
CEPAL

Comisión Económica para América Latina y el Caribe

Seminario de Expertos sobre Juventud Rural,
Modernidad y Democracia en América Latina

Santiago de Chile, 26 al 28 de octubre de 1993

JUVENTUD RURAL PERUANA: ENTRE LOS DOS SENDEROS

Este documento fue preparado por el señor Carlos Iván Degregori del Instituto de Estudios Peruanos. Las opiniones expresadas en este documento son de la exclusiva responsabilidad de su autor y pueden no coincidir con las de la Organización.

No ha sido sometido a revisión editorial.

94-6-725

INDICE

	<u>Página</u>
INTRODUCCION.....	1
Del mito de Inkarrí al mito del progreso	1
I. SENDERO LUMINOSO	3
II. LOS JOVENES RURALES: NEXO ENTRE SENDERO LUMINOSO Y EL CAMPESINADO	7
1. Hipótesis	7
2. La seducción del poder	8
III. ENTRE LOS DOS SENDEROS...O LA SEDUCCION DEL MERCADO, LA RELIGION Y LA FAMILIA.....	13
1. La familia y la comunidad	13
2. Los "comités de defensa civil"	16
3. Los evangélicos	17
IV. PERSPECTIVAS	18
BIBLIOGRAFIA	20
APENDICE	23

INTRODUCCION

Luego de la reforma agraria (1969-1975), resulta cada vez más difícil en el caso peruano delimitar precisamente una juventud *rural* e incluso una *sociedad* rural con estructura y dinámica específicas y distinguibles de la sociedad urbana y/o de la sociedad nacional ^{1/}. No obstante la regresión de los últimos quince años, las fronteras entre el mundo rural y el urbano no han dejado de volverse cada vez más borrosas.

Desde la propia sociedad rural, los procesos de organización y movilización social, las grandes migraciones y las estrategias desarrolladas por los migrantes rurales, principalmente aquellos de origen andino, han contribuido a diluir esos límites (véase Golte y Adams, 1987). Además, a partir de la década de 1980 la crisis económica ha favorecido la expansión de estrategias de reproducción que abarcan ciudad y campo. Comunidades andinas, zonas de colonización —en especial allí donde se explota la coca o el oro— centros urbanos intermedios y la ciudad de Lima, se convierten en nudos de una red que permite la reproducción de conjuntos de parientes y/o paisanos que desarrollan actividades económicas coordinadas y complementarias. El nudo estrictamente rural de esta red tiende a ser utilizado como despensa y área de repliegue, plataforma y paraguas para una mejor inserción en el mercado (véase Steinhaufl, 1991).

Este resquebrajamiento de las fronteras rural/urbanas se advertirá también en el presente trabajo, aún cuando él se restringe en líneas generales a los jóvenes de las áreas que los censos definen como rurales,

^{1/} Véase al respecto el trabajo de Carlos Monge "Transformaciones en la sociedad rural peruana 1960-1990" y la discusión adjunta con Julio Cotler y María Isabel Remy, en Perú: El problema agrario en debate, SEPIA V. C. Monge, E. Mayer y O. Dancourt editores, UNSA/SEPIA, Lima (en prensa).

es decir, de centros poblados de menos de 2 mil habitantes. El trabajo se basa en testimonios recogidos en el departamento de Ayacucho (donde esos centros son en su mayoría comunidades campesinas) y analiza el impacto que en los últimos trece años tuvo sobre la nueva generación la insurgencia de *Sendero Luminoso*, teniendo como telón de fondo la vinculación cada vez mayor de esos jóvenes con el mercado, las ciudades, la escuela y los medios de comunicación.

Del mito de Inkarrí al mito del progreso

Según el mito de Inkarrí, surgido en tiempos coloniales y recogido por antropólogos en la década de 1950 2/, el inca fue decapitado por los conquistadores, pero a partir de su cabeza enterrada su cuerpo se está reconstituyendo. Cuando esté completo, el antiguo rey emergerá a la superficie y volverán los tiempos, idealizados por cierto, del Incario.

Hasta la primera mitad del presente siglo, la esperanza en el regreso del inca fue uno de los motores principales de la resistencia y los levantamientos indios. Pero desde la década de 1920 y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado andino el mito de Inkarrí comenzó a ser reemplazado por el que podríamos denominar "mito del progreso" 3/. Esta es la palabra clave, que comenzó

2/ Véase, por ejemplo, Arguedas, 1956. Para un seguimiento del mito a través de la historia peruana, véase Flores Galindo 1988.

3/ Para una discusión más amplia de este viraje y sus implicancias, véase Degregori, 1986.

a avanzar conforme se expandían el Estado, el mercado y los medios de comunicación 4/.

El tránsito del mito de Inkarrí al mito del progreso reorienta en ciento ochenta grados a sectores crecientes de las poblaciones andinas, que dejan cada vez más de mirar hacia el pasado. Ya no esperan el regreso del inca, son el nuevo inca en movimiento. A mediados de siglo, los jóvenes de entonces plasman esta reorientación en organización. Entre 1958 y 1964 los andes peruanos presencian el más importante movimiento por la tierra, que quiebra las estructuras señoriales terratenientes. La reforma agraria decretada por el gobierno del General Velasco en 1969, aparece como una sanción estatal de este hecho social, abriendo al mismo tiempo nuevas compuertas al "progreso". La expansión de la escuela, la organización y los movimientos de migrantes en las ciudades, las movilizaciones sindicales, así como los movimientos de mujeres y jóvenes urbanos son otros hitos en esta larga marcha que se ve bloqueada por el fracaso del gobierno reformista de Velasco. En la década de 1980, el bloqueo se agudiza por la crisis económica y política, así como por la creciente violencia subversiva.

Desde fines de los años setenta, el repliegue del Estado en el campo fue dejando a las grandes empresas asociativas surgidas de la Reforma Agraria 5/ como islotes aislados y semiabandonados de modernización, crecientemente asediados por campesinos pobres pero en muchos casos más modernos que

4/ En el lenguaje coloquial, la palabra engloba de manera confusa y ambigua dos conceptos que Durston ha diferenciado en este seminario: modernidad y modernización (véase CEPAL, 1994). Si bien el énfasis estuvo más en los aspectos de modernización, incluyó una dimensión no despreciable de lucha por la ciudadanía. Habría que puntualizar, entonces, que a fin de cuentas no tuvimos ni tanta modernización ni tan poca modernidad.

5/ Sobre la Reforma Agraria peruana, véase Matos y Mejía, 1985.

los viejos terratenientes o que las nuevas empresas. En la década de 1980, en diferentes partes del país diversos actores trataron de llenar ese creciente vacío de poder en el campo: burguesías agrarias y/o comerciales en algunos valles de costa y sierra; organizaciones campesinas como las rondas de autodefensa en las sierras de Cajamarca y Piura, al extremo norte del país 6/; bloques sociales donde convergían organizaciones campesinas, iglesia progresista y partidos de izquierda, como en el altiplano de Puno 7/; narcotraficantes en la ceja de selva, especialmente en el valle del Huallaga; Sendero Luminoso inicialmente en la sierra sur-central.

I. SENDERO LUMINOSO 8/

Desde esta perspectiva, Sendero Luminoso aparece, por un lado, como portador de un *orden* autoritario, que se expande de manera violenta en contraposición y lucha no sólo contra el Estado sino contra esos otros

6/ Sobre las rondas campesinas de Cajamarca, véase Starn, 1991; sobre el mismo fenómeno en Piura, Huber, 1992.

7/ Sobre Puno en la década de 1980, véase Rénique, 1991, 1994.

8/ El Partido Comunista del Perú, denominado "Sendero Luminoso", de orientación maoísta, desató a partir de 1980 lo que denomina una "guerra popular prolongada", que hasta la fecha ha causado casi 30 mil muertos, la mayoría civiles. En septiembre de 1992, su líder máximo, Abimael Guzmán, fue capturado en medio de la mayor ofensiva senderista en 12 años de violencia, junto a los más importantes miembros de su dirección nacional. En octubre de 1993, Guzmán produjo un espectacular viraje y pidió negociaciones de paz con el gobierno. El cambio de actitud ha generado una división interna en Sendero Luminoso. Quienes se empeñan en continuar la guerra se encuentran en una situación sumamente débil. Para trabajos de fondo sobre Sendero Luminoso, véase, entre otros, Biondi y Zapata, 1989; Degregori, 1990; Gorriti, 1990; Kirk, 1993; Manrique, 1989.

intentos más o menos democráticos que surgían desde la sociedad. Por otro lado, Sendero Luminoso aparece como una reacción *antimoderna*.

Si tomamos en cuenta los criterios que ha señalado Durston (CEPAL, 1994) en este seminario para definir la modernidad —rechazo a las certezas, sensibilidad ante lo complejo y aleatorio, tolerancia y valoración de la diversidad, democratización— Sendero Luminoso se ubica en las antípodas. Sin embargo, es antimoderno, mas no indio ni indigenista 9/. Por el contrario, Sendero Luminoso es un proyecto antimoderno que surge en las entrañas mismas de aparatos que supuestamente debían generar modernidad: la universidad y la escuela. Porque Sendero Luminoso nació del encuentro que se produjo en la Universidad de Ayacucho entre una elite intelectual provinciana mestiza con una base social juvenil también provinciana y mestiza (Degregori, 1985), que sufría un doloroso proceso de desarraigo producto de lo que Favre (1984) llamó "descampesinización y desindianización" 10/. A ellos

9/ La eclosión senderista hizo aflorar una fascinación con el milenarismo en estudiosos extranjeros y nacionales, conservadores y radicales. La visión de Sendero Luminoso como movimiento indio o al menos indigenista, expresión o representación de un campesinado quechua transido de mesianismo, tuvo su apogeo en los primeros años de la década pasada, afectando incluso a autores que nada tenían que ver con la tradición culturalista antropológica. (Véase McClyntock, 1984; Palmer, 1986; Werlich, 1984; Ansión, 1982; Flores Galindo, 1987). La fuerza de este tipo de interpretaciones ha hecho que persista hasta hoy (Ossio, 1990) llegando incluso a producir best-sellers como un libro del inglés Simon Strong (1992). Estas interpretaciones no reposaban sobre sólidas bases empíricas. Su amplia difusión se explica entonces, al menos en parte, por los ojos con los cuales muchos miramos todavía el mundo andino. Si al referirse a la esencialización de "lo árabe", Saïd (1987) acuñó el término "orientalismo", Starn (1993) habla de "andinismo" para referirse a esa misma esencialización en relación a los indios y/o "lo andino".

10/ En su caracterización de Sendero Luminoso, Favre incorporó la dimensión étnica, pero diferenciándose de las explicaciones culturalistas y/o indigenistas prevalecientes en esos tiempos, que tendían a ubicar a Sendero Luminoso en el polo indígena de la estratificación étnica. Según Favre, el contexto de deterioro de la sociedad andina y del país en general habría llevado a una nueva ractura, mucho más fundamental que la oposición tradicional de clases, entre "integrados y no-integrados". Esta trombosis

Sendero Luminoso les ofrece una nueva identidad política basada en el marxismo-leninismo-maoísmo.

En 1989, un estudio de Chávez de Paz sobre los sentenciados por delitos de terrorismo en las cárceles de Lima 11/, corroboró estas afirmaciones. La mayoría eran jóvenes provincianos mestizos con educación superior al promedio. Así, el 57.4% de condenados por delito de terrorismo eran jóvenes de 18 a 25 años vs. el 41% para el total de condenados (los condenados por delitos comunes que aparecen en estas comparaciones son aquellos que los han cometido en la provincia de Lima). El 16.4% de condenados por terrorismo eran mujeres, vs. el 10.7% para el total de condenados. El 49.8% del total de condenados era soltero, mientras que entre los sentenciados por terrorismo el porcentaje de solteros se elevaba al 70.5%. El 76.5% de condenados por terrorismo eran provincianos. De ellos, 55.7% habían nacido en capitales de provincia y el 20.8% en pequeños pueblos que no lo eran. Entre estos últimos podríamos ubicar a los jóvenes rurales. Por otra parte, del total de provincianos condenados por terrorismo, el 87% provenía de las provincias que el Mapa de la Pobreza del Perú señala como las más empobrecidas, que coinciden casi totalmente con las provincias andinas. Por último, el 63.4% de sentenciados por terrorismo ha completado educación secundaria o tiene diferentes niveles de educación superior (incluyendo título profesional y/o estudios de post-grado: 4.9%) vs. el 34% para el total de sentenciados.

que lleva a la obturación de los canales de ascenso social es fuente de frustraciones y alimenta la violencia senderista. Pero, precisa Favre, la principal base social potencial de Sendero Luminoso en el campo la constituye la población rural "descampesinizada y desindianizada", mientras que las poblaciones más indias y más campesinas serían las menos propensas a su influencia.

11/ Las cifras de Chávez abarcan el período 1983-1986 y corresponden a las cárceles de Lima. Sin embargo, su muestra es representativa a nivel nacional en tanto en esos años los inculcados por terrorismo eran trasladados de todo el país para ser juzgados en Lima.

Es importante puntualizar que los indicadores "provinciano" y "mestizo" tienen gran importancia en un país centralista y racista. Nos centraremos, sin embargo, en el indicador "educación superior al promedio", por la importancia que tiene la educación para entender las tensiones que afectan a la juventud, especialmente a la rural, y la propensión de un sector de ella a aceptar el discurso senderista.

Según cifras de la CEPAL para 1985 sobre cobertura educativa, entre los países de América Latina el Perú pasa del puesto décimo cuarto en 1960 al puesto cuarto en 1980. Y entre los que las Naciones Unidas llama "países de nivel medio de desarrollo", que son alrededor de setenta, la evolución del porcentaje de jóvenes de 18 a 25 años que siguen educación secundaria o superior es la siguiente: en el conjunto de esos setenta países el porcentaje pasa de 17% en 1960 al 52% en 1980. En ese mismo período, el porcentaje de jóvenes de 18 a 25 años que estudia secundaria o superior en el Perú pasa de 19% a 76% 12/.

Esta expansión educativa avanza a contracorriente del repliegue de la inversión estatal en el sector, especialmente en lo que se refiere a la educación universitaria donde se produjo lo que Lynch (1990) llama un proceso de "masificación sin proyecto". El repliegue de las elites hacia universidades particulares y extranjeras, dejó a la universidad estatal en una tierra de nadie. Ese vacío fue ocupado en la década de 1970

12/ En el transcurso de la década de 1980 la crisis produce una regresión tanto en la calidad como en la cobertura educativa. Sin embargo, el impulso de las décadas previas persiste y es sobre esa ola que Sendero Luminoso logra base social entre la juventud; y es precisamente el deterioro y la frustración que conlleva lo que le permite ampliar esa base en años recientes, especialmente en Lima. Véase un amplio comentario al respecto en Degregori, 1989.

por lo que hemos denominado "la revolución de los manuales": la expansión por las universidades de todo el país de los manuales de marxismo-leninismo producidos por la Academia de Ciencias de la URSS y otros textos difundidos por las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín (Degregori, 1990a). Estos manuales crean un cierto "sentido común" autoritario y confrontacional, que a través de las Facultades de Educación y los maestros que de ellas egresan, llega hasta los estudiantes secundarios, especialmente provincianos, como lo que Portocarrero y Oliart (1989) han denominado "idea crítica".

Por tanto, la débil presencia de Sendero Luminoso entre el campesinado hacia 1980 se debe por un lado a una serie de reveses que ese partido sufrió en la década de 1970 en diversas organizaciones sociales de Ayacucho en las que había tenido influencia anteriormente (Degregori 1985, 1990), pero es también consecuencia de una opción. En los primeros años de la década de 1970, precisamente cuando el resto de los pequeños partidos que conformaban la izquierda peruana de entonces deciden "ir a las masas", Sendero Luminoso se replegó hacia la universidad de Ayacucho donde su líder máximo, Abimael Guzmán, y el núcleo inicial de Sendero Luminoso se concentraron en el estudio del marxismo hasta elaborar una línea sumamente ortodoxa con la cual expandieron su proselitismo entre los universitarios con los cuales conformaron un partido pequeño pero ideológica y orgánicamente muy compacto.

Sendero Luminoso se convirtió así en el clásico partido stalinista que se construye desde el vértice hacia la base y desde la ideología hacia la organización. Por tanto, conforme avanzaban en la elaboración de su proyecto el movimiento social dejó de interesarles. Si, como afirma una de sus consignas centrales: "*salvo el poder todo es ilusión*", entonces salvo el partido, que es el instrumento privilegiado para alcanzar

el poder, todo es ilusión. La sociedad es una ilusión. En todo caso, sólo les interesa en tanto masa moldeable a imagen y semejanza del partido (Degregori 1989). En ese sentido, lo que priorizan son lo que denominan "organismos generados" por el partido, que constituyen el vínculo entre éste y las masas. Se van convirtiendo así, en términos de Wiewiorka (1990), de movimiento social en antimovimiento social, para acabar convertidos cada vez más en grupo terrorista conforme transcurre la década de 1980.

Las bases para esa potencial transformación se encontraban sin embargo desde un principio en la ideología y la composición social de Sendero Luminoso cuya columna vertebral hacia 1980 la constituían profesores y estudiantes universitarios, así como maestros rurales crecidos en el humus del Perú anterior a la Reforma Agraria —estamental, jerárquico, señorial— pero que a diferencia de lo que pasa entre la mayoría de peruanos de ese y otros estratos a partir de mediados de siglo, no quisieron o no tuvieron que romper de modo significativo con su "cultura política" autoritaria para convertirse en revolucionarios. Por el contrario, la relación que Sendero Luminoso propone establecer entre partido y "masas" resulta semejante a aquella que existía en las décadas previas entre *mistis* e indios, pues de acuerdo a Sendero Luminoso "el partido lo decide todo". Como antes lo decidían los *mistis* ^{13/}, habría que añadir. La relación se asemeja también a aquella que existía entre los maestros tradicionales y sus alumnos.

Así es como plantean la relación partido-"masas" los documentos de Sendero Luminoso: "la guerra popular es un hecho político que va *machacando con acciones contundentes* las ideas en la mente de los

^{13/} Misti es la palabra quechua con la cual se conoce en los Andes peruanos a los terratenientes y a los núcleos mestizos vinculados a los poderes locales tradicionales. Los mistijs son, en cierta medida, el equivalente a los ladinos de Mesoamérica.

hombres..." (PCP, 1988). El propio Abimael Guzmán (1988) afirma:

"...a las masas hay que *enseñarles con hechos contundentes*, para con ello *remacharles las ideas*...las masas en el país necesitan la dirección de un Partido Comunista, esperamos, con más teoría y práctica revolucionaria, con más poder, llegar al corazón mismo de la clase y del pueblo y realmente ganarlo. ¿Para qué? Para servirlo, eso es lo que queremos."

Como puede verse, el lenguaje es de una violencia impresionante contra las masas, que en el mismo párrafo se dice amar y servir. Se trata de una relación ambigua donde afloran los tortuosos sentimientos de amor/odio del superior por el inferior, de ciertos maestros tradicionales por sus alumnos, tal vez buenos pero más bien torpes a los cuales hay que enseñarles que "la letra entra con sangre".

Esta voluntad de restaurar relaciones que aunque veladas por un lenguaje "revolucionario" son *de facto* estamentales, en un contexto en el cual la tendencia predominante es la democratización social, es lo que convierte a Sendero Luminoso en un proyecto antimoderno. Es pertinente incluir una última anotación que refuerza nuestra idea inicial: que es un proyecto antimoderno pero no indio ni indigenista. Sendero Luminoso se asocia más bien a los proyectos *modernizantes* que intentaron ciertos sectores *mistas*, ciertos terratenientes y poderes locales que consideraron que era necesario "civilizar al indio" y desarrollar un proceso de modernización sin modernidad. Pero en este caso, negando la existencia del indio como tal, en el discurso y en la acción.

En el discurso, Sendero Luminoso constituye una versión radical de las posturas "integracionistas". En ninguno de sus documentos se dice una sola palabra sobre la cuestión étnica: las diferencias étnicas no existen en el Perú, sólo las clases. Por eso no existe contradicción entre el proyecto senderista y la educación oficial, etnocida, que desprecia los rasgos culturales no occidentales e ignora el pluralismo étnico-cultural. En el caso de Sendero Luminoso, las tradiciones andinas aparecen como supersticiones a la luz de la ciencia del marxismo-leninismo y cualquier propuesta pluralista entra en contradicción con su reduccionismo clasista.

En la acción, es a partir de estas premisas que puede entenderse el verdadero genocidio que desata Sendero Luminoso contra los campesinos más indios de Ayacucho. Es decir, contra aquellos mayoritariamente monolingües quechuas, que habitaban las punas por encima de los 3,500 mts. de altura en las provincias de Huamanga, Huanta y La Mar; y contra ciertos grupos étnicos de la Amazonía como los Asháninkas ^{14/}. Como veremos más adelante, dicho genocidio resultó tanto o más brutal que el que las Fuerzas Armadas desataron en los años 1983-84 e influyó decisivamente en el alineamiento mayoritario del campesinado con el Estado y las Fuerzas Armadas, contra Sendero Luminoso. Pero antes, regresemos a 1980 y veamos el papel de los jóvenes rurales.

^{14/} Sobre la acción de Sendero Luminoso en las punas de Ayacucho, véase Coronel, 1994; entre los asháninkas, Benavides, 1992.

II. LOS JOVENES RURALES: NEXO ENTRE SENDERO

LUMINOSO Y EL CAMPESINADO

1. Hipótesis

Sendero Luminoso inició sus acciones armadas el 17 de mayo de 1980, quemando las ánforas y padrones electorales en el pequeño poblado ayacuchano de Chuschi, la víspera de las primeras elecciones presidenciales que el país celebraba en 17 años. A fines de 1982, cuando después de las navidades el presidente Fernando Belaúnde decidió que las Fuerzas Armadas tomaran el control político-militar de Ayacucho, Sendero Luminoso había logrado expulsar a los representantes del Estado, especialmente la policía, del 80% de las áreas rurales de las provincias norteñas del departamento, y se preparaba para cercar Huamanga, la capital. ¿Cómo pudo en apenas dos años y medio de "guerra popular" desarrollarse tanto? En otras palabras, cómo la cúpula y los cuadros medios senderistas construyeron una presencia entre el campesinado?

Reconociendo que el fenómeno requiere un asedio múltiple, vamos a enfatizar aquí el papel de los jóvenes hijos de comuneros, que estudian secundaria e incluso últimos años de primaria, como nexo entre Sendero Luminoso y las poblaciones rurales 15/.

15/ Hay que tener en cuenta, además, que el principal movimiento social en Ayacucho en las décadas de 1960-70 no fue un movimiento campesino por la tierra como en otras partes de los Andes, sino un movimiento de estudiantes por la gratuidad de la enseñanza, que sacudió Ayacucho y Huanta, la segunda ciudad del departamento, en 1969 (véase Castillo 1974 y Degegori, 1990).

Nuestras hipótesis centrales son que para un sector de esos jóvenes Sendero Luminoso constituye una "elección racional" posible y, al mismo tiempo, la posibilidad de consolidar una *identidad*. En su aspecto de "elección racional", Sendero Luminoso se presenta como canal de movilidad social. Pero simultáneamente ofrece una identidad muy fuerte para jóvenes ubicados entre dos mundos: el tradicional andino de sus padres, que ya no sienten del todo suyo, y el "occidental" o quizás más precisamente costeño-criollo-limeño, que tampoco sienten suyo y que, además, los rechaza por provincianos, por *cholos*, por su castellano con fuerte acento quechua.

Por otra parte, si bien constituyen el eslabón clave en la correa de transmisión que debería vincular al partido con "las masas", son al mismo tiempo un eslabón débil porque se encuentran tensionados entre dos vías de movilidad social: el mercado y el "nuevo Estado" senderista en construcción; y entre dos identidades: el partido y la familia/comunidad.

Por último, el carácter *prolongado* de la guerra senderista 16/ convierte al eslabón clave en eslabón débil en tanto: (a) a diferencia de los jóvenes universitarios, los jóvenes rurales son más pragmáticos y menos ideologizados y (b) ante ellos se abren otras posibilidades de movilidad social a pesar de la crisis; e incluso otras posibilidades de construir una identidad 17/.

16/ Siguiendo a Mao (1939/1971), Sendero Luminoso desarrolla una estrategia que define como "guerra popular prolongada".

17/ Habría que referirse a una de las discusiones del presente seminario: cómo cambian las nociones de tiempo y espacio con la modernidad. La estrategia de "guerra prolongada" correspondería con percepciones

Para desarrollar estas hipótesis vamos a utilizar en una primera parte el testimonio de un joven que llamaremos Pedro, de una comunidad de Cangallo (Ayacucho) que llamaremos Rumi. Hijo de "campesinos medios", con algunos parientes en la costa, entre ellos un hermano, Pedro estudiaba secundaria y tenía 17 años cuando Sendero Luminoso incursionó en su comunidad. Durante aproximadamente dos años fue miliciano en las filas de Sendero Luminoso, durante la época menos sangrienta y más "hegemónica" de la guerra senderista (véase el testimonio en el Apéndice del presente trabajo). Como una suerte de contrapunto, utilizaremos en determinados momentos otros testimonios, en especial el relato de Arturo, otro joven de Rumi que no se integró a Sendero Luminoso; él era militante de uno de los grupos de izquierda que por esa misma época decidió ingresar a la arena política legal y constituyó el frente Izquierda Unida (IU). Para años más recientes utilizaremos testimonios recogidos por Ponciano del Pino en una investigación que realizamos en el Instituto de Estudios Peruanos y que será publicada en 1994.

2. La seducción del poder 18/

premodernas de tiempo y espacio. En la China de los años treinta predominaba entre el campesinado una visión más bien cíclica del tiempo. Además, aún cuando hubiera querido huir del Ejército Popular, no tenía cómo en un país donde el 90% de la población era rural. En el caso peruano, aún en las zonas más atrasadas, la percepción del tiempo va adquiriendo una connotación lineal y cuando llegan los contendores, primero Sendero Luminoso y después las Fuerzas Armadas, la mayoría de los campesinos tienen dónde y cómo huir (parientes o paisanos en las ciudades). Por eso hacia mediados de la década pasada, Sendero Luminoso acaba reinando sobre territorios semivacíos. Aquellos a los que acaba sometiendo (o masacrando) son los más pobres, los más indios, los más débiles, que no tienen conexiones en las ciudades.

18/ Esta parte constituye la versión re trabajada de una parte de mi artículo: "Jóvenes y campesinos ante la violencia política", publicado en Enrique Urbano editor (1991).

Del relato de Pedro se desprenden infinidad de pistas. Vamos a desarrollar sólo algunas reflexiones.

a) Existe en la zona y en diferentes grados en todo el país una brecha generacional significativa, que se va a agudizar con la incorporación de los jóvenes a Sendero Luminoso. Convertida en la generación armada, los jóvenes van a someter/convencer a los adultos. La relación es ambigua por los lazos familiares y culturales que vinculan padres e hijos. Sin embargo, a partir de la expansión de Sendero Luminoso entre la juventud, súbitamente la nueva generación aparece embarcada en un proyecto radicalmente distinto a cualquiera que imaginaron sus padres y el cual estos aceptan, cuando lo hacen, con una suerte de subordinación fatalista semejante a la que solía ser frecuente en los tiempos en que predominaba el sistema terrateniente, pero al mismo tiempo con preocupación y tal vez en algunos casos con esperanza y orgullo.

Para explicar esto último es necesario calificar el tipo de brecha generacional existente. En la mayoría de casos no se trata de una rebelión dirigida principalmente contra los padres a la manera de fenómenos del Primer Mundo como los famosos movimientos de 1968, sino de la percepción de que los padres no tienen mucho que ofrecer a los hijos para manejarse en la nueva realidad más urbana y mercantil.

"Quiero mucho a mis padres, los respeto, pero ellos no tienen ya conocimiento...", declara Raúl, miliciano senderista en Lima, hijo de migrantes ayacuchanos. Los padres no saben, son "ignorantes". Esta percepción se explica también, como dijimos, por el tipo de educación que se impone en el Perú, etnocida y en las antípodas de una educación intercultural 19/. Sin embargo, el que no sea un rechazo específico a la

19/ Para una comparación con la masificación educativa en el caso ecuatoriano, donde este carácter

generación anterior, permite que allí donde se mantienen relativamente fuertes, la comunidad y especialmente la familia sean casi las únicas instituciones que pueden aparecer en determinadas circunstancias como alternativa a Sendero Luminoso.

b) Se trata de una juventud política y socialmente "disponible". i) Políticamente: no existen instituciones políticas sólidamente implantadas en la región, menos aún que puedan canalizar las inquietudes juveniles. Otros testimonios de jóvenes de la misma comunidad, Arturo por ejemplo, revelan la tenue presencia de varias tendencias políticas de izquierda en el momento en que se inicia la expansión senderista. Pero en poco tiempo los jóvenes se incorporan casi en su totalidad a Sendero Luminoso; ii) Socialmente: las instituciones tradicionales que tenían en el vértice a la comunidad indígena, resultan insuficientes —aunque, como dijimos, no totalmente obsoletas— para una juventud que ha pasado por la escuela, ha tenido experiencia migratoria y tiene que vincularse al mercado. Como se ve en el testimonio, Pedro se encuentra tensionado literalmente "entre los dos senderos" y transita de uno a otro. Pudo haberse incorporado al narcotráfico, militó en Sendero Luminoso y terminó como "informal" en Lima.

La frase "entre los dos senderos", que da título a este artículo, hace referencia al título del libro de Hernando de Soto, *El otro sendero*. Pero de Soto ignora dos dimensiones decisivas para el relativo éxito que logra un sector de los llamados "informales", que son el centro de su preocupación: la dimensión colectiva (redes de parentesco y paisanaje) y la dimensión cultural (tradiciones de cooperación y organización de la producción, así como la reproducción en la ciudades de manifestaciones culturales que refuerzan la

etnocida aparece mucho menos, véase Galo Ramón, 1992.

cohesión de parientes y paisanos). Para de Soto se trata básicamente de individuos atomizados portadores de una supuesta nueva economía, pero no portadores de cultura 20/.

Entre nuestro jóvenes, lo que une a "los dos senderos" es la novedad y la esperanza de bienestar, progreso y/o "superación": por la vía del mercado en un caso, por la vía del (nuevo) Estado, es decir del poder, en el otro. Arturo, de la misma comunidad de Rumi, dice algo revelador al respecto:

"Decían que Ayacucho iba a ser zona liberada en 1985. Una famosa ilusión que han creado a los muchachos era que ya pues estamos en 1981, para el 85 va a ser una república independiente, ¿acaso no quieres ser un ministro?, ¿acaso no quieres ser un jefe militar? Ser algo, ¿no? Un muchacho me dijo eso: el 85 la revolución va a triunfar y luego los que estamos aquí en Sendero, los que tenemos más vida de militancia en Sendero vamos a ser los ministros. Era una manera de ilusionar a los muchachos ¿no?"

c) La forma en que se presentan los jóvenes universitarios que conforman la columna guerrillera revela la seducción del poder: armas, botas, voz de mando. El poder aparece en todo su esplendor atemorizante...y gana a la mayoría de los jóvenes a los cuales promete investirlos con los mismos atributos.

Arturo cuenta:

20/ Sobre las dimensiones culturales del fenómeno de la informalidad en el caso peruano, véase Gorte y Adams, 1987; Adams y Valdivia, 1992; Steinhaufl, 1992.

"Eran jóvenes que estudiaban en Cangallo. Muchachos adolescentes y que estaban desesperados de repente por conocer las armas, por ejemplo una metralleta, que para ellos manejar dinamita era una gran cosa. Lo hacían únicamente los valientes...para ellos agarrar arma era una cosa ya de otro nivel, más jerárquico..."

Y los jóvenes hacen derroche de ese poder. Sus primeras acciones son pintar paredes y reventar dinamita en el pueblo, quebrando la quietud de las noches rurales. Según Arturo: "*reventaban por reventar nomás*".

Más allá de desbordes juveniles, puede apreciarse que el creciente ejercicio de poder y el incremento de su capacidad militar los convence —temporalmente— de las bondades de la vía "estatal". No se trata tanto del romanticismo que tiñó el ciclo anterior de violencia política a cargo del MIR y el ELN entre 1965 y 1966, inscrito dentro de lo que podríamos llamar "guerrilla clásica latinoamericana". No son los jóvenes urbanos de clase media que "suben al monte" para rescatar/redimir a los pobres, sino los jóvenes "del monte", más cerca de una percepción de la revolución como "inversión del mundo", los que tratan de "voltear la tortilla". Puede apreciarse también, que uno de los puntos fuertes de Sendero Luminoso fue considerarse desde muy temprano como "nuevo Estado en construcción". Un Estado que iba probando ante sus militantes/súbditos y ante el país, su eficacia en comparación al desbarajuste en el que conforme transcurría la década caía el "viejo Estado" 21/.

21/ El apelativo "presidente Gonzalo", que se le da a Abimael Guzmán a partir de mediados de la década de 1980, imita el título del "presidente Mao", pero se justifica porque Guzmán es nombrado presidente de la "Comisión Organizadora del nuevo Estado en construcción" (PCP, 1988).

d) Es interesante observar cómo conforme se baja del vértice hacia la base de la pirámide senderista, cambian las motivaciones y la "ciencia del marxismo-leninismo-maoísmo" se contamina del contexto rural andino.

i) Diferentes motivaciones. En otro trabajo he utilizado el siguiente símil:

"Con respecto a la ideología podríamos imaginar la relación entre la vieja columna de cuadros, los nuevos cuadros intermedios y los militantes y simpatizantes de base que participan en los 'organismos generados' y/o en el 'ejército guerrillero popular' como aquella existente entre teólogos, curas de pueblo y simples feligreses". (Degregori, 1989:24).

Añadíamos que, sin embargo, en un partido hiperideologizado, vertical y que se autodefine como "máquina de guerra", los que llamamos "teólogos" seguirían teniendo el peso decisivo. Pero en este trabajo nos interesan los curas y feligreses. Una expresión de la relación entre todos ellos la vemos en el Gráfico 1, que muestra los mecanismos de reproducción de Sendero Luminoso.

- Los universitarios, seducidos con el discurso absolutamente coherente de sus profesores, se identifican con Sendero Luminoso principalmente a través del estudio

de la línea. Son el sector más ideologizado.

- Los estudiantes secundarios rurales, más pragmáticos y menos ideológicos, son seducidos por los símbolos de poder del cual aparecen investidos los universitarios-convertidos-en-guerrilleros y se integran fundamentalmente a través de la acción. Recordemos la dinamita que revientan "por reventar". En ambos casos juega además un papel muy importante lo que podríamos llamar "efecto de demostración". Se integran a una organización prestigiosa y que los transforma, en tanto la incorporación a Sendero Luminoso tiene mucho de rito de pasaje o de iniciación en una secta religiosa: la secta armada.

- De la masa campesina se espera obediencia y acompañamiento. La imagen que viene a la mente es la de un coro que desde la penumbra responde a las consignas que lanzan los que transitan por el sendero luminoso. Por ello, ante el campesinado el nuevo poder hace gala de toda su capacidad de coerción, incluyendo ya entonces en cierta medida el terror. Arturo relata un episodio en una comunidad cercana, antes de la llegada de Sendero Luminoso a Rumi:

"Ha habido una experiencia que le han asesinado a un trabajador del correo en el pueblo X, que le cortaron el testículo, le cortaron la lengua, acusándolo de soplón. Entonces eso generó, no se, como una pólvora corrió de que a él le han ajusticiado por soplón y así van a

hundir a todos los soplones. Era una manera de hacer la guerra nerviosa a la población".

Además, en la aparición de Sendero Luminoso coinciden varios tópicos antropológicos relacionados con la inversión del mundo: llegan de fuera; llegan de noche; en la región se los conoce por esa época como los *tuta pureq*, los caminantes de la noche; emergen a la luz del día en medio de una fiesta.

ii) "Contaminación". Por otra parte, la ideología marxista-leninista del discurso oficial senderista se va transformando en utopía campesinista conforme se expande hacia el campesinado y se plasma el proyecto senderista en Ayacucho. Son ejemplos de esta transformación los intentos de organización colectiva de la producción, que en otros testimonios aparecen todavía más claros; también la idea que tienen sobre las ferias y el mercado, que en el relato de Pedro aparece sólo indirectamente 22/. Asimismo, las ideas que tienen sobre Lima estrangulada y el necesario regreso de los pobres urbanos a la nueva república rural (en realidad sucedió más bien lo contrario: migración masiva a las ciudades en aquellas zonas donde se desataba la violencia y empezaba la "guerra sucia"). Por último, la creencia en que se producirían deserciones masivas en las Fuerzas Armadas.

22/ En realidad, hacia fines de 1982 el partido pide no cultivar para el mercado y trata de cerrar varias ferias, provocando así las primeras rebeliones campesinas en su contra. La ruptura entre Sendero Luminoso y el campesinado se posterga hasta fines de la década por la errónea estrategia de "guerra sucia" aplicada por las Fuerzas Armadas especialmente entre 1983 y 1984.

Cuando las Fuerzas Armadas entran en la región a fin de 1982, el escenario recuerda en algo a "La guerra del fin del mundo" de Vargas Llosa; el fin de la utopía. Una utopía que marca a fuego la imaginación de los cuadros pero que, a diferencia de aquella de Antonio Conselheiro, enciende apenas y/o sólo efímeramente el entusiasmo de "las masas" campesinas.

III. ENTRE LOS DOS SENDEROS... O LA SEDUCCION DEL MERCADO, LA RELIGION Y LA FAMILIA

1. La familia y la comunidad

Dijimos que los jóvenes rurales, que fueron el eslabón clave para la expansión senderista en el campo, podían convertirse en el eslabón más débil, y que la debilidad surgía de su ubicación entre dos mundos contrapuestos, como se advierte en el Gráfico 2. Tensados en Allpachaka entre la orden del partido de eliminar el ganado y el llanto de las pastoras. Y cuando son nombrados como nuevas autoridades, tensados entre la lógica de gobierno del partido y las lealtades, rencillas y venganzas familiares de las comunidades que quedan bajo su responsabilidad. Un testimonio de alguien que era por entonces simpatizante de Sendero Luminoso, un profesor de una comunidad de La Mar, provincia de Ayacucho, ilustra esta tensión:

"Lo peor que habría hecho Sendero de repente es haber confiado en gente muy joven de cada localidad, con muy poca experiencia...Es decir, los que habían venido de otros sitios

23/ dejaron como responsables a los hijos de la mismas localidades y se fueron...Ellos ya tergiversaron totalmente los planes de gobierno que tenía Sendero, entonces ya optaron por tomar actitudes de venganza, de rencilla, de repente un papá con otro papá ha tenido algún lío por cuestión de linderos de sus chacras, de animales, de robo, de pérdidas, peleas de marido y mujer; como Sendero les había dado responsabilidad a los jóvenes de la localidad, entonces comenzaron a tomar represalias, tomar venganzas, ahí es donde se producen las matanzas, de ahí viene toda la disconformidad de la gente".

Tensados, finalmente, entre el partido y el mercado como posibles vías de "progreso" y movilidad social. La entrada del Ejército constituye un primer momento decisivo. Pedro "se quiebra", pero muchos otros optan por integrarse al partido y se convierten en el semillero que permite, junto a otros factores, que Sendero Luminoso se extienda por diferentes partes del país, donde encuentra pequeñas escisiones de los diferentes partidos de izquierda que hacia 1980 decidieron dar la lucha en el terreno de la democracia representativa. Y encuentra asimismo jóvenes independientes pero radicalizados e imbuídos de la "idea crítica", maduros para su prédica en medio de la crisis creciente del país.

Otros siguen combatiendo en Ayacucho, como el hermano menor de Pedro, pero ni allí ni en otras

23/ Se refiere a los miembros de la "fuerza principal", de carácter móvil cuyos miembros, pertenecientes al denominado Ejército Guerrillero Popular, son "revolucionarios a tiempo completo".

partes del país se volverá a repetir el escenario ayacuchano de principios de los ochenta. Sendero Luminoso queda en buena medida convertido en un actor entre otros; armado y por tanto poderoso, pero sin la cierta hegemonía de la primera etapa. Constituye una fracción dentro de algunas comunidades; o se implanta en una o varias comunidades enfrentadas a otras por disputas seculares, quedando así inmerso en contradicciones que a veces se remontan incluso a etapas anteriores a la conquista española (véase Degregori, 1985).

La participación en Sendero Luminoso se vuelve menos eufórica y más penosa; menos voluntaria y más presionada. Julián, joven de la selva ayacuchana del río Apurímac, se queja: "Uno tenía que ir durante uno o dos días íntegros a lugares lejanos, a veces de hambre, descalzos, nos decían, así se tiene que sufrir para liberarnos" (del Pino, 1994).

La fortaleza en esos años le viene a Sendero Luminoso, por un lado, de su descomunal voluntad política; por otro, de la conducta de los sucesivos gobiernos, que ya en 1984 un informe de *Americas Watch* definió como "abdicación de la autoridad democrática"; finalmente, de la estrategia represiva de las Fuerzas Armadas, que resultó contraproducente pues hizo aparecer a Sendero Luminoso para muchos campesinos como el "mal menor".

Un segundo y decisivo momento de viraje se dio hacia 1988, cuando Sendero Luminoso decide pasar de la defensiva al equilibrio estratégico. De acuerdo a Mao (1939/1971), la guerra popular tiene tres fases: defensiva, equilibrio y ofensiva estratégica. Después de su primer congreso (1988), Sendero

Luminoso decide que ha llegado el momento de pasar al equilibrio. Para ello necesitaba más armas, que podía conseguir especialmente a partir de su entronización en el valle del Huallaga, principal productor de hoja de coca del mundo. Necesitaba más combatientes, que también podían conseguir entre la capa juvenil ya caracterizada. Pero sobre todo necesitaba más apoyo campesino. El incremento de demandas de Sendero Luminoso sobre el campesinado —más víveres, más reclutas, más apoyo como 'masa' en acciones armadas— atentó contra el frágil equilibrio al que el campesinado había llegado en muchas partes y que usando un término de Stern (1989) podemos denominar "adaptación-en-resistencia". Las nuevas demandas hacían más difícil la adaptación y favorecían la resistencia. La respuesta de Sendero Luminoso fue incrementar la violencia contra el campesinado. Lo que consiguieron fue la masificación de los "comités de defensa civil", que las FFAA habían tratado de conformar sin mayor éxito desde 1983. Es que la decisión campesina de enfrentar activamente a Sendero Luminoso coincidió con un viraje en la estrategia de la FFAA (o más bien con la elaboración, al fin, de una estrategia), que disminuía la represión generalizada y se centraba en una más selectiva 24/. Al mismo tiempo, trataba de establecer lazos paternalistas/asistencialistas con el campesinado. Esa fue la primera derrota estratégica en nueve años de guerra para Sendero Luminoso, que en la sierra central y surcentral quedó empantanado en una guerra de desgaste contra el campesinado.

Es por entonces que el hermano de Pedro, a quien su familia había seguido intentando contactar —y rescatar— desde Lima, deja finalmente la columna guerrillera y se traslada, desnutrido y enfermo a la

24/ Sin embargo, las violaciones a los Derechos Humanos continuaron. Durante varios años y hasta 1992 Perú ocupó el primer lugar del mundo en detenidos-desaparecidos. En la actualidad, como producto de la guerra, las Fuerzas Armadas han incrementado significativamente sus prerrogativas en la nueva Constitución aprobada en 1992 y se han hecho mucho más visibles y poderosas políticamente. Sobre las relaciones cívico-militares, véase Degregori y Rivera, 1993.

capital donde la familia lo oculta, le proporciona nueva identidad y, cuando la guerra aprieta también en Lima, lo envía al extranjero.

2. Los "comités de defensa civil"

¿Qué hacen los jóvenes rurales en la nueva situación? A partir de 1983, la migración masiva del campo a la ciudad se convirtió en la principal "solución". Fue el caso de Pedro. Hacia mediados de la década, el campo y los pequeños pueblos de las zonas de guerra, ya desde antes escasos en jóvenes, se vieron totalmente despoblados de ellos.

Hacia fines de la década, se abren otras posibilidades. La primera y más general para los pocos que quedaron en el campo: incorporarse en los comités de defensa civil o "rondas". En la sierra, pertenecer a los comités permite acceso a los recursos comunales, aún cuando sean exiguos, luego de experiencias frustrantes en la Lima colapsada de esos años. En algunos casos, cuando los adultos han conformado los comités, pueden oponerse al regreso de los jóvenes, especialmente si tienen educación secundaria o superior, por temor a que resulten ser "infiltrados" senderistas. Pero en la mayoría de casos el regreso es valorado debido a la escasez de fuerza de trabajo y de combatientes para las rondas, que se enfrentan en inferioridad de armamento y hombres contra Sendero Luminoso, capaz de "concentrar fuerzas en un solo punto y atacar a los enemigos uno por uno", como recomendaba Mao.

En la ceja de selva de Ayacucho (valle del río Apurímac), donde se cultiva la coca, la pertenencia a

los comités proporciona también ingresos en tanto ya no todos hacen rondas como en otros lugares, sino un grupo de jóvenes remunerados por la propia población. En San Francisco, la capital del valle, reciben 180 soles mensuales, en Palmapampa, capital de la pasta básica, de donde parten las avionetas colombianas, reciben 280 soles 25/. Cuenta Susi (varón y jefe rondero):

"Ahora ya hay comando especial estable. Cuando hay peligro ellos salen. Ellos sí son rentados. Ya los campesinos trabajan casi a tiempo completo. Más antes sí, cualquier cosita que se escuchaba tocaban cornetilla y el jefe pedía: necesito 50 hombres, necesito tantos hombres armados. Aunque sea dos, tres días, una semana, doce días. Así hemos sufrido años. Ahora cada zona cuenta con su propio comando especial, son jóvenes de 18 a 35 años, que resguardan y brindan seguridad a la población".

Como puede advertirse, el carácter prolongado de la guerra choca con el pragmatismo de los jóvenes rurales que, cuando ven que la "república de nueva democracia" se aleja en el horizonte, buscan otros caminos. Sea la supervivencia en las comunidades o el ingreso a la economía del narcotráfico en la selva. Esas opciones estaban ya esbozadas en el testimonio de Pedro. Pero no sólo encuentran canales de movilidad social, sino también identidad. Paradójicamente, esta vez se trata de los menos educados.

3. Los evangélicos

25/ Desde 1993 el dólar se cambia por poco más de 2 soles (S/.2.15 en marzo de 1994). El sueldo de un maestro apenas supera los cien soles mensuales. El de un profesor universitario no llega a los trescientos.

En efecto, durante los años de guerra, diferentes denominaciones evangélicas pentecostales, la mayoría de ellas autóctonas, proliferan en la sierra surcentral: Ayacucho, Huancavelica, Apurímac. Ellas crecen sobre todo en las zonas más golpeadas por la guerra y entre los estratos más pobres y menos educados 26/.

Cabe aclarar que en otras zonas de los Andes, hasta fines de la década de 1980 la religión católica y los partidos políticos de izquierda fueron capaces de proporcionar a los jóvenes niveles de identidad que dificultaron o bloquearon el avance de Sendero Luminoso en el campo. Esto sucedió especialmente allí donde tenían fuerza las comunidades cristianas de base, inspiradas en la Teología de la Liberación, y donde éstas se entrelazaron con las organizaciones campesinas influenciadas por los partidos de izquierda. Es el caso de Puno en el extremo sur del país (véase Rénique, 1987, 1991), así como también en Cajamarca, en el extremo norte del país (véase Starn, 1991). Ayacucho, por el contrario, es sede de uno de los obispados más conservadores del país 27/. Allí fueron los evangelistas los que proporcionaron una identidad que no sólo bloqueaba la relación de Sendero Luminoso con el campesinado, sino que confundía a los militantes senderistas para los cuales los "ajusticiamientos" eran una forma de paralizar a la población por el terror. Para su sorpresa, los asesinatos de evangélicos no producían el mismo efecto pues en vez de paralizarse y

26/ No existen todavía datos oficiales del reciente censo de 1993, pero se calcula que entre la población rural que fue desplazada por la violencia, los "protestantes" son hoy un porcentaje muy significativo y en algunos casos la mayoría.

27/ Durante diez años la iglesia ayacuchana observó impávida como era diezmada su grey por el genocidio más feroz desde la guerra entre Incas y Chankas en el siglo XIV. Nunca dijo su palabra. Cuando la dijo, con el nuevo obispo del Opus Dei nombrado en 1990, fue para opinar a favor de la implantación de la pena de muerte.

someterse al partido, ellos celebraban con cantos y alabanzas que su hermano(a) asesinado(a) estuviera en la gloria.

Pero en situaciones de extrema pobreza, los que permanecían en el mundo de los vivos no podían ver cómo diezmaban a jóvenes en muchos casos encargados de la manutención de sus familias. Desesperados porque el 5to mandamiento les impedía responder a Sendero Luminoso en sus mismos términos, fue también en el valle del Apurímac donde los evangélicos encontraron la respuesta. Leyeron cómo Jehová dio permiso al pueblo de Israel para enfrentar a los filisteos y autopercibiéndose como David y a Sendero Luminoso como el "anticristo", constituyeron las rondas más aguerridas y desataron una "guerra santa" en el valle. En diferentes pagos surgieron líderes que condujeron esa guerra. Uno de ellos, Sambrano, del pago de Miraflores:

"Les leía historias y citas bíblicas a su ejército, compuesto por cristianos de distinto credo, para darles confianza y seguridad en la lucha contra el enemigo. Daba cuenta estar protegido por Dios, no temía a nada, nunca lo matarían. Armado de citas bíblicas y dogmas llegaba a la población comprometiendo a la gente. 'Yo no tengo miedo, tenemos que luchar, ustedes tienen que creer en mí. Sígueme, no les pasará nada', decía. Los hermanos dicen que están en el juicio final. No tienen miedo a la muerte porque Dios los protege" (Ponciano del Pino, 1994).

Esa historia la cuenta Rolando, 25 años, miembro de las rondas de Miraflores, quien escuchó y

acompañó a Sambrano, asesinado en 1992. Como no hay isla (ni selva) feliz, son los narcotraficantes de Palmapampa los últimos beneficiarios de esta "guerra santa". Los evangélicos evitan entrar a la economía de la coca, por lo general trabajan como peones o cultivan sus chacras con otros productos.

IV. PERSPECTIVAS

Ronderos, narcotraficantes, evangélicos y cada vez menos senderistas definen, pues, el nuevo escenario rural en las zonas devastadas por la violencia. La gran ausencia: alternativas económicas y sobre todo alternativas políticas a Sendero Luminoso. El colapso del sistema político y la actual bancarrota de Sendero Luminoso, hacen que la juventud rural continúe como en 1980, políticamente disponible. Por ahora, ese vacío lo llena en parte la "antipolítica" del presidente Fujimori, por el cual votaron mayoritariamente los ronderos de Ayacucho, pero no los campesinos de Puno y otras zonas afectadas por la violencia, en el referendun para aprobar una nueva Constitución, celebrado en octubre de 1993.

¿Qué hacer para lograr reconstruir un escenario en el cual los jóvenes puedan integrarse exitosamente en la vida adulta y así contribuir al desarrollo rural con equidad?

Después de 13 años, el campo y las comunidades se han militarizado. El panorama es sumamente complejo. Por un lado, se ha profundizado una cultura autoritaria. Por otro, en ciertos aspectos la vida social

se ha democratizado. Los "indios", que antes vivían relegados en las punas, han sido empujados por la guerra más cerca de las ciudades y están armados. A nivel nacional, el número de ronderos se calcula en más de 300 mil. Hasta fines de 1993 una de sus demandas principales eran más y mejores armas. Las propias Fuerzas Armadas no dejaban de estar nerviosas 28/.

La primera tarea es, por tanto, desarmar y desmilitarizar el campo. En muchas zonas en las cuales la guerra sucia había destruido la organización comunal, las rondas han servido sorprendentemente como mecanismo alrededor del cual dicha organización se reconstruye (véase Coronel, 1994). Pero en vez de favorecer el desarrollo de estos aspectos más "civiles" de las rondas, el gobierno y las Fuerzas Armadas enfatizan su militarización controlada desde el Estado. Paralelamente, sería necesario reducir las prerrogativas de las Fuerzas Armadas, que aumentaron desmesuradamente como producto de la guerra, la "abdicación de la autoridad democrática" de la década de 1980 y la política del actual gobierno.

Otra tarea es reconstruir un mínimo de condiciones de producción. En ello podrían participar también las rondas y las organizaciones de desplazados, que suman más de 600 mil en todo el país y ante la disminución de la violencia pugnan hoy por el retorno (véase Coral, 1994). A la cabeza de esas organizaciones de desplazados se encuentran muchos de los jóvenes o ex-jóvenes que tuvieron que huir en la década pasada. Arturo, por ejemplo, es hoy presidente de la Asociación de Familias Desplazadas de Ayacucho en Lima (ASFADDEL).

28/ La situación ha comenzado a cambiar a partir de octubre de 1993, a raíz de las cartas de Abimael Guzmán pidiendo conversaciones de paz, la división y el mayor debilitamiento de Sendero Luminoso.

En ese sentido, la aplicación a la comunidad de las vinculaciones y las habilidades adquiridas durante el período de desplazamiento, aún cuando éste haya sido doloroso, pueden servir para reconstruir el campo y sus instituciones. Pueden servir también para facilitar la reconstrucción de las redes campo-ciudad, que favorecen la reproducción familiar.

A la luz de los acontecimientos que se producen en países como Ecuador, Bolivia, Guatemala e inclusive recientemente México, queda planteada una interrogante: ante el agotamiento de Sendero Luminoso como dador de identidad, tal vez se abra la posibilidad para que los jóvenes educados post-Sendero Luminoso construyan identidades e "imaginen comunidades" étnicas, para usar el término de Benedict Anderson (1983). En todo caso, *imaginar comunidades democráticas requiere una revisión profunda del sistema educativo en todos sus niveles, para que la educación sea democrática e intercultural.*

Finalmente, sin entrar a discutir los problemas económicos que escapan a los marcos de este trabajo, un aspecto indispensable si se quiere seguir pensando países viables y con una perspectiva democrática, lo constituye la reconstrucción de un sistema de partidos (si es que alguna vez lo hubo en sentido estricto en el Perú) o de alguna otra forma de representación política, que sea capaz de extenderse hacia el campo y plantearse tal vez por primera vez en nuestra historia una relación de horizontalidad entre ciudadanos urbanos y rurales, sin distinción de lengua, etnia, religión, género, edad o lugar de procedencia.

BIBLIOGRAFIA

Adams, N. y N. Valdivia (1991), "Los otros empresarios. Etica de migrantes y formación de empresas en Lima", IEP, Colección Mínima, N°25, Lima.

Americas Watch (1984), "Abdicating Democratic Authority", New York.

Anderson, B. (1983), Imagined Communities. Reflexions on the Origin and Nationalism, Verso edit., Londres y Nueva York.

Ansion, J. (1982), "¿Es luminoso el camino de Sendero?", en El Caballo Rojo, N°108, Lima, 6 de junio, pp. 4-5.

Arguedas, J.M. (1956), "Puquio. Una cultura en proceso de cambio", en L.E. Valcárcel y otros, Estudios sobre la cultura actual del Perú, UNMSM, Lima, pp. 221-256.

Benavides, M. (1992), "Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena", en Perú: el problema agrario en debate / SEPIA IV, C.I. Degregori, J. Escobal, B. Marticorena, editores. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Seminario Permanente de Investigación Agraria. Lima, pp. 539-560.

Biondi, J. y E. Zapata (1989), "El discurso de Sendero Luminoso: contratextos educativos".

CONCYTEC, Lima.

Castillo, A. (1972), El movimiento popular de junio de 1969 (Huanta y Huamanga, Ayacucho), Tesis para optar al grado de Doctor en Sociología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CEPAL (1994), "Juventud, modernidad y democracia: desafíos para los noventa", Santiago de Chile (LC/R.1361).

Chávez de Paz, D. (1989), Juventud y terrorismo. Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos, IEP, Lima.

Coral, I. (1994), "Desplazamiento por violencia política en el Perú 1980-1992", IEP/CEPRODEP, Documento de Trabajo N°58.

Coronel, J. (1994), "Violencia política y respuestas campesinas: Huanta 1980-1992", UNSCH/IEP (en prensa).

del Pino, P. (1994), "Tiempo de guerra y de dioses. Sendero Luminoso, ronderos y evangélicos, una guerra sin fin", UNSCH/IEP (en prensa).

Degregori, C.I. (1985), "Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros. II. Lucha armada y utopía autoritaria", Documentos de Trabajo N°4 y 6, IEP, Lima.

_____ (1986), "Del mito de Inkarrí al 'mito' del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad", en Socialismo y Participación, N°36, Lima, diciembre, pp. 49-56.

_____ (1989), Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso, El zorro de abajo ediciones, Lima.

_____ (1990a), "El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: del movimiento por la gratitud de la enseñanza al inicio de la lucha armada", IEP, Lima.

_____ (1990b), "La revolución de los manuales: la expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso", en Revista Peruana de Ciencias Sociales, vol. 12, N°3, septiembre-diciembre, Lima, pp. 103-126.

Degregori, C.I. y C. Rivera (1993), "Fuerzas Armadas, Subversión y democracia: 1980-1993", Documento de Trabajo N°53, IEP, Serie Documentos de Política N°5, Lima.

Favre, H. (1984), "Sendero Luminoso, horizontes oscuros", en Quehacer N°31, Lima, octubre, pp. 25—34.

Flores Galindo, A. (1987), "Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes", IAA, Lima.

Golte, J. y N. Adams (1987), "Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima", IEP, Lima.

Gorriti, G. (1990), Sendero, historia de la guerra milenaria en el Perú, tomo I, Editorial Apoyo, Lima.

Guzmán, A. (1988), "Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad", en El Diario, Lima, 24 de julio.

Huber, L. y K. Apel (1990), "Comunidades y Rondas Campesinas en Piura" en Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines, Tomo 19, N°1, IFEA, Lima, pp. 165-182.

Kirk, R. (1993), "Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso", IEP, Colección Mínima, N°29, Lima.

Lynch, N. (1990), Los jóvenes rojos de San Marcos. Radicalismo universitario de los años 70, El zorro de abajo ediciones, Lima.

Manrique, N. (1989), "La década de la violencia" en Márgenes N°5, Lima, pp. 137-182.

Mao, Z. (1971), "La revolución china y el Partido Comunista (1939) de China", en Obras Escogidas, tomo II, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, pp. 315-346.

Matos, J. y J. M. Mejía (1980), "La Reforma Agraria en el Perú", IEP, Serie Perú Problema N°19, Lima.

McClintock, C. (1984), "Why Peasants Rebel, The Case of Peru's Sendero Luminoso" en World Politics, Vol.37, octubre, pp. 48-84.

Monge, C., E. Mayer y O. Dancourt (editores) (1994), Perú. El problema agrario en debate, SEPIA V, UNSA/SEPIA, Lima (en prensa).

Ossio, J. (1990), Violencia estructural en el Perú: Antropología, APEP, Lima.

Palmer, D. S. (1986), "Rebellion in Rural Peru. The Origins and Evolution of Sendero Luminoso", en Comparative Politics N°18, pp. 127-146.

Partido Comunista del Perú (1988), "Bases de discusión. El PCP llama a las masas a luchar por el poder. El pensamiento Gonzalo y los trabajadores" en El Diario, suplemento especial, Lima, 8 de enero.

Portocarrero, G. y P. Oliart (1989), "El Perú desde la escuela", Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Ramón, G. (1991), "Ese secreto poder de la escritura", en Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990, pp.351-372, Almeida et al., edit. ILDIS/Abya-Yala, Quito.

Renique, J. L. (1987), "Estado, partidos políticos y lucha por la tierra en Puno", en Debate Agrario N°1, octubre-diciembre 1991, "La batalla por Puno. Violencia y democracia en la sierra sur" en Debate Agrario N°10, pp.83-108, CEPES, Lima, enero-marzo.

_____ (1994), "Apogeo y crisis de la 'tercera vía', campesinismo, 'guerra popular' y contrainsurgencia en Puno" en Violencia y Paz en el Perú y América Latina. Diagnósticos, experiencias, propuestas, NSC, CEPES, IEP (en prensa).

Said, E. (1979), "Orientalism", Vintage Books, New York.

Starn, O. (1991), "Reflexiones sobre rondas campesinas y nuevos movimientos sociales. Con los llanques todo barro", IEP, Lima.

_____ (1993), "Antropología andina, 'andinismo' y Sendero Luminoso" en Allpanchis, año XXIII, N°39, Instituto Pastoral Andina, Cusco, 1er. semestre, pp. 15-71.

Steinhaus, A. (1991), "Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de

Sanka y Colcha" en Boletín del IFEA, tomo 20, N°1, pp. 93-114.

Strong, S. (1992), "Sendero Luminoso. El movimiento subversivo más letal del mundo", Peru Reporting,
Lima.

Urbano, H. (1991), "Poder y Violencia en los Andes", CBC Centro de Estudios Regionales Andinos
Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Werlich, D. (1984), "Perú: The Shadow of Shining Path" en Current History N°83, febrero, pp. 78-90.

Wieviorka, M. (1991), "El terrorismo. La violencia política en el mundo", Barcelona, España.

APENDICE

TESTIMONIO DE PEDRO

(Resumen)

La selva

Cuando todavía éramos chicos nos íbamos a la selva. Íbamos creciendo, necesitábamos estudiar, esas cosas, ya teníamos que salir a la selva. A mi me gustaba porque había bastante fruta, al menos siempre íbamos así, como a comer frutas, todo tipo de frutas. Había mandarinas, plátanos.

Llegábamos a cualquier sitio donde necesitaban trabajadores. Desde Lunes hasta Sábado trabajábamos, desde la mañanita hasta la tarde, de allí a descansar.

Con los narcos normal nomás, no había problemas. Ellos buscaban muchachos de confianza. Por ejemplo, yo ya había regresado como tres veces y, según ellos, me habían visto que era tranquilo, callado, por eso me dijeron, ¿sabes?, vas a trabajar conmigo. Entonces yo iba, ayudaba. Trabajábamos desde las cuatro de la mañana hasta las once de la noche, sin parar, moviendo el líquido de la coca, sacando la droga con keroseno, sacando del pozo agua al cilindro, así en ese plan todo el día. Me hubiera quedado con ellos, pero más me regresé porque en ese momento yo estaba enamorado de una chica, en Rumi. Ellos me insistían, no te vayas, trabaja con nosotros, trabaja un añito nomás con nosotros; en Ayacucho, en cualquier lugar que quieras te voy a comprar tu casa. Pero yo por ella me regresé y cuando he llegado a Rumi la chica ya estaba con otro. Ya así me quedé, a estudiar nomás.

Sendero

En esos tiempos todavía no existía Sendero ¿no? Claro, ya más o menos se escuchaba, pero poco, solamente pintaban paredes, llenaban de piedra las carreteras. Entonces nadie tomaba importancia, en esos tiempos. Los primeros eran de la Universidad de Huamanga, que empezaron a salir a organizar a diferentes comunidades. En la comunidad de Mayu han llegado a tener bastante gente. Pero en ese tiempo solamente asistían a las reuniones tres, cuatro personas, poca gente nomás había. Mayormente eran jóvenes estudiantes; señoritas, señoras no asistían. Eso era el año 81.

En mi comunidad había unos tres, cuatro jóvenes estudiantes. Pero ellos también eran bien cerrados. Sí, la juventud sabíamos que ellos estaban metidos en eso, pero nosotros no tomábamos importancia en ellos y más bien les insultábamos, les fastidiábamos: oportunistas, aventureros ¿no? Entonces no nos contestaban nada, nos miraban y se reían...La juventud éramos independientes, pero siempre dábamos un apoyo, así cuando había mitin en Cangallo <capital provincial> participábamos en los mitines de cualquier grupo de izquierda, pero menos de derecha ¿no?

Cuando yo estaba en segundo año de secundaria, yo fui el primero que asistí de mis contemporáneos, de mi clase, a sus reuniones. Me invitó uno que ya estaba, uno que era de la Universidad de San Cristóbal <de Huamanga>. Entonces yo, bueno, fácilmente acepté... porque en ese tiempo, era el 82, ya tenía bastante acción el Sendero: asaltos, enfrentamientos. Entonces ya toda la juventud nos poníamos a conversar sobre eso, ya queríamos asistir, pero no nos decía nadie, nadie nos decía vamos a la reunión o participa. Pero esa vez me invitaron, entonces yo acepté. El que me invitó me eligió porque éramos amigos.

A la Asamblea fue un mando militar, que dirigía. Bueno, él ya estaba tiempo, desde el 79. Como ya estaba tiempo en Sendero ya tenía su cargo, entonces él vino con su metralleta, entonces yo con miedo todavía me acerqué. Me presentó y tenía voz gruesa: sí compañero, así, con sus botas, todo, me saludó, y al otro, al que me invitó, le dijo vienes a tal sitio y te vamos a esperar ahí...

Eramos como doce personas. De Rumi solamente éramos dos y los demás eran de la comunidad de Mayu, ahí era la reunión. El mando más que nada explicaba sobre Mao, cómo había empezado y cómo había llegado al poder y también de cómo se estaban llevando las acciones y cuánta gente ya estaban aumentando en esos meses y qué pensaba el camarada Gonzalo sobre lo que estaba aumentando Sendero.

Después, bueno, terminó la asamblea y nos pidieron opiniones a todos. Los que habían asistido anteriormente ya sabían expresarse, cómo dar el saludo al camarada, porque las reuniones primeramente empezaban saludando al camarada Gonzalo, un saludo combativo, ese era su lema. Pero como yo asistía por primera vez no sabía nada. Empezaron a hablar y ya me llegaba a mí, ya me tocaba hablar. Entonces yo dije: compañeros discúlpenme, yo vengo primera vez a la asamblea y todavía no estoy capaz de presentarme ante ustedes así. No, me dijo, puede hablar, solamente queremos su decisión, a ver si puede asistir a las otras asambleas o solamente has venido a observar, así me dijo. Entonces, como me dijo así, yo le dije no, estoy dispuesto para asistir. Otros daban su decisión que estaban dispuestos en cualquier momento para salir junto con los compañeros a luchar por mi partido. Todos decían eso y yo también cuando me dieron la palabra dije que sí, yo también estaba dispuesto a salir. Eso dije porque todos decían que estaban dispuestos. Entonces si yo de repente decía que no estaba dispuesto todavía, de repente todos me empezaban a criticar,

porque existía crítica y autocrítica. Entonces así terminamos la asamblea.

Bueno, de ahí ya empezaron a pasarme la voz en las siguientes semanas. Yo a otro amigo le pasé la voz ¿no? Como nos dio tarea en esa primera reunión a todos, que en la segunda reunión, o en la siguiente, todos tenían la obligación de llevar uno o dos compañeros de confianza, para que de esa manera aumente. Entonces yo a mi amigo lo llevé, que era ahijado de mi mamá.

Las reuniones ya eran continuas, a veces dos a la semana, en diferentes comunidades. Nos daban tareas. Y sobre la línea, nos hablaban de que había mucha burocracia en el Perú y muchos delincuentes, muchos rateros, violadores y eso era el objetivo de Sendero, hacer desaparecer a todo eso. Y estaba cumpliendo con eso ¿no? Por ejemplo había rateros, había así abusivos. Entonces a esas personas, siempre ya cuando uno asistía a las reuniones llevaba su lista. Saben que en la comunidad tenemos estos señores que son abigeos, rateros; entonces a esa persona primeramente se le llama la atención. Los que estaban en el grupo <armado> se encargaban de eso. Nosotros les pasábamos la voz, les llevábamos hasta la esquina así ¿no?, ellos tocaban la puerta y conversaban. Si en caso siguieran robando o haciendo cualquier cosa, en la próxima ya lo iban a matar.

Como ya yo me entregué al partido, estaba ya en Sendero, mi primera acción fue por el aniversario del pueblo, en agosto. Nos habían hecho juramento a varios. Nos nombraron jefes de grupo de diferentes comunidades. De mi comunidad hasta esa fecha ya estábamos como algo de quince o dieciséis. