Ponciano del Pino (1999, 2007: 11 *et sqq.*), escribe:

«Para SL, o al menos para algunos de sus cuadros importantes, no sólo era necesario luchar contra el gobierno «reaccionario», la burguesía y el sistema feudal, sino también contra los «chutos», brutos e ignorantes» que no entendían el proyecto revolucionario. De pronto, el discurso público de SL, de igualdad y justicia para los campesinos, se contaminaba del discurso étnico, como guión oculto que afloraba para mostrar el desprecio y la repugnancia, la intolerancia y el racismo. Ese mismo guión se volverá a hacer público más tarde contra las minorías étnicas del valle del Ene: se califica a los enfermos e inválidos asháninkas como «cargas parasitarias», inservibles y desechables. Paradójicamente estos indios serranos y amazónicos son los campesinos más pobres; justamente por quienes decía luchar SL».

En realidad el desdén comunista del PCP-SL no concierne solamente la «pertenencia étnica» de los indígenas de la sierra y de la selva, sino que se mezcla con un desprecio por la «clase campesina» en general, considerada como *esencialmente* inferior en la «nueva sociedad» que se trataba de construir con o sin el acuerdo de los tales campesinos. Es por ello que la resistencia campesina que apareció rápidamente, tanto en los Andes de Ayacucho (desde 1984), como en la selva central (desde 1989), suscitó respuestas extremadamente violentas de parte del PCP-SL, cuyos mandos no podían entender cómo la gente «ignorante e inferior del campo» se atrevía a oponerse a su proyecto del «paraíso terrestre». Los senderistas andinos explicitaron además el racismo ordinario que caracteriza la representación de la mayoría de peruanos ante los indígenas, sobre todo amazónicos, fundamentalmente «salvajes y primitivos». Una mujer del río Tambo afirmaba a la CVR: «*los rojos nos dicen que somos mesnadas, cabezas negras, onkiro kitsari, que quiere decir ratas sucias*». (IF, Tomo V:201).

Entre los Asháninka, las prédicas senderistas de la implantación de una sociedad perfecta, totalmente nueva en su historia, fueron aceptadas por muchas personas, generalmente maestros, promotores de salud e incluso dirigentes. Es decir, como en la sierra, se trataba de personas con mejores estudios que el promedio de la población, y que tenían suficiente autoridad intelectual y moral para convencer a muchos otros de seguirlas. En la selva central, como en las zonas andinas, el adoctrinamiento comunista inicial ha sido influenciado por las esperanzas de cambio y de mejoría general de un marco de vida de extrema pobreza y de abandono de parte del Estado.

La escalada de la violencia: 1989-1993 y los niños-soldados

A partir de 1985, pero sobre todo entre 1989-1993, los senderistas empezaron a raptar a niños y a jóvenes nativos para alimentar sus cuadros, primero en las comunidades aledañas a las ciudades de Satipo, de Mazamari y de San Ramón de Pangoa, después en las cuencas de los ríos Ene y Tambo (IF,

Tomo VI:676, Espinosa 1995:121). La utilización de niños y adolescentes en las hostilidades fue una práctica generalizada y sistemática del PCP-SL desde 1983; según un documento senderista de 1988 citado en el Informe Final de la CVR:

«[Hay que] hacer que los niños participen activamente en la guerra popular, pueden cumplir diversas tareas a través de las cuales vayan comprendiendo la necesidad de transformar el mundo (...) [hay que] cambiar su ideología [para que] adopten las del proletariado». (*Hatun Willakuy* 2004:129).

En todas las zonas ocupadas por los senderistas, el reclutamiento forzado se hizo a través de engaños y de violencia. Cuando las familias se negaban a entregar a sus hijos, el enrolamiento era hecho por la fuerza y el amedrentamiento. Una madre de familia testimonia:

«Los jóvenes en su mayoría fueron secuestrados por los terroristas y se los llevaron al monte. Los de Sendero se llevaron a mis hijos con engaños, vamos a tener tiendas les decían en el año 1983. Yo vivía en la comunidad nativa de Centro Tsomaveni, en el río Ene, recuerdo que quemaron las casas de los Asháninka, no sabemos si los jóvenes están vivos o muertos». (IDL 2010:19).

Un joven que fue raptado cuando tenía 10 años testimonia:

«[Sendero] enseñaba cómo matar, saquear, cómo traumatizar a la gente, asustar para que huyan y quedarse con las cosas. Nos llevaban para saquear, mataban a la gente (Asháninka). A las mujeres les enseñaban a trabajar. Una mujer era comando. Mataban a la gente que flojeaba, que estaba pensativa, o por traición a tu patria». (IF, Tomo V:249).

Las huestes senderistas lograron controlar durante largos períodos la región de Satipo y el temor de las represalias en caso de colaboración con las fuerzas del orden se instaló durablemente. Un testigo de Quempiri, en el río Tambo, narra:

«[Los Senderistas] han hecho trincheras para [defenderse] de los militares. Han dicho «no te vayas sino [los militares] te van a matar, te [van] a quitar a tu señora, o te van a violar (...). Han dibujado en un papel una persona que estaba violando, y [han] dicho: *si sales, si vas con los militares, así le van a violar a tu mujer y a tí mismo*». (IF, Tomo V:249).

Los nuevos reclutas Asháninka aprendieron rápidamente a comportarse como los subversivos y participaron activamente en las incursiones de las columnas senderistas a las comunidades, incluyen-

do las suyas. En efecto, el Padre Castillo de Puerto Ocopa expresaba su gran sorpresa de haber visto muchachos que asistían al colegio de esta comunidad, y que fueron sus alumnos, dar vivas a Sendero Luminoso luego de haber sido raptados y adoctrinados (Entrevista en Puerto Ocopa, julio de 2010). El Padre Mariano Gagnon de Cutivireni escribe:

«Una de las tácticas de Sendero era mandar niños a la vanguardia de un pelotón de ataque. De esa manera, si explotaba una mina, no morían los guerrilleros. Al ver aparecer a un grupo de niños en las cercanías de Tizibokiroato, era señal segura de un asalto. Los niños, reclutados de fuerza por Sendero, eran una mezcla de Asháninkas y serranos. Algunas mujeres venían con ellos (...) el grupo terrorista de mujeres y niños [destrozó] el campo de yuca». (Gagnon 2000:245).

Uno de los hechos poco conocidos de la guerra en la selva central fue el uso masivo que hicieron los terroristas del PCP-SL de las minas antipersonales, tanto en las comunidades sometidas como en otros lugares donde se esperaban ataques a sus Bases. Una mujer anciana del río Ene me decía que las familias de Centro Tsomaveni conocen algunos de los emplazamientos de esas minas, pero que hay muchas zonas desconocidas y las minas que explotan causan regularmente heridos y hasta muertos [J.C.C., Entrevista en Satipo, julio de 2010].

Muchos niños se atrevieron a blandir sus armas contra sus parientes y amigos, algunos tenían 6 o 7 años de edad; como sucedió en la comunidad de Cushiviani (Río Negro, Satipo), donde fueron raptados muchos niños y adolescentes que regresaron algunas veces acompañando columnas armadas, totalmente adoctrinados en el odio hacia los «enemigos de la revolución», y amenazando con sus armas rústicas (palos, cuchillos), o con armas de fuego a sus propios parientes. Luzmila Chiricente, perdió a su hijo Juan, que tenía 15 años en 1989 cuando fue enrolado por el PCP-SL en la ciudad de Satipo, y testimonia:

«Recuerdo el día en que mi propio sobrino, chiquito él, llegó como parte de una de las columnas de Sendero Luminoso, llegó ante mí con otros senderistas y me apuntó con un arma amenazándome de muerte, él tenía solo seis añitos y ya cargaba armas. Junto con él estaba otro sobrino de siete años. Estos hechos se dieron aproximadamente en 1989, el caso de los varones fue parecido al de las mujeres. Pasado el tiempo, mis sobrinos [que regresaron] me cuentan que tenían orden de matarme, que si escapaba ellos me tendrían que matar. Yo al comienzo me confundía, pensaba que mi familia que vivía con Sendero Luminoso era parte de ellos, me enteré [después] que estaban ahí obligados. A pesar del tiempo, igual me cuesta trabajo entenderlo ahora.
(...) Fue triste y fue difícil volver a creer en las personas y recuperar la confianza en la gente, Sendero acostumbraba llevarse familias enteras para enrolarlas en sus filas, muchos familiares se enrolaron en Sendero obligados, y una para que no se los lleven alistaba a sus hijos en el Ejército.

Por un lado te mataban los terroristas, y [por otro lado] también los del Ejército, los hijos podían matar a los padres o al revés, igual. Muchas veces los terroristas regresaban y obligaban a violar a tus primas [paisanas] porque si no lo hacías no eras parte del equipo [partido], esa era la manera [en la que] uno demostraba ser parte del grupo, esto sucedía tanto en el ejército como en las filas de los terroristas; «*es normal violar a las mujeres en tiempo de guerra*» decían». (IDL 2010:30).

Las adolescentes y las mujeres raptadas fueron violadas sistemáticamente y forzadas a servir de concubinas a los mandos senderistas (andinos y nativos), que pretendían procrear los soldados del ejército de la «nueva sociedad» (IF, Tomo VI:695). La utilización de niños y adolescentes en la guerra senderista, como combatientes y como concubinas, era parte de los planes alucinados de Abimael Guzmán para extender y profundizar la ideología y el control comunista en el campo peruano, «sin otra voluntad que matar o morir por el partido» (P. del Pino 2007:6). Las violaciones sexuales fueron muy corrientes entre las filas senderistas, entre los militares y también entre los ronderos nativos [L.C.M., Entrevista en Satipo, julio 2010]. He aquí algunos testimonios:

«También hubo violaciones a las mujeres de ambas partes, de los terroristas cuando entraban a la comunidad, como de los ronderos cuando agarraban a una terrorista mujer, también la violaban entre todos». (Mujer del río Tambo, IDL 2010:39).

«Las violaciones sexuales no solo fueron a mujeres, sino también de varones por parte de los terroristas, policías y militares. Algunos miembros de la comunidad fueron obligados a participar de las acciones terroristas bajo la amenaza de ser quemados vivos o [de ver] matar a toda su familia». (Mujer de Pangoa, IDL 2010:55).

«Las violaciones sexuales que sufrieron las mujeres [provinieron] tanto de los terroristas como de parte de la Marina en la Base de Poyeni, hubo también alrededor de 30 familias desplazadas». (Mujer del río Tambo, IDL 2010:68).

Entre 1985 y 1989, todas las comunidades del río Ene fueron arrasadas y controladas por Sendero Luminoso, varios dirigentes que se negaron a apoyarlos fueron asesinados, por ejemplo Isaías Charete de Centro Tsomaveni, asesinado el 23 de febrero de 1989 (IF, Tomo V:250). Una mujer de su comunidad explicaba que esta muerte se debió a la resistencia que oponía Isaías a Sendero Luminoso, y a la falta de organización de las rondas nativas (IDL 2010:84). Según el testimonio que recogí de una pariente de Isaías, su cuerpo fue encontrado con mutilaciones humillantes (los senderistas le cortaron el miembro viril y se lo metieron en la boca). Luego de este hecho espantoso la comunidad fue abandonada por

varios meses [Y.R.C., entrevista en Satipo, agosto 2012]. La defensa se organizó después, sin apoyo de los militares, que recién instalaron una base en las cercanías en 1992 (IDL 2010:84).

El PCP-SL desplegó una extrema violencia en su ocupación progresiva del espacio arahuac de la selva central. Todos los testimonios explicitan que el término «arrasamientos» no era vano en el período de sometimiento y de amedrentamiento generalizado que conocieron los nativos del lugar. He aquí algunos testimonios:

«En Centro Tsomaveni, los terroristas se disfrazaron de militares y se llevaron amarrados y desnudos a nuestras autoridades y las asesinaron. Se llevaron a nuestros hijos e hijas y muchos hasta ahora están desaparecidos, algunos lograron escapar. Las familias fueron desplazadas y nos refugiábamos en Chichireni [Tsiquireni], también mataron a mi hermana, reclutaron a mi papá y escapó a otra comunidad, llevaron a los jóvenes y señoritas, mataron a tres profesores y los botaron al río Ene, a mi tío lo mataron junto con sus familiares, y no tenían que comer y vestir, [los senderistas] reunieron a los comuneros y amenazaron a los traidores, al escapar tuve que cuidar a mis hijos como papá y mamá». (Mujer del río Ene, IDL 2010:20-21).

«Cuando los terroristas empiezan a llegar, vinieron de Apurímac y de otras zonas de la sierra. Un día unos hombres vinieron a pedir comida a casa de [un] vecino (...) lo atacaron, [lo degollaron], después lo sacaron aún vivo y ensangrentado al aeródromo y allí lo terminaron de matar (...) mataron al vecino porque había sido de la policía. Cuando los terroristas entraban a una comunidad navegando por el río, lo hacían ya avanzada la noche, encendían y quemaban las chozas con las familias adentro, hombres, mujeres y niños, no les interesaba nada (...) otros eran llevados al monte como rehenes u obligado a apoyarlos en sus matanzas. Frente a estos hechos, los Asháninka nos organizamos en turnos con silbato [para dar la alarma], pero a pesar de todo los terroristas lograban entrar. Un día entraron a casa de mi tío y mataron a todos sus animales, como 60 cabezas de ganado, no satisfechos con eso entraron a la casa y mataron a sus hijos, dos mujeres y un hombre. (...) lo peor de todo es que no existe justicia, uno se siente impotente de no poder hacer nada». (Mujer del río Ene, IDL 2010:46).

El PCP-SL organiza también masacres que siguen las pautas terroristas ya practicadas en los Andes, sobre todo la separación de los hombres, y de las mujeres y niños. Una mujer sobreviviente de dos masacres, en el río Ene y en Pangoa, testimonia lo siguiente:

«Un día llegué a la comunidad de Alto Chichireni y una mañana aparecieron los terroristas hombres y mujeres, incluso habían Asháninka, nos dijeron que se haría una reunión para [apoyarnos], que no

pasaría nada. [En la reunión] dijeron que pertenecíamos a las filas terroristas. El jefe de la comunidad protestó y lo mataron delante de la gente. Nadie [había llevado armas] y los balearon a todos, luego pusieron a los muertos en una casa y la quemaron. [Luego] los terroristas llegaron a otra comunidad [en Pangoa] disfrazados de militares (...) separaron a todos, por un lado las mujeres, por otro los hombres, en casas separadas y siempre vigiladas. En el cuarto donde estaban los varones entraron los terroristas y empezaron a machetearlos, en el cuarto donde estábamos las mujeres solo escuchábamos los gritos y llantos de los hombres. A las mujeres nos violaron sin importarles que estemos con nuestros hijos, delante de ellos nos golpearon y nos violaron, incluso a las mujeres que estábamos embarazadas. A las mujeres que pretendían defenderse las mataban con machete, no había ningún respeto por nadie; por eso en Pangoa hay más mujeres que hombres y muchas viudas. Había un tercer cuarto donde llevaron los cadáveres y los [quemaron], el olor a muertos quemados se sentía en todos lados». (Mujer de Pangoa, IDL 2010:58-59).

La estrategia del terror fue utilizada de manera sistemática por el PCP-SL y logró amedrentar durante varios años a las poblaciones nativas, confrontadas a hechos de extrema violencia inéditos en su historia y ante los cuales los mecanismos de defensa moral y mental tomaron mucho tiempo en concretarse y afirmarse.

Las Bases de apoyo senderistas: un modelo andino exportado a la selva

Los militantes de Sendero Luminoso desarrollaron una estrategia inédita en la historia del Perú y de los movimientos comunistas en América Latina. En una primera etapa, establecieron Bases de apoyo en las comunidades nativas con el objeto de tener a disposición fuentes de alimentos y huestes (niños, jóvenes, hombres) para alimentar su «ejército popular», tal y como ya lo habían hecho en Ayacucho y otras zonas alto andinas como Chungui y Oreja de Perro. Y ulteriormente, crearon *campos de trabajo forzado y de entrenamiento militar* en lugares inhóspitos de la Cuenca del Río Ene.

En Oreja de Perro las Bases de apoyo empiezan a formarse en 1982 y duraron hasta 1987; los comuneros de las localidades de Oronqoy, Santa Carmen, Tastabamba, Putucunay y sus anexos, fueron dispersados, en las «retiradas», hacia la selva y la quebrada, y luego organizados en cuatro grupos y con cuatro mandos senderistas. En Chungui las «bases de apoyo» se forman en 1984. Estas Bases de apoyo representaban una especie de modelo de la forma de gobierno y de modo de vida comunista que el PCP-SL pretendía implantar en el campo peruano. Las personas desplazadas en esos lugares alejados de las localidades -para escapar a las acciones militares del ejército-, representaban la «masa» que debía proveer con alimentos y como base de operaciones a la Fuerza local de militantes, formada por

«combatientes» a partir de 12 años (al menos en teoría). Este grupo era controlado y aprovisionado en víveres y ropa por la Fuerza Principal compuesta de mandos exteriores a las zonas sometidas.

La organización interna de estas bases era de tipo militar, los adultos se ocupaban de las chacras, los niños ayudaban a las tareas productivas y domésticas, y a partir de los ocho años debían recibir educación comunista, como «pioneros». Estos pobres niños forzados a seguir las órdenes de los senderistas, crecían en el odio hacia el Estado, las fuerzas del orden y la sociedad peruana en general; y entre los 8-12 años eran entrenados militarmente para acompañar las expediciones senderistas, generalmente en la vanguardia para «proteger» a los combatientes adultos, vale decir que los niños, como lo atestigua el Padre Gagnon, eran la «carne de cañón» de los senderistas. El modo de vida en estas Bases de apoyo fue terrible, la gente pasaba hambre, se enfermaba, las adolescentes y las mujeres eran violadas sistemáticamente, muchos morían, y todos vivían en el terror permanente de los castigos, las torturas y las ejecuciones (IF, Tomo VII, *Los casos de Chungui y Oreja de Perro:100 et sqq.*). Este modelo fue aplicado por los senderistas que ocuparon las cuencas de los ríos Ene y Tambo.

En efecto, en la selva central, las Bases de apoyo fueron establecidas primero en 1987 en la ciudad de Puerto Prado (capital del nuevo Distrito de Río Tambo), y en las comunidades del río Ene de Santo Domingo, Anapati, Selva de Oro y Centro Tsomaveni, donde vivían también colonos andinos trabajando en los cultivos de coca (IF, Tomo VI:676). Y ulteriormente, entre 1989 y 1993, los senderistas decidieron crear Comités de base -sobre todo en la zona de Alto Tsiquireni (margen derecha del río Ene)-, que eran en realidad *campos de trabajo forzado* donde los nativos debían trabajar para sustentar las columnas armadas, para fabricar armas artesanales, y donde los niños eran adoctrinados en el odio y la violencia.

Quisiera plantear la hipótesis que esta estrategia senderista es idéntica a la que adoptó Mao Zedong en China cuando desarrollaba su «guerra de guerrillas, del campo a la ciudad» en los años 1920-1930, mucho antes antes del triunfo del Partido Comunista en 1949; creando Bases campesinas «liberadas» en la región de Jiangxi, donde se producía para alimentar a los combatientes y donde los jóvenes estaban obligados a servir en el «ejército popular». En efecto, la República Soviética China fue fundada en Jiangxi en 1931, pero el período de desarrollo del «terror rojo» duró hasta 1934; en ese lapso de tiempo se elaboró la «política de reeducación y de reforma del pensamiento por el trabajo». La sumisión y el terror eran en efecto estrategias indispensables del Estado comunista tal y como fue organizado por Lenin entre 1917 y 1921, y que sirvió de modelo a Mao Zedong (Domenach 1992).

El Partido comunista del Perú se ha servido de este modelo maoísta totalitario para instalarlo en el Perú, siguiendo en particular la primera fase de la revolución maoísta (1927-1937), cuando todos los «enemigos contra-revolucionarios» eran objeto de persecución, de delación, de castigos y de muerte. En la concepción maoísta, los campesinos eran el «brazo armado de la revolución», pero eran también considerados como gente ignorante y supersticiosa que había que «educar» siguiendo el modelo militar y las ideas del Guía Mao.

Desplazamientos masivos de población a los campos de trabajo: 1989-1993

Entre 1989 y 1993, los senderistas deciden desplazar a la mayoría de comunidades Asháninka de los ríos Ene y del Alto Tambo y crear *campos de trabajo forzado* en gran medida porque los militares empiezan a incursionar en la región y se teme que terminen por controlarla. Era más fácil establecerse en el monte, e infundir un terror extremo entre la población para obtener su subordinación que continuar a controlando las comunidades, visibles desde el río o desde los helicópteros. Los testimonios recogidos por la CVR sobre el modo de vida inhumano en estos campos coinciden con los que he recogido desde 2008, y con las descripciones de otros autores (Espinosa 1995, Espinosa y Rodríguez 1997, Espinosa y Fabián 1997, Fabián 2006, Rojas 2008, IDL 2010, ICTJ 2011:57-62). Según un testimonio colectivo recogido en Potsoteni, una comunidad del río Ene:

«Cuando llegó Sendero Luminoso por primera vez se quedaron tres días. Habían colonos [andinos] y paisanos [Asháninka], hombres y mujeres. Nos convocaron donde mataron a algunos sin que entendiéramos por qué. Nos dijeron esto va a cambiar, ustedes van a tener dinero, igual que los de la ciudad. No los habíamos visto antes pero estaban con algunos Asháninka como guías de campo. (...)En el monte nos maltrataron y torturaron. Eramos esclavos, todo estaba programado por horas y para comer hacíamos filas. No se podía dormir por pensar en escapar, pero en ocasiones el dormir un momento nos hacía escapar del mal sueño en que vivíamos». (ICTJ 2011:59).

Los mandos senderistas de mayor rango eran andinos, sin embargo muchos mandos intermedios *eran también nativos* que podían tener el rol de intérpretes y guías, pero que se comportaban con la misma crueldad que los «choris», es decir los Andinos (ver también Fabián 2006:139). Los testimonios que he recogido afirman que lo hacían para evitar los castigos y hasta la muerte. En ese proceso de deshumanización incentivado y favorecido por los mandos senderistas de Ayacucho, miles de Asháninka capturados en los campos de trabajo fueron forzados a practicar la crueldad con sus familias, con sus parientes, con sus vecinos, y muchos son perfectamente conscientes de ello. Así por ejemplo, una mujer de Chembo, en el río Tambo, me decía «*teníamos mucho miedo, nos han engañado [los senderistas], y en el fondo nos hemos matado entre nosotros*» [E.R.C., entrevista en Satipo, agosto 2012]. Una mujer del río Tambo que permaneció cinco años en los campos senderistas testimonia:

«Cuando me junté con mi esposo vivíamos en Shimabenco, luego vino la subversión y [fuimos] a vivir en Puerto Ocopa, ahí los terroristas nos obligaron a integrar sus filas, a mi esposo lo nombraron como mando de Sendero, a mí me dieron también un cargo. No podíamos negarnos a nada porque estábamos amenazados, ya sabíamos que si nos oponíamos a sus órdenes nos mataban,

fueron casi cinco años que estuvimos con los terroristas. Lo que me afectó más en el tiempo del terrorismo fue el estar en el monte varios años para obedecer a los tucos [terrucos]. Nos íbamos cambiando a muchos lugares, estábamos una semana en un lugar, de ahí caminábamos varios días, día y noche, para llegar a uno de los campamentos de los tucos, luego nos cambiaban de nombres, nuestros nombres verdaderos no usábamos. También hubo enfrentamientos entre comunidades Asháninka, y con los militares, muchos murieron, mujeres, niños, niñas, había enfrentamientos también porque no había comida, todos comíamos poquito, sólo los camaradas se alimentaban bien, sólo tengo recuerdos tristes, siempre veíamos muertos dentro del campamento. (...) Como mujer, mi vida durante esos años fue muy triste. En ese tiempo no dormía bien, comía la verdura del monte, no conocía sal, ni jabón. A mis hijos los llevaron como prisioneros, murieron por falta de comida, al mayor lo mataron porque no quería ir a matar con los subversivos. (...) Ahora nos estamos [reagrupando] en la comunidad de Shimabenzo, pero hay desconfianza entre nosotros, no podemos olvidar lo que nos pasó antes con los tucos. En el campamento los soldados camaradas violaban a nuestras hijas adolescentes, no podíamos vivir con nuestros esposos porque nos separaban. Cuando fuimos a la Base militar [como arrepentidos] nos han maltratado diciéndonos «*ustedes son tucos ahora los mataremos*»; nos enviaban a trabajar mucho, como esclavos, hubo momentos en que era igual estar con Sendero o con la Base militar». (Mujer del río Tambo, IDL 2010:73).

De la misma manera que en la sierra, los senderistas organizaron los campos de trabajo según un modelo militar, con horarios estrictos, los adultos trabajaban en las chacras y fabricaban armas, y los niños recibían «instrucción senderista», igualmente dirigida a los adultos al final del día. Los mandos senderistas afirmaban que todas las «masas» debían aprender a vivir como en la futura «sociedad sin clases», sin embargo ellos comían siempre mejor que los otros, violaban mujeres y tenían las mejores armas. Uno de los rasgos que ha traumatizado mucho a los Asháninka que he interrogado es la insistencia con la cual los mandos andinos y nativos -siguiendo las consignas comunistas de Guzmán- querían que se rompan los lazos de parentesco y los afectos entre familiares y vecinos. Es decir la insistencia con la cual se les exigía que dejen de ser personas y se vuelvan «camaradas» al servicio permanente, servil y ciego del Partido Comunista del Perú. El tratamiento de los niños ha suscitado también traumas importantes pues nadie entendía porque se les educaba para que odien a los padres, a los familiares, y sólo en la violencia. Estas informaciones figuran también en el Informe Final de la CVR y son mencionadas por algunos autores (Espinosa 1995:121 *et sqq.*, Fabián 2006:135 *et sqq.*, Rojas 2008:124 *et sqq.*, que sin embargo no cita sus fuentes).

Ponciano del Pino (1999, 2007:22) ha observado situaciones similares en Sello de Oro. En esta zona, desde 1984, el PCP-SL reclutaba familias enteras para construir un orden totalitario, que como él dice, es una etapa poco conocida de la guerra interna. Para este autor, «Las formas de terror y dominación

comienzan a ser prácticas cotidianas que se intensifican conforme pasan los años y la supervivencia se hace más difícil». El 24 de octubre de 1993 la base del Comité de Sello de Oro se acogió a la Ley de arrepentimiento; se recuperaron 184 personas, de los cuales 107 eran niños; 46 eran mujeres y 31 eran hombres. Del Pino precisa lo siguiente:

«Muchos de ellos habían sido enrolados en las cabeceras de montaña y otros en las comunidades altoandinas colindantes a la selva en 1984. Los enrolamientos se prolongaron hasta poco antes de que capitularan. Sendero los había incorporado a sus filas no sólo empleando el terror sino la misma práctica de la violencia. En algunos casos asesinaban a algunos miembros de la familia e incorporaban a otros. (...) Estas familias se convertirían en murallas de contención, escudos humanos que ayudaban a atenuar la acción militar, pero que también producían y abastecían de alimentos a los combatientes. Justamente en esta visión de guerra prolongada, los niños pasan a ser reserva humana. Ellos serían el contingente que reemplazaría a quienes cayeran en combate. En esta lógica, todos los niños debían ser llevados a las Bases, incluso los hijos de las víctimas, y entrenados militarmente para el futuro».

El proceso de *despersonalización*, de militarización y de adhesión total al «partido», parte esencial de la ideología comunista, era más fácil de concretar con los niños, desde su más temprana edad. Y lo que escribe Ponciano del Pino al respecto corresponde de manera remarcable con los testimonios recogidos entre los Asháninka.

«Para *sl* los niños representaban la esperanza, el futuro, por lo mismo, según ellos, tenían que ser criados *«aunque sea con trapos para que luchen. Debe haber criaturas, nosotros estaremos terminando, y las criaturas estarán levantándose, parándose»*, recuerda Claudia [una de sus informantes]. 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 o morir. En casi todas las acciones registradas, la militancia senderista iba acompañada de un contingente importante de niños, quienes iban adelante, liderando el desorden. Eran quienes incendiaban y saqueaban; hacían de la violencia un espacio lúdico. (...) Progresivamente se los alejaba de sus padres, 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 -papa, mamá-, para definirse por su condición de combatientes, compañero, camarada». (P. del Pino 2007:24-25).

En los campos de trabajo y de reeducación Asháninka, la vida estaba marcada por la situación de hambruna permanente y por el terror de los posibles castigos utilizados para mantenerlos en un estado de obediencia y sometimiento ciegos y constantes. Toda iniciativa personal, todo intento de devolver humanidad era cruelmente reprimido con castigo físico o con la muerte, generalmente en público y con la participación de parientes y de otros nativos. Según los datos recogidos por la CVR (IF, Tomo V:256), la familia del difunto era obligada a festejar la muerte, a reír, tomar masato y dar vivas al presidente Gonzalo. Las ejecuciones debidas a la «desobediencia» fueron corrientes, y las personas muertas de desnutrición y enfermedades fueron muy importantes. Un hombre de Quempiri testimonia:

«(...) Cuando ya no había qué comer, los niños [tenían] anemia y [comían] tierra, ya no comían ni sal (...) bastantes morían».

Como lo explica una mujer de Quempiri, sólo los más fuertes sobrevivían:

«(...) ha dejado [a uno de sus hijos] porque no podía andar, tenía anemia. Le ha dejado porque ella no tenía más fuerzas, no podía cargarlo, ni su papa. Por eso lo ha dejado... Se ha muerto». (IF, Tomo V:256)

Ponciano del Pino (1999, 2007:27 *et sqq.*) relata situaciones terribles debidas al hambre en Sello de Oro:

«A diferencia de los primeros años, donde habían logrado sobrevivir sin mayores apremios, desde 1988, las familias vivían en carpas de plástico, expuestas a la intemperie y sin ropas que vestir. La alimentación era un problema aún mayor. En los últimos años casi dejaron de probar sal, azúcar, verduras, menestras. Su dieta se limitaba a lo que producían, yuca, pitus, en cantidades cada vez menores. Los más damnificados eran los niños, y quienes procesaban la angustia, las madres. Como eran las más vulnerables al dolor de los hijos y de la familia, a la falta de alimentos y de miseria en que vivían, fueron las madres las más resueltas a resistir y cuestionar la viabilidad del proyecto senderista. En los diez años, según las versiones de las madres, murieron alrededor de cien niños y adultos por falta de alimentos. Los niños muchas veces ingerían hierbas y arena que los llevaban a la muerte. La desnutrición que comprometía a todos, arrasaba con los niños ya que los hacía más vulnerables a las enfermedades. Según la encuesta, casi todas las madres perdieron al menos un hijo, ya sea por enfermedad o por desnutrición. (...) Cuando la población de Sello de Oro se entregó [en 1993], el 100% padecía anemia, muchos tenían tuberculosis, bronquitis aguda, paludismo. Muchos niños de dos o tres años no podían caminar como resultado de la desnutrición. (...)

Esta realidad se vivía en todas las bases de SL. Lo mismo que Sello de Oro, el Comité popular abierto del valle del Ene sufría los efectos de la guerra».

En los campos senderistas, las personas débiles eran abandonadas, y algunos enfermos eran enterrados aún en vida (IF, Tomo V:257); de manera general los muertos no eran enterrados según las costumbres Asháninka, a veces eran abandonados a flor de tierra, o echados al río. En otras ocasiones se ordenaba cavar tumbas donde se depositaban varios cadáveres; a este respecto una mujer viuda de Centro Tsomaveni me decía que existen muchas fosas comunes en el río Ene, en la zona de Alto Tsiquireni, que ningún «civil» (foráneo) conoce [J.Q.Q., Entrevista en Puerto Prado, julio de 2010]. Es decir que estas fosas comunes no han sido reportadas por el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), ni han recibido la visita del Ministerio Público.

El proceso de deshumanización experimentado en estos campos, muy cercanos a los vividos en los campos soviéticos y chinos, ha sido expuesto por los propios Asháninka que se sentían tratados como animales; dos testimonios recogidos por la CVR (IF, Tomo V:257) en Puerto Ocopa explicitan esta situación:

«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 comíamos, pensábamos en la familia, en la chacra, no teníamos qué comer, ya no teníamos libertad para comer, [y] nuestros hijos [estaban] esclavizados...»

«Eras como un animal, ya no hay familia, a veces te hacen matar a tu familia, a tu hijo, porque ya no es tu familia. Esa es orden del pueblo [dicen los senderistas], mentira, esa es orden de él mismo [del mando senderista]».

En el Informe Final de la CVR, la deshumanización de los Asháninka ha sido comparada con los campos de concentración nazis (IF, Tomo V:255). Y es cierto que el terror de los castigos, el sometimiento de los cautivos, la pérdida de rasgos de humanidad y el hambre permanente existieron también en los campos nazis, en particular en Auschwitz, campo de concentración y de exterminio situado en Polonia, donde el joven químico italiano y judío Primo Levi sobrevivió al último período de la guerra (1944-1945). Levi publicó su primer testimonio en 1947 (*Si questo è un uomo, Si esto es un hombre*, 2005), he aquí algunos párrafos:

«Nuestro *Lager* [campo de concentración] aporta, solo él, diez mil trabajadores que provienen de todas las naciones de Europa; y nosotros somos los esclavos de los esclavos, a quienes todos pueden

mandar, y nuestro nombre es el número que llevamos tatuado en el brazo, y cosido en el pecho. (...) ¿Pero cómo podría pensarse en no tener hambre? El *Lager* es el hambre: nosotros somos el hambre, un hambre viviente. (...) ¡Qué débil es la carne! Yo me doy perfecta cuenta de cuán vanas son estas imaginaciones del hambre, pero no puedo sustraerme a la ley común, y ante los ojos me baila la pasta *asciutta* que acabábamos de hacer... en Italia. (...)

En la historia y en la vida parece a veces discernirse una ley feroz que reza: «*A quien tiene, le será dado, a quién no tiene le será quitado*». En el *Lager*, donde el hombre está solo y la lucha por la vida se reduce a su mecanismo primordial, esta ley inicua está abiertamente en vigor, es reconocida por todos. Con los adaptados, con los individuos fuertes y astutos, los mismos jefes mantienen con gusto relaciones (...). Pero a los «musulmanes» [*Muselmann*, personas débiles destinados a la selección, es decir a las cámaras de gas], a los hombres que se desmoronan, no vale la pena dirigirles la palabra (...). Aunque englobados y arrastrados sin descanso por la muchedumbre innumerable de sus semejantes, sufren y se arrastran en una opaca soledad íntima, y en soledad mueren o desaparecen, sin dejar rastros en la memoria de nadie». (Levi 1947, 2005:101, 103, 119).

Estas vivencias son comparables a las de los campos rusos que precedieron los campos nazis y chinos. Aunque como anota Primo Levi, la especificidad de los campos nazis fue la destrucción industrial, sistemática y ordenada de los judíos y de otros grupos considerados sub-humanos por Hitler y sus secuaces.

CAMPOS CHINOS, HAMBRUNA Y ANTROPOFAGIA, Y VIOLENCIA INTERNA

Para comprender mejor las experiencias extremas de los Asháninka voy a presentar los rasgos más importantes de los campos de trabajo y reeducación en China, que inspiraron a los senderistas peruanos. La hambruna permanente de los cautivos condujo a casos de antropofagia en los campos comunistas rusos, chinos y senderistas. Al final de esta sección veremos que la guerra ha provocado la emergencia de una violencia interna entre los Asháninka que se expresa en las acusaciones de brujería a niños y adultos, y que es también asociada con el senderismo.

Los campos de trabajo en China

En China comunista se han concretado situaciones similares a las que han tenido lugar en los Andes y en la selva central del Perú. Como hemos visto anteriormente, el sistema de cautividad de millones de

personas consideradas anti-revolucionarias fue, y es aún, muy extenso en China, aunque sean encu- biertos bajo el manto de «empresas públicas». Según las estimaciones del historiador Domenach (1992:242), habría diez millones de detenidos en promedio cada año, es decir entre 1% y 2% de la población china; 20 millones de personas habrían muerto en estos campos, de los cuales cuatro millo- nes durante el «Gran Salto» de los años 1959-1962. Los campos de reforma por el trabajo (*laogai*) están organizados militarmente y encierran más de 80% de presos políticos. Los campos de reeducación por el trabajo (*laojiao*) son menos duros que los *laogai* pues los presos reciben un pequeño salario; y los más «privilegiados» son los que se afectan al sistema de trabajo obligatorio (*jiuye*) que viven en condiciones semi-carcelarias. Según la ideología maoísta, los presos deben transformarse en «hombres nuevos» durante su encierro, y aceptar las cuatro «ideas justas»: el marxismo-leninismo, la fe en el maoísmo, en el socialismo, el Partido Comunista y la dictadura democrática del pueblo. Jean Pasqualini (1977), uno de los raros presos occidentales de un *laogai* en los años 1960, que creció en la tradición católica, se sorprendió mucho de encontrar en un campo de trabajo chino: la meditación, la confesión pública y el arrepentimiento erigidos en prácticas comunistas. Con la gran diferencia que en estos campos no se trata de restaurar el lazo entre el hombre y Dios sino más bien disolver el individuo en una masa totalmente sumisa al partido (Margolin 1997:705 *et sqq.*).

El gran objetivo del encierro en estos campos comunistas es no dejar a los presos la menor posibi- lidad de expresarse de manera autónoma. Y los medios son: mantenerlos al borde del hambre perma- nentemente, para que estén debilitados tanto desde el punto de vista físico como del punto de vista de la moral y de la vida interior. En segundo lugar, saturarlos de mensajes ideológicos en un contexto en el cual no existe ni el tiempo libre (pues las obligaciones de trabajo productivo, el tiempo de estudio del comunismo y/o los entrenamientos militares ocupan todo el día); ni un espacio de vida privada (se vive con los otros en permanencia), ni la posibilidad de expresarse libremente, hablando o demostrando emociones y creencias. Los Asháninka han dado muchos testimonios de este proceso de sometimiento totalitario por el hambre y por el control de la vida en sociedad, que iba desde la manera de peinarse (las mujeres con trenzas, a la manera andina), hasta la prohibición de reír, llorar o hablar libremente, o la prohibición de enterrar a los muertos (IF, Tomo V:254 *et sqq.*). Ponciano del Pino (1998, 2007:34-36) explicita este proceso admirablemente:

«Sendero Luminoso no sólo quiso quebrar toda forma de vínculos familiares, sustituyéndolos por los vínculos partidarios, sino que, paralelamente, quiso imponer un conjunto de valores no senti- mentales que terminaran con las formas de vida anteriores, con las «ataduras» del pasado. Así, para SL, tanto la religión como la tradición no eran sino signos de dominación y engaño, sin ningún valor social y cultural positivos. Eran los «rezagos de la feudalidad» que debían ser arrasados por la revolución y desaparecer en la Nueva Sociedad. El manuscrito de un militante senderista (...) resal-

ta un incidente «que sacudió toda la zona» en 1983: «*Un pelotón de guerrilleros entró en el templo de Anchakwasi para destruir las imágenes y el cristo crucificado a las vistas de las masas que indignadas protestaron; algunos fueron golpeados por oponerse al afán de los guerrilleros de quebrar las ataduras y quemar los viejos ídolos*». Desde un principio, SL no sólo se atacó los símbolos religiosos sino a la misma religión; rezos y creencias debían morir en cada uno de ellos y no ser transmitidos entre los miembros, mucho menos entre los niños. En el valle del Ene, a los evangélicos se les prohibió terminantemente hablar de Dios, bajo pena de muerte. (...) Para SL, la religión era «el opio de los pueblos», por consiguiente una vez en el poder terminaría por desaparecer».

Sin embargo, los campesinos quechuas y Asháninka recuperarían progresivamente sus capacidades de resistencia fundándose, justamente, en sus valores religiosos y tradicionales, como veremos más adelante.

El método de la «auto-crítica»: acuchillamiento senderista, cheng-feng chino

Otro rasgo común a los campos chinos y Asháninka fue la delegación a los cautivos de una parte importante del control totalitario: las delaciones entre presos son favorecidas por los guardias y durante las sesiones de «auto-crítica» se empuja a los presos a auto-destruirse síquicamente. Se trata de un método inaugurado por Mao Zedong al inicio de los años 1940 en Ya'nan, llamado *cheng feng*, en el cual la crítica y la auto-crítica sirve a la sumisión al Partido; los militantes deben «arrepentirse» de sus errores y auto-criticarse hasta la caricatura de ellos mismos para probar cuánto han «progresado» (Margolin 1997:709). Este «método» fue criticado por los mismos soviéticos, que consideraban que responde al principio: «cada cual debe conocer los pensamientos íntimos de los otros»; una directiva vil y vergonzosa por la cual se vigilan las ideas, las aspiraciones y los actos de cada cual, y que Mao llama «purificación moral» (Vladimirov, citado por Margolin 1997:666).

Siguiendo el modelo del *cheng feng* chino, el PCP-SL impuso el método de la crítica feroz entre miembros del partido destinada a «reconocer errores» públicamente, en parodias de confesión católica, y la llamó «método de acuchillamiento» (*Hatun Willakuy* 2004:161). En los campos senderistas establecidos entre los Asháninka, el PCP-SL organizaba reuniones semanales dirigidas por la Fuerza local y los asistentes eran empujados a acusar de las «faltas» cometidas por los otros, miembros de la familia, comuneros vecinos o amigos. ¿Cuáles eran las faltas? Hablar mal del partido, demostrar emociones, sobre todo la tristeza; los acusados debían hacer su «autocrítica», afirmar su adhesión al partido y al presidente Gonzalo y prometer no repetir las «faltas». Una mujer de Puerto Ocopa testimonia:

«Aprendimos a la fuerza, [los senderistas hacían] saludar a su presidente, hacer sujeción única al presidente Gonzalo. [Debíamos decir] «*Pido la palabra compañeros. Partiendo con mi más alta sujeción al maestro, guía, querido y respetado presidente Gonzalo, que es el jefe de nuestro partido y nuestra revolución*». Si no cumples [las tareas o normas del PCP-SL], hablas lo que piensas y sientes, uno mismo se critica: soy vago, ocioso (...). Tres veces nomás puedes hacerlo, a la tercera aplican violencia (asesinato)» (IF, Tomo V:254-255).

Hambruna y antropofagia en los campos comunistas

Durante mis encuestas en el río Tambo, descubrí por puro azar, visitando a la familia de Emilio Ríos de Poyeni, que muchos casos de antropofagia habían tenido lugar en los campos senderistas, y que esta información había sido, y es aún, sujeta a un gran tabú entre los Asháninka. Razón por la cual, probablemente, no han sido mencionados en el Informe Final de la CVR. Tres mujeres me han comunicado las modalidades de la antropofagia de hambruna que han observado o de las que han escuchado hablar: en un primer caso, los mandos andinos obligaron a una pareja de padres de un recién nacido a matarlo con un hacha, a despedazarlo y a comerlo luego de haberlo cocinado [E.R.C., Mujer de Chembo, Entrevista en Satipo, agosto 2012]. Un hecho similar ha sido reportado en el libro de testimonios *Voces de las Mujeres de la Selva central* (IDL 2010:39).

En el segundo caso, los mandos senderistas andinos, *choris*, ordenaron a un grupo de hombres Asháninka matar a una adolescente expresamente para alimentarse pues estaban sin comer desde hacía más de diez días, y sólo habían podido ingerir chalanca [mala yerba] y tierra. Luego de haberla cocinado, los mandos obligaron a todos a alimentarse, y todos los que lo hicieron «tuvieron los ojos amarillos» [E.M.V., Mujer de Unión Puerto Asháninka, Entrevista en Poyeni, julio de 2011].

El tercer caso concierne la decisión de mandos senderistas andinos y nativos de matar niños para servir de alimento a un grupo de nativos como castigo, mientras ellos se alimentaban con carne de monte. Los que se negaban a participar eran ejecutados [Y.R.C., Mujer de Centro Tsomaveni, Entrevista en Satipo, agosto 2012]. Otros testimonios afirman que «*se mataban a niños enfermos para ser ingeridos porque el hambre era atroz*» [L.C.M., Mujer de Cushiviani, enero de 2011].

De manera general, los casos de antropofagia que han tenido lugar en los campos senderistas de los ríos Ene y Tambo han sido provocados por la situación de hambre extrema. Sin embargo, podemos distinguir por lo menos dos situaciones diferentes: la antropofagia utilizada como *castigo extremo* por los mandos andinos, para aterrorizar a la población Asháninka; y de otro lado, el asesinato y la antropofagia debida al hambre, practicado por los Asháninka sobre todo contra niños. En los dos casos estamos ante hechos que no deben nada a la historia local de los nativos arahuac, que por lo demás no

tienen ninguna tradición conocida de antropofagia ritual y religiosa, y que muestran un horror extremo al evocarla.

Los hechos de antropofagia que han ocurrido en la selva central entre 1988 y 1993, son producto del rol brutal y sanguinario que han tenido los mandos senderistas (andinos y nativos) entre los Asháninka. Lo cual nos conduce a responsabilizar de estos hechos al jefe de las hordas comunistas que asolaron esta región, Abimael Guzmán Reinoso y sus cómplices entre los cuales «Feliciano», Oscar Ramírez Durand, se destaca por su extrema crueldad.

Las personas que me han hablado de estos tristes hechos de la guerra estaban muy emocionadas al expresar por primera vez lo vivido, y mostraban un horror infinito ante la transgresión cometida por «paisanos» como ellos dicen. En las creencias tradicionales asháninka, la antropofagia es asociada solamente a ciertos brujos malignos (*maatsipé*) adultos, como prueba absoluta de su extrema maldad y de su cercanía al demonio. Se piensa que pueden comer efectivamente carne humana en la realidad palpable o en el mundo de los sueños. Esto quiere decir que para los Asháninka, la antropofagia forzada por los senderistas aparece como una prueba irrefutable de su extrema crueldad y de su voluntad de deshumanizarlos.

La antropofagia de hambruna no ritualizada, los casos ruso y chino

El caso Asháninka no es excepcional. Las condiciones extremas de cautiverio en los campos comunistas han llevado a muchos cautivos a la transgresión de un tabú fundamental en las sociedades humanas del siglo XX, popularmente conocida bajo el término de *canibalismo* —del término caribe *caribal* [valiente] castellanizada en el siglo XVI para designar «el consumo de miembros de su propia especie». Sin embargo el término *antropofagia* —acuñado en el siglo XIV— indica de manera más precisa el «consumo de carne humana por seres humanos».

En el marco de la antropología, a fines del siglo XIX, Marcel Mauss introduce una distinción entre el *endocanibalismo*, relativo al consumo de los cadáveres de los parientes en ciertas sociedades no occidentales, y el *exocanibalismo*, que concierne el consumo de enemigos de guerra y está destinado a reforzar la cohesión social. Sin embargo, el antropólogo Claude Lévi-Strauss (1984:141) critica esta distinción planteando que entre esas dos formas extremas existen muchas situaciones intermedias que anulan el contraste inicial. De manera sorprendente, este hecho social registrado históricamente en muchas sociedades humanas, en particular en el continente americano y en la amazonía⁷, ha sido muy poco

⁷ Los grupos Tupi-Guaraní y Caribe, entre muchos otros pueblos amazónicos, practicaban la antropofagia de guerra, es decir que consumían ritualmente los enemigos hechos prisioneros durante los enfrentamientos regulares que tenían con pueblos guerreros vecinos. Uno de las fuentes etnográficas más detalladas de estas prácticas es la del explorador de Hamburgo Hans Staden que fue hecho prisionero por los Tupinambas del Brasil actual en 1547, y que

estudiado en el campo de la disciplina antropológica. Los autores se dividen en general entre aquellos que insisten en la especificidad cultural de los grupos que practicaron la antropofagia, y los que prefieren identificar los rasgos universales de esta práctica. Lévi-Strauss (1984:144) sugiere que no se trata tanto de buscar el por qué de esta costumbre, sino de determinar qué es la antropofagia para la sociedad que la practica, y en qué contexto (exterior e interior) se actualiza.

