

UNA GUERRA ETNOCAMPESINA EN EL PERÚ: SENDERO LUMINOSO

Ricardo Melgar Bao

1. *Introducción polémica a la Senderología*

El operativo de exterminio de algunos centenares de cuadros senderistas en tres penales capitalinos ha conmocionado a la opinión pública mundial. Nuevamente el tema de la guerrilla andina recobra plena actualidad pero sin aportar mayores elementos de juicio que den cuenta de su enigmática guerra. Pareciera que los científicos sociales entretenidos por la coyuntura han perdido la brújula sobre el curso histórico en que ésta se imbrica de manera relevante. Así los estudios sobre el movimiento insurgente en los últimos cuatro años se han multiplicado de manera tan espectacular como lo ha sido, a su vez, la expansión senderista.

Sara Castro de Klaren, directora del Departamento Hispánico de la Biblioteca del Congreso de Washington, para octubre de 1984, comunicó a la prensa que contaba sobre el tema con una guía bibliohemerográfica de más de 2 000 referencias. En la actualidad se ha doblado esa suma. Han aparecido un centenar de tesis de grado y una nueva oleada de ensayos. Sin lugar a dudas asistimos a la fundación de una especialización interdisciplinaria: la *Senderología*.¹

A pesar de tan copiosa producción hay consenso en el ambiente académico de que el fenómeno senderista andino sigue siendo inasible en los elementos constitutivos de su ideología, organización y praxis político-militar. Sería presuntuoso e ilusorio de nuestra parte, cancelar un debate naciente. El presente ensayo aspira a proponer algunas ideas para una relectura de Sendero, ni más ni menos. Nos interesa en particular el debate entre los científicos sociales peruanos en torno a Sendero Luminoso en la medida en que alude a dos instancias problemáticas: la primera, obviamente se refiere al objeto mismo de análisis; en

¹ En la revista *Caretas*, Lima 1 de octubre de 1984, NP 819: 10.

tanto la segunda, interpela los propios parámetros teóricos sobre los que se desarrollaron las ciencias sociales en el Perú a partir de la década de los sesenta.

Remitir a Sendero Luminoso a las categorías de análisis de los partidos políticos de filiación marxista, de marcada preponderancia urbana y costeña, es un error en la medida en que esta organización alteró el curso de su desarrollo orgánico y de su enraizamiento en los espacios vírgenes del campo popular (mujeres, niños, veteranos militantes desechados por la izquierda tradicional dada su 'ancianidad', emigrantes subempleados en la ciudad y contingentes étnicos de las comunidades rurales y de las minas). En estas valoraciones se exageró el tenor formal de su adhesión ideológica subrayando ya sea su maoísmo, su versión de Mariátegui o del "pensamiento Gonzalo".

Otros, más recientemente han exagerado su exotismo andino. Experiencias como la del Movimiento Naxalita en la región del Punjab en la India, del Nuevo Ejército Popular en el norte de la cordillera de Luzón en Filipinas, abren un nuevo espacio de reflexión sobre Sendero Luminoso como guerrilla maoísta con inserción étnica. Sin embargo, debemos recuperar el estudio del código etnocultural de lo político en el contexto de la lucha de clases de la sociedad peruana contemporánea. Esto no puede verse como un extravío etnicista sino como un intento de rectificación de la campesinización *a fortiori* de la población andina. Curiosamente, los etnicistas peruanos al crear la etnia o nación quechua no han hecho más que reproducir la ficción lingüística que por razones más pragmáticas alimentaron las estructuras de poder hispanocoloniales.² Frente al caso de Sendero Luminoso, subrayan la incompatibilidad entre la ideología occidental de la guerrilla y el mundo quechua.³ Los etnicistas han ofrecido la visión más precaria sobre la expansión senderista. Para ellos:

la violencia demencial en Ayacucho y en otras provincias del Perú es muy coherente con el proyecto de creación o *conformación nacional* de los

² La política del lenguaje de la colonia tendió a homogeneizar a la fuerza de trabajo colonizada para su mejor control productivo y tributario. Estimuló así en el área lusitana la difusión del tupí-guaraní, en el área colonial hispana fomentó el quechua (región andina) y el náhuatl (región mesoamericana). Para el caso andino, el quechua o la noción de indio devinieron a la larga en nociones encubridoras de los particularismos étnicos. Por su lado, las ciencias sociales al campesinizar a la población andina optaron igualmente por generar una tercera noción encubridora de la diversidad étnica.

³ La revista *Poder Indio* sostiene esta tesis, que curiosamente es coincidente con la que levantan las fuerzas armadas en su campaña de guerra psicológica aludiendo a la ideología extranjera de los guerrilleros.

criollos europeos u occidentales. Se trata pues, de 'convertir' a las poblaciones indias. . . Bien para la derecha o bien para la izquierda, se trata de que 'asuman' a Occidente, o en su defecto acusarlas desde ambos bandos de no querer hacerlo y justiciarlas exterminándolas masivamente.⁴

El Perú está penetrado hasta sus dimensiones más hondas por su momento constitutivo colonial. La contradicción entre dos mundos bloquea los proyectos de solución de la cuestión agraria y campesina, sean estos oligárquico-burgueses, más o menos neocoloniales o reformistas, tendencialmente contrainsurgentes que impulsa el capitalismo y el bloque postoligárquico para lograr una todavía lejana integración familiar. La cuestión regional, aparece en el marco de la crisis contemporánea como el centro de reflexión y resolución de cualesquier proyecto nacional viable.

A partir de 1966 se desarrolló una intensa polémica sobre el carácter de la sociedad peruana en los planos académicos y políticos. Las tesis del Instituto Nacional de Planificación sobre el *dualismo estructural*,⁵ o la más difundida en el seno de la intelectualidad aprista y de izquierda sobre la *semifeudalidad*,⁶ fueron cuestionadas por la producción ensayística de la primera hornada de sociólogos y antropólogos egresados de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La posición dependiente del Perú en el mercado internacional, posibilitó con algunos matices construir una matriz integradora de la sociedad peruana (Julio Cotler 1969; Aníbal Quijano 1968). Otros, como Rodrigo Montoya, optaron por el modelo althusseriano sobre la articulación de los modos de producción (1971).

La sobreestimación del auge de la modernidad económica, social y política, así como el rol hegemónico norteamericano, en la década de los sesenta, en la elaboración de los modelos integrativos ha sido decisiva en el curso de la crisis ideológica que hoy atraviesan. Dichos modelos ya no se corresponden con los componentes más relevantes de la lógica histórico-concreta de la última década. La crisis crónica, la violencia social, la revelación del tenor etnocida de la política estatal (territorial, económica, lingüística, cultural y represiva), así como la internacionalización de los lazos de dependencia externa, recusan los parámetros integracionistas y

⁴ *Pueblo Indio*, vocero del Consejo Indio de Sudamérica, Lima, año 3, no. 3, enero-febrero de 1984.

⁵ Instituto Nacional de Planificación, *Informe sobre la situación económica y social del Perú* (1963-1964).

⁶ Véase Partido Comunista Peruano, *V Conferencia Nacional*, Bandera Roja (1965); Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Política Aprista*, Amauta, Lima, 1967.

desarrollistas de estos modelos pensados en una coyuntura en que la sociedad peruana no parecía alterar sustancialmente su curso histórico de desarrollo en el mediano plazo. Las expresiones de los antagonismos sociales más significativos fueron contenidas por el bloque de poder. La estabilización económica y política del desarrollo del capitalismo dependiente se 'evidenciaba' inalterable.

La complejidad del análisis de la sociedad peruana contemporánea tiene como punto nodal el reconocimiento de que la crisis actual se expresa en un acelerado proceso de desestructuración, recomposición y polarización etnoclasista. Esta reflexión pone en entredicho el mito fundacional acerca de la unidad e integración nacional del interior de las ciencias sociales, que pretendía haber superado los modelos dualistas a partir de la asimilación de las corrientes economicistas del dependentismo y el marxoestructuralismo.

Los límites de la senderología peruana tiene que ver con los límites de los modelos teóricos utilizados para dar cuenta de la sociedad peruana contemporánea, así como el desencuentro entre la etnohistoria andina (Murra, Pease, Rostworowsky, Millones, Ossio) y las demás disciplinas de las ciencias sociales que parece acentuarse por las temáticas regionales y/o la ubicuidad histórica sobre la que versan sus investigaciones. El milenarismo dual de Sendero Luminoso, la andinización de Lima y la expansión de la economía informal, presionan con fuerza en la tarea de pensar y saber sobre el Perú contemporáneo desde una óptica interdisciplinaria.

