

# Memorias de la vida cotidiana en las "zonas liberadas" de Sendero Luminoso. El caso de las retiradas de Chungui y Oreja de Perro

Lucía Rojas Rodríguez\*

## RESUMEN

EN 1980, EL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ SENDERO LUMINOSO, DECLARÓ UNA GUERRA CONTRA EL ESTADO CON LA AMBICIÓN DE CONSTRUIR UNA NUEVA SOCIEDAD DE ACUERDO CON SUS PRINCIPIOS MARXISTAS-LENINISTAS-MAOÍSTAS. LAS SEMILLAS DE LA NUEVA SOCIEDAD SE PLANTARÍAN EN LAS REGIONES MONTAÑOSAS REMOTAS DE AYACUCHO ANTES DE CONQUISTAR LAS CIUDADES Y, EVENTUALMENTE, EL PAÍS. EL COMIENZO DE LA "LUCHA ARMADA" FUE EXITOSO Y SENDERO LUMINOSO TOMÓ CONTROL SOBRE VARIAS ÁREAS QUE DENOMINÓ "ZONAS LIBERADAS", EN LAS QUE MILES DE CAMPESINOS ABANDONARON SUS COMUNIDADES Y POSESIONES POR LA PROMESA DE UN NUEVO COMIENZO EN LAS *RETIRADAS*.

ESTE ARTÍCULO DESCRIBE LAS DINÁMICAS DE LA VIDA COTIDIANA EN *RETIRADA*, EN UN INTENTO POR EXPLORAR LA DIMENSIÓN COTIDIANA DE LOS CONFLICTOS ARMADOS Y LAS REALIDADES DE UN COLECTIVO QUE EMPRENDE UN PROCESO DE CAMBIO SOCIAL RADICAL. ASIMISMO, EXPLORA LA DINÁMICA ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO EN EL CONTEXTO DE UN CONFLICTO VIOLENTO, MÁS ALLÁ DE LA NARRACIÓN DE EVENTOS EXTRAORDINARIOS, OCUPÁNDOSE MÁS BIEN DE MEMORIAS DEL DÍA A DÍA. PERDIDOS ENTRE LAS ESTADÍSTICAS Y OLVIDADOS EN LA NIEBLA DE UNA AMARGA GUERRA DE 20 AÑOS PERSISTEN LOS RECUERDOS DE AQUELLA VIDA, EN DONDE LAS ACTIVIDADES ORDINARIAS COMO COMER, DORMIR Y TRABAJAR ESTABAN ESTRICTAMENTE CONTROLADAS. ESTAS NARRACIONES HAN SIDO RECONSTRUIDAS EN BASE AL ARCHIVO DE TESTIMONIOS TOMADOS AÑOS MÁS TARDE COMO PARTE DEL INFORME FINAL DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR).

PALABRAS CLAVE: CONFLICTO ARMADO - MEMORIA - VIDA COTIDIANA - SENDERO LUMINOSO - *RETIRADAS*.

## MEMORIES OF DAILY LIFE IN THE LIBERATED ZONES OF SENDERO LUMINOSO. THE CASE OF THE *RETIRADAS* OF CHUNGUI AND OREJA DE PERRO

## ABSTRACT

IN 1980, SENDERO LUMINOSO, THE COMMUNIST PARTY OF PERU, DECLARED A WAR AGAINST THE PERUVIAN STATE WITH THE AMBITION OF BUILDING A NEW SOCIETY ACCORDING TO ITS MARXIST-LENINIST-MAOIST PRINCIPLES. THE SEEDS OF THE NEW SOCIETY WOULD BE PLANTED IN THE REMOTE, HIGHLAND REGIONS OF AYACUCHO BEFORE CONQUERING THE CITIES, AND IN TIME, THE COUNTRY. THE BEGINNING OF THE "ARMED STRUGGLE" WAS SUCCESSFUL AND SHINING PATH GAINED CONTROL OVER SEVERAL AREAS WHICH IT CALLED "LIBERATED ZONES". THERE, THOUSANDS OF PEASANTS WERE REQUESTED TO LEAVE THEIR VILLAGES AND POSSESSIONS FOR THE PROMISE OF A NEW START IN THE SENDERO LUMINOSO'S *RETIRADAS* (FOREST CAMPS). THIS ARTICLE DESCRIBES THE DYNAMICS OF EVERYDAY LIFE IN *RETIRADAS* TO EXPLORE THE QUOTIDIAN DIMENSION OF ARMED CONFLICTS AND THE REALITIES FACED WHEN COLLECTIVES BEGIN A PROJECT OF RADICAL SOCIAL CHANGE. I ALSO EXPLORE THE DYNAMIC BETWEEN WHAT IS REMEMBERED AND WHAT IS FORGOTTEN IN THE CONTEXT OF A VIOLENT CONFLICT, GOING BEYOND THE EXTRAORDINARY AND FOCUSING ON THE MEMORY OF THE QUOTIDIAN. LOST BENEATH STATISTICS AND FORGOTTEN IN THE FOG OF A BITTER 20-YEAR WAR ARE THE PERSISTING MEMORIES OF EVERYDAY LIFE, WHERE ORDINARY ACTIVITIES LIKE EATING, SLEEPING AND WORKING WERE STRICTLY CONTROLLED. IT IS THESE NARRATIVES THAT I HAVE RECONSTRUCTED FROM THE DENSE ARCHIVE OF TESTIMONIES AND IN-DEPTH INTERVIEWS TAKEN YEARS LATER AS PART OF THE PERUVIAN TRUTH COMMISSION'S REPORT.

KEYWORDS: ARMED CONFLICT - MEMORY - DAILY LIFE - SENDERO LUMINOSO - *RETIRADAS*.

---

\* Candidata Doctoral en Antropología Social por la Universidad de Cambridge, MSc en Antropología Social por la London School of Economics and Political Science, Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Quisiera agradecer a COMISEDH por su ayuda ubicando el texto de ProAnde en la biblioteca de Carlos Iván Degregori en el IEP y a Candy Vilela por su generoso apoyo de vinculación con el archivo de la CVR. Correo electrónico: lr435@cam.ac.uk.

## Introducción

Entre 1982 y 1987, miles de campesinos de las zonas de Chungui y Oreja de Perro abandonaron sus hogares para vivir en campamentos itinerantes en los bosques subtropicales circundantes. Dejaron atrás sus comunidades para construir una "nueva sociedad" según lo demandó el Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso. Este fenómeno sin precedentes, llamado *retirada* por los sobrevivientes, tuvo lugar en medio de la etapa más violenta del conflicto interno de 20 años en el Perú (1980-2000).

Sendero Luminoso declaró algunos anexos de Chungui y Oreja de Perro "zonas liberadas" bajo su control. Ambas localidades enfrentaron una de las tasas de muerte y desaparición más altas del país: 17% de su población en el período comprendido entre 1983 y 1994 ( Degregori, en: Jiménez, 2005: 20). En las condiciones más extenuantes, y huyendo del ejército peruano, estos hombres, mujeres y niños intentaron crear el "Estado Popular de la Nueva Democracia" (Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso PCP-SL 1988a), viviendo en retirada por hasta cinco años.