Estas consideraciones me llevan a proponer una distinción central entre la antropofagia ritualizada de ciertas sociedades humanas, que fue utilizada como un elemento de distinción entre los Europeos «civilizados» y los Nativos Americanos «salvajes», y que, bajo otras etiquetas (crueldad y violencia), funciona aún en la actualidad para acusar a los indígenas de «salvajismo», como lo nota Oscar Espinosa (2011). Y la *antropofagia de hambruna* que ha caracterizado los campos de muerte de los sistemas totalitarios, y sobre los cuales ya hemos hablado en el caso de China. Dicho esto, este tema es sumamente complejo y necesita la búsqueda de informaciones que puedan aportar una visión más precisa de la importancia de la antropofagia de hambruna, no ritualizada, en los campos senderistas, incluidos los campos andinos. Voy a precisar mi hipótesis de trabajo actual más adelante.

Por el momento quisiera terminar este breve análisis evocando hechos similares registrados en Unión Soviética y en China. Durante la gran hambruna provocada por Stalin en los años 1932-1933, muchos casos de antropofagia fueron reportados en los informes oficiales de la Policía soviética y de los diplomáticos italianos en la ciudad de Kharkov. Graziosi escribe que: «cada noche se recogían cerca de 250 cadáveres de las calles y que se constató que no tenían hígados...». La Policía descubriría rápidamente que estas mutilaciones eran obra de gente que utilizaba los hígados humanos para preparar comida que vendían en el mercado (Werth 1997:97). Pero el caso más trágico fue sin duda la deporta-

publicó sus experiencias en 1557. Su obra en francés se titula: *Nus, féroces et anthropofages* (1979, 2005). La visión de la antropofagia que transmite Staden fue totalmente novedosa en Europa, donde esta práctica estaba asociada al desorden anárquico de una América monstruosa que consumía cadáveres expuestos como en las carnicerías ordinarias. Staden presenta la antropofagia de los guerreros Tupinamba como una conducta regida por leyes, y como un comportamiento humano explicable y organizado, aunque sea también condenable desde el punto de vista moral cristiano. Los datos son completados admirablemente con la presentación de 50 grabados de escenas recogidas en las aldeas donde vivió Staden y que cambiaron definitivamente la visión estática y simplista de los indígenas americanos (M. Bouyer, Prefacio, 2005:7-19). Como lo nota Duviols (Prefacio, 2005:30), en el siglo XVI, la imagen de los «salvajes americanos» a jugado un rol esencial en el avance de las ideas humanistas del Renacimiento: su imagen idealizada permitía de resaltar los vicios y la corrupción de los «Europeos civilizados». Estas ideas han sido expuestas de manera brillante por el filósofo Michel de Montaigne (1533-1592), que aborda el tema de «Los pueblos caníbales» en su libro *Essais* (Ensayos, 1580) a partir de testimonios del Nuevo Mundo; lo cual le sirve para reflexionar sobre la percepción del Otro y sobre la relatividad de las culturas humanas. Es sin duda alguna el primer texto de antropología moderna de la historia europea. Montaigne no condena a los pueblos antropófagos, trata de comprender sus prácticas, y concluye afirmando que hay más barbarie en comer a un hombre vivo que muerto, y también en torturar y asesinar a miles de enemigos o vecinos, como fue el caso durante las guerras religiosas entre católicos y protestantes (siglo XVI), que en cocinar y consumir ritualmente una víctima que acepta su destino. En resumen, Montaigne propone que los franceses de la época eran más crueles y bárbaros que los indios antropófagos y que Europa debería imitar el modelo social igualitario de las sociedades americanas, con lo cual se adelantaba a la construcción del mito de «buen salvaje» del filósofo Rousseau (m. 1778) (Montaigne 1, 31; citado por P. Junqueira 2009:20-21). La colonización europea en las Américas eliminó progresivamente esta práctica pues iba contra dos prohibiciones morales mayores: no matar y no comer a sus semejantes. Sobre la antropofagia americana ver André Thebet (1575, 1953); Jean de Léry (1578, 1975). Sobre el problema del trágico encuentro entre Nativos y Europeos en América ver la excelente obra de Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (1982, 2003); y *La peur des Barbares* (2008, trad. portuguesa *O medo dos Bárbaros*, 2010). Sobre la antropofagia post-mortem practicada por los desaparecidos Guayaki-Aché de Paraguay ver el trabajo clásico del antropólogo Pierre Clastres *Chronique des Indiens Guayaki* (1972:309-346).

ción de 6,800 rusos declarados «elementos sin clase» de Moscú y Leningrado a la isla de Nazino, en 1933. Siguiendo los planes alucinados de Stalin, debían colonizar esas tierras inhabitadas de Siberia en el marco de los «poblamientos especiales» y cultivar un millón de hectáreas de tierras. Sólo 2,200 deportados sobrevivieron al abandono del que fueron víctimas por las autoridades soviéticas; y muchos casos de antropofagia y de necrofagia fueron reportados por los guardias y los habitantes de pueblos vecinos (Werth 2006). Hubo que esperar sin embargo hasta 2002 para acceder a los documentos de una Comisión especial, dirigida en setiembre 1933 a Stalin por el instructor Velitchko, para conocer el caso con todo detalle. Se supo que los cadáveres eran mutilados y ciertas partes de los cuerpos consumidas luego de haber sido cocinadas (hígado, corazón, pulmones, carnes blandas); en muchas ocasiones las personas fueron asesinadas para ser consumidas; algunas mujeres fueron agredidas, mutiladas y dejadas en vida; pedazos de carne humana eran colgados para ser secados en los árboles. Velitchko escribió en su informe a Stalin: «En la isla de Nazino, el hombre ha cesado de ser hombre. Se ha transformado en chacal». Para Werth este episodio expresa la extrema animalización de los deportados, en un contexto de violencia extrema de ese *far-west* soviético que fue Siberia.

En lo que concierne a la China, durante la gran hambruna provocada por Mao Zedong en los años 1959-1961, los casos de antropofagia fueron numerosos sobre todo en las provincias de Anhui y Henan; y muchos niños fueron intercambiados entre las familias para ser consumidos. El escritor chino Xianhui Yang relata, de manera romanesca, el sufrimiento de los cautivos del campo de muerte de Jiabiangu entre 1957 y 1960, incluyendo casos de antropofagia post-mortem (Yang 2003, 2010). El libro original fue publicado en inglés en 2003, el traductor, Wen Huang, presenta la trama de la obra así:

«Hace más de cincuenta años, cerca de tres mil intelectuales y funcionarios de la provincia de Jiabingu [Gansu, nor-oeste de China], fueron enviados a este campo para proceder a lo que el Partido denominaba «reeducación por el trabajo». Fueron declarados «derechistas» por haberse opuesto a Mao, expresando una opinión divergente del socialismo, o por haber ofendido cuadros del Partido; o simplemente por haber nacido en la «clase explotadora», es decir de padres o de abuelos propietarios de tierras o capitalistas. (...) Esta campaña de las «Cien Flores» destruyó las carreras y las vidas de más de quinientos mil miembros de la élite intelectual y política china. Entre 1957 y 1960, los derechosistas exilados en Jiabingu se agotaron cultivando la tierra, cuidando ganado bajo la vigilancia de sus guardias y en condiciones climáticas difíciles. (...) En las noches se les obligaba a estudiar las obras del presidente Mao y a redactar sus auto-críticas, es decir sus confesiones de sus malas conductas pasadas. (...) En el otoño de 1960, las reservas de víveres disminuyeron al punto que la muerte de hambre se volvió cotidiana. Buscando comida sin cesar, los presos terminaron comiendo hojas, yerba, gusanos, e inclusive la carne de sus compañeros presos fallecidos. La mayoría de los sobrevivientes estaba demasiado débil para enterrar los muertos, y centenas de cadáve-

res se quedaban al descubierto en las dunas. (...) Lo sucedido en Jiabingu fue tabú hasta los años 1980, e incluso hasta 1990». (Huang 2003, 2010:9-11, traducción personal del francés).

Otro escritor chino que denuncia los campos de trabajo de su país, Harry Wu (1992, 1996:47), que ya he citado antes, aporta una información sorprendente: en el marco de la represión del régimen que sigue la Revolución Cultural, el prisionero Yang Baoyin fue ejecutado por haber escrito «expulsemos al presidente Mao»; y luego su cerebro fue comido por un dirigente de la Seguridad Pública. ¿Cómo comprender este acto de horror? El historiador Jean-Louis Margolin (1997:658-659) reporta casos similares durante la instalación de los primeros «soviets chinos» entre 1927 y 1928. El soviét dirigido por el dirigente P'eng P'ai -que organiza el comunismo rural y militarizado que adoptará como propio Mao Zedong-, establece un régimen de «terror democrático» a través de procesos públicos contra los campesinos «contra-revolucionarios», de manera muy similar al comportamiento de los senderistas en las regiones andinas que hacían sus «juicios populares» contra «notables» y otros «colaboradores del Estado burgués». En el Perú, los acusados eran castigados severamente (cortes de pelo, latigazos), pero también podían ser mutilados (corte de oreja con tijeras), o ejecutados. Fueron estas ejecuciones las que pusieron fin al apoyo forzado o voluntario de los campesinos andinos a las acciones terroristas del PCP-SL; situación que se resume admirablemente en la frase «castiga pero no mates» (Degregori 2010:214).

En China, los acusados en los juicios populares eran asesinados por los Guardias rojos, que cortaban los cadáveres en pedazos, y a veces los cocinaban y los comían, o los hacían comer a las familias de las víctimas; todos estaban invitados a los banquetes, donde se compartían el hígado y el corazón de los muertos. En las reuniones políticas públicas era además corriente que el mando hable a la masa delante de una fila de cabezas de personas recién ejecutadas. Margolin (1997:659) sugiere clasificar estas prácticas como actos de *canibalismo de venganza*, que también se han registrado en la Camboya dominada por el sanguinario Pol Pot y que según este autor corresponde a un antiguo arquetipo muy extendido en Asia oriental, y que reaparece en momentos críticos de la historia china. Durante la Revolución Cultural, los Guardias Rojos, jóvenes fanatizados y sanguinarios, mataron y consumieron a sus víctimas; así por ejemplo en la región de Guangxi, 137 profesores fueron asesinados y consumidos por los Guardias Rojos y algunos cuadros del Partido Comunista (Margolin 1997 : 733-734).

Mi hipótesis de trabajo actual considera que si de manera general la antropofagia ha sido examinada como una práctica que ha tenido o que tiene lugar en las «sociedades primitivas», no occidentales y no civilizadas, los casos registrados en los campos de trabajo soviéticos y chinos, y en los campos senderistas, contradicen esta percepción ordinaria. La antropofagia de hambre y de venganza, en contextos de guerra y/o de represión extrema, representan dos casos particulares de las prácticas de antropofagia en las sociedades humanas, aún poco analizadas inclusive por especialistas del tema tales como Georges Guille-Escuret (2012).

Espero reunir más informaciones para comprender mejor estas prácticas en el Perú y compararlas con otras sociedades. Por el momento quisiera plantear que la asociación ordinaria entre sociedades primitivas, «cercanas a la naturaleza» y la antropofagia, opuestas a las sociedades civilizadas, «cercanas a la cultura» y anti-antropófogas no es pertinente. En los campos senderistas se practicaron la antropofagia de venganza, de castigo, y de hambre. Y en esos hechos participaron andinos y amazónicos, que sólo una visión racista y evolucionista podría considerar como «primitivos» o «salvajes». Fue la ideología senderista comunista y los llamados a la violencia sanguinaria de Abimael Guzmán y de sus secuaces que explican el proceso de deshumanización y de pérdida de referentes morales que vivieron miles de personas cautivas en los campos de muerte. Esas personas habían ido a la escuela, dependían del mercado para vivir, migraban en busca de trabajo a las ciudades, cultivaban sus chacras y reivindicaban servicios del Estado. Y tuvieron que afrontar el horror senderista durante varios años, en situación de extrema debilidad física, mental y moral.

Un caso de violencia interna: las acusaciones de brujería a niños y mujeres

Es probablemente esta situación de stress societal extremo vivido por los Asháninka que explica el aumento de acusaciones de brujería a adultos y también a niños señalado por dos autores en el contexto de la guerra interna, y que podían ser objeto de castigos crueles que podían llegar a la muerte (Fabián 1994, Fabián y Espinosa 1997). El antropólogo Fernando Santos (2003) ha analizado estos hechos en un marco histórico, y ha avanzado que las acusaciones a «niños brujos» se han actualizado en períodos de crisis. Como en el caso de la antropofagia, estas informaciones no han sido incorporados en el Informe Final de la CVR.

El tema de la brujería asociada a la violencia en las sociedades amazónicas es sumamente complejo y tengo previsto analizarlo en un trabajo específico ulteriormente. Por ahora sólo voy a explicitar algunas informaciones recogidas en mis últimos trabajos de campo y avanzar una hipótesis preliminar que sitúa las acusaciones de brujería en el marco de la violencia interna y autodestructora propiciada por la angustia, el temor y las desgracias en general en sociedades campesinas tradicionales, relativamente alejadas de la sociedad urbana, donde pueden también existir otras creencias en la brujería. En los dos casos, se tratan de percepciones de la realidad asociadas a las concepciones de la salud y de la enfermedad, que en América Latina se encuentran a menudo cercanas del mundo religioso y del mundo invisible en general (i.e. el candomblé brasileño, el vudú centro americano, la santería y la brujería latinoamericana).

Abordemos en primer lugar los datos existentes. Fabián y Espinosa (1997:60-62) describen la creencia Asháninka según la cual muchas enfermedades son causadas por el «daño» hecho por otra persona

y que se reconoce porque no puede ser curado por los métodos ordinarios de la «vaporización» practicada por los curanderos (*tsiripiari*, *shiripiari*) o curanderas (*shipokantatsiri*). Esta cura consiste en una especie de sauna con piedras calientes, la lectura de la posición de las piedras y de otros elementos (pajas, cáscaras, carbón), va a determinar la causa de la enfermedad o del «daño». Si la cura de vapor no hace sanar al enfermo entonces se considera que la brujería ha sido muy fuerte y que se tiene que identificar y castigar al brujo. Luego de ser identificada, la persona es castigada por las autoridades comunales (los hombres deben correr cargando sacos de arena, a las mujeres se les hinca con agujas los dedos de los pies y de las manos, ambos pueden recibir latigazos o sumersiones en agua). Cuando se trata de niños se los expulsa de la comunidad «a veces por decenas». En el pasado los «niños brujos» eran castigados para que mueran (enterrándolos vivos, arrojándolos al río, atándolos a los árboles donde eran atacados por insectos), o eran abandonados para que mueran de hambre. Según estos autores, estas prácticas han retornado en los años del conflicto armado; aunque en general las autoridades envían a los «niños brujos» a instituciones del Estado como huérfanos, o los entregan a particulares; los padres se resignan y guardan silencio, solo algunos los reclaman de regreso, aunque ya se haya perdido su paradero.