En los más recientes estudios sobre la crisis del Estado Oligárquico (Henry Pease 1977; Julio Cotler 1978; Mirko Lauer; Félix Arias Schreiber; Gustavo Espinoza; Carlos Malpica; Ricardo Letts; Francisco Moncloa; Felipe Portocarrero 1977), se olvida un rasgo sustantivo del Estado de raigambre colonial: la política centralista etnocida (José Carlos Mariátegui 1928; Jean Piel 1972).

Mientras que en México los valores nativos indígenas, sintetizados en las imágenes de la Virgen de Guadalupe, Benito Juárez, Emiliano Zapata, y en el simbólico y controvertido rescate de los huesos de Cuauhtémoc y las restauraciones de Teotihuacan y el Templo Mayor están subordinadas a una ideología del mestizaje estatal nacional; las imágenes en el Perú de Santa Rosa de Lima, San Martín (el libertador criollo-aristocrático) y los símbolos del hallazgo de los huesos de Pizarro, así como la restauración periódica de la Lima Colonial, marcan las dos manifestaciones opuestas y paradigmáticas entre un proyecto burgués nacional y

un proyecto burgués etnocida y neocolonial. La reciente celebración del 450 aniversario de la ciudad de Lima, bajo la conducción de la Izquierda Unida a pesar del énfasis puesto en la otra Lima, la andinizada, que encontraría en el cacique Taurichusco, un referente prehispánico legitimador, no resuelve la ambivalencia de su gestión municipal. La actitud defensiva frente a las exigencias de conservación y ornato de la Lima Colonial es hartamente elocuente.

La cuestión regional vista en el marco de lo que es el Perú de hoy, revela no sólo la tradición polarizante de Lima, sino también la diversidad y contradictoriedad interregional, al lado de la dualidad de la propia Lima. La visión homogeneizante del mundo andino quechua-aymara, del gran Amazonas, de la costa privilegiada y de la capital criolla, ha sido fracturada por la crisis, la violencia y la recomposición sociocultural de la última década.

Pensar en la región de los Andes centrales o del sur, recuperando las tradiciones culturales "indígenas", presupone romper con la tradicional concepción estamental que integra: campesinado-indígena-folclore, y que los vincula con los ámbitos de irradiación idiomática quechua o aymara.

Pensar en las regiones andinas implica también romper con la ideología estatal de la división territorial. Esta ficción es alimentada por los movimientos urbano-regionales al interior de las capitales de departamento que pretenden particularizar y representar las demandas sociales bajo parámetros departamentales. La focalización del área insurgente, supradepartamental, y la instalación de un comando político-militar en un área de emergencia, igualmente supradepartamental fuerzan a reubicar la política y el saber nacional.

La guerra interna ha polarizado los bandos de la población en ciertas regiones a niveles sin precedentes, salvo en la insurrección tupacamarista a fines del siglo XVIII. Sin embargo, es hartamente conocido por los historiadores que la red de alianzas multiétnicas reprodujo los límites análogos que llevaron a la escisión de los insurrectos y fracaso a la guerra de resistencia ante las fuerzas colonialistas hispanas y sus aliados nativos en el siglo XVI.

La resistencia armada frente al invasor chileno respaldada por Inglaterra (1879 a 1882) no comprometió de la misma manera a las poblaciones étnicas andinas. En la sierra central —hinterland serrano de Lima— *los huanucas* libraron una existosa guerra contra los cuerpos expedicionarios chilenos y sus aliados nativos: los hacendados serranos. En el sur andino aymaras y puquinas optaron por una opción tercerista: la neutralidad. En muchas comunidades

andinas de esta región cultural aparecieron letreros que decían: *Prohibida la entrada a los generales Perú y Chile. Territorio neutral*. En la costa, la población adscrita a las poblaciones azucareras y algodoneras tuvo reacciones diferentes según su filiación étnica (coolfes chinos y negros). Los coolfes liberados de su enclaustramiento en sucios galpones por las tropas chilenas se plegaron espontáneamente a éstas. Los negros de las plantaciones de la provincia de Chincha, que optaron por la revuelta contra los hacendados, tuvieron que enfrentar a los cuerpos militares chilenos que vinieron en su ayuda.

La gran rebelión anarcocomunista de 1921 a 1923, comprometió a diversas formaciones étnicas: *aymaras*, *cusqueños* y *chankas*, es decir, a los más importantes grupos étnicos del sur andino. La desarticulación de las acciones político-militares de los anarcocomunistas que los llevó a la derrota y a una despiadada represión, es el más reciente antecedente histórico de la tempestad senderista.⁷ Sendero Luminoso al igual que los anarcocomunistas, se convirtieron en ejes catalizadores del desborde de fuerzas etnoclasistas secularmente oprimidas.

Como ninguna otra organización de izquierda, Sendero Luminoso reivindicó a partir de su lectura de Mariátegui, la teoría del mito revolucionario, la hegemonía del voluntarismo político sobre el determinismo económico en el quehacer político, así como la secularización religiosa del marxismo y el partido en la revolución.

Jacques Lafaye ha señalado que en América Latina la matriz racionalista de la cultura occidental nunca penetró más allá de los cenáculos académicos y políticos de las grandes ciudades, desde el Siglo de las Luces hasta el presente, condicionando el quehacer político de las masas. En la matriz de este legado cultural ágrafo no racionalista sobre el que se organiza la política latinoamericana contemporánea, y particularmente la peruana, se encuentra, según Lafaye, la alquimia que confunde en la mentalidad popular lo secular político y lo tradicional religioso.⁸

En el marco de la crisis crónica que atraviesa la segunda mitad de la década de los setenta hasta el presente, se ha reforzado el tenor cultural rural de la acción política. Liderazgo carismático o simbólico, gestual y ritual, como frase guía, con un potencial a nivel de masas basado más en los sentimientos fuerza que en las ideas fuerza. Alan García, Fernando Belaúnde Terry, Alfonso

⁷ Ricardo Melgar Bao, *Milenarismo y Sindicalismo Indígena en la región andina del Perú*, México, D. F., Cuicuilco, 1986.

⁸ Jacques Lafaye, *Mesías, cruzadas*, utopías, FCE, México, 1984.

Barrantes Lingán y Abimael Guzmán Reynoso (el "Gonzalo" de Sendero Luminoso), representan las variantes diversas de este liderazgo carismático, propio de una sociedad que no ha dejado atrás en el plano ideológico-político el legado señorial y campesino de sus no integradas estructuras etnoclasistas. Las antinomias y polisemias conceptuales y discursivas de los líderes aludidos recobran su logicidad y sobre todo su fuerza cultural, si sus análisis las imbrican en estas estructuras y las tensas situaciones que le corresponden a una sociedad en crisis, que hasta la fecha no ha logrado cribar un proyecto nacional.

La represión del movimiento anarcocomunista de los años veinte ilustra de alguna manera uno de los rasgos del actual proyecto contrainsurgente. En la década de los veinte, la oligarquía y el gamonalismo andino respaldados por el ejército trataron de ver en la escuela rural-comunal y el maestro bilingüe un centro de subversión y un peligroso agitador subversivo, así que procedieron a incendiar cerca de doscientas escuelas comunales y a fusilar a 112 preceptores indígenas. En la actualidad, la acción contrainsurgente ha desaparecido un número considerable de maestros rurales; al igual que en el pasado, los intelectuales son considerados base de las guerillas senderistas.

II. *Importancia estratégica de las comunidades andinas*

Nos vamos a referir en primera instancia a las comunidades campesinas, por ser éstas el eje de polarización sociocultural en el campo surandino. Además, porque la estrategia de los grupos insurgentes y la de las fuerzas armadas, han convertido a estas tradicionales organizaciones rurales en objeto de disputa político-militar. Analizar las comunidades andinas, permitirá comprender los objetivos, forma y estilo de las fuerzas contendientes de esta *guerra sin fin*.

La comunidad campesina es una forma de organización social del campesino andino en proceso de relativa expansión. Aunque la mayor parte de los ensayistas han puesto énfasis en su función económica y en su organización social, hay que señalar que la comunidad cumple una función primordial al erigirse en la unidad fundamental de reproducción de las tradiciones o particularismos etnoculturales del mundo andino.⁹

⁹ John Murra, *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, Lima, 1975. IEP; Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores), *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, IEP, Lima 1974, Perú Problema no. 12.