Este trabajo se centra en las memorias de la vida cotidiana en retirada con el objetivo de examinar las siguientes preguntas: ¿cómo se reformaron las relaciones sociales y la vida cotidiana en la creación del Nuevo Estado? ¿Cómo se recuerda y entiende retrospectivamente este intento de cambio social radical? Las memorias que relata este ensayo se basan principalmente en investigación de archivo, en particular el archivo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú (CVR) y otros testimonios recogidos en la zona por Edilberto Jiménez (2005) y la ONG ProAnde (sin publicar).

Al abordar estas preguntas, me alejo de las explicaciones más extendidas sobre la guerra en general y sobre el conflicto armado interno peruano en particular. Según Stephen Lubkemann (2008), la mayor parte de la teoría antropológica sobre la guerra tiende a emparejarla con actos de violencia aguda, centrándose en la confrontación, la masacre u otros eventos extraordinarios. En cambio, argumenta que es importante considerar la guerra como una condición social, en particular en contextos donde existen conflictos prolongados:

“Para los habitantes de esos lugares, la guerra no ha sido un "evento" que suspende los procesos sociales "normales", sino que se ha convertido en el contexto normal - en el sentido de "esperado" para el desarrollo de la vida social. En lugar de tratar la guerra como un "evento" que suspende los procesos sociales, los antropólogos deberían estudiar la realización y transformación de las relaciones sociales y las prácticas culturales a lo largo del conflicto, investigando la guerra como una condición social transformadora (...)” (Ibid.: 1).

Teniendo esto en cuenta, examinaré varios aspectos de la dimensión social y cotidiana de la guerra. Las retiradas nos permiten estudiar la reorganización y reproducción de la vida social en situaciones en las que la guerra y la violencia no son una interrupción de la normalidad, sino que se convierten en vivencias cotidianas. Esta perspectiva nos permite alejarnos de un enfoque excesivo en eventos violentos al tiempo que llama la atención sobre los conjuntos de oposiciones y desigualdades que dieron forma al conflicto armado interno en el Perú. También es una oportunidad para ir más allá de la categorización reduccionista de las personas ya sea como víctimas o perpetradores.

Cambiar el enfoque a lo cotidiano ayuda a iluminar las formas en que la población entendió la lucha en la que participaron. Los actores en los márgenes sociales de Perú en la década de 1980 no solo reprodujeron los discursos y prácticas de terror dictados desde arriba, sino que participaron creativamente en el proceso de cambio, influenciados por sus proyectos de vida, esperanzas, motivaciones, cultura y lenguaje. De esta manera, también moldearon el conflicto: ajustando lo oficial a lo local, el español al quechua, lo escrito a lo oral y la ideología a la práctica. Todas estas dimensiones del pasado y el futuro se expresan en las memorias de las vivencias en retirada. Como Vladimir Montoya (2012: 27) ha señalado para el caso colombiano,

“la potencia creativa de la memoria va mucho más allá de su ligadura con el pasado vivido y se relaciona también con su aporte a la imaginación del porvenir y su portentosa habilidad para entremezclar los recuerdos con las imágenes del futuro”.

Además de una breve nota metodológica, he organizado este documento en dos secciones principales. En la primera sección describo las formas en que la vida cotidiana en retirada se reorganizó para crear el "Nuevo Estado", esto es, la transformación radical de las actividades ordinarias como cultivar, cocinar y dormir, en el proceso de poner en práctica una teoría utópica. En la segunda sección abordo la cuestión de cómo numerosos aspectos de la vida rural andina tuvieron que ser olvidados de acuerdo con la máxima de Sendero Luminoso de “barrer lo viejo para que nazca lo nuevo”, (slogan del PCP-SL, citado por Rénique, 2003: 17). Para las personas en retirada, esta negación junto con el deterioro de sus condiciones de vida se recuerda y entiende como un retorno a la naturaleza (Jiménez, 2005).

### Nota metodológica

En agosto de 2003, la CVR publicó su Informe Final (CVR, 2003b). Durante un período de 21 meses, sus equipos entrevistaron a 18,217 personas y reunieron un total de 16,917 testimonios individuales y colectivos que ahora forman un archivo abierto a investigadores.

Este documento se basa en 129 testimonios individuales y colectivos y entrevistas realizadas entre 2001 y 2002 en Chungui y Oreja de Perro. Todas mis citas están tomadas de transcripciones literales de las entrevistas de la CVR y testimonios adicionales publicados por el antropólogo e ilustrador Edilberto Jiménez, quien también trabajó para la CVR pero publicó su trabajo de manera independiente. Además de estas fuentes, utilicé un informe de investigación inédito realizado por la ONG ProAnde en 2002 para la CVR que consta de 21 testimonios. Proporciono un anexo con el número de catálogo para las entrevistas incluidas en este estudio.

En la Región Sur-Central, la CVR entrevistó a 5,955 personas (CVR 2003a). Del total de declarantes, 3,724 fueron mujeres. La alta participación de las mujeres en la investigación de la CVR abrió nuevas dimensiones para la comprensión del conflicto en Perú. Según Kimberly Theidon (2013: 106–14), en Perú los testimonios de mujeres tienden a narrar el sufrimiento colectivo y el impacto de la violencia en la vida social y cotidiana. Ella llama a estas representaciones del conflicto "recuerdos obstinados" porque a menudo no coinciden con los proyectos de memoria comunales u oficiales, que están más preocupados por otras agendas como la de establecer culpables. Las narraciones del impacto social y cotidiano de la violencia que las mujeres narran son una parte esencial de este ensayo.

En la misma región, más del 75 por ciento de las personas que declararon a la CVR dieron su testimonio en quechua o en una combinación de quechua y español. Las traducciones del quechua al español utilizadas en este documento fueron realizadas por la CVR.

Las Comisiones de la Verdad son instituciones con un mandato claro y es necesario considerar dónde, cómo y para quién se tomaron los testimonios, ya que estas condiciones a menudo determinan lo que se dice y lo que se omite. En este sentido y con Theidon (2013), reconozco que la información presentada aquí es parte de un "proyecto de memoria", donde la memoria se entiende como un elemento flexible y no una crónica objetiva. Los testimonios son relatos donde compiten ideologías, presiones, representaciones del yo, luchas morales y éticas. Como Veena Das (1987: 13) sugiere, "la relación entre narrativa, memoria y formas de representación es especialmente importante cuando consideramos eventos traumáticos como la violencia".

Habiendo reconocido sus limitaciones, los materiales utilizados en esta investigación son extremadamente valiosos. Las entrevistas en profundidad no tuvieron una lógica pre-estructurada o un conjunto de preguntas y el resultado sigue, en muchos casos, la línea narrativa del informante.

## Antecedentes

Carlos Iván Degregori (1996), interpretó el surgimiento de Sendero Luminoso y su éxito inicial como resultado de la contradicción entre la mejora en el acceso a la educación secundaria y la persistencia de la desigualdad económica y segregación étnica. La juventud quechua de Ayacucho experimentó la inutilidad de la educación como motor de movilidad económica y social, en suma, vivió intensamente el fracaso del "mito del progreso" (Ibíd., 1986). Si bien la educación les había brindado herramientas para entender la desigualdad, al mismo tiempo se vieron imposibilitados de participar de un estado nación moderno que les consideraba atrasados y marginales. Estos jóvenes con una "visión crítica" del Perú (Portocarrero y Oliart, 1989), fueron quienes en muchos casos acogieron ideales de cambio social radical presentados por Sendero Luminoso.

Este era el Perú de la década del ochenta, un país que recibía con inquietud las primeras elecciones democráticas después de 12 años de dictadura militar. Este evento histórico fue ensombrecido demasiado pronto por otro: en las zonas rurales de Chuschi, departamento de Ayacucho, militantes de Sendero Luminoso entraron al recinto electoral, quemaron las urnas y declararon el comienzo de la "lucha armada", un conflicto que duraría 20 años y produciría casi 70,000 muertes (CVR, 2004).

La violencia no afectó al país por igual, tuvo un peso desproporcionado en un sector específico de la población. La CVR reconoció que "(...) la tragedia que sufrieron las poblaciones del Perú rural, andino y selvático, quechua y asháninka, campesino, pobre y poco educado, no fue sentida ni asumida como propia por el resto del país" (CVR 2004, p. 25). Tres de cada cuatro víctimas reportadas a la CVR hablaban quechua u otro idioma nativo y dentro de este segmento fueron los hombres jóvenes (18-34 años) quienes conformaron la mayoría de las muertes y desapariciones desaparecidos (ibid.).

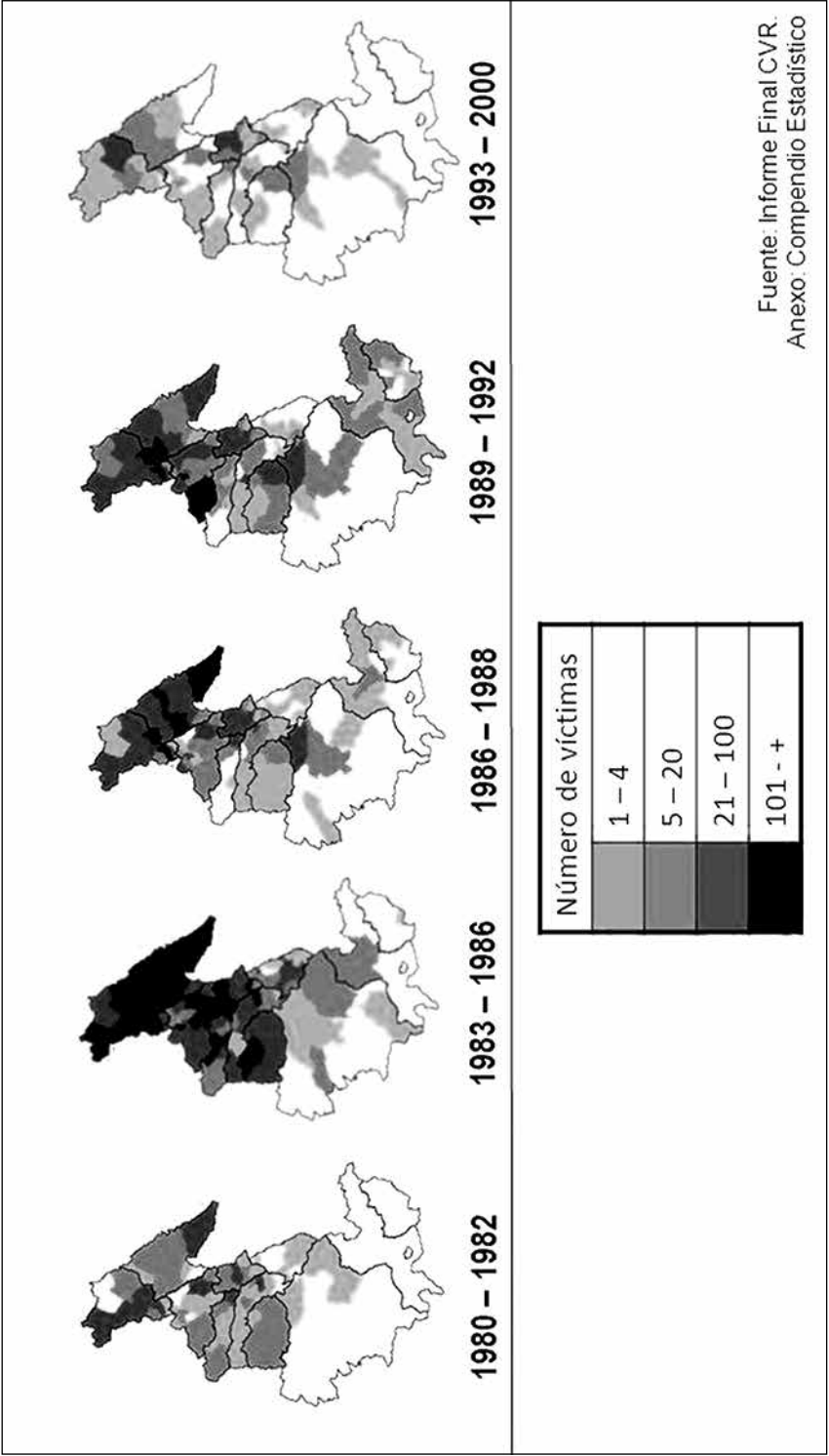
## Chungui y Oreja de Perro

Ayacucho, un departamento del centro sur andino, es donde Sendero Luminoso "desplegó la guerra popular" (PCP-SL, 1988b). El mapa de Ayacucho se parece a un perro sentado cuya oreja es la región llamada "Oreja de Perro" y el área adyacente a ésta, Chungui. Aunque geográficamente cercanas, Chungui y Oreja de Perro tenían una dinámica histórica muy diferente y pocas conexiones territoriales en términos de carreteras e intercambios comerciales (CVR, 2003c; Jiménez, 2005). El área no solo estaba aislada internamente, sino que también era difícil acceder a ella desde la capital regional. La mayoría de los anexos no eran accesibles en carro a principios de los años ochenta.

Antes del conflicto armado, el tiempo aproximado para llegar a la mayoría de los anexos de Oreja de Perro a pie desde el final del camino en Sacharaccay era de ocho horas; viajar a la capital, Ayacucho, tomaba una semana a caballo (Areas, 1976). Este aislamiento significó que el estado y sus instituciones estuvieron considerablemente ausentes antes y durante la época de violencia.

Los habitantes de ambas regiones eran campesinos quechua hablantes. Practicaban la agricultura de subsistencia con cultivos que crecían de los 800 a los 3,800 m.s.n.m. (Areas, 1976). La mayoría de las familias tenían tierras en la zona alta, el valle interandino y la región subtropical, práctica que fortaleció las relaciones de reciprocidad dentro de la familia extendida.

La mayor diferencia entre Chungui y Oreja de Perro fue el modo de propiedad de la tierra. Chungui fue un área libre del sistema de hacienda, la tierra generalmente fue de propiedad comunitaria. En contraste, Oreja de Perro fue un área de ricas haciendas de caña de azúcar, que desaparecieron por la intervención de dos movimientos revolucionarios anteriores en 1965 y 1974 (CVR, 2003c). En este sentido, Sendero Luminoso no fue el primer actor armado que intervino



**FIGURA 1.** EVOLUCIÓN EN EL NÚMERO DE VÍCTIMAS EN AYACUCHO POR DISTRITO.  
FUENTE: CVR, COMPENDIO ESTADÍSTICO (CVR, 2003A).

en esta área y al principio muchos campesinos pensaron que se trataba de una continuación de los movimientos anteriores (Ibíd.).