Por su parte, Santos (2003, 2004:272-305) ha tratado de explicar estos hechos y ha sugerido que las acusaciones de brujería a niños arahuac han aumentado en períodos de alteración del orden social, de epidemias, de movimientos colectivos de resistencia y de crisis, como fue el caso durante el conflicto armado interno; y serían comparables a las «cazas de brujas» del medioevo y a toda persecución colectiva de «enemigos internos». Las fuentes históricas de la primera mitad del siglo XX citadas por este autor (2003:168 *et seq.*), confirman los datos de Fabián y Espinosa. Santos aporta otras precisiones pues indica que los cuerpos de los niños brujos eran incinerados y sus pertenencias eran destruidas, para evitar que regresen al mundo sensible. Más importante aún para situar esta práctica social: «la ejecución de niños hechiceros se llevaba a cabo en medio de una gran celebración nocturna, en la cual se consumían grandes cantidades de masato, organizada por los parientes del muerto y el shamán que lo había tratado». Lo cual parece indicar que se hacía un ritual funerario y un ritual de limpieza de la comunidad. En otro texto, altamente especulativo, Santos (2005), ha sugerido que los fundamentos míticos de la creencia en la brujería infantil se encuentran en la leyenda de san Cristóbal y el Niño Jesús, apropiada por medio de la magia mimética en tiempos coloniales por los Arawak de la selva central (Asháninka, Nomatsiguenga, Ashéninka y Yánesha).

¿Cómo interpretar los casos de brujería contemporánea entre los Asháninka? Dejando de lado las explicaciones culturalistas, que insisten sobre la «especificidad del caso de los niños brujos» en la selva central, yo considero que hay que estudiar la actualización de la brujería desde una perspectiva universalista, es decir en el contexto de las creencias propias a una sociedad campesina que ha vivido alejada de los centros urbanos y de las nuevas ideas sobre la religión, el orden social y político del país

durante muchos años. Una sociedad que además ha sufrido de la violencia senderista y que ha sido prácticamente abandonada a su suerte hasta hoy.

En efecto, la creencia en los brujos malignos (*maatsipé*, sg. *maatsi*) y en los shamanes curanderos (*shiripari*), es de toda actualidad, sobre todo en las zonas alejadas de las ciudades en la selva central, los ríos Ene y Tambo, donde se observa muy poco interés por las creencias y por la moral cristianas. Y donde además la administración y la justicia nacional, necesarias para arbitrar los conflictos sociales y sancionar los delitos y los crímenes, es inexistente en las comunidades, que son dirigidas por los jefes elegidos y sus colaboradores que disponen de poca o ninguna formación en materia de derecho nacional. Es desde este punto de vista que debemos analizar el caso de las acusaciones de brujería, y no sólo en el ámbito etéreo e inexistente de sociedades aisladas en sus «culturas locales».

En la ausencia de las instancias de justicia moderna, y en la ausencia de referentes morales modernos, los Asháninka han continuado cultivando las creencias antiguas que consideran que el mundo visible e invisible coexisten en la realidad, y que hay intermediarios entre las fuerzas benéficas y maléficas. Son los *shiripari*, que curan y que están en contacto con los espíritus benéficos (*tasorentsi*) y con la divinidad *pawa*, y los *maatsipé*, que son los brujos que están en contacto con los espíritus maléficos (*kamari*) y sobre todo con el diablo (*korioshipiri*, *tunchi*). El mundo, separado por varios niveles, está habitado por seres visibles e invisibles, masculinos y femeninos, que interactúan con los humanos, sobre todo cuando están solos en el bosque; por ello hay que protegerse con talismanes, poniéndose achiote (*kamarivenki*) en el rostro, contra el daño eventual que podría recibirse de los espíritus malignos. El concepto de enfermedad (*matsiari*, pl. *matsiarensi*) y de salud entre los Asháninka, como en otras sociedades nativas, está asociado a la interacción de tres elementos indesligables: las relaciones con la familia y con los espíritus que les son cercanos, las relaciones con los otros miembros del grupo, y en fin las relaciones entre estos, los espíritus y dioses (Weiss 1975, R. de Pribyl 2010:129). Esta concepción implica que la enfermedad es causada por un *desequilibrio* entre algunos de estos elementos, y se puede ver como el resultado del enfrentamiento entre los espíritus buenos y maléficos que acosan las personas. Es decir que la enfermedad es un factor de desorden que puede ser manipulado desde el exterior, por un miembro de la familia o del grupo ayudado por un espíritu maligno y con la intervención de un brujo o de una bruja.

Encontramos creencias similares en muchas sociedades campesinas, incluyendo la sociedad andina actual, y la sociedad europea antigua, donde el diablo y los brujos ocuparon un lugar muy importante, sobre todo al inicio del Renacimiento, desde 1450, hasta el final del siglo XVII (Bechtel 1997). Durante este período, se persiguieron y se sacrificaron, con la bendición de la Iglesia y de los Estados, miles de personas acusadas de brujería, pero también brujos adultos y niños brujos. Según el historiador Bechtel (1997:409), los niños aparecían en los procesos de brujería como testigos, denunciadores y también cómplices, y recibían castigos con el látigo; por ejemplo, en 1595, en Utrecht, los tres hijos de Dirxen fueron golpeados con latigazos delante de la hoguera donde sus padres eran quemados por

brujos. En Soissons, una niña, hija de una mujer acusada de sortilegios, fue presentada delante del público que vino a presenciar la ejecución de su madre, fue humillada e insultada, y luego expulsada del pueblo. Durante el siglo XVII, muchos niños fueron ejecutados en el país vasco español y francés, en los países escandinavos, en Francia y en la futura Alemania. En Bamberg, en 1630, se descubrieron tantas niñas brujas que la escuela fue cerrada y se ejecutaron 22 niñas de 7 a 10 años (Bechtel 1997:578). Bechtel plantea que estos hechos deben situarse en el marco de los grandes cambios sociales, políticos y climáticos que marcaron el fin de la Edad media y la emergencia del Renacimiento, ante los cuales los campesinos no encontraron otra respuesta que la persecución de víctimas expiatorias, sobre todo las más indefensas (mujeres, viudas, pobres, ancianas o enfermas, niños), para conjurar una realidad aterradora e incomprensible. Algo similar ha ocurrido entre los Asháninka que han escogido a los niños como *víctimas expiatorias*, pero también a mujeres en mala situación, es decir, personas débiles y sin defensas, que se suponen son fácilmente influenciables por el diablo y otros espíritus malévolos.

Brujería y senderismo

Las acusaciones de brujería conciernen sobre todo las enfermedades de miembros de la comunidad Asháninka; pero también pueden estar asociadas a la adhesión al senderismo. En efecto, muchas personas que escaparon de los campos de trabajo senderistas y tuvieron que vivir mucho tiempo en las comunidades del Bajo Tambo, libres de la presencia senderista, fueron acusadas de brujería. Y existe una comunidad, Otica, que aceptó masivamente la ideología senderista que es acusada de albergar brujos (Rodríguez y Espinosa 1997:83; Fabián 2006:119). ¿Cómo interpretar esta *modernización* de las acusaciones? Pienso que la conjunción de estas dos acusaciones, de hacer el mal al otro y de aceptar una ideología de muerte, son perfectamente lógicas en el marco de la creencia de la presencia del Mal sobre la tierra. Sin embargo hay más, la asociación indica que las acusaciones que tienden a la exclusión y al castigo de otras personas también pueden corresponder a *venganzas personales* entre familias y/o entre personas que canalizan sus conflictos a través de una acusación inventada que tiene mucha eficacia a nivel comunitario. De esta manera se busca reintroducir el «orden» y el equilibrio entre las personas, sus familias y sus espíritus cercanos, y los dioses, elementos esenciales del estado de salud y de bienestar.

Situaciones similares de la utilización de la venganza para calmar las tensiones sociales han sido observadas en las sociedades campesinas europeas antiguas por Bechtel; y, en un marco político agitado, también han sido actualizadas al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando las personas acusadas de «colaboración con el enemigo nazi» fueron perseguidas, castigadas, y a menudo eliminadas, en toda Europa.



© Fotografía: Villasante

«Chupayco» (segundo de la derecha), niño acusado de brujería. Cushiviani, agosto del 2012

En lo que respecta a las acusaciones de brujería que causan enfermedades, la mayoría de Asháninka con los que he conversado del tema me han explicado, con toda tranquilidad, que se trata primero que los *maatsipé* (niños o adultos) confiesen donde han escondido la hechicería contra tal persona muy enferma, es decir los «atados» con diversos materiales del bosque enterrados cerca y dentro de su casa. Si no lo hacen voluntariamente entonces someten a los acusados a torturas que pueden durar hasta tres días (colgándolos de árboles, entre otros castigos). Cuando confiesan, se procede a «limpiarlos», es decir se hace una especie de exorcismo con tratamientos destinados a curar enfermedades (uso de vapor y de piedras en el cuerpo, uso de yerbas especiales). Esta *limpieza* se considera positiva si la persona enferma comienza a dar muestras de mejoría. En el caso contrario se expulsa, se castiga o se elimina al brujo (*maatsi*) (lo ponen en una balsa en el río, o lo ahogan, o lo asfixian), siempre en el marco de un asesinato ritualizado. Los últimos casos de acusaciones de brujería a adolescentes han tenido lugar en tres comunidades del río Ene [L.C.M. Entrevista en Cushiviani, agosto 2012]. Lo cual no es nada sorprendente pues se trata de una zona muy tradicional y alejada, que es parte del VRAEM, donde prima aún el desorden social y político por la presencia de los remanentes senderistas, de las Bases militares, y de los narcotraficantes. La zona es además altamente conflictiva por los problemas de tierras entre colonos y nativos.

Dicho todo esto, no todos los Asháninka consideran la brujería y sus castigos de exclusión o de asesinato como prácticas «normales». Hay muchas personas que consideran que hay que terminar con las acusaciones y las prácticas crueles contra niños o adultos porque son injustas e inmorales. Este es el caso de Luzmila Chiricente, que ha salvado a un niño de 10 años –*Chupayco*–, que casi muere en manos de sus parientes en su comunidad del Río Ene, y que le fue enviado, a su demanda, en abril 2012 a su casa de Cushiviani (Distrito de Río Negro). *Chupayco* no entiende porque se le acusa de haber hecho brujería a uno de sus parientes, y tiene mucho temor de regresar a su comunidad. Para evitar futuras acusaciones, Luzmila ha pedido a los jefes del río Ene que le envíen todos los *maatsipé* de la zona [Entrevista en Cushiviani, agosto 2012].

Una última precisión. La perspectiva moral y ciudadana sobre las acusaciones de brujería no puede obviarse como lo hacen ciertos autores⁸. Los usos y costumbres de los pueblos indígenas que van contra los derechos humanos y contra las normas de justicia ordinaria no pueden ser justificadas, tienen que ser denunciadas y erradicadas. Esto es evidente en los estudios africanistas desde hace mucho tiempo en lo que concierne los temas sensibles como la esclavitud interna (Villasante 2000), o

⁸ Los editores del libro *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, N. Whitehead y R. Wright (2004:14-16), donde F. Santos publicó su artículo sobre los niños brujos en inglés, proponen excluir los aspectos morales y éticos de la práctica «ambivalente» del shamanismo. Y se libran a comparaciones esencialistas y excesivamente relativistas entre los valores occidentales y los valores indígenas.

las mutilaciones sexuales, que son regularmente denunciados ante los poderes públicos y las sociedades que los practican. Hay algunos avances en la concientización de los dirigentes Asháninka sobre su rol político en la regulación de los conflictos comunales por vías legales, no sólo asociadas a las «costumbres», sino también sancionadas por las leyes peruanas. Pero falta mucho para que este proceso de integración de valores nacionales a los valores culturales locales sea generalizado. Es además urgente estudiar -a partir de las normas del derecho peruano- la instancia de «justicia comunitaria» que es actualizada de manera totalmente arbitraria, según los intereses individuales, y prácticamente sin ningún control de parte del Estado representado en esta zona por el Municipio del Río Tambo. Dicho esto, el problema de la justicia, y de los derechos y deberes asociados, es el de la *integración* de los pueblos nativos a la nación y al Estado, aún en vías de construcción.

LA RESISTENCIA ASHÁNINKA EN EL RÍO TAMBO : HEROÍSMO Y EXCESOS DE VIOLENCIA CONTRA LOS SENDERISTAS (*KITIOCARI*) Y LOS ARREPENTIDOS

Hasta ahora los autores que han escrito sobre los Asháninka han insistido en la faceta heroica de la resistencia asháninka en los ríos Ene y Tambo, lo cual es importante y justo. En particular, hay que destacar la gran fuerza moral de los padres de familia, y sobre todo de las madres, que han luchado hasta las últimas consecuencias para tratar de sobrevivir en medio del caos de la guerra interna desatada por los comunistas del PCP-SL y por la represión militar. La lucha por la sobrevivencia ha sido además reafirmada por la defensa de los valores de dignidad humana y de ayuda mutua, por los afectos y las emociones, por las referencias constantes al mundo espiritual y religioso, en una palabra por la resistencia moral ante la violencia.

Sin embargo, se ha dejado en la sombra los excesos de violencia cometidos por los Asháninka que habían adoptado el senderismo, y los que ellos, los «arrepentidos», sufrieron después. Es necesario rendir cuentas de los hechos de la manera más cercana posible a la verdad histórica. ¿De qué serviría ocultar hechos lamentables que son conocidos por los actores y que son parte de su historia? Develar la verdad histórica es indispensable para ayudar a reconstruir las identidades sociales sobre bases firmes, y para propiciar la reconciliación entre los agresores y las víctimas. Esta fue una de las bases del trabajo de la CVR en el país.

Según mis fuentes, la resistencia armada de los Asháninka del Río Tambo se organizó en 1989, pero el Ejército Asháninka se creó sólo en 1990, en reacción al asesinato de tres dirigentes que asistían al congreso de la CART en la comunidad de Mayapo, el 22 de Julio de 1990: Pablo Santoma (Presidente de la CART), Oscar Chimanca (Presidente del Consejo Confederación de Comunidades Nomatsiguenga de Pangoa, CONOAP), y Dante Martínez (Secretario de Defensa del CONOAP). Un ex-dirigente de la CART, Hernán



Poyentina, de Otica, había informado a sus compañeros senderistas de esta reunión anual y un grupo de doce a veinte senderistas andinos y Asháninka armados hizo irrupción en el congreso, capturando a todos los asistentes, y prohibiendo la salida de la gente de la comunidad. Declararon que iban a respetar el congreso y empezaron sus arengas sobre la pobreza del país y sobre la necesidad de instaurar un «nuevo Estado igualitario, donde todos iban a comer bien y a gozar de los bienes de los ricos». Según los testimonios que he recogido, muchos fueron los nativos que creyeron en esas arengas creyendo que las promesas se harían realidad [A.P.R., Entrevista en Betania, julio 2011; M.F.D. Entrevista en Satipo, agosto 2012]. Es decir que aún no había consenso para expulsar a los senderistas como aparece en el Informe Final (Tomo VI:705; Tomo V:168).

Al final del congreso, los tres dirigentes se preparaban para partir a Atalaya, cuando fueron capturados por los senderistas, llevados por la fuerza a la comunidad de Anapate, donde fueron asesinados; según un testigo, los agresores eran Asháninka de Puerto Ocopa [A.P.R., Entrevista en Betania, Julio 2011]. Recién después de esta acción destinada sin duda a aterrorizar a los nativos del Tambo, los dirigentes tomaron conciencia del peligro que representaba Sendero Luminoso y de la necesidad de organizar un «Ejército Asháninka del Río Tambo», bajo la dirección de Emilio Ríos, *Kitóniro*, que estableció la frontera entre la zona senderista -el Alto Tambo y todo el Ene-, y la zona libre en su comunidad de Poyeni, desde el Bajo Tambo hasta la ciudad de Atalaya (Ucayali). Cada comunidad enviaba cada quince días un contingente de hombres pobremente armados, con flechas y algunos viejos fusiles de caza, a Poyeni que fue atacada varias veces por los senderistas. Las mujeres, los ancianos y los niños fabricaban flechas y lanzas, y asumían todas las tareas domésticas y de la chacra para la alimentación [E.R.F. Entrevista en Poyeni, julio de 2011; M.F.D. Entrevista en Satipo, agosto 2012]. Se necesitó una gran fuerza moral para organizar esta resistencia cotidiana contra el peligro de la violencia senderista.