En 1977, el 61% de las comunidades mantenían sus lenguas nativas como lenguas maternas. El 49% de la población comunera no había tenido contacto con la escuela ni con los equipos de alfabetización.¹⁰ De 1978 a la fecha, el recorte a los programas educativos por acción de la crisis y las limitaciones impuestas por la guerra interna evidencian una tasa de crecimiento negativo.

La comunidad es una forma de organización social que articula de manera unitaria y contradictoria, a los grupos domésticos a través de un complejo abanico ritual. Esta articulación tiene que ver con el hecho de que los grupos domésticos tienen accesos diferenciales y complementarios a la parcela y a las tierras del común, así como a la fuerza del trabajo familiar y comunal, condicionadas por las exigencias de ciclos agrícolas que corresponden a un entorno ecológico asimétrico. El ritualismo familiar-comunal en su aspecto medular y principal opera como el eje articulador de una estrategia que garantiza la apropiación de un espacio complejo, así como la reproducción económica y cultural de la población andina.

La comunidad y la familia guardan una estrecha y contradictoria articulación:

En esta relación lo comunal brinda a las familias una serie de condiciones y de posibilidades para que éstas desarrollen su producción, y por otro lado controle las formas y los límites dentro de los cuales esta producción familiar puede realizarse. Esta relación es, por lo tanto, inherente a la forma de producción de las familias campesinas dentro de la organización comunal.¹¹

Jürgen Golte ha explicado a la comunidad como el tipo de cooperación compleja que traduce la estrategia andina de apropiación en un espacio *sui generis* potencialmente productivo. La diversidad de condiciones ecológicas en espacios muy reducidos no tienen parangón en otras latitudes del Tercer Mundo. Este condicionante ecológico sustenta la relación familias-comunidad a través de formas sociales diversas que posibilitan el manejo paralelo de los ciclos agropecuarios en diversos pisos altitudinales:

En el universo socioeconómico andino hay numerosas posibilidades para reunir mano de obra en momentos en que el ciclo de producción lo

¹⁰ Héctor Béjar, Carlos Franco, *Organización Campesina y Reestructuración del Estado*, CEDEP, Lima, diciembre de 1985: 23.

¹¹ Jürgen Golte, *La Racionalidad de la Organización Andina*, Lima, 1980. El P: una postura similar sostiene Orlando Plaz-Marfil Francke en *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*, DESCO, Lima 1981.

requiere. Hay constelaciones de parientes, base de pequeños grupos de cooperación (los *masa* que cooperan especialmente en el barbecho: el grupo suegro-yerno, muy frecuente para conseguir mano de obra para el cultivo de maíz y papa). También hay grupos de edad, de vecindad, de parentesco 'espiritual' (compadres, padrino-ahijado) en muchos casos asimétricos. Existen cofradías y hermandades que, por un lado, se dedican a la veneración común de un santo y, por otro, sirven como base de cooperación en determinados momentos y para tareas precisas. Asimismo, existen barrios, juntas de regantes, grupos de gente que participan en la utilización de unidades de pastoreo de ganado vacuno o lanar. También están las comunidades que regulan la cooperación de sus miembros y los municipios supracomunales. . . .¹²

El proceso de desarrollo del mercado interior viene afectando seriamente a las comunidades campesinas. César Fonseca ha detallado la tendencia general del proceso de diferenciación campesina intracomunal como no antagónico con la comunidad como forma de organización social.¹³ Sin embargo, algunos antropólogos han señalado que los campesinos ricos pueden devenir en una categoría disolvente de la estructura comunal en la medida que frena su proceso de acumulación.¹⁴ Una encuesta gubernamental llevada a cabo en 1977 en diversas comunidades andinas arrojó un saldo de 86.6% que declaró que en ellas se mantenían las tierras del común, mientras que el 13.3% restante declaró haber "optado" por la parcelación total de sus tierras.¹⁵

De las comunidades que mantienen las tierras del común, un 56.4% manifestó que éstas poseen una superficie mayor a las que corresponden a las parcelas familiares; un 4.8% testimonió la existencia de superficies iguales y el 25.4% declaró que las tierras del común tenían una superficie menor a la que corresponde a sus parcelas.¹⁶

El reparto de tierras bajo control comunal se seguía practicando en el 44.1% de las comunidades, mientras que el 55.1% lo había abandonado en favor del control familiar permanente. En lo que respecta al control de aguas de regadío, el 36.3% de las comunidades mantenía la ingerencia comunal en tanto que el 64% de las comunidades lo había abandonado en favor de las iniciativas y controles familiares. En cuanto al régimen de trabajo común o comunal, las

12 Jürgen Golte, ob. cit. 32-33.

13 César Fonseca Martel, "Diferenciación campesina en los andes peruanos", *Discusión Antropológica*, Lima 1976, año II, no. 2: 1-20.

14 Edith Montero, "Quinua: una experiencia de lucha campesina", *Ideología*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Ayacucho, junio de 1974, no. 4: 38-49.

15 Héctor Béjar, Carlos Franco, ob. cit.: 25.

16 *Idem*.

comunidades lo siguen practicando en el 97% de los casos censados. El trabajo comunal en un 48.5% de casos involucra a la mayoría de los comuneros y en el 43.3% a todos los miembros de la comunidad.¹⁷

En este contexto, dada todavía una situación de transición y contención del proceso de diferenciación clasista y proletarización, es más fácil explicarse el papel primordial que juegan las prácticas rituales intracomunales. Éstas se corresponden con la existencia del *modo faccional* en que expresan las relaciones intercomunales. A diferencia de los casos analizados por Hanza Alavi (1976), para fundamentar la preeminencia del concepto de *facción* en el análisis de la política campesina, en el caso andino, las comunidades al ser objeto de reensambles interétnicos como medida de contención de la política estatal (*mitmas* durante la denominación inca, *reducciones* bajo el colonialismo hispano, y *aldeas estratégicas* organizadas recientemente por las fuerzas armadas en Ayacucho le confieren un perfil especial al faccionalismo comunal andino). La cristalización tradicional de esta forma faccional de las comunidades se ha expresado a través de barrios (*Hurin*=arriba, *Hanan*=abajo), de ayllus, de bandos festivos o ceremoniales, así como de agrupaciones culturales, deportivas y de carácter político. Los liderazgos naturales, simbólicos o carismáticos juegan un papel trascendental en la organización y acción de estos alineamientos faccionales que atraviesan los alineamientos de clase o etnia.

La guerrilla senderista se ha apoyado en las autoridades tradicionales o en la *escuela popular* para impulsar una movilización etnoclasista que potencia la guerra campesina superando los límites de tradicionalismo faccional. Según, Henry Favre (1983), Sendero Luminoso procedió a movilizar fuera de la comunidad a cuadros combatientes de diferente procedencia faccional para comprometer a su favor a la comunidad en su conjunto. Sin embargo, las fuerzas armadas al entrar en operaciones, han recurrido a las familias de campesinos ricos que son constantemente hostigados al interior de las comunidades por las milicias senderistas o las columnas guerrilleras, para a partir de ellas y sus redes parentales o vecinales, construir las fuerzas paramilitares denominadas *rondas campesinas o montoneras*.

La militancia senderista en el contexto comunal andino se corresponde con la asimétrica composición demográfica en términos generacionales. El 48% de la población comunera tiene menos de

¹⁷ *Idem*.

quince años. De los quince a los veinte años comienza a estrecharse la pirámide hasta alcanzar su máximo angostamiento entre los 21 y 30 años de edad. Luego tiende a ensancharse nuevamente. Esta pirámide asimétrica se vincula con los flujos migratorios hacia las zonas mineras y urbano-industriales. Pero los migrantes mantienen lazos de agrupamiento social a través de la conformación de asociaciones de paisaje que renuevan sus vínculos con sus comunidades de origen. El peso demográfico de la guerrilla senderista deviene de las propias condicionantes de la estructura social. Muchachos, mujeres y veteranos alimentan la membresía senderista y son los blancos de la escalada contrainsurgente que apunta a abrir una brecha generacional con su práctica genocida y racista.

Las comunidades campesinas tienen una gravitación estratégica para el Perú en su conjunto. Su población sobrepasa el nivel de los 4 000 000 de habitantes y constituye el 50% de la PEA en el campo peruano y el 22.5% de la población total del país estimada según el Censo de 1980 en: 17 780 000 habitantes.

Las comunidades andinas a nivel nacional han librado una larga lucha por su existencia. De un total estimado de 5 000 comunidades hasta 1980, la Dirección de Comunidades Campesinas del Ministerio de Agricultura sólo había reconocido a 3 030, es decir al 60.6% del universo real. Más de un tercio de las comunidades se encuentra bajo control militar y en 400 de ellas las fuerzas armadas han montado rondas o montoneras.