Se estima que Oreja de Perro tuvo una población de aproximadamente 6,500 personas antes del conflicto, pero en 2002 la población había disminuido a menos de 2,000 (Proande, 2002). En 1982, las escuelas locales ya habían dejado de funcionar debido a la deserción de la población. Un mapa de Ayacucho que muestra el número total de muertes y desapariciones es una de las formas más impresionantes de comparar el área en cuestión con el resto del departamento. La Oreja de Perro permanece roja desde 1983 hasta 1988 (Figura 1).

En abril de 1984, el ejército peruano estableció una base militar en Chungui por primera vez desde el inicio del conflicto armado. También en 1984, se crearon patrullas civiles con aldeanos "rescatados" o quienes habían escapado de la retirada. Existen numerosos informes sobre dichas patrullas civiles involucradas en saqueos, asesinatos, violaciones y torturas en el área (CVR, 2003c).

En 1990, el Mayor "Ayacuchano"<sup>1</sup> 'peinó' una extensa área y capturó a unas 3,000 personas que vivían en la montaña (Anexo I, 3). La violencia, los asesinatos en masa y las desapariciones disminuyeron gradualmente hasta la fecha oficial de finalización del conflicto armado en el año 2000. Este fue el final de las retiradas. En 1991 y 1992, las personas comenzaron a regresar a sus comunidades, luego de una campaña de repoblación. Un estudio preliminar (PROANDE, 2002) calcula que existen entre 225 y 300 fosas comunes en el área.

## La vida cotidiana en retirada

*Hoy comienza un nuevo capítulo: De cómo se derrumbaron los muros y de cómo se abrió y desplegó la aurora. (...) Las almas estaban alegres y los ojos resplandecían luz. Un capítulo dirá: Mucho esfuerzo costó, dimos nuestra cuota; y, en momentos difíciles enterramos nuestros muertos, secamos nuestras lágrimas y seguimos combatiendo.*  
Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso, 1979.

En esta sección reconstruyo la dinámica de la vida cotidiana en la retirada, desde 1982 hasta su colapso final en 1987, tal como fue descrita en testimonios tomados por la CVR muchos años después. La he dividido en cuatro momentos: origen, movilización inicial, establecimiento de la retirada y días finales. Esta descripción se basa en los recuerdos de las denominadas "masas" organizadas por los cuadros de Sendero Luminoso quienes muchos años más tarde hablaron sobre su vida en retirada.

## Origen y actores principales

*"Teníamos que seguirles nada más ya, bien para morir o para sobrevivir, así conversábamos con mi hermana" (Anexo I, 27)*

La estrategia de organización de retiradas se inspiró en las lecturas de Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso, sobre la revolución maoísta. Según él, en el Perú la revolución también se daría en una ola incontenible del campo a la ciudad: "construiremos el Nuevo Estado en el campo para finalmente capturar el poder en todo el país" (PCP-SL, 1988a, párrafo 42). El Nuevo Estado sería apoyado por campesinos que, según Guzmán, estaban listos para luchar, tomar el poder y construir un nuevo orden. Consideraba la movilización como un proceso natural, inevitable. Al comienzo de la "lucha armada", dijo: "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" (PCP-SL, 1980, párrafo 79).

1 El Mayor "Ayacuchano" es recordado como el único jefe justo de la base militar. Se creía que era un descendiente del legendario héroe Miguel Grau y también se pensaba que estaba relacionado con los Chunguinos por alianza.

En 1983, durante el Comité Nacional Extendido, Sendero Luminoso aprobó su "Gran plan para conquistar bases" destinado a generar "La República Popular de la Nueva Democracia" (PCP-SL, 1988a). Tras esta decisión, el partido continuó reclutando familias enteras y estableció "las semillas del Nuevo Estado" (Ibíd.). Algunos ejemplos son el "Comité Popular Abierto del Río Ene" y la "Zona Guerrillera San Francisco", esta última es la única 'zona liberada' que ha sido estudiada por un antropólogo (Del Pino, 1998).

La organización del nuevo Estado en retirada difería en un aspecto fundamental de otros comités populares: las personas se "retiraban" a la montaña en lugar de reorganizar su vida dentro de las comunidades existentes. Según la mayoría de los testimonios, las retiradas comenzaron poco después de las visitas iniciales de Sendero Luminoso a fines de 1982. Las comunidades de Oreja de Perro fueron las primeras en abandonar sus hogares, seguidas por Chungui dos años después.

La vida en retirada estaba determinada en gran medida por la categoría a la que pertenecían las personas, con tres grupos principales: la Fuerza Principal, la Fuerza Local y las "masas". Las "masas", el segmento más grande de la retirada, estaban desarmadas y su objetivo principal era proporcionar comida y refugio a los guerrilleros para que éstos pudieran moverse como "un pez en el agua" (Del Pino, 1998: 151). Otro grupo importante fueron los niños que en muchos casos se mantuvieron separados de los demás en un grupo llamado los "niños pioneros".

Muchos miembros de las "masas" eligieron o fueron obligados a unirse a la Fuerza Local. Esto constituía el primer paso en la vida de los militantes de Sendero Luminoso. En teoría, la fuerza local era un cuerpo militar, pero en la práctica, la mayoría de la Fuerza Local en retirada estaba conformada por adolescentes de alrededor de 12 años. La retirada de Anco, por ejemplo, tuvo 35 niños y adolescentes, hombres y mujeres, en la Fuerza Local que se movilizaban entre distintos campamentos en el área, dirigidos por un mando militar y un mando político.

La Fuerza Principal era una élite militar e intelectual que comandaba Sendero Luminoso. Para las "masas", eran los únicos miembros genuinos de Sendero Luminoso y a menudo se les llama "caminantes" en los testimonios. Esto se debe a que no tenían un lugar fijo, sino que visitaban los campamentos temporalmente para supervisar actividades, llevar suministros y administrar justicia, generalmente llevaban armas de fuego. Sin embargo, y a pesar de estar armados, la Fuerza Principal no usó vestimenta militar y en su lugar trató de vestirse como los campesinos. Según las "masas", la Fuerza Principal era sumamente amenazadora, en contraste con la fuerza local: *"fuerza principal nos daba miedo, se comportaban como soldados, la fuerza local hicieron su instrumento de palo en punta de cuchillo, con eso andaban, con huaraca, sogá"* (Anexo I, 28).

## Plantando las "semillas del nuevo Estado"

Dado que la presencia de la Fuerza Local y Principal era generalmente temporal, la mayoría de la población de retiradas estaba compuesta por miembros de las "masas". Cuando las fuerzas locales y principales se iban, las "masas" eran controladas por autoridades internas llamadas comisarios. La Fuerza Principal castigaba los delitos de la retirada en sus visitas periódicas. Los delitos más graves fueron la intención de escapar o capitular, el adulterio, el alcoholismo y la pereza. Todos los delitos fueron resueltos por la Fuerza Principal, en los llamados "juicios populares". Se sancionaron no solo la transgresión a las normas del campamento sino otros "delitos" que se consideraron contrarios a los ideales del partido:

"(...) [la Fuerza Principal] dijo que todos los brujos tienen que morir, ladrones también tienen que morir y las personas que conviven con dos mujeres tienen que morir, alguna cosa también tiene que morir, borracho también tiene que morir, el quien avisa que hemos venido a cualquier persona, a cualquiera militar, también tiene que morir, nos advirtió (...)" (Anexo I, 19).