Los hombres se ocuparon de la resistencia armada, en el marco de las Rondas nativas dirigidas por Emilio-*Kitóniro*. Cuando conocí a Emilio en 1980, era un hombre jovial, con gran sentido del humor, pero muy serio en su decisión de obtener las titulaciones de las comunidades del Tambo, y muy consciente del rol político que jugaron sus abuelos, sobre todo Yonkitshi, en la fundación de su comunidad. Sin embargo, según los relatos que he recogido, cuando Emilio entró en la guerra contra los senderistas y asumió el nombre de *Kitóniro* su personalidad se transformó, se volvió un personaje ambivalente, como a menudo lo son los guerreros resistentes, un héroe por sus acciones de organización de la resistencia armada, pero también un hombre cruel que ordenó la tortura y la ejecución de muchos hombres, mujeres y niños Asháninka que él consideraba «enemigos senderistas». Al mismo tiempo, protegió a muchos «arrepentidos» de otras comunidades y les dió cobijo en su propia casa. Como decía un jefe rondero de Chembo: «*Kitóniro* era un dueño de vidas» [M.F.D. Entrevista en Satipo, agosto 2012]. Emilio, *Kitóniro*, encontró la muerte el 2 de agosto de 1999, cuando uno de sus hijos dejó caer su fusil armado cerca suyo y una bala lo mató por accidente. Su recuerdo es hasta ahora ambivalente, es detestado o



Tumba de Emilio Rios, Poyeni, julio 2011

admirado por muchos Asháninka que lo conocieron de cerca, y es sobre todo admirado por aquellos Asháninka y Nomatsigenga que solo han oído hablar de su leyenda épica. Está enterrado cerca de Poyeni, y su tumba es visitada frecuentemente.

«LAS RONDAS NATIVAS LUCHARON SOLAS CONTRA SENDERO LUMINOSO»

Según mis fuentes, durante tres años, entre 1989 y 1993, la resistencia Asháninka organizada en Rondas nativas no recibió ningún apoyo del Estado ni de las Fuerzas armadas. Según el Informe Final (Tomo VI:706) hubo operativos contrasubversivos de los Sinchis, de la Marina y del Ejército en las cuencas de los Ríos Ene y Tambo entre 1990 y 1991, pero fue recién en 1991 que el Ejército instaló guarniciones en el río Ene (Puerto Ocopa, Cutivireni y Valle Esmeralda). De otro lado, el Comité Central de Autodefensa y Desarrollo Asháninka n°25 fue creado el 23 de setiembre de 1990 por la Base militar de Huancayo, y su primer presidente fue Emilio Ríos (IF, Tomo V:168). Emilio-*Kitóniro* recibió muestras de gran consideración de parte del Ejército que le entregó un carnet del Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE), razones por las cuales él mismo contribuyó a la propaganda fujimorista que afirmaba que fue gracias a ellos que la zona fue pacificada [L.C.M., Entrevista en Satipo, abril 2008; M.F.D. Entrevista en Satipo, agosto 2012]. En 1991 se recibieron en el Río Tambo los volantes ofreciendo los beneficios de la Ley de arrepentimiento, y muchos Asháninka se atrevieron a intentar escapar de los campos senderistas, arriesgando sus vidas y perdiéndolas en muchos casos; muchos testigos hablan de los cientos de cadáveres que se veían bajando el río Tambo, con bebés en costales y gente con las manos atadas. Sin embargo, solamente en 1993 la Marina instala una base en Poyeni y en Kiteni, luego otras dos en Puerto Prado y Otica en 1994. Es quizá por esta razón que la representación histórica de los Asháninka del Río Tambo considera que durante cerca de 4 años «estuvieron luchando solos contra los ataques senderistas»; es decir que *durante este lapso de tiempo estuvieron enfrentándose entre ellos con la participación irregular de los militares.*

La violencia de la contraofensiva militar: violaciones masivas de derechos humanos

Las Fuerzas Armadas entran esporádicamente en la zona a partir de 1990, pero de manera más efectiva, con bases militares, sólo entre 1991 y 1994. A lo largo de todo este período, las violaciones de los derechos humanos de los nativos Asháninka fueron sistemáticas, sobre todo en las bases establecidas en las comunidades nativas. Los soldados, mayoritariamente de origen andino, se comportaron quizá con mayor brutalidad que en otras zonas pues todos estaban convencidos de la «inferioridad natural

y racial» de los «chunchos salvajes». Esta situación no ha sido lo suficientemente esclarecida en el Informe Final de la CVR, y necesita estudios en profundidad. Según mis fuentes, los ronderos tuvieron que someterse a las órdenes de los militares y sufrieron muchas discriminaciones, insultos y malos tratos; los que fueron acusados de ser «terrucos» fueron torturados sistemáticamente, sea en las comunidades o en las Bases militares del Ene, del Tambo y de Mazamari. No se sabe cuántos perecieron en esas condiciones. A pesar de todo ello, se reconoce que las armas y las municiones distribuidas por los militares eran indispensables para luchar contra el PCP-SL, y la idea que fue Fujimori quien «pacificó» la región es defendida por muchos ronderos, y por la población de la selva central en general, hasta el día de hoy.

Las mujeres tienen una posición ambivalente, aquellas que no sufrieron un contacto directo con los militares consideran que fue «gracias a Fujimori» que Sendero fue vencido en la zona; sin embargo la mayoría se opone a esta visión pues sufrieron en carne propia los abusos sexuales y los maltratos de los soldados. He aquí algunos testimonios recogidos en 2010 por L. Chiricente y S. González:

«En mi comunidad no hubo violencia sexual, pero donde estaban las Bases de los militares sí se cometieron abusos con las mujeres, haciéndolas tener hijos, tanto los militares como los de Sendero dejaron hijos en diversas zonas. (...) Ninguno de las Fuerzas Armadas o policiales ha querido apoyarnos cuando la situación se puso peor, sólo se limitaban a decir que no tenían autorización del gobierno». (Mujer del Río Tambo, IDL 2010:50).

«Las Fuerzas Armadas llegaban a la comunidad, pero no hubo buena participación, no defendieron a la comunidad, más bien cometieron abusos, agarraban a cualquiera y lo acusaban de ser terroristas, lo llevaban a la fuerza a un patio y le hacían hablar a la fuerza, le obligaban a decir nombres que [la persona] no conocía. Al ver los comuneros que ya no se podía vivir [en tranquilidad] (...) ya prácticamente vivíamos en el monte, pero los terroristas nos rastreaban por las huellas o, cuando cocinábamos, por el humo, ya no podíamos criar aves porque todo se lo llevaban los terroristas, luego vino la hambruna, el sufrimiento y el dolor que duró por años». (Mujer de Pangoa, IDL 2010:56).

«Los militares solo vivían en sus bases, los que salían a patrullar la zona era la población Asháninka y los campesinos que eran vecinos, los que pacificaron nuestro pueblo fueron los ronderos, porque ellos conocen nuestro territorio, los militares no patrullaban bien porque no conocen nuestro territorio. Los militares y los policías no ayudaron en nada, lo único que hacían era matar y abusar a las mujeres, pero nunca cumplieron su misión como policías y militares». (Mujer del río Tambo, IDL 2010: 78-79).

Como podemos observar, la mayoría de mujeres Asháninka sufrieron de manera extrema los abusos de poder de las Fuerzas Armadas, y muchas fueron violadas no sólo por los senderistas, sino también por los propios ronderos Asháninka. Estas circunstancias dolorosas han ido creando una nueva concepción del rol social y político de las mujeres en la selva central, que de víctimas han pasado a ser, progresivamente, actores de su propio devenir. En efecto, en el transcurso de la guerra interna, las posiciones de poder dentro de la sociedad Asháninka se han ido transformando. Si antes del conflicto, las organizaciones colectivas tradicionales excluían a las mujeres del ámbito político, esto ha cambiado radicalmente por varios factores. En efecto, la ausencia de los hombres en las comunidades ha conducido naturalmente a las mujeres a tomar decisiones en la esfera doméstica y social. De otro lado, muchos hombres prefirieron no aceptar los cargos de poder interno por temor de las represalias de los terroristas, lo cual implicó que muchas mujeres aceptaran ocupar dichos cargos. En fin, se ha profundizado entre las mujeres una toma de conciencia de la importancia del rol político que pueden y deben jugar para mejorar las condiciones de vida de sus familias y de sus comunidades. Todos estos cambios implican tensiones internas pues los hombres no aceptan aún la reivindicación de igualdad social de las mujeres nativas. Razón por la cual han aparecido organizaciones femeninas, como la Federación Regional de Mujeres Asháninka, Nomatsiguenga y Kakinte (FREMANK), dirigida por Luzmila Chiricente; y paralelamente, muchas mujeres ocupan cargos de mayor relevancia en las organizaciones nativas de la región, aportando así (con el apoyo de ONG como Flora Tristán e IDL), una nueva visión, más moderna, del orden político interno y regional.

LA GUERRA ABIERTA, LA LIBERACIÓN Y LA RECEPCIÓN DE «ARREPENTIDOS»

La situación de guerra abierta, entre 1990 y 1995, transformó completamente la vida de las comunidades «libres», las mujeres producían alimentos para tener reservas de comida, fabricaban flechas sin cesar, y hasta los niños de ocho años eran entrenados a la guerra. Se construyeron barricadas y escondites subterráneos en las casas, se talaron extensas zonas de bosque para poder vigilar mejor la llegada de senderistas a las comunidades (por ejemplo en Betania). En otras zonas arahuac de los ríos Perené, Mazamari, Sonomoro, Anapati y Panga se hicieron cosas similares. Los Nomatsiguenga de Pangoa (al oeste del río Ene), se organizaron en Rondas y se defendieron constantemente, cometiendo también excesos en las represalias contra los Sinchis. En efecto, en esta zona del Distrito de Pangoa, los militares y los Sinchis cometieron muchos abusos contra las poblaciones nativas y colonas, igualmente organizadas en Rondas; y muchos de ellos fueron asesinados y torturados por los ronderos [A.C., Entrevista en San Martín de Pangoa, julio de 2010]. Los conflictos antiguos asociados a la invasión de las tierras nativas por los colonos andinos, se hicieron más graves durante el conflicto

armado y los enfrentamientos fueron generalizados entre Asháninka y *choris* (Aroca y Maury 1993); aunque aún sabemos muy poco de este proceso que fue en parte político y en parte ligado a venganzas individuales.

Después de haber sufrido muchos ataques de los senderistas, en setiembre 1990, 169 Asháninka de la comunidad de Cutivireni, en el río Ene, fueron trasladados en avioneta (por el piloto Armando Véliz) a la comunidad de Kiriketi, en el río Urubamba. El párroco de esta comunidad, Fr. Mariano Gagnon, había organizado este desplazamiento asombroso que fue narrado admirablemente por Gustavo Gorriti (1990b) en el *New York Times*, y luego por el mismo Fr. Gagnon (2000:251). En 1991, el Ejército instaló una Base en Cutivireni que se volvió un «núcleo poblacional» que recibió alrededor de 2,000 refugiados de los campos senderistas (IF, Tomo V:251; *Hatun Willakuy* 2004:130). La comunidad pudo ser visitada por periodistas y reporteros gráficos como Alejandro Balager y Mónica Newton.

En el Río Tambo, después de la creación del Comité de Auto-defensa n°25, los ronderos empezaron a recibir fusiles modernos y municiones y también formación militar, sobre todo en Poyeni, donde se instaló una Base de la Marina de guerra que cometió muchos abusos de poder y violaciones sexuales. La situación interna es descrita como totalmente caótica por las luchas internas contra la gente que llegaba huyendo de los campos de trabajo y que era rechazada y/o mal tratada por los soldados y por los ronderos.

En efecto, los grupos que se liberaban escapando de los campos de trabajo forzado senderistas, entre 1990 y 1994, no siempre fueron bien recibidos por sus paisanos de las comunidades «libres». Muy por el contrario, he recogido varios testimonios que testimonian la crueldad con la que fueron tratados muchos Asháninka en los llamados «Núcleos poblacionales» (o comunidades receptoras) tales como Poyeni, Puerto Ocopa, Betania, así como en Matereni, río Berta y Boca Kiatari en el valle del Pangoa, en San Ramón de Pangoa y en la propia ciudad de Satipo [L.C.M. Entrevista en Cushiviani, abril 2009; E.R.C. entrevista en Satipo, agosto 2012].

En la comunidad de Poyeni, Emilio Ríos-*Kitóniro* había ganado una reputación de gran guerrero, y -siguiendo los relatos épicos- se decía incluso que «ninguna bala podía tocarlo». Esta reputación guerrera se hizo progresivamente legendaria y contribuyó sin duda a afirmar su dominación local de tal modo que nadie podía criticarlo, incluso cuando era evidente que estaba exagerando y abusando de sus funciones políticas. En efecto, *Kitóniro* consideraba que la mayoría de nativos «recuperados» o «arrepentidos», sino todos, eran senderistas que debían ser castigados por sus crímenes, por ello mando construir una cárcel donde encerraban a los «peores», incluyendo mujeres que fueron violadas sin que nadie las defiende y donde fueron torturadas muchas personas. *Kitóniro* mandaba también castigos ejemplares a todos aquellos que él consideraba culpables de algún delito (atravesar el Tambo con cargas por ejemplo), era pues «un dueño de vidas». Su historia de héroe ensombrecida por su crueldad y su tiranía es poco conocida fuera del río Tambo y no es mencionada en el Informe Final.



Mujeres y niños refugiados en Cutivireni

La vida en los núcleos poblacionales fue muy dura para las familias locales pero sobre todo para las familias que habían recuperado apenas su libertad luego de haber sufrido durante años en los campos de trabajo forzado (entre 1989 y 1994). En éstos lugares, como en los campos senderistas, el problema central fue siempre la alimentación pues las cosechas eran insuficientes y las familias locales no querían compartirlas necesariamente con los desplazados que conservaron mucho tiempo la etiqueta de «senderistas», «rojos» o *kitiocari*. Un caso paradigmático es el de la comunidad de Otica, que se liberó en febrero de 1993, y cuyos miembros sobrevivientes fueron recibidos en Poyeni hasta 1995. Para probar su arrepentimiento, los hombres debían ir por delante durante las incursiones de los ronderos y de los militares en los campos del PCP-SL, y eran vigilados constantemente en la comunidad por las mujeres (Fabián 2006:108).

Como ya hemos visto, la acusación de terrorismo era reforzada a menudo con la peor acusación posible en esta sociedad, la de brujería. Senderistas (*kitiocari*) y brujos (*maatsipé*) pasaron a ser considerados como gente cercana al diablo (*kamari*) y a las fuerzas oscuras de la naturaleza en general. Es en ese contexto que se sitúan las menciones sistemáticas de la presencia de *pishtacos*⁹ en las comunidades, hasta hoy en día [A.P.R., entrevista en Betania, julio de 2010].