El 98% de las comunidades se ubica en las zonas andinas, siendo su principal área de concentración (68%) las que conforman las hoyas del Mantaro, Vilcanota y Titicana.¹⁸ El curso de la guerra interna tiende a integrar la mayor parte de este espacio comunal.

El peso demográfico, económico, social y cultural de las comunidades es decisivo en la región andina. Además prolonga su presencia en las principales ciudades costero-serranas como ya hemos señalado. Los migrantes forman barrios étnicos en las colonias populares o conforman asociaciones que defienden los intereses de sus comunidades de origen.¹⁹

La importancia de las comunidades campesinas tiene un valor clave en la producción alimentaria nacional. Según datos de 1977, producían el 98.8% de la papa, el 81.1% de la quinua (cereal andino), 79.5% de las habas, 78.5% del maíz, 72.9% de las arvejas y el 33.4% de la alfalfa. Además, las comunidades poseían a nivel nacio-

¹⁸ Informativo Legal Agrario, Lima 1982.

¹⁹ William Mangin, "Clubes Provincianos en Lima", en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima 1964: 298-305.

nal: el 61.5% del ganado vacuno, el 51.6% del ovino, el 64.5% del caprino, el 43.5% del auquenido (llamas, alpacas y vicuñas), el 42.7% del porcino, el 70.5% del equino, el 23.4% de cuyos y el 27.1% de aves.²⁰ El actual desabasto de víveres de primera necesidad que vive la capital y otras ciudades a pesar de los planes de reactivación del agro ofrecidos por el gobierno socialdemócrata de Alan García, tienen que ver con el desarrollo de la guerra interna, particularmente con la acción de las FA.

III. *La política agraria del estado etnocida*

El Estado ha revelado su carácter etnocida en su política frente a las comunidades campesinas. Hay un hilo de continuidad en la acción estatal frente a las comunidades, desde su constitución hasta el presente. El hecho de que José Carlos Mariátegui en su ensayo sobre el *Problema de la Tierra* pusiera como centro de su valoración histórica la política seguida frente a las comunidades no era arbitrario, sigue teniendo plena vigencia. Señalaba Mariátegui que la gestión de la oligarquía criolla fue de marcado acento anticomunal.

El Estado postoligárquico, al igual que en Bolivia y en México, vía sus modelos de Reforma Agraria, impulsó políticas anticomunales y etnocidas, también en lo que corresponde a materia de servicios públicos.²¹ Un reciente ensayo de Héctor Béjar y Carlos Franco (diciembre 1985), intelectuales allegados al actual gobierno aprista, detallan lo que podríamos llamar el antagonismo entre el Estado y las comunidades, así, mencionan que el 96.3% de éstas en 1977 no tenían posta médica; el 98.1% carecía de centro de salud, el 97.7% de farmacia, el 79.2% de correo; el 88.3% de telégrafo; el 93.3% de teléfono; el 98.7% de radio; el 88.9% de alumbrado público. Además Béjar y Franco mencionan que un 80.6% de las comunidades no conocían actividad alguna del Ministerio de Agricultura y el 92.1% señalaban no haber recibido alumbrado público, etcétera. Concluyen afirmando que "no existe ninguna razón para creer que esta situación haya cambiado en estos años. Más bien, lo probable es que haya empeorado".²²

²⁰ Héctor Béjar, Carlos Franco, ob cit.: 24.

²¹ Véase Tristan Platt, *Estado boliviano y aylluandino*, IEP, Lima, 1982; César Huerta Ríos, *Organización sociopolítica de una minoría nacional, Los Triquis de Oaxaca*, INI, México, 1981: 188-192.

²² Héctor Béjar, Carlos Franco, ob cit.: 27-28.

La Reforma Agraria impulsada por el gobierno militar (1968-80) del universo comunal oficialmente reconocido, sólo benefició a 432 comunidades, adjudicándole una extensión de 862,000 hectáreas, es decir, el irrisorio 8.64% del total de tierras adjudicadas. El balance final del proceso de reforma agraria bajo el decenio militar comienza revelando uno de los límites de su modelo: su carácter anticomunal. Fueron los técnicos y socios cooperativistas de los complejos agropecuarios y agroindustriales, en su mayor parte costeños, los formalmente privilegiados al obtener el 87% del total de tierras afectadas y adjudicadas a través de las denominadas empresas asociativas.

La Reforma Agraria no sólo marginó a las comunidades campesinas sino que agudizó las contradicciones en una triple dirección. La encuesta gubernamental de 1977 reveló que el 48.2% de las comunidades tenían litigios de tierras pendientes. De 1 310 comunidades litigantes, 1 178 se referían a diferendos intercomunales y 132 son empresas asociativas recientemente creadas por la Reforma Agraria.²³

El modelo de empresa asociativa que pretendió liquidar el antagonismo comunidad-latifundio, persistió. Para los comuneros, el reconocimiento de la deuda agraria por terrenos de la hacienda expropiada era inaceptable. No había comunidad que no tuviera antiguos litigios judiciales con las haciendas vecinas por usurpación.

Al lado de las comunidades aparecieron las (CAPS) Cooperativas Agrarias que fueron percibidas como latifundios de nuevo tipo. La extensión de las CAPS queda ilustrada en los casos de Antapampa, cesionaria con 38 000 hectáreas, y Lauramarca con 68 000 hectáreas. Sólo dos empresas asociativas tienen bajo su control una superficie mayor a la adjudicada a 50 comunidades, es decir, una suma superior al 10% de las comunidades 'beneficiadas'. El bajo y precario nivel de capitalización de las empresas asociativas, aunado a una gestión inoperante que quedó bajo el control de los ex capataces de hacienda y de tecnoburócratas urbanos, las llevó al borde de la bancarrota económica si es que no de su disolución.

Las tierras de las cooperativas y de las comunidades más débiles se convirtieron en blanco de las invasiones de tierras por parte de los campesinos pobres y de comunidades en formación o expansión.

El conflicto entre comunidad y CAPS tendió a agudizarse por

²³ *Ibid.*

el monopolio territorial, comercial y técnico ejercido por estas últimas. Varios antropólogos han reseñado los mecanismos de coerción de las CAPS y de las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS) sobre las comunidades. Las imposiciones de cupos arbitrarios para el pastoreo, el despojo de cosechas o la retención de cabezas de ganado a cambio del rescate de los mismos, así como el chantaje político-policial son factores de cotidiana y ascendente fricción. Además se agrega una dimensión etnocultural en la polaridad de comunidades y empresas asociativas.

Matos Mar y Mejía reseñan estas contradicciones en los siguientes términos:

Es evidente que el motivo central de la formación de las SAIS fue conservar la unidad de explotación de las grandes haciendas ganaderas, lo cual suponía mantener dentro de las nuevas empresas la marginación de las comunidades campesinas, a las que se les ofrecía excedentes mas no tierras. Además, en las áreas empresariales se reprodujo la asignación propia del sistema tradicional: los mejores pastos, sistemáticamente cuidados y rotados, para el ganado fino de la empresa, y las áreas marginales, de sobrepasturación y uso intensivo, para el ganado *huaccha* de los pastores. Con esto las SAIS heredaron la tradicional animadversión de las comunidades y, además, desconocieron derechos seculares, litigios prolongados y hasta compromisos de compraventa o canje efectuados por las ex haciendas. De ahí que para las comunidades, afiliadas o no, la SAIS no ha resuelto el problema básico: la tierra.