Las "masas" eran grupos de 50 a 100 personas y estaban formadas por hombres y mujeres considerados no aptos para unirse a la fuerza local o principal, por ejemplo: mujeres embarazadas, ancianos o enfermos. En otros casos, los miembros de las "masas" estaban sanos, pero no habían podido unirse a la milicia por otras razones, como la falta de entrenamiento o armas. A veces, las "masas" incluían niños, dos ejemplos son las retiradas de Chillihua (60 adultos / 50 niños) y Santa Carmen (55 adultos / 35 niños) (Anexo I, 13).

Todos los aspectos de la vida fueron cuidadosamente controlados, incluyendo la agricultura, los arreglos para dormir y comer. Estas disposiciones diferían de los patrones de organización anteriores, donde el ayllu, una forma común de la estructura social andina (Alberti y Mayer, 1974), era el principal modo de clasificación. Este grupo afin bilateral con base en la familia extendida, incluía formas de trabajo comunitario, sin embargo, cada unidad trabajaba la tierra por separado: "*antes de la retirada o sea cada uno de nosotros trabajaba en sus respectivas chacras cada uno*" (Anexo I, 5).

En contraste, en la retirada, todo el trabajo era comunal. Este fue el principal cambio que se aplicó en la producción y distribución de alimentos ya que las técnicas para el trabajo agrícola fueron las mismas o muy similares a las empleadas anteriormente: "*los trabajos se realizaban con toda normalidad, consistían en deshierbe, aporque y otros*" (Anexo I, 5). Adultos y niños cultivaron a escondidas del ejército y bajo la vigilancia de centinelas de Sendero Luminoso. Los cultivos más importantes fueron: maíz, calabazas, camote y yuca. Después de la cosecha, los productos debían esconderse en cuevas o cobertizos. En ocasiones, el ejército descubría la comida y la destruía o la cubría con heces humanas para evitar su consumo, y las retiradas pasaban hambre durante semanas. Por las condiciones de aislamiento, su dieta carecía de carne, sal y fruta.

Las mujeres cocinaban en grandes ollas comunales y repartían la comida en porciones iguales. Cocinaban siguiendo una rotación y solo por las noches, ya que el humo podía atraer al ejército. La cocina y la alimentación comunales tuvieron un impacto duradero en la memoria y las narrativas, particularmente en las mujeres. Antes de la retirada, comer había sido una actividad que expresaba la intimidad de la familia o el establecimiento de relaciones de intercambio recíproco, puesto que el dar y recibir alimentos señala el lugar en el cual se ubica el sujeto en el espectro étnico-político (Weismantel, 1988; Orr, 2013; Rodríguez-Alegría, 2005).

En este sentido, un estudio sobre la relación entre la locura, el hambre y la comida en los Andes muestra que "aparte de su centralidad en los lazos sociales de la jerarquía intracomunitaria y el intercambio económico, la comida también es importante para forjar vínculos de afecto familiar y de intimidad" (Orr, 2013: 698). Estas dos dimensiones en el acto de ofrecer y aceptar alimentos fueron completamente negadas a los habitantes de las retiradas. Los mandos de Sendero Luminoso castigaron a quienes transgredían la regla de comer en común, ya sea por cocinar individualmente o cocinar únicamente para la propia familia.

El vínculo entre la comida y el establecimiento de relaciones sociales emerge claramente en uno de los testimonios. Una joven madre narra sus primeros encuentros con los cuadros de Sendero Luminoso, en ambas ocasiones ella les ofrece comida y ellos la rechazan. En la segunda ocasión, la mujer es detenida por la fuerza principal por viajar ilegalmente en una carretera. Su compañero de viaje recibió un disparo, pero ella suplicó por su vida, ofreciéndoles maíz, lo que los militantes inicialmente rechazaron. Finalmente, los cuadros de Sendero Luminoso decidieron aceptar su comida, es en este momento en que la mujer comienza a sentirse a salvo, pues sabía que se había fundado una relación de reciprocidad (Anexo I, 6).

Las "masas" dormían durante aproximadamente 12 horas, desde el atardecer hasta el amanecer, en refugios hechos con hojas de árboles. Estas eran estructuras rectangulares sin paredes ni divisiones internas. Hombres y mujeres solteros dormían en una línea alternada por sexo: "debíamos dormir pegados, nos intercalaban hombre, mujer, hombre, mujer y entonces a eso le llamaban ellos acuchillarse" (Anexo I, CVR.BDI-I-P665). En algunas retiradas, a las parejas casadas se les permitía dormir juntas. Durante la noche siempre había vigiliadas, normalmente conformadas por un adulto y un niño.



Frente a ello cabe recalcar que el discurso de Sendero Luminoso incorporó un llamado explícito a la igualdad entre los sexos, que debía aplicarse en todas sus instituciones<sup>2</sup> (Movimiento Femenino Popular, 1975) y de alguna forma se intentó plasmar en la retirada. Esto fue parte de un proyecto de homogeneización, donde todas las disparidades existentes habrían de terminar. Sin embargo, aquí al igual que en otras organizaciones insurgentes de América Latina, la subordinación de la mujer se consideró un problema derivado y secundario al de la explotación de clase, el cual se resolvería después del establecimiento de una sociedad sin clases (Dietrich Ortega, 2014).

Como resultado, el discurso sobre la igualdad de género de Sendero Luminoso solo tuvo un efecto en las mujeres combatientes y líderes, e incluso en ese segmento fue limitado. Las mujeres de las "masas" no veían ninguna mejora significativa en su situación. El papel doméstico y subordinado de las mujeres en las retiradas fue similar al que cumplían previamente. Todas las retiradas tenían una persona a cargo de los "asuntos de la mujer" que incluían la cocina y repartición de alimentos. Pero esta persona era "(...) solo para estos asuntos, las mujeres no hablaban de política" (Anexo I, 5). Como podemos ver, no existió en la retirada una interrupción de la diada producción/reproducción. Las mujeres de las "masas" no tuvieron acceso a roles distintos a los tradicionales: continuaron cocinando y sirviendo la comida y estuvieron a cargo de la crianza de los niños.

Durante la retirada se oficiaron matrimonios, pero las razones y estrategias para contraer matrimonio cambiaron radicalmente. Frente a la violencia de las circunstancias y bajo la constante amenaza de violación sexual (una práctica institucionalizada por el ejército en todo el país (CVR, 2004: 263), muchas mujeres consideraron indispensable estar protegidas por un hombre, incluso si esto significaba casarse a muy temprana edad. Los matrimonios forzados también fueron característicos de las retiradas. Una de las entrevistadas de Yerbabuena, cuenta la historia de cómo sus hermanos y un cuadro de Sendero Luminoso le forzaron a casarse. A sus 15 años, había decidido no casarse como sus hermanas mayores que se casaron muy jóvenes y estaban "llenas de hijos" (Anexo I, 16). Ella había escuchado que las mujeres son capaces de estudiar pues Sendero Luminoso hablaba sobre la igualdad entre hombres y mujeres. Pero su hermano le dijo: *"¿quieres morir o vivir? (...) creo que no va a mejorar la situación, donde sea moriremos ya sea el río, barranco, en las alturas, no estaremos tranquilos (...) porque no vamos a poder salir de aquí y vas a estar sola"* (Anexo I, 16). Y así le entregaron forzosamente a un hombre.

Si algún grado de protección se ganaba al casarse, las mujeres casadas con hijos enfrentaban constantes dificultades. Para ellas, intentar abandonar las zonas de guerra con niños e infantes era extraordinariamente difícil: *"nos dijeron: si sigues a esas cabezas negras [el ejército] Donde quiera que vayas te encontraremos. Entonces, con todos nuestros hijos, ¿a dónde podríamos ir?"* (Anexo I, 4).