Entre 1991 y 1995 se recibieron ayudas exteriores en las cuencas de los ríos Ene y Tambo (CAAAP, Cruz Roja, Médicos sin fronteras de Holanda, Caritas), pero esta ayuda fue insuficiente y muchos de los alimentos que enviaban (leches, harinas) no eran adecuados a las costumbres locales y no podían ser repartidos correctamente pues eran rechazados por la gente (Fabián 2006:110 ; Entrevista en La Merced, agosto 2012; estos datos no han sido recogidos en el IF). Este período estuvo marcado por conflictos permanentes entre los desplazados que eran mal tratados y las poblaciones receptoras. Fabián (2006:109-110) ha recogido dos testimonios de desplazados del Alto Tambo que explicitan los abusos de poder de ciertas autoridades locales que distribuían las ayudas como si fueran «favores» a los damnificados y exigían a cambio trabajos colectivos:

9 Los Asháninka han adoptado la creencia andina del *pishtaco*, personaje legendario que degüella a sus víctimas a fin de extraerles la grasa par venderla a terceros o utilizarla con fines medicinales, industriales o técnicos. Sabemos que la presencia del *pishtaco* trasciende la zona andina y concierne también la costa y las grandes ciudades como Lima. Su presencia está vinculada con la angustia y la zozobra resentidas en tiempos de crisis, como una forma de resistencia cultural y social frente a una entidad dominante: los «Blancos», los hacendados, los empresarios, los agentes del Estado y los grupos terroristas (J. Ansión 1987, 1989; R. de Pribyl 2010:123). Como nota Flores Galindo (1987:241), el mundo andino presentado por Ansión «tiene un lado oscuro y nocturno habitado por personajes tenebrosos como los *qarqacha* (seres incestuosos), demonios, brujas, cabezas voladoras, condenados, fantasmas, degolladores (...) Un mundo violento acosado por temores y desconfianzas». Los Asháninka comparten esas visiones que sin embargo no serían de origen andino como se ha considerado hasta ahora, sino de origen europeo. Es lo que plantea la antropóloga médica Rosario de Pribyl (2010), que afirma que la grasa humana era usada con fines medicinales durante la Edad Media y el Renacimiento europeos. Los verdugos, funcionarios públicos, fueron los encargados oficiales de extraerla de los condenados y venderla a terceros, aunque ellos también podían transformarla en pomadas curativas. Esta práctica habría sido introducida por los Españoles en el Perú desde el siglo XVI; probablemente por los sacerdotes que tenían conocimientos en medicina y curaban a los soldados.

«Los jefes nos decían que ellos habían gestionado [la ayuda], y por eso nos daban. Entonces pasábamos hambre, no había alimentos, no había yuca, ni herramientas, ni tocuyo para la cushma [túnica tradicional]. Algunas veces nos daban, pero nos hacían trabajar en la chacra comunal, en la chacra de las autoridades, cargábamos hojas para locales comunales».

«Algunas autoridades del núcleo poblacional y el CAD obligaban a todos los hombres refugiados a trasladar los materiales del puerto hasta la comunidad, bolsas de cemento, fierros, madera aserrada, calaminas, tubos destinados para el local de la posta y la escuela.»

Según Fabián (2006:110-111), si los refugiados no acataban las órdenes, sufrían castigos físicos (golpes, ejercicios de resistencia), una mujer de Poyeni testimonia:

«No nos oponíamos al trabajo, pero era un abuso porque nos obligaban a hacer trabajos forzados, éramos sus esclavos. Teníamos que traer piedras y arena en canastas, desde el río hasta la comunidad, casi todos los días, cuando se ejecutaban las obras de FONCODES y reclamábamos respeto ante los malos tratos físicos y psicológicos, nos decían «eres una terruca» (actualmente el calificativo de terruco significa lo peor entre los Asháninka), «no tienes derecho a hablar». Si fuiste víctima de robo y denunciabas, la autoridad decía: «no aceptamos los reclamos de una terruca». (Testimonio 1998, Poyeni).»

Otro testimonio recogido entre comuneros de Potsoteni reafirma esos datos:

«Los que se escapaban o eran recuperados eran llevados a núcleos de poblaciones. Algunos estuvieron en la comunidad de Poyeni, a orillas del río Tambo (del año 1991 al año 1994). Allí las mujeres limpiaban las calles, acarreaban arena y piedras para las construcción de la posta, hilaban, tejían poco, no podían preparar masato. Tenían miedo por sus esposos e hijos y miedo de ser violadas por los militares. Los hombres trabajaban en las faenas comunales para sembrar yucca para toda la gente, abrían chacras para otros comuneros por un poco de plátano y formaron parte de la Ronda. Estar en una comunidad ajena significó seguir sufriendo porque éramos observados como senderistas por los comuneros de Poyeni. Fuimos víctimas de abusos físicos y psicológicos. En 1995 [fuimos] llevados a la comunidad de Caperucía, en el río Ene (...) Así [volvimos] a nuestra comunidad [en 1996].» (ICIT 2011:59-60).

Las enfermedades debidas al hacinamiento, la pésima alimentación y los contagios masivos, fueron otro problema grave de este período de post-conflicto que duró hasta los años 1995-1997 según las zonas. Esto quiere decir que miles de nativos, sobre todo niños y ancianos, murieron después de haber sobrevivido a los campos de trabajo forzado senderistas y habría que determinar si fueron incluidos en las estimaciones del número total de muertos (6,000 personas) del Informe Final de la CVR.



Niño enfermo refugiado en Cutivireni, 1991

Como hemos visto antes, las acusaciones de brujería a los *terrucos* fueron frecuentes; Fabián (2006:111) reporta el testimonio de una mujer de Poyeni:

«[Cuando una persona se enfermaba decían:] -Esa terruca me ha hecho daño-, y los ronderos empezaban a castigarla con cadenas, la echaban al río para que se autoinculpara como bruja».

Hubo además venganzas colectivas contra los hijos de los «arrepentidos», a quienes se acusaba de brujería y de causar daño a la comunidad entera, y luego se expulsaba como «huérfanos de guerra» para ser dados en adopción. Estos ataques estaban también acompañados de exclusiones culturales, así los Asháninka que no hablaban castellano «eran centro de la burla y el desprecio. Todos sus derechos estaban pisoteados porque no reclamaban ni se hacían respetar» (Fabián 2006:111). Cuando las mujeres de Otica regresaron a su comunidad, abandonando Poyeni, respondieron a las agresiones afirmando:

«Tanto nos han acusado de brujas, ahora que nos vamos, exterminense entre ustedes. Ustedes tienen más brujos que nosotras. Nos decían terrucas y nos castigaban con todo, nos han esclavizado. Ahora sí vamos a volver atacar con más ganas». (Testimonio 1995, Poyeni-Otica) (Fabián 2006:111).

La violencia de la guerra comienza a declinar desde 1994 pero dura hasta 1995; en esos años, las familias de Puerto Ocopa fueron liberadas por los senderistas que habían sido vencidos por las rondas nativas y por los militares (IF, Tomo VI:707). Durante este lapso de tiempo, la violencia extrema de la guerra interna en la sociedad Asháninka produjo una crueldad interna nunca antes experimentada en la memoria de sus miembros. Por ello se concretaron también las creencias más oscuras: el diablo, *kamari*, estaba de regreso en el mundo de los vivos, con sus enviados *kitiocari* y *maatsipé*, y también con los *pischtacos*. Las consecuencias de esta situación es la gran división establecida entre los Asháninka que resistieron y los que cayeron en las manos de los senderistas. División social actualizada y heredada entre los niños que se recriminan mutuamente de pertenecer a uno u otro campo, el de los héroes o el de los «malos», según el rol que jugaron los padres o los abuelos durante la guerra (L.C.M. Entrevistas en Cushiviani, abril 2011, agosto 2012).

Interpretaciones locales de la guerra interna y el tema de las reparaciones

Al final de los testimonios hice preguntas directas sobre las interpretaciones locales de la guerra interna y de los cambios que ella ha implicado; la mayoría de personas respondía que antes de la llegada de

los *kitiocari* «la vida era bonita, tranquila, ritmada por las tareas cotidianas y por los cambios de estación». Los testimonios recogidos por Sandra González y Luzmila Chiricente en 2010 (IDL 2010), exponen la misma perspectiva. Es decir que se observa una evidente idealización de este período que precede la entrada de Sendero Luminoso, que sin embargo no estuvo exento de los problemas ordinarios de los nativos peruanos: extrema pobreza, sistema educativo mediocre y lamentable, pocos o ningún servicio estatal en salud y en justicia; discriminación y racismo, exclusión de la ciudadanía y de la identidad nacional.

La segunda interpretación recurrente considera que los senderistas han llegado solamente a los territorios nativos de la selva central y no se entienden las razones de la violencia de sus acciones de muerte y destrucción. Este hecho ha sido reportado también por Fabián y Espinosa (1997:40). Es evidente que es sumamente difícil *comprender* la violencia política, tanto para los actores como para los analistas. Dejando de lado esta grave cuestión, lo que hay que destacar es el desconocimiento que demuestran la mayoría de Asháninka del Tambo de la extensión de la guerra interna en el Perú. De hecho, la geografía y la historia del país son muy mal conocidas por los jóvenes y por los adultos, incluyendo aquellos que tienen estudios primarios completos y que representan la mayoría de la población nativa de la selva central. Los pocos héroes indígenas peruanos son prácticamente desconocidos, sobre todo Juan Santos Atahualpa, héroe andino que logró la unificación de los pueblos de la selva central en 1742 y la defensa de sus territorios durante más de un siglo, y Túpac Amaru que levantó los pueblos del sur andino en 1780. Varios jóvenes me han afirmado que no forman parte del programa escolar que ellos han seguido en las escuelas bilingües. Tampoco se entiende por qué, según la creencia local, los senderistas entraron *solamente* a los territorios nativos. De otro lado, los Asháninka se dan cuenta perfectamente de su posición de vulnerabilidad y marginación y no logran concebir las razones que llevaron a gente foránea, *choris*, a querer ofrecerles una vida mejor, igualdad y riqueza, cuando de manera ordinaria ellos les habían causado solamente problemas, invadiendo sus tierras y agredidos.

La tercera idea recurrente considera que «la vida de los nativos es siempre lucha», contra los colonos andinos que vienen a usurparles las tierras, contra los madereros que explotan el trabajo de los hombres, contra los senderistas, «osea que no hay paz». Si esta representación tiene un fondo de verdad, pues es evidente que los Arahua, como el resto de nativos de la amazonía sudamericana, han sufrido y siguen sufriendo los embates de la sociedad mayoritaria que los excluye, en realidad las acciones del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, son absolutamente inéditas en el país. Nada es comparable en la historia peruana a los campos de trabajo forzado senderistas, a la persecución, a la tortura y a las ejecuciones de hombres, mujeres, ancianos y niños en nombre del castigo ejemplar que ameritan los «enemigos del senderismo». Nada se compara tampoco a la violencia racista y brutal de las Fuerzas Armadas contra los nativos de la selva central.

LAS GRAVES SECUELAS DE LA GUERRA INTERNA

Luego de veinticinco años de distancia de los Asháninka, lo que más me impresionó en el primer reencuentro de 2008 fue la gran desconfianza de la gente, su temor exagerado a hablar de la guerra, y su rechazo a recordar lo que habían vivido. Luego me dí cuenta de que esto no sucedía solamente conmigo, una foránea finalmente, sino que era una de las nuevas características de la sociedad nativa de la selva central. La falta de confianza, la falta de solidaridad y de cohesión social, la pérdida de referentes de moral, y el temor permanente del retorno de los senderistas son los cuatro rasgos más evidentes del cambio social luego del fin de la guerra en la región.

Esta situación parece estar asociada al hecho de que luego del fin del conflicto, los dirigentes no han propiciado la reconciliación colectiva e individual entre agresores y víctimas, que a menudo se encuentran viviendo en las mismas comunidades o en zonas vecinas. Quizá los recuerdos de sus malas acciones y el resentimiento acumulado hace imposible otra conducta. En las asambleas y en los congresos anuales se recuerdan a los héroes de la guerra interna, sobre todo aquellos que fueron asesinados por Sendero Luminoso; pero no se habla de la guerra, de los abusos, del dolor de las víctimas, y de los resentimientos que permanecen en ellas. Hasta hoy se tiene miedo de las represalias del PCP-SL. Estos sentimientos, totalmente normales después de los conflictos armados, se expresan solamente en el marco familiar y social, y a menudo de manera violenta durante las sesiones de *masato* (chicha de yuca). Los deseos de venganza están presentes entre muchas personas, y esta situación «envenena las relaciones sociales y familiares» (A.C., Entrevista en Pangoa, julio 2010).

Las secuelas de la guerra se pueden ordenar en dos grandes grupos, aquellas que son un resultado directo de la violencia política: la violencia familiar, las violaciones sexuales al interior de las comunidades (los agresores pueden ser profesores, dirigentes, jóvenes y padres de familia); y la pérdida de respeto entre las generaciones, hechos que se han vuelto banales en la mayoría de comunidades Asháninka y que son un motivo de gran preocupación para las madres de familia. Otras secuelas están asociadas a la situación estructural de exclusión de los pueblos nativos y que se expresa por: la pérdida de referentes morales, la depresión y la desesperanza de una vida de extrema pobreza y sin perspectivas de futuro. En ese marco se constata el aumento de violaciones sexuales (de parte de comuneros, padres de familia, dirigentes y profesores); los suicidios de adolescentes y de mujeres -también observados por Fabián (2006:113, 118)-, así como la banalización del alcoholismo y las acusaciones de brujería, en particular en el río Ene.

Existen estudios recientes que abordan algunos de estos problemas de los pueblos nativos peruanos y que confirman mis datos de campo. Se trata en primer lugar del *Análisis etnosociodemográfico de las comunidades nativas de la Amazonía, 1993 y 2007* (INEI 2010), que ha destacado el alto porcentaje de mortalidad infantil, el alto índice de fecundidad (seis nacimientos por mujer en las comunidades, cuando el

índice nacional es de dos nacimientos), y las uniones tempranas (15-19 años) de las adolescentes-madres. El INEI también ha constatado la desnutrición, la extrema pobreza, el analfabetismo, el bajísimo nivel educativo y la poca integración al mercado de trabajo decente de los nativos. Otros estudios recientes han destacado el aumento de los suicidios entre poblaciones nativas (UNICEF 2012, *Suicidio adolescente*), y la banalización de la violencia intrafamiliar (Flora Fristán, 2011, *Derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas en la Provincia de Satipo, Junín*).

Otros problemas estructurales se han profundizado. Por un lado, el avance incontrollable del narcotráfico asociado a la facción senderista dirigida por los hermanos Quispe en la región de los valles Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM), en el cual miles de nativos participan como mano de obra y transportistas («mochileros»). Situación que refuerza los temores de un «retorno del senderismo» en el río Tambo, donde muchos consideran que en el fondo la guerra no ha terminado, que se vive sólo un momento de tregua y que todo puede recomenzar de un día al otro. La existencia de campos de entrenamiento senderistas, donde muchos niños y adolescentes raptados son Asháninka o Nomatsigenga, confirma estas apreciaciones.

Por otro lado, se profundizan los problemas asociados al avance de la «modernización» caótica y ultra liberal propiciada por el régimen de Fujimori, y que concierne el retorno masivo de las empresas de explotación de madera, la instalación de empresas petroleras (Repsol). La construcción de la Carretera Puerto Prado -que debe terminarse a fines de 2012- abrirá sin duda algunos nuevos conflictos entre los colonos andinos que llegarán a la Cuenca del Tambo que tratarán, como ya lo hicieron en el río Ene y en el Mantaro, de invadir los territorios nativos. Muchos Asháninka consideran que esta nueva carretera les será favorable pues los ayudará a vender sus productos agrícolas a los mercados locales de Puerto Prado-Satipo y de Atalaya, sin percibir el otro lado de la medalla de esta nueva «integración económica» en la cual ellos se encuentran en posición muy desfavorable. En consecuencia, el modo de vida relativamente tradicional que ha podido mantenerse en esta región de la selva central se transformará totalmente en poco tiempo.

CONCLUSIONES

La violencia extrema de la guerra interna vivida entre los Asháninka no ha sido aún reconocida ni por el Estado peruano ni por la sociedad nacional. En realidad el Estado, representado por los gobiernos de Belaúnde, de García y de Fujimori, ha abandonado a este pueblo amazónico, que se ha desgarrado en una guerra interna, y en la cual las Fuerzas Armadas han cometido innumerables violaciones de los derechos humanos antes de ofrecer su protección real a las víctimas del conflicto. En esta región, los militares se han comportado de manera similar a Ayacucho y las otras zonas andinas que estuvieron

en el centro del conflicto armado interno. Primero han atacado a los civiles, luego los han ayudado con armas y formación militar, y luego han desaparecido dejando a las poblaciones abandonadas a su suerte. Y aún no se han determinado las responsabilidades penales de los personajes que han provocado tanto dolor y tanto sufrimiento entre los Asháninka: Abimael Guzmán, Oscar Ramírez Durand (*Feliciano*), Fujimori, el general Hermoza Ríos y los jefes militares y policiales de la región de la selva central. Hay que recalcar además que dada la situación de extrema urgencia humanitaria vivida por los Asháninka, Fujimori estuvo en la obligación moral de solicitar una ayuda internacional masiva para salvar y proteger a los miles de sobrevivientes y reconstruir material y simbólicamente todo lo que los comunistas senderistas habían destruído. Pero Fujimori prefirió no hacer nada, y ocultar ante el país y ante el mundo, la tragedia del pueblo Asháninka.