Como desde el punto de vista campesino resulta irracional la forma de explotación extensiva de SAIS y CAP, mientras hombres y ganados se hacían en los reducidos y pobres territorios comunales, a lo largo de su funcionamiento tal situación ha provocado fuertes tensiones internas con las comunidades socias, y externas con las no socias, debido a las numerosas invasiones de unas y otras, a las tierras bajo explotación empresarial.²⁴

Pero el proceso es más complejo de lo que señalan Matos Mar y Mejía. El proceso de diferenciación campesina al interior de las comunidades incorporadas a las empresas asociativas, despertó ciertas expectativas y base social entre los campesinos ricos. De este aspecto dan cuenta César Fonseca al decir que el comunero:

Desde el plano individual ven el modelo como una forma de enriquecimiento personal, ya que los programas asistenciales (ayuda técnica y crediticia) de la División de Desarrollo de la SAIS, beneficia directamente a los campesinos pudientes. En esta forma queda demostrado, una vez

²⁴ José Matos Mar, José Manuel Mejía, *La Reforma Agraria del Perú*, IEP, Lima 1980. Perú Problema no. 19: 246.

más, que los programas asistenciales del Gobierno, llámase en este caso modelos SAIS, están acentuando las contradicciones entre campesinos pudientes y pobres.²⁵

El proceso de diferenciación social al interior de las comunidades como correlato del desarrollo capitalista en el campo se apoya en el monopolio gradual del comercio y usura local, así como el control del sistema de cargos para mejorar su acceso al manejo y usufructo de tierras y fuerza de trabajo comunal. Sin embargo, la estructura y organización comunal son la principal traba del desarrollo de esta nascente burquesía agraria. La necesidad de su desarrollo las lleva a cumplir un rol centrífugo y corrosivo, es decir, anticomunal, que se ve reforzado por los vínculos que estas familias de campesinos ricos establecen para su propio beneficio con los puestos policiales de las cabeceras de los distritos rurales. La intimidación y agresión policial en los conflictos intracomunales a pesar de estar abundantemente documentada no ha sido investigada hasta la fecha, salvo casos aislados.²⁶

El factor policial incide no sólo en la contención del campesinado sobre su movilización por la tierra, sino también en la percepción ideológico-cultural de la comunidad andina, sobre la estructura del poder.

En la región Chanka la comunidad identifica su linaje —el *wamani*— con el cerro más próximo. El *wamani* ejerce poder sobre la vida y muerte del comunero, sobre la existencia y disolución de la comunidad. En otras regiones el *wamani* es conocido como *apu*, *awki*, *tayta*, *urqu*, *achachila*, o *aposento*.

El *wamani* es percibido ambigua y contradictoriamente por los diversos estratos campesinos al interior de la comunidad. A partir de la década de los sesenta, como consecuencia de la represión policial de las guerrillas del FIR: Frente Izquierda Revolucionaria (Hugo Blanco), MIR: Movimiento Izquierdo Revolucionario (De la Puente Uceda) y ELN: Ejército de Liberación Nacional (Héctor Béjar), así como la toma de tierras por la vía campesino, el *wamani* en su versión dominadora y agresiva asume el perfil del policía remplazando la imagen del *capataz* o *misti* de la hacienda. Los antropólogos Salvador Palomino y John Earls han registrado etnográficamente este proceso de cambio o equivalencias en la percepción mítica del *wamani* en la región Chanka.²⁷

25 César Fonseca Martel, art. cit., pág. 16.

26 Edith Montero, art. cit.

27 John Earls, "La Organización del Poder en la Mitología Quechua", en *Ideología*

La crisis en desarrollo que vive la economía peruana ha incidido con mayor fuerza en el agro, exacerbando el tejido de contradicciones arriba reseñadas confiriéndole un tenor especial al estallido de la violencia senderista. No es correcto explicar a Sendero Luminoso como generador de estas contradicciones, como lo han venido sosteniendo diversos analistas. Habría que explicar la guerra andina de Sendero Luminoso al interior de esta complicada red de contradicciones que escinde y polariza al campesinado y a la población rural en su conjunto. Tampoco las fuerzas armadas (FA) y las fuerzas policiales (FP) en la realización de su proyecto contrainsurgente en el campo, pueden ser analizadas al margen de este entorno social de la crisis.²⁸

Veamos el siguiente cuadro de conflictos intercampesinos, en donde aparecen ese doble antagonismo entre comunidad y empresa asociativa y el de carácter intercomunal.

Los voceros de las centrales campesinas muy ocasionalmente dan cuenta de este tipo de conflictos intercampesinos. La prensa diaria que hemos consultado, sólo registra un escaso número de estas batallas rurales entre comuneros o entre éstos y los cooperativistas. De cualquier manera, el cuadro con ser parcial da evidencias del nivel exacerbado que revisten tendencialmente estas contradicciones, legadas en parte por la crisis y la reforma agraria.

IV. *Politicidad y furores andinos*

Las organizaciones políticas han preferido el trabajo de politización y sindicalización en las empresas asociativas antes que en las comunidades campesinas. Esto explica por qué las dos centrales campesinas, particularmente las direcciones de la Confederación Campesina del Perú y de la Confederación Nacional Agraria, hayan optado en la mayoría de los casos en tomar partido a favor de las empresas asociativas en contra de las comunidades, o en su defecto eximirse de tomar posición o arbitraje en los conflictos intercomunales.

Veamos la inserción de la Confederación Nacional Agraria y de la Confederación Campesina del Perú en las empresas asociativas y comunidades campesinas de la región Chanka, haciendo la salvedad

Mesiánica del Mundo Andino de Juan M. Ossio, Ignacio Prado Pastor (editor), Lima octubre de 1973: 398-400.

²⁸ Ricardo Melgar Bao, "Otra lectura de Sendero Luminoso", en *Le Monde Diplomatique en español*, México, octubre de 1984.

CUADRO 1
 CONFLICTOS RURALES EN LA REGIÓN ANDINA DEL PERÚ
 1980-1984
 (cuadro parcial)

<i>Protagonista A</i>	<i>Protagonista B</i>	<i>Localidad</i>	<i>Modalidad</i>	<i>Fecha y fuente</i>
- Comunidad de Ondores (3 muertos, 15 heridos, 44 presos)	- SAIS Túpac Amaru	- Junín	- Cooperativistas y 600 GC reprimen y desalojan a comuneros	Amauta 10-1-80
- Comunidades (5 muertos y 15 heridos)	- SAIS Huancavelica	- Huancavelica	- GC defiende a cooperativistas del intento de recuperación comunera del fondo Jarahuasi	Marka no. 139 enero 1980
- Comunidad Leoncio Prado	- CAP TE CAFE DEL PERU	- Huánoco	- Batalla campal	Td.
- 35 comunidades	- Central de cooperativas	- Cerro de Pasco	- Movilización y denuncia	<i>El Diario</i> 1-4-1981
- Comunidad de Eqeoco Chacán del Cusco	- CAP Juan Velasco Alvarado	- Cusco	- Denuncia y enfrentamiento por usurpación de tierras comunales	<i>El Diario</i> 19-9-81

CONFLICTOS RURALES EN LA REGIÓN ANDINA DEL PERÚ
(continuación)

<i>Protagonista A</i>	<i>Protagonista B</i>	<i>Localidad</i>	<i>Modalidad</i>	<i>Fecha y fuente</i>
- Comunidades de Condorhuachana y Chopca	- Ambato	- Huanacavelica	- 600 comuneros ocupan tierras	<i>Correo</i> 14-1-1982
- Comunidad Quispillacta	- Comunidad de Ccochapampa		- 200 comuneros ocupan 4 predios de Cochapampa	<i>El observador</i> 18-2-1982
- Comunidad de Yanahorco	- Comunidad de Chochoarco	- Huancavelica	- Batalla campal por tierras	<i>Correo</i> 21-3-1982
- Comunidad de Ihuari	- Asociación de Pequeños Agricultores de Lumbra (8 muertos)	- Huaral	- 150 comuneros recuperan por la fuerza 30 hectáreas	<i>Volante</i> octubre 1983
- Comunidad de Chupampa	- Comunidad ?	- Paucartambo	- Batalla campal por tierras	<i>Expreso</i> 24-2-1983
- Comunidad de Huamanmarca	- Comunidad la Quinua	- Oeste de Cerro de Pasco	- 200 comuneros de Huamanmarca incendian viviendas y ocupan 1200 hectáreas	<i>Expreso</i> 7-8-1984

de que la Confederación Nacional Agraria aun cuando aparece con mayor representatividad formal, en las comunidades su clientelismo sindical procede de las empresas asociativas. Las otras aparecen consignadas por las características en que se impulsó, por la vía burocrático-estatal, del proceso de corporativización del campesino en favor de la central oficialista durante el proceso de reforma agraria impulsado por el régimen del general Juan Velasco Alvarado (1969-1975).

Otro dato que evidencia de manera concluyente la débil inserción de la Confederación Nacional Agraria y de la Confederación Campesina del Perú en la región, radica en la carencia de capacidad de convocatoria a las bases campesinas de dicha área a sus eventos orgánicos o para el acatamiento de los paros agrarios, movilizaciones y adhesiones electorales.

Creemos que este campesinado fue sensible a la prédica senderista para involucrarse en los canales de violencia informal y extralegal para satisfacer sus necesidades de tierra o resolver sus diferendos y antagonismos.