La forma de socializar y tener hijos cambió radicalmente en la retirada. Las mujeres embarazadas, aunque en teoría formaban parte de las "masas", debían alejarse del campamento durante el puerperio. Si un miembro de la fuerza local quedaba embarazada, ella era enviada a las "masas" hasta que diera a luz. Las mujeres daban a luz solas, en cuevas cercanas al campamento para evitar ruidos que pudieran atraer la atención de los soldados y también para evitar que escapasen. Después del parto, las mujeres de la fuerza local regresaban a su puesto de combate por lo que debían separarse del niño, quien quedaba bajo el cuidado de las "masas" (CVR, 2003c). A los niños nacidos en retirada los llamaron "pioneros" o "pioneros rojos" porque, a los

2 Se calcula que alrededor del 40 por ciento de los excombatientes de Sendero Luminoso eran mujeres (Barrig, 1993). Participaron en las esferas más altas del partido (por ejemplo, la mitad del Comité Central eran mujeres) y también constituyeron símbolos importantes del martirio y la dedicación a la causa, como el caso de Edith Lagos, una mujer de 19 años que murió en combate y cuyo funeral en Ayacucho congregó a cerca de 30,000 personas (Gorriti, 1999: 241).

ojos de Sendero Luminoso, eran los únicos verdaderos revolucionarios, la gran "esperanza" del nuevo Estado.

A veces los "pioneros" se separaban de los adultos durante el día. En retiradas más grandes asistían a una "escuela" dirigida por un miembro de la fuerza local. Los visitantes de la fuerza principal cuando llegaban a la retirada enseñaban canciones a los niños, hablaban de cómo reaccionar en caso de peligro y también castigaban a los niños "desobedientes" con un bastón (Anexo I, 83). Los "pioneros" no sabían leer y escribir, solo el maestro tenía un cuaderno en donde dibujaba para ellos.

Un testimonio narra estas enseñanzas:

"Nos enseñaron una canción que era así: 'por los valles y los Andes guerrilleros libres van, los mejores luchadores son del campo y la ciudad. Ni el dolor ni la miseria nos harán retroceder, seguiremos adelante sin jamás desfallecer, sin jamás desfallecer'. Otra era: 'El pueblo nos ordena combatir hasta el final, adelante compañeros nuestra consigna es vencer. Venceremos al fascismo en la batalla final, abajo el imperialismo, ¡viva nuestra libertad! Las banderas de Gonzalo como mantos cubrirán a los bravos guerrilleros en la lucha caer. ¡Viva el PCP!'" (Anexo I, CVR.BDI-I-P610).

Cuando estaban solos, los niños jugaban, cazaban, pescaban y cocinaban. Jugaban a la guerra, hacían ataques, se castigaban y huían. Los niños también ayudaron a regar los cultivos y recolectar frutos silvestres.

Los niños huérfanos fueron llevados a la "cuna", un lugar donde Sendero Luminoso concentraba a los menores de aproximadamente cuatro a nueve años de edad. Un testimonio describe una cuna con alrededor de 200 niños (Anexo I, 29). Cuando la situación de pobreza se profundizó, muchos de los niños de la cuna fueron dejados a su suerte y solo visitados por las "masas" o la fuerza local cada dos o tres días. Algunas cunas tenían un adulto que cocinaba para los niños, mientras que otras eran manejadas por adolescentes que aún no se habían unido a la fuerza local. Los niños menores de cuatro años tendieron a desaparecer de las retiradas por una variedad de razones. La mortalidad infantil era alta, pero también los bebés y niños pequeños fueron atacados por Sendero Luminoso porque atraían la atención del ejército al llorar. Hubieron al menos dos asesinatos masivos de niños en retirada, uno en Huertahuaycco donde las madres fueron obligadas a asfixiar a sus hijos contra sus pechos y otra en Qatunwillkar, donde los cuadros de Sendero Luminoso estrangularon a 10 infantes (Jiménez, 2005: 228). En estas duras condiciones, las mujeres comenzaron a evitar los embarazos en la medida de sus posibilidades.

El lenguaje también sufrió cambios. Todos los miembros de la fuerza principal fueron referidos por las "masas" con seudónimos precedidos por la palabra "compañero" o "camarada". Estaba prohibido llamarlos con términos deferentes como "señor" o "don", la forma en que las comunidades quechuas se referían tradicionalmente a personas de habla hispana. La mayor parte de la fuerza principal no podía hablar quechua y se consideraba que eran personas altamente educadas, maestros de escuela o ingenieros que venían de la ciudad de Ayacucho.

Pocas fueron las actividades fuera del trabajo. Fiestas y celebraciones rituales, centrales para las culturas andinas, se prohibieron en la retirada. El calendario agrario andino tradicional que cimentó las relaciones comunitarias a través del intercambio y la reciprocidad se perdió: *"en esa época [en retirada] habíamos perdido la noción del tiempo, solo nos acordábamos en qué día estábamos porque no teníamos en cuenta el año, ni el mes"*. (Anexo I, 5). En cambio, se estableció un nuevo calendario festivo. Por ejemplo, la gente tenía que celebrar el 18 de mayo, día del inicio de la "lucha armada" o el 3 de diciembre, cumpleaños de Abimael Guzmán (Del Pino, 1998). Las únicas otras actividades adicionales fueron las asambleas, donde las "masas" se reunían para hablar sobre política y el partido. Los domingos, siempre y cuando estuvieran fuera de la vista de la fuerza principal, la gente se reunía para cantar y bailar.

## La retirada como un retorno a la naturaleza

Algunas personas vivieron en retirada por hasta cinco años. Durante este tiempo, las condiciones de vida se deterioraron y, para 1986, la mayoría de gente se encontraba en extrema pobreza, con hambre, vestida con trapos y sin zapatos. Muchos testimonios lamentaron la ausencia de la sal como un factor deshumanizante, afirmando que comían como animales. La mortalidad alcanzó su punto máximo cuando varios campamentos sufrieron de fiebre tifoidea. En estas últimas etapas, las "masas" dejaron de cocinar alimentos, comían vegetales crudos y buscaban frutos silvestres: *"emprendimos un viaje a la comunidad de Tastabamba, caminamos dos noches... cuando llegamos al río Pampas teníamos tanta hambre que comíamos raíces, troncos podridos y fruta verde"* (Anexo I, CVR 202014). Otro cambio fue en la higiene personal: los piojos y las pulgas se convirtieron en un lugar común. En los testimonios, esta situación se recuerda como un retorno a la naturaleza y una desgarrante deshumanización.

Debido a la mayor presencia del ejército y las condiciones de vida más duras, varias retiradas quedaron con muy pocos miembros y tuvieron que fusionarse, tal es el caso de Miraflores y Pucallacta en enero de 1986. Los brotes de enfermedades, la dificultad cada vez mayor de satisfacer las necesidades básicas y la imposibilidad de cultivar o encender fuego para cocinar fueron marcas de un proceso deshumanizante. Un testimonio de este período recuerda la impotencia de las mujeres frente a la enfermedad: *"(...) las mujeres se han vuelto locas, solas caminaban sin vergüenza sin sus faldas, sus cabellos todas brujas, cantando caminaban"* (Anexo I, 27). La población sintió que rompió las últimas cuerdas restantes que los unían a la nación (Degregori, en: Jiménez, 2005).