Durante la guerra, las poblaciones nativas han sido divididas en dos campos, el campo comunista del PCP-SL y el campo de la resistencia; proceso que no ha sido lineal en ninguna parte, y que ha seguido más bien un camino sinuoso de aceptación del discurso senderista, y luego de rechazo y de resistencia armada. Las divisiones sociales entre los «rojos» y los «otros» creadas durante este periodo están todavía presentes en las comunidades y tienen tendencia a transmitirse a los hijos, lo cual es sumamente grave pues ello representa un freno importante para abrir un proceso de reconciliación. En efecto, este proceso no ha comenzado siquiera pues se prefiere el silencio a la denuncia de los hechos vividos durante largos años. Sin embargo, actualmente las mujeres son los actores más activos de la voluntad de memoria y de reconciliación entre los Asháninka y están asumiendo un rol político inédito en la historia local.

Una particularidad central de la guerra entre los Asháninka fue su sometimiento y su cautiverio en campos de trabajo senderistas que siguieron el modelo totalitario de la Unión soviética y sobre todo de la China maoísta. Es preciso apreciar este hecho a su justo valor para poder comprender mejor lo sucedido en el país.

En ese contexto, parece indispensable adoptar la recomendación del Informe Final de la CVR (Tomo VI:713) sobre la necesidad de efectuar un estudio detallado que pueda demostrar que las miles de muertes en los campos de trabajo forzado y las masacres cometidas en toda la selva central deben ser clasificadas como un genocidio. En efecto, según el Código Civil Penal, y la Ley n° 26926 del 19 de febrero de 1998, modificando el Código Penal de 1991, Título XIV-A Delitos contra la humanidad, Capítulo I: Genocidio:

«Artículo 319.- Será reprimido con pena privativa de libertad no menor de veinte años el que, con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, social o religioso, realiza cualquiera de los actos siguientes:

1- Matanza de miembros del grupo.

- 2- Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros de grupo.
- 3- Sometimiento del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física de manera total o parcial.
- 4- Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo¹⁰.
- 5- Transferencia forzada de niños a otro grupo (IF, Tomo VI:665, nota 67).

Todos los puntos señalados en este artículo se han concretado entre los Asháninka capturados, sometidos y forzados a trabajar en los campos senderistas, y/o en el transcurso de masacres en sus comunidades. En el ámbito de la justicia humanitaria internacional, los criterios de «amplitud y sistematización» de las masacres para clasificarlas como *genocidio* corresponden también al caso Asháninka.

El reconocimiento del genocidio Asháninka podría favorecer una toma de conciencia general, de parte de las autoridades estatales y de parte de la sociedad nacional, de la importancia del sufrimiento de los Asháninka y de los pueblos nativos emparentados durante la guerra interna. Esto a su vez podría propiciar la expansión de los servicios estatales en la selva central, sobre todo entre los pueblos nativos, y la distribución tan esperada de las reparaciones individuales y colectivas. En las condiciones actuales, los Asháninka necesitan ser apoyados para la reconstrucción de un orden social perdido durante el conflicto armado, sobre todo a partir de programas públicos destinados a construir una *memoria colectiva* que integre las facetas positivas y negativas de sus vivencias. Ello parece indispensable para poder empezar, al fin, un proceso de reconciliación que les asegure un presente y un futuro digno en el contexto de la sociedad regional y nacional.

Tarare (Francia), noviembre de 2012



¹⁰ Según el Informe Final, Tomo VI:704: «Además de la violación sexual y del constante abuso, las mujeres Asháninka se vieron obligadas a evitar los embarazos. En muchos casos, Sendero obligaba a las mujeres Asháninka a abortar. (...) En otras ocasiones las mujeres abortaban en secreto usando hierbas y la medicina tradicional».

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, J., 1983, *Peru's Maoist Guerrillas*, Londres, Control Risk. Ltd.
- ANSION J., 1989, *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*, Lima, Tarea.
- ARENDRT H., (1973) 2002, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil.
- AROCA J. y L. MAURY, 1993, El pueblo asháninka de la selva central : Estado, derecho y pueblos indígenas, *América Indígena*, vol 53, 4 : 11-32.
- BARTH F., (éd.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Cultural Differences*, Boston, Little Brown.
- BECHTEL G., 1997, *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands buchers*, Paris, Plon.
- CLASTRES P., 1972, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon.
- COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN, PERÚ, 2003, *Informe final*, 9 tomos, Lima.
- Tomos II, IV, V y VI. Ver : <http://www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/> y <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>
- COMISION DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN, PERÚ, 2004, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, Lima, Navarrete. 2° édition 2009.
- COURTOIS S., 1997, Les crimes du communisme, in Courtois et alii., *Le Livre noir du communisme* : 9-51.
- COURTOIS S., N. WERTH, J.-. PANNÉ, A. PACZKOWSKI, K. BARTOSEK, J.-L. MARGOLIN, 1997, *Le Livre noir du communisme*, Paris, Laffont.
- DE LÉRY Jean (1578, La Rochelle) 1975, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amérique*, Genève, Droz.
- DE MONTAIGNE M., (1579) 2008, *Des cannibales*, Paris, Folio Plus.
- DE PRIBYL R., 2010, Evidencias médico antropológicas sobre el origen del pishtaco, *Revista médica Salud pública*, 2010, 27(1) : 123-137, Lima.
- DEAS M., 1997, Violent exchanges : Reflections on Political Violence in Colombia, in *The Legitimization of Violence*, D. Apter (ed.), Washington Square, New York University Press.
- DEGREGORI C.I., 1989a, *Qué difícil es ser Dios, ideología y violencia política en Sendero luminoso*, Lima, El Zorro de arriba ediciones.
- DEGREGORI C.I., 1990, *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*, Lima, IEP.
- DEGREGORI C.I. , 1991c, Los hijos de la guerra. Jóvenes andinos y criollo frente a la Violencia política, in *Poder y Violencia en los Andes*, H. Urbano (ed.), Cusco, Bartolomé de Las Casas.
- DEGREGORI C.I. , 2010, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú, 1980-1999*, Lima, IEP.

DEL PINO P., 1999, Familia, cultura y revolución. Vida cotidiana en Sendero Luminoso», in Steve Stern (éd.), *Los senderos insólitos del Perú*, Lima, IEP-UNSC.

DEL PINO P., (1999) 2007, Familia, cultura y revolución. Vida cotidiana en Sendero Luminoso», in Anne PÉROTIN-DUMON (éd.), *Historizar el pasado vivo en América latina, Perú : investigar veinte años de violencia reciente* : 1-45. [http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php].

Documento «*Jivatanaintsiri antaro apatotantsi, Betania, 11-15 de octubre de 1981*», copia personal, Villavieja 1980-1981.

DOMENACH J.-L., 1992, *Chine, l'archipel oublié*, Paris, Fayard.

ESPINOSA O., 1995, *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*, Lima, CAAAP.

ESPINOSA O., 2011, ¿Guerreros o salvajes ? Los usos políticos de la imagen de los indígenas amazónicos en el espacio público mediático, in *Imaginación visual y cultural en el Perú*, Lima, PUCP.

ESPINOSA O. y RODRIGUEZ M., 1997, *Múltiples retornos a una misma tierra. La situación del pueblo asháninka de los ríos Tambo y Ene, Selva central*, Lima : CAAAP.

ESPINOSA O., y FABIAN B., 1997, *Las cosas ya no son como antes : la mujer asháninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la Selva Central*, Serie Documentos de trabajo, Lima, CAAAP.

FABIAN B., 2006, *La participación pública de la mujer asháninka en la Cuenca del Río Tambo entre 1990-2002*, Lima, UNMSM.

FAVRE, Henri, 1984, Perú : Sendero Luminoso y horizontes oscuros, *Quehacer* 31 : 25-34.

FERRO M., 2007, *Le ressentiment dans l'histoire. Comprendre notre temps*, Paris, Odile Jacob.

FLORA FRISTÁN, 2011, *Derechos humanos de las mujeres indígenas amazónicas en la Provincia de Satipo, Junín*, Lima.

FLORES GALINDO A., 1987, Demonios andinos : entre zorros y pishtacos, in *Obras completas*, vol. VI, Lima, Sur, Casa de estudios del socialismo : 239-243.

FLORES GALINDO A. y N. MANRIQUE, 1985, *Violencia y campesinado*, Lima, Instituto de apoyo agrario.

FONTAINE P., L'Amérique Latine à l'épreuve des communismes, in Courtois et alii., *Le Livre noir du communisme* : 915-961.

GAGNON, Fray Mariano (OFM), con William y Marilyn HOFFER, 2000, *Guerreros en el Paraíso*, Lima, Jaime Campodónico Editor.

GARCÍA P., 1998, Atalaya, Caught in a Time Warp, in *Liberation Through Land Rights in the Peruvian Amazon*, Documento IWGIA n° 90 : 15-79.

GARCÍA P., Soren HVALKOF y Andrew GRAY, 1998, *Liberation Through Land Rights in the Peruvian Amazon*, Documento IWGIA n° 90.

GORRITI Gustavo, 1990a, *Historia de la guerra milenaria en el Perú*, Lima, Editorial Apoyo.

GORRITI Gustavo, 1990b, Terror in the Andes : The Flight of the Asháninkas, *The New York Times*.

GUILLE-ÉSCURET G., 2012, *Les mangeurs d'autres. Civilisation et cannibalisme*, Cahiers de L'Homme, Paris, EHESS.

HATUN WILLAKUY, *Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, Perú, Lima, Navarrete.

HERTOGHE A. y A. LABROUSSE, 1989, *Le Sentier lumineux du Pérou. Un nouvel intégrisme dans le tiers monde*, Paris, Éditions de la Découverte.

HINOJOSA I., 1992, Entre el poder y la ilusión: Pol Pot, Sendero y las utopías campesinas, *Debate agrario* n°15: 69-93.

ICTJ (Centro internacional para la justicia transicional), 2011, *A nuestra comunidad una mañana entraron. Historias de violencia política en comunidades del Perú*, Lima, ComunArte Perú.

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

INEI 2010, Censo 2007, *Análisis etnosociodemográfico de las Comunidades nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*, Lima.

JUNQUEIRA P., (ed.), 2009, *Dos canibais*, M. de Montaigne (1579), São Paulo, Alameda Casa editorial.

KRUIJT D., 1999, Exercises in State Terrorism : the Counter-insurgency Campaigns in Guatemala and Peru, in *Societies of Fears. The Legacy of Civil War. Violence and terror in Latin America*, K. Koonings y D. Kruijt, Londres.

LEVI P., 1947, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi. Trad. castellana, *Trilogía de Auschwitz*, 2005, Barcelona y México, El Aleph.

LÉVI-STRAUSS C., 1984, *Paroles données*, Paris, Plon.

MARGOLIN J.-L., 1997, Chine : une longue marche dans la nuit, in Courtois *et alii.*, *Le Livre noir du communisme* : 647-771.

MCCCLINTOCK C., 1984, Why Peasants Rebel : The Case of Peru's Sendero Luminoso, *World Politics* 27 (1) : 48-84.

MCCCLINTOCK C., 1998, *Revolutionary movements in Latin America : El Salvador's FMLN & Peru's Shining Path*, Washington, United State Institute of Peace Press.

MORO T. (1516) 2010, *Utopia*, Firenze-Milano, Giunti Industrie Graphiche.

PALMER D., 1980, *Peru, the Authoritarian Tradition*, New York, Praeger.

PALMER D., 1992, *The Shining Path of Peru*, New York, St. Martin's Press.

PASQUALINI J., 1977, *Prisonnier de Mao*, Genève, Éditions Famot.

PORTOCARRERO G., 1998, *Razones de sangre*, Lima, Sur, Casa de estudios del socialismo.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, Asháninka, 2012, <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/asháninka/146>.

ROJAS E., Participación política de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana, *Scientia*, 2008: 113-138.

SAID E., 1978, *Orientalism*, New York, Vintage Books.

SANTOS F., 2003, El enemigo interno : hechicería infantil, insurgencia y los males de la modernidad en la Amazonía peruana, *Revista Andina*, 36 : 161-192.

SANTOS F., 2004, The Enemy Within : Child Sorcery, Revolution, and the Evils of Modernization in Eastern Peru, in N. Whitehead y R. Wright, *In Darkness and Secrecy*, Durham & London, Duke University Press : 272-305.

SANTOS F., 2005, San Cristobal en la Amazonía : colonialismo, violencia y hechicería infantil entre los arahuacos de la selva central del Perú, *Anthropologica*, XXIII, 23 : 43-80.

SOLJENITSYNE A., (1973) 1974, *L'Archipel du Goulag*, Paris.

STADEN Hans, (1557) 2005, *Nus, féroces et anthropofages*, Prefacios de M. Bouyer y de J.-P. Duviols, Paris, Métailié.

STARN O., 1991a, Missing the Revolution : Anthropologist and the War in Peru, *Cultural anthropology*, vol.6, n°1 : 63-91.

STARN O., 1992, «Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso», *Allpanchis* 39, Cusco : 15-72.

TAYLOR L., (1983) 1988, «Maoismo nos Andes : Sendero Luminoso e o movimento guerrilheiro contemporaneo no Peru», in Enrique AMAYO (éd.), *Sendero Luminoso*, São Paulo, Ediciones Vertice.

THEVET A., (1575) 1953, *La Cosmographie universelle*, Paris, PUF.

TODOROV T. (1982) 2003, *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

TODOROV T. (2008) 2010, *O médo dos Bárbaros, Para alem do choque das civilizações*, Rio do Janeiro, Editora Vozes.

TODOROV T., 2000, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Laffont.

TODOROV T., 2010, *Le siècle des totalitarismes*, Paris, Laffont.

UNICEF 2012, *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*, Panamá, Lima.

VARGAS LLOSA M., J. OSSIO, F. FUENZALIDA y otros, 1983, *Informe de la Comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Lima, Editora Perú.

VILLASANTE M., 1983, *Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización familiar y communal de Betania*, Tesis de Licencia PUCP, inédita.

VILLASANTE M., 1985, Stratégies de redéfinition sociale et ethnique chez les Asháninka de la forêt tropicale péruvienne, *Société suisse des américanistes, Bulletin* 49 : 21-38.

VILLASANTE M., 2000, *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, Éditions du CNRS.

VILLASANTE M., en prensa, *Chronique de la guerre interne au Pérou, 1980-2000, Essai d'anthropologie historique et politique*, Paris, L'Harmattan.

VILLASANTE M., en preparación, *El pueblo Asháninka frente a la violencia de la guerra interna en el Perú (1980-2000). Campos senderistas, resistencias y reconstrucción de la identidad étnica y nacional*, Lima.

WEISS G., 1975, Campa Cosmology : The World of a Forest Tribe in South America, *Anthropological Papers* 52 (5) : 217-588.

WERLICH D., 1984, Peru : The Shadow of Shining Path, *Current History* n°83 : 78-90.

WERTH N., 1997, Un État contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union Soviétique, in Courtois *et alii.*, *Le Livre noir du communisme* : 59-379.

WERTH N., 2006, *L'île aux cannibales*, Paris, Perrin.

WHITEHEAD N. L. y R. WRIGHT, (eds.) 2004, *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, Durham & London, Duke University Press.

WU H., (1992) 1996, *Laogai, le goulag chinois*, Paris, Dagorno.

YANG Xianhui, (2003) 2010, *Le chant des martyres*, Paris, Balland.