El informativo agrario *Sur* para el lapso 1981-1982 hace un elocuente comentario del blanco principal de la violencia senderista, así dice:

... durante este último año las acciones del terrorismo han estado orientadas, fundamentalmente, contra las Cooperativas Agrarias de Producción. Tal es así que ha sido destruido el mes de noviembre del año pasado un caterpillar valuado en veinte millones de soles, dos tractores de llanta valuados en quince millones de soles, combustibles y otros enseres cuya totalidad asciende a treinta y ocho millones de soles.²⁹

La destrucción de maquinaria agrícola, tiendas y depósitos de productos mediante incendio o voladuras con cargas de dinamita, así como la quema de cultivos comerciales y aniquilación de ganado vacuno reproductor, cataliza y traduce los antagonismos de los campesinos pobres y medios, y en algunos casos de la comunidad en su conjunto, contra las empresas asociativas que impulsan un modelo de desarrollo mercantil anticomunal, y en cierta medida desestabilizador de potenciales y diversos aprovechamientos de los ciclos agrícola, tan ligados a las tradiciones andinas.³⁰

²⁹ *Sur*, Boletín Informativo Agrario, octubre de 1982: 15.

³⁰ La destrucción de los centros de experimentación ganadera de Allpachaca en Ayacucho y la Raya en Puno, así como los ataques contra la CAP de Toxama en Andahuaylas, la CAP Pinkos en el distrito de Kishuara en Apurímac y otras, revelan, en tanto que blancos guerrilleros, esta lógica oculta de los antagonismos andinos legados por la

SINDICALIZACIÓN CAMPESINA EN LA REGIÓN CHANKA
1977-1978

Comunidades	CAPS		Central	SAIS		Grupos campesinos	
	Membresía	No.		Membresía	No.	Membresía	No.
Ayacucho 195 6	35 500 ?	8	CNA CCP	1 441		5	205
Apurímac 139 9	40 466 ?	26	CNA CCP	1 697		35	1 309
Huancavelica 109 8	25 170 ?	2	CNA CPP	758	1	1 358	

— Fuente: José Matos Mar y José Manuel Mejía. *La Reforma Agraria en el Perú*, Lima, agosto de 1980, IEP, Perú Problema no. 19.

Esta potencialidad hacia el desborde de la violencia campesina fue estimulada por el núcleo de agitación campesina del Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso), al respecto en un documento dirigido al campesinado ayacuchano manifestaban que:

Cuando existen condiciones objetivas para el embate directo de las masas, *servir a la espontaneidad* es la tarea suprema de la organización. Más de uno puede suponer que las masas deben estar perfectamente organizadas para lanzarse a la lucha. Si las masas no elevan su conciencia 'en frío', menos pueden organizarse 'en frío'. Esto sería olvidar completamente la importancia de la agitación que realiza sistemáticamente y, por otro lado, que cuando existen condiciones objetivas, las masas hacen prodigios de organización.³¹

Esta observación, como lo evidencia el mismo documento, parte de una generalización sobre experiencias históricas previas en circunstancias de crisis en el siglo XVIII, a fines del siglo XIX, en los años 1917-1923, a mediados de la década de los cincuenta y en la de los sesenta del presente siglo. La consigna de *batir el campo*, es la traducción político-agitativa de *servir a la espontaneidad* en el marco de la crisis. El resultado de batir el campo, al interior de tan intrincada red de contradicciones, da la imagen de un patrón absurdo a la dinámica de su guerra. He aquí la primera dificultad interpretativa.

La teoría y práctica de servir a la espontaneidad no es una táctica estrictamente rural. En las ciudades, los apagones y la propaganda armada sincronizada han cumplido a su vez el papel de detonante del desborde urbano pero a niveles muy restringidos. Cynthia Mc Clintock ha insistido en esa actitud de espera para la acción de la 'izquierda bandolera' al amparo de las 'noches senderistas'.³²

Servir a la espontaneidad es de alguna manera legitimar la informalidad de la propaganda de la lucha armada senderista; es adecuarla a la horizontalidad e informalidad de los pobres del campo

Reforma Agraria. La caracterización de las empresas asociativas como instrumentos burocrático-fascistas de contención del campesinado, no hizo más que resellar a nivel de la dirección senderista, la justificación por arriba de la modalidad de resolución de este antagonismo rural. Otra es la reinterpretación del senderista de base encargado de ejecutar el operativo armado de hostigamiento y aniquilación.

³¹ Véase "Informe, Programa y Tareas" en *ALLPA*, año no. 1, Perú, enero de 1976: 37.

³² Cynthia McClintock, "Sendero Luminoso: Guerrillas Maoístas 'en el Perú'", en *Problemas Internacionales*, US information Agency, USA, Washington 1984, no. 1: 22-23.

y la ciudad. En la espontaneidad de la acción senderista hay recurrencia en la selección de los blancos materiales y humanos. Los criterios de selección de blancos diversos traducen una impugnación político-cultural coherente. La guerra senderista en cada acción de comando o desborde expresa coherencia a través del ritual (de propaganda, combate y ajusticiamiento). El ritual senderista es el factor de orden y de reafirmación a su identidad político-cultural.

Por su lado, las fuerzas armadas se han convertido en un factor que exacerba las contradicciones intracomunales e intercomunales. Los pivotes de su estrategia contrainsurgente son: en primer lugar, *la represión*, es decir, genocidio y saqueo en las comunidades andinas reacias a formar rondas paramilitares o proclives a la campaña senderista; en segundo lugar, la construcción de una *red de inteligencia rural* que afecta a gran número de comunidades andinas; en tercer lugar, la formación de *bandas rurales paramilitares* en cada comunidad para acciones de control interno y para campañas de hostigamiento y cerco a las guerrillas senderistas; en cuarto lugar, la constitución de *aldeas estratégicas y campamentos de refugiados*.

Las FA al imponer cupos en gando vacuno, dinero y otros productos agrícolas han descapitalizado a las comunidades, además, le han permitido a Sendero Luminoso recuperar posiciones. Estas fuerzas de élite se comportan en los Andes como una verdadera fuerza de ocupación extranjera. No es por casualidad que los comuneros identifican a fuerzas armadas como el ejército de Lima. La mayoría de infantes de marina desconoce el quechua y se le ha inculcado un desprecio racista hacia los Andes que refuerza los prejuicios criollo-mestizos de los costeños. El ejército, aunque más familiarizado con la población andina, ha jugado y sigue jugando un papel decisivo en la represión cruenta y en la implementación de la táctica contrainsurgente de enfrentar comunidades contra comunidades, pueblo contra pueblo.³³ El ejército y la policía (*sinchis*), en acciones contrainsurgentes, saquean y masacran comunidades (véase cuadro no. 3).

Las rondas campesinas, aprovechan la cobertura militar oficial para resolver viejos litigios de tierras con las comunidades vecinas a las que acusan de senderistas para justificar sus ataques y despojos. En general, la información todavía es fragmentaria y dispersa. El monopolio de la información lo sigue ejerciendo el comando político-militar.

³³ Esta modalidad no es ninguna novedad en América Latina, así lo ilustra el caso guatemalteco a través de la constitución de las llamadas patrullas civiles.

CUADRO 2
TAREAS DE CONTRAINSURGENCIA DE LAS FA Y FP EN LAS COMUNIDADES CAMPESINAS
CHANKAS EN 1984

<i>Fuerza atacante</i>	<i>Modalidad</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Provincia</i>	<i>Bajas/desaparecidos</i>	<i>Fecha aproximada</i>
Sinchis (GC)	Secuestro colectivo y ametrallamiento	Socco	Ayacucho	42	13 enero
Inf. Marina	Ametrallamiento	Tambo	Ayacucho	4 (3 niños) 11 heridos	16 enero
Sinchis (GC)	Ametrallamiento	Ocos	Ayacucho	15	18 enero
Sinchis (GC)	Saqueo y ametrallamiento	Huambalpa	Cangallo	48	23 enero
Sinchis (GC)	Saqueo y ametrallamiento	Silvia	Huanta	54	22 febrero
Bat. Inf. 43 (Ejército)	Secuestro colectivo	Socco	Huancavelica	10	25 febrero
		Mansanyoc Palermo		?	
Ejército	Secuestro colectivo	Pachac Ocalluna Muyoc		43	26 febrero
Ing. Marina	Secuestro colectivo	Yanaraccay Culcuchaca	Ayacucho	18	15 marzo
Sinchis (GC)	Saqueo, incendio y ametrallamiento	Julcamarca	Huancavelica	?	16 marzo
Sinchis (GC)	Saqueo y ametrallamiento	Rosapata Huascaura Juchampampa Putaja	Ayacucho	40	3 abril