En los últimos días de la retirada, antes del colapso total de los campamentos, a las personas también se les prohibió llorar, estar distraídos o tristes, como es el caso de una señora de 31 años quien fue ejecutada por estar pensativa y triste (Anexo I, 36). Un testimonio dado por una mujer recuerda esta prohibición: *"como loca estaba yo (...) después nos decían [los cuadros] miserable compañera, nuestra miserable compañera llora (...) entonces nosotros acá, no hemos llorado, nos hemos aguantado (...)"* (Anexo I, 27).

Los sobrevivientes describieron los cambios entre quienes habían sido (individual y colectivamente) antes, durante y después de vivir en retirada como un movimiento entre ser humanos e inhumanos. Este sentido de mutabilidad se apoya en la comprensión de lo que es humano para las culturas andinas. Como sostiene Theidon (2013), el estado de ser humano para los pueblos andinos no se da naturalmente, sino que se adquiere en una cierta etapa de la infancia donde se acumulan los recuerdos y existe la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto: "en lugar de un modelo del ser humano con un mundo interno claramente definido, existe una tremenda fluidez entre el entorno social y la persona (...)" (Ibíd.: 57).

Para las personas de las "masas", lo que era humano en sí mismo cambió cuando sus condiciones de vida empeoraron, pero no solo debido a limitaciones físicas. Percibieron que habían fallado en construir relaciones sociales apropiadas dentro de la retirada. La promesa de un cambio social radical no se había materializado. Esta sensación de pérdida se acentuó aún más por el rechazo categórico por parte del Sendero Luminoso de los atributos que hicieron a las personas humanas, por ejemplo, entendimientos culturales de parentesco e intercambio.

La misma lógica que rodea la mutabilidad y la humanidad se puede aplicar al proceso de desfragmentación del enemigo que las "masas" describen en sus testimonios. Este proceso sucedió en paralelo a las luchas cotidianas de la retirada: el deterioro de la reciprocidad social, la confianza y las condiciones de vida básicas, como la comida y la higiene. Al principio, el enemigo era el ejército y otros representantes del Estado explotador y discriminatorio, y las "masas" formaban parte de un proyecto destinado a triunfar. Las personas describen cómo la falta de comunicación con el exterior y las prohibiciones de hablar entre sí que se implementaron, contribuyeron al mantenimiento de la creencia de que Sendero Luminoso estaba a punto de tomar el poder. Posteriormente, cuando las redes sociales se deterioraron aún más, las inquietudes sobre

el enemigo se tornaron hacia dentro del campo: el enemigo externo se volvió aún más impreciso. Hacia el final, la gente de las retiradas no confiaba en nadie, puesto que todos eran potenciales informantes, traidores, desertores.

## Conclusiones

Las utopías revolucionarias requieren una radical "transformación del futuro en el presente" (Shah, 2014: 337). Tal transformación plantea muchos desafíos prácticos en la vida cotidiana porque se enfrenta a estructuras de poder preexistentes, divisiones de clase social y conflictos locales históricos: lo que Shah (2014) llama "la basura del pasado". En retirada, Sendero Luminoso no logró la destrucción de las estructuras de poder y sistemas de clase andinos preexistentes que tanto despreciaba. La eliminación de tales nociones y prácticas sufrió presiones de abajo hacia arriba (de las personas que se resistieron al cambio) y reafirmaciones de arriba hacia abajo (de los propios cuadros de Sendero Luminoso).

La antropología, al tratar sobre conflictos armados se han concentrado principalmente en actos de violencia de carácter agente, con una inclinación "(...) a centrarse en lo más dramático, agudo, y en las manifestaciones de violencia indignantes" (Lubkemann, 2008: 10). Sin embargo, al examinar los testimonios y entrevistas a profundidad recogidas por la CVR, podemos ver que la memoria del conflicto armado interno trasciende esta dimensión de hechos agudamente violentos. El cambio extremo en las condiciones de vida de las comunidades nos revela una dimensión cotidiana de los conflictos armados que es, especialmente en el caso de conflictos prolongados, una parte esencial de la experiencia y las memorias de la violencia.

Como han demostrado otros estudios (Pettigrew, 2013; Lubkemann, 2008), las preocupaciones de las poblaciones que viven en situaciones de guerra van más allá de asegurar su supervivencia: las personas siguen examinando sus opciones dentro de "proyectos sociales con guiones culturales" (Lubkemann, 2008: 218). Es en lo cotidiano, junto con los desafíos nuevos y desesperados de la guerra, que las personas recrean las relaciones sociales y les dan sentido a sus proyectos de vida. Este tipo de ajuste se magnifica si hay un proyecto simultáneo de cambio social radical, como en el caso de las retiradas.

He presentado una reconstrucción de los principales aspectos de la vida en retirada, tal como fueron narrados unos 20 años después por sus protagonistas. Lo que se dijo en los testimonios es lo que se consideró lo suficientemente relevante para ser escuchado por la sociedad en general y también lo que quedó en los recuerdos de las personas durante los años transcurridos. Se han perdido muchas cosas en la construcción de este proyecto de memoria, pero los temas emergentes aún resaltan las contradicciones y el descontento que desencadenó el conflicto: desigualdad social, discriminación étnica y un sentimiento de aislamiento de un proyecto nacional para la población rural andina.

Las retiradas fueron en muchos aspectos un lugar para la experimentación, una oportunidad para poner en práctica los ideales de Sendero Luminoso. La utopía de una comunidad igualitaria, construida desde cero en medio de una guerra que, a las "masas" se les dijo, estaba a pocos minutos del triunfo. La privación física y el rechazo categórico de los patrones culturales que precedieron al conflicto es lo que hizo que la nueva situación en los campamentos se vuelva intolerable y la utopía imposible de realizar. En lugar de crear a los "nuevos hombres", las retiradas despojaron a las personas de su humanidad. La ruptura de la reciprocidad social, el parentesco y la confianza fueron todos los síntomas de este estado transitorio que los entrevistados recuerdan con dolor. Guzmán en su discurso "Somos los iniciadores" aseguró que las instituciones antiguas y quienes las apoyaban se "podrirían" y de ellos solo quedaría una "recuerdo siniestro" (PCP-SL, 1980). Los recuerdos siniestros sin duda han permanecido: recuerdos de un intento fallido de cambio social. Las condiciones previas de exclusión, discriminación y violencia estructural permanecen.

## Referencias

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer, (Eds.) 1974, *Reciprocidad e Intercambio en Los Andes Peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú Problema 12, Lima.
- Areas, Glirio Fabián. 1976, *La semifeudalidad en Anco y Chungui, Provincia La Mar: un caso de economía transicional*, documentos sobre la realidad nacional, N° 2, Instituto de Investigaciones Económico-Sociales, Lima.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. 2003a, “Anexo Estadístico”, en: [http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/AESTADISTICO/ANEXO%20ESTAD%20CDSTICO\(PARA%20CD\).pdf](http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/AESTADISTICO/ANEXO%20ESTAD%20CDSTICO(PARA%20CD).pdf).
- 2003b, "Informe final, tomo I Primera Parte: el proceso, los hechos, las víctimas", Navarrete, Lima.
- 2003c, "Informe final, tomo V historias representativas de la violencia", Navarrete, Lima, <http://cverdad.org.pe/ifinal/>.
- 2004, *Hatun Willakuy: Versión Abreviada Del Informe Final de La Comisión de La Verdad y Reconciliación, Perú*, Lima, Perú
- Das, Veena. 1987, “The Anthropology of Violence and the Speech of Victims”, en: *Anthropology Today* 3 (4), pp. 11-13.
- Degregori, Carlos Iván. 1986, “Del Mito de Inkarrí Al ‘mito’ Del Progreso. Poblaciones Andinas, Cultura e Identidad Nacional”, en: *Socialismo y Participación*, N° 36 Diciembre, pp. 49-56.
- Degregori, Carlos Iván. (Ed.) 1996, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Estudios de la sociedad rural 15, IEP Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Del Pino, Ponciano. 1998, “Family, Culture and ‘Revolution’: Everyday Life with Sendero Luminoso.” en: Stern, Steve J. (Ed.) *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*, Duke University Press.
- Dietrich Ortega, Luisa María. 2014, “La ‘compañera política’: mujeres militantes y espacios de ‘agencia’ en insurgencias latinoamericanas/The ‘Female Comrade’: Militant Women and Spaces of ‘Agency’ in Guerrilla Insurgencies in Latin America”, en: *Colombia Internacional*, N° 80, pp. 83-133.
- Jiménez, Edilberto. 2005, *Chungui : violencia y trazos de memoria*, COMISEDH, Lima.
- Lubkemann, Stephen C. 2008, *Culture in Chaos: An Anthropology of the Social Condition in War*, Univ. of Chicago Press, Chicago.
- Montoya Arango, Vladimir. 2012, “Memorias en fuga. Violencias y desarraigo en Colombia”, Ph.D. Thesis, Universitat de Barcelona, en: <https://www.tdx.cat/handle/10803/83520>.
- Movimiento Femenino Popular. 1975, *El Marxismo, Mariátegui y el movimiento femenino: “por una línea de clase en el Movimiento Femenino Popular”*, Editorial Pedagógica Asencios, Lima.
- Orr, David M. R. 2013, "Now He Walks and Walks, as If He Didn't Have a Home Where He Could Eat': Food, Healing, and Hunger in Quechua Narratives of Madness", en: *Culture, Medicine, and Psychiatry* 37 (4), pp. 694-710, <https://doi.org/10.1007/s11013-013-9336-9>.
- PCP-SL. 1980, “Somos Los Iniciadores”, en: [http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_240880.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_240880.htm).
- 1988a. “Línea de Construcción de Los Tres Instrumentos de La Revolución”, en: [http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_lpg.ci.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_lpg.ci.htm).
- 1988b. “Línea Militar”, en: [http://www.solrojo.org/pcp\\_doc/pcp\\_lpg.mi.htm](http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_lpg.mi.htm).
- Pettigrew, Judith. 2013, *Maoists at the Hearth: Everyday Life in Nepal's Civil War*, 1st edition, The Ethnography of Political Violence, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia. 1989, *El Perú desde la escuela*, Instituto de Apoyo Agrario.
- PROANDE. 2002, *Violencia en la oreja de perro: un testimonio de parte*, Centro para la Promoción y Desarrollo Andino, ProAnde, Lima, Perú.
- Rénique, José Luis. 2003, *La Voluntad Encarcelada: Las “Luminosas Trincheras de Combate” de Sendero Luminoso Del Perú*, Serie Ideología y Política 18, IEP, Instituto de Estudios Peruana, Lima.
- Rodríguez-Alegría, Enrique. 2005, “Eating Like an Indian: Negotiating Social Relations in the Spanish Colonies”, en: *Current Anthropology* 46 (4), pp. 551-73.
- Shah, Alpa. 2014, "The Muck of the Past': Revolution, Social Transformation, and the Maoists in India", en: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (2), pp. 337-356.
- Theidon, Kimberly Susan. 2013, *Intimate Enemies : Violence and Reconciliation in Peru*, Pennsylvania Studies in Human Rights, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Weismantel, Mary J. 1988, *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Pennsylvania University Press, Philadelphia.

**Anexo 1. Fuentes**

<b>ENTREVISTAS A PROFUNDIDAD. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN</b>	
	<b>Código del Archivo CVR</b>
1 A.V.	010222010207
2 C.A.	020407003000023
3 C.C.	020407002000016
4 C.M.	020407001000007
5 C.H.C.	020407003000025
6 C.H.	020407001000003
7 D.R.	020407002000017
8 E.C.	
T.V.Q.	020407003000021
9 E.C.	
10 E.C.1	020407003000024
11 M.Q.	
12 F.C.	020407001000002
13 F.C.	020407002000013
14 G.T.	020407002000012
15 J.G.	020407002000010
16 J.H.	020407002000011
17 J.J.	020407002000014
18 P.A.	
19 M.J.	020407001000006
20 O.H.	
21 R.Z.	
22 R.C.	
23 F.L.	
24 F.L.1	
25 S.P.	
26 S.P.1	
27 T.V.	020407001000001
28. V.C.C.	020407003000022
29 V.C	020407001000004

<b>TESTIMONIOS. COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN.</b>	
	30 CVR. Testimonio 201316
	31 CVR. Testimonio 202660
	32 CVR Testimonio 202014
	33 CVR Testimonio 202695
	34 CVR Testimonio 204052
	35 CVR Testimonio 202678
	36 CVR.BDI-I-P665
	37 CVR.BDI-I-P610

<b>TESTIMONIOS RECOGIDOS POR PROANDE</b>	
	38 A.C.C.
	39 B.C. Oronccoy
	40 C.C.L. Putucunay
	41 D.C.H. Pallqa
	42 D.C.I Hualhua
	43 E.C.C Yerbabuena
	44 F.C. Chapi
	45 F.A.O. Ninabamba
	46 F.C. Chapi
	47 H.R.C Totora
	48 J.H.V. Mollebamba
	49 J.C.D. Chapi
	50 M.O.N. Putucunay
	51 P.C.O. Totora
	52 R.R.M. Totora
	53 R.O.C. Hualhua
	54 R.O. Oronccoy
	55 F.T.G. Oronccoy
	56 T.Q.V. Hualhua
	57 V.O.A. Yerbabuena
	58 V.A.L. Oronccoy

<b>TESTIMONIOS RECOGIDOS POR EDILBERTO JIMÉNEZ (2004)</b>			
59 ACL	60 AHL	61 ATV	62 AV
63 CA	64 CAV	65 CCL	66 CMB
67 CO	68 CV	69 DAA	70 DCC
71 DHJ	72 DL	73 DR	74 EA
75 EC	76 ED	77 EJ	78 EJB
79 EL	80 EM	81 EOH	82 ET
83 FC	84 FCH	85 FPV	86 GL
87 GT	88 HJ	89 HL	90 HR
91 JC	92 JGA	93 JHV	94 JJ
95 JNA	96 LE	97 LEC	98 LI
99 LML	100 MCC	101 MCL	102 MD
103 MH	104 MH	105 MLG	106 MLH
107 MM	108 OHJ	109 PHV	110 PP
111 PT	112 RCB	113 RÑG	114 RO
115 ROZ	116 RR	117 RRH	118 RRI
119 SC	120 SCCC	121 SP	122 TB
123 TBA	124 TCO	125 VCQ	126 VHQ
127 VN	128 VO	129 ARO	