CUADRO No. 3

<i>Fuerza atacante</i>	<i>Modalidad</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Provincia</i>	<i>Bajas/desaparecidos</i>	<i>Fecha aproximada</i>
Aviación	Bombardeo y ametrallamiento	Sachabamba	Ayacucho	100 (30 feligreses)	23 marzo
Inf. Marina	Saqueo/ ametrallamiento (4 incursiones)	Pilcas Cullococha Cullochaca Mutynoc Pata Chuqillapata Ayahuarama	Huanta	? ?	29 mayo
Ejército	Secuestro colectivo	?	La Mar	36	7 julio
Ejército	Ametrallamiento	Rosario	Ayacucho	25	11 julio
Ejército	Ametrallamiento	?	Tayacaja	15	12 julio
Inf. Marina	Ametrallamiento	Huamanguilla	Huanta	8	16 julio
Ejército	Ametrallamiento	Quinua	Ayacucho	10	16 julio
Inf. Marina	Ametrallamiento	Muyurina Quinua	Ayacucho	14 (escolares)	18 julio

CUADRO No. 3 (continuación)

<i>Fuerza atacante</i>	<i>Modalidad</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Provincia</i>	<i>Bajas/ desaparecidos</i>	<i>Fecha aproximada</i>
Ejército	Ametrallamiento	Zangar Puracuti Vishongos Marcolla	Ayacucho	41	22 agosto
Ejército	Ametrallamiento	Pilchaca	Huancavelica	?	23 agosto
Sinchis (GC)	Saqueo y ametrallamiento	Vilcanchos	Ayacucho	12	24 agosto
Inf. Marina	Ametrallamiento	Iglesia de Callqui Chamobamba Misquibamba	Huanta	6 23 ?	3 septiembre
Ejército	Ametrallamiento	Pacoco Iribamba		12	12 septiembre
Ejército	Ametrallamiento e incendio	Carhuara	Ayacucho	?	3 septiembre
Sinchis (GC)	Ametrallamiento	Huanat		17	14 septiembre
Ejército	Ametrallamiento	San Pedro y Anexos		19	15 septiembre

CUADRO No. 3 (continuación)

<i>Fuerza atacante</i>	<i>Modalidad</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Provincia</i>	<i>Bajas/desaparecidos</i>	<i>Fecha aproximada</i>
Ejército	Ametrallamiento	Chaca		15	17 septiembre
Ejército	Ametrallamiento	Yanaorcco		5	19 septiembre
Ejército	Ametrallamiento	Huantac Quingrapa		5	21 septiembre
Inf. Marina	Ametrallamiento	Llochegue	Ayacucho	36	22 septiembre
Sinchis (GC)	Ametrallamiento	Sayabamba		15	22 septiembre
Ejército	Ametrallamiento	Tambo		4	24 septiembre
Ejército	Ametrallamiento	San José de Ticllas Rosaspata Pampacancha		5 6 40	27 septiembre
Sinchis (GC)	Ametrallamiento	?	Tayacaja	23 y 8 heridos	17 octubre
Inf. Marina	Saqueo ganado Tambo	Ocarhuanan			17 octubre
Inf. Marina	Ametrallamiento	Pucayuc		50	26 octubre

Fuentes: *Resumen Semanal* DESCO, Lima (enero-octubre 1984); Amnistía Internacional. *PERÚ*, Gran Bretaña, Serie Documentos; *Andes Press*, México, D. F. no. 1 al 12.

Menos se sabe aún de las *aldeas estratégicas* y de los *campamentos de refugiados*. Lo cierto es que el genocidio racista se mantiene. Ningún país de América Latina le ha tocado vivir el drama de esta guerra interna que ha conculcado los más elementales derechos humanos.

V. *El milenarismo dual de Sendero Luminoso y su andinización*

En la región Chanka, Sendero Luminoso no sólo ha enraizado, sino incluso, forjado un sincretismo cultural-militar muy peculiar, que no estaba contemplado en los clásicos manuales guerrilleros y por tanto, no previsto en los manuales de contrainsurgencia, según ha hecho notar más de un analista norteamericano.

La táctica de batir el campo por oleadas, implica articular la espontaneidad popular y la centralización orgánica. La centralización orgánica apuntala el desborde de la violencia popular para retroalimentar la centralidad del aparato político-militar. Es una versión que reconcilia a Lenin con el Mao de la Revolución Cultural, 'superando' el viejo dilema entre conciencia y espontaneidad que enfrentaron a Rosa Luxemburgo y Lenin, y que han marcado a las izquierdas marxistas del siglo XX. He aquí un particularismo político-doctrinario que signa la praxis insurgente de Sendero Luminoso.

En general, la caracterización de Sendero Luminoso demanda una lectura más puntual de su práctica que de sus escasos y episódicos documentos. Por ejemplo, todos los manifiestos senderistas insisten en que libran una guerra campesina; sin embargo, observando los diferentes espacios en que opera, obviando a la región Chanka, la guerra senderista se inició en las ciudades y se fortaleció con el transcurrir de su accionar en el tiempo en los perímetros suburbanos. El campesinado pobre que aparece en los documentos como fuerza motriz y principal, no aparece como el sector mayoritario de la composición del partido, tomando en cuenta, claro está, la extracción social de los detenidos y procesados como tales.

Además de la lectura de su práctica, hay un universo simbólico-cultural que marca los límites de su particular diálogo con la sociedad peruana. La colgadura de los perros en los postes del alumbrado público de las ciudades, era al parecer un mensaje diferenciado para ser tomado en cuenta por la franja reformista del maoísmo postrevolución cultural que abandonó la tesis de que

“el poder nace del fusil”, por la coparticipación en el poder por la vía del sufragio.

Se referían sin lugar a dudas a *Patria Roja*, a cuyos militantes por abreviación de las siglas (PR) y recreación, los denominaban peyorativamente como los ‘perros’. Sendero Luminoso, en sus lecturas de Lenin y Mariátegui, pero también de Mao y de sus propios documentos, señalaban la coexistencia de dos discursos y dos lecturas. Era según ellos el *lenguaje esópico*, es decir, el lenguaje esotérico, el de los militantes profesionales.

El lenguaje escrito en la prensa senderista de la década de los setenta marcaba en su estilo las diferencias entre *Bandera Roja* que operaba como órgano central del Partido y la prensa gris para cada sector o frente del trabajo de masas. La única mediación entre una y otra eran las frases o textos sacralizados de José Carlos Mariátegui, el guía.

Sendero Luminoso en la labor de pensar del Perú y la revolución, optó por un esfuerzo constante y sostenido por recuperar la historia y la tradición de lucha a partir de un criterio elemental que puso en boga la Revolución Cultural, todo uno es dos. Había que detectar la lucha entre dos líneas en la historia del partido: en la teoría y práctica militar, desde la resistencia incaica ante el invasor español, hasta las guerrillas de la década de los setenta; en la teoría y praxis del sindicalismo, del movimiento campesino, femenino, estudiantil, etcétera. Había que diferenciarse recuperando la memoria colectiva de la línea adversaria y las desviaciones que la fortalecieron.

Esta reconstrucción histórica quedó plasmada en la tradición oral de la dirección senderista y de los cuadros medios. A nivel escrito, sólo constan los esquemas y guías para el militante.³⁴ Sendero Luminoso, explícitamente reivindicó como método de investigación, el estudio individual y el debate colectivo.³⁵ Se manifestaron contra todo intento de sociologismo burgués que afectaba de academicismo y documentalismo gráfico a la izquierda criolla. El senderista de la década de los setenta asumía el perfil de maestro polemista, cargado de experiencia propia y ajena, vía la tradición oral y la lectura.

El peso en la membresía fundadora de Sendero Luminoso de los maestros de escuela más que de universidad, gravita de manera decisiva en la construcción de su propio partido.³⁶

³⁴ Véase Esquemas de Estudio, CITM, Lima, 1973.

³⁵ *Ibidem*: 9.

³⁶ Véase de los boletines del Frente Clasista (Magisterio que dirigiera Germán Caro Ríos (1966-1971) y los correspondientes al Movimiento Clasista Magisterial a partir de 1975.

A diferencia de las demás organizaciones de izquierda, en Sendero Luminoso hay un referente constante de recuperar la resistencia andina. Las referencias a Atusparia, Juan Santos Atahualpa, Túpac Amaru, Ezequiel Urviola, más que de tipo histórico, son de carácter pedagógico-político.

Su directiva *narodniki* de ir a los Andes, a pesar de las contradicciones que engendró, tendió a modificar el carácter del partido y del propio proyecto revolucionario. El tenor profético y apocalíptico del mensaje de los cuadros senderistas en el marco de una crisis profunda que afectaba en lo fundamental al mundo rural, era permeable a una traducción andina de un campesinado tedencialmente explosivo.

La nueva membresía senderista, cooptada vía las escuelas senderistas intracomunales y la formación de milicias y guerrillas volantes, no podía dejar de afectar al propio Sendero como organización político-militar.

Hacia 1982, el desconcertante petardismo senderista era todavía explicado como pura práctica terrorista. Incluso, hubo un conocido mariáteguista —César Lévano— que intentó encontrar la raíz de esta febril actividad dinamitera en una supuesta matriz anarquista del joven Mao.³⁷ La resistencia de los mineros andinos y el paradigma de Uchku Pedro que el Sendero de la década de los setenta aparecía reiteradamente en sus escritos y en sus prédicas para condensar el particularismo de su línea militar, había dejado de ser un referente alegórico para convertirse en una realidad militante y militar. Los senderistas entre mayo de 1980 y febrero de 1982, más que *narodniki* criollos fueron sin lugar a dudas Uchku Pedros criollos y andinos.³⁸ Pero Sendero explícitamente sabía de los riesgos del proyecto del lugarteniente de Atusparia que había señalado Mariátegui: carencia de fusiles, programa y doctrina;³⁹ ellos a su vez lo traducían a la manera maoísta como falta de ejército, frente único y partido.⁴⁰ Los fusiles y el ejército llegarían por mediación de sus Uchku Pedros, para dar paso a un nuevo tipo de mili-

37 César Lévano, "El parentesco anarquista de Sendero Luminoso. 1982-1983. Viva la Dinamita", en *Ayacucho: la guerra ha comenzado*, suplemento especial *El Diario de Marka*, Lima, 8-I-1983.

38 Acerca de la rebelión de Atusparia y Uchku Pedro en Huaraz (1885) véase *El Amauta Atusparia*, Amauta, Lima, 1930; *Atusparia* de Julio Ramón Ribeyro, Ediciones Rikchay Perú, Lima, 1981. Más recientemente, la próxima publicación de un libro sobre el tema de William W. Stein.

39 José Carlos Mariátegui, "Prefacio a El Amauta Atusparia", en *Ideología y Política*, Amauta, Lima 1975: 184-188.

40 ALLPA, Perú, enero de 1976, año I, no. 1:13.

tante guerrillero personificado en la comandante Edith Lagos y de los que cayeron en la toma de la cárcel de Huamanga.⁴¹

Recientemente, a partir de 1982, se acentúa el rostro enigmático de un liderazgo clandestino, el del profesor de filosofía Abimael Guzmán Reynoso. La jefatura central y colectiva es revelada en la propaganda senderista por la autoridad simbólica del presidente Gonzalo, nombre con el que se autodesigna. A nivel popular andino, la identidad entre el presidente senderista y Puka Inti, es decir, un sol ardiente más andino que oriental, reproduce un liderazgo carismático, ajeno a la izquierda tradicional criollo-mestiza.

La identidad entre *Presidente, Sol y Gonzalo*⁴² en su versión popular puede ser traducida como gobierno y sociedad nacientes, en esta atípica reelaboración mítica.

La guerrilla en expansión ha fortalecido su mensaje porque apela al presidente Gonzalo. El diario *La República*, a principios de 1984, publicó un informe sobre la oleada senderista en Yauyos, provincia serrana de Lima, en donde la apelación efectivista tuvo cierto eco al evidenciar una dualidad de poderes. El mesianismo andino es definitivamente simbólico. Nadie ha visto públicamente a Gonzalo, aunque se tiene evidencias de su tránsito anónimo por diversos parajes del país.

La concepción que tiene Sendero de la revolución peruana, pasa por el tamiz de una heterodoxa caracterización voluntarista de lo que es una situación revolucionaria,⁴³ así como su estructuración espacial, cristalizada en desarrollo desigual. Su región pivote es, sin lugar a dudas, Chanka. Ellos han sostenido públicamente que la voluntad de su "propia acción revolucionaria pueden generalizarla a todo el país".⁴⁴

Su proyecto regional se evidencia en la profundización del antagonismo con la capital. Hostigamiento y paros regionales son muestras de ello. Pero también su política educativa y su plan de recomunalización militante. Su propaganda simbólico-cultural más efectiva en la región e incluso fuera de ella, radica en copar los cerros de banderas y fogatas, es decir, teñir la militancia a los *wama-*

⁴¹ Rosa Málaga, "Morir a los diecinueve", en *Ayacucho: la guerra ha comenzado*, suplemento especial de *El Diario de Marka*, Lima, 8-1-1983.

⁴² La elección del término *Gonzalo* parece legitimarse por la alusión metafórica a Gonzalo Pizarro, que siendo un encomendero y hermano del conquistador optó por enfrentarse militarmente a la Corona española buscando una mayor autonomía política.

⁴³ Citado en *Terrorismo y Sindicalismo en Ayacucho (1980)* de Piedad Pareja Pflucker, Lima, 1981: 85-86.

⁴⁴ *Ibidem*: 86.

nis, a las jefatura míticas de los linajes comunales y a lograr la reafirmación de sus lealtades.

Pero este éxito relativo se ve afectado por la lógica concreta de su práctica real intracomunal, así como por la política contrainsurgente de escindir y movilizar las comunidades contra Sendero Luminoso siguiendo el patrón guatemalteco en la región del Quiché. Sendero Luminoso, en su política de ajusticiamiento ha obviado a partir de mediados de 1982, las lealtades propias del parentesco y del compadrazgo más allá de las contradicciones que impulsa el proceso de diferenciación campesina al ritmo del desarrollo del mercado interior. Esto hace más complicada la guerra regional. Sin embargo, Sendero Luminoso sigue siendo fuerte en la región. Sus repliegues tácticos en lo militar, no han deteriorado su prédica y su tradición. Además el genocidio racista de la marina de guerra, los cupos y requisas de ganado de los sinchis y de algunas unidades del ejército, han revertido a favor de Sendero los espacios perdidos.

Su idea de guerra final, si bien tiene un evidente halo andino, tampoco puede exagerarse por su supuesto exotismo. Hay evidentes analogías con experiencias previas en el Perú, por ejemplo, la guerra final de los anarcoindigenistas de los años veinte ligados al Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo⁴⁵ y que curiosamente los senderistas han reivindicado desde la década de los sesenta.⁴⁶ Pero también, como ya hemos dicho, guarda analogías con los movimientos de filiación maoísta que optaron por la lucha armada en la India (Naxalistas del Punjab), en Filipinas, en Luzón y otros lugares.⁴⁷ La destrucción de torres de alumbrado, comunicaciones, puentes y elementos de tecnología agropecuaria, así como el sentido milenarista de estas guerrillas regionales fuera del marco andino nos llevan a relatar los rasgos del real y supuesto andinismo senderista.

La política de recomunalización de Sendero Luminoso no es homogénea. Una viene del legado de uno de sus fundadores: Ger-

⁴⁵ Ricardo Melgar Bao, *Sindicalismo y Milenarismo en la región andina: 1920-1931*, Cuicuilco, México, 1986.

⁴⁶ ALLPA, Perú, enero de 1976, año I, no. 1: 13, Voz Campesina, año XXV, no. 1, marzo de 1972: 6-7.

⁴⁷ Véase Vijay Singh, "La guerra contra los pobres en los campos indios", en *Le Monde Diplomatique en español*, mayo de 1982, no. 41: 5, Roberto de la Rosa, "Los avances de la guerrilla de Filipinas", en *Le Monde Diplomatique en español*, mayo de 1982, no. 4: 7, Robinson Scott, "Filipinas: más allá de la cordillera", en *Civilización*, CEESTEM-CADAL, México, 1983, no. 1: 329-340.

mán Caro Ríos⁴⁸ y de una relectura de Mariátegui.⁴⁹ La otra trata de seguir el ejemplo de Tachai, símbolo de la Revolución Cultural China. En ambos casos se ajusticia o castiga a los que se considera una misma categoría disolvente: 'personalistas', 'soplones', 'gamonales'.⁵⁰

ABSTRACT

The news paper notes about the peruvian social movement known as Sendero Luminoso are more frequent every day; this growing presence is seen too in the social scientists' publications. Nevertheless little is said about its social framework and its political orientation and history. The aim of this essay is to answer those questions and to analyze the ethnic component, as well as the socioeconomic matrix, in wich its political and military strategy attain its meaning; in the same way the article deals with the approaches, of anthropologists and sociologists, that had tried to explain this social movement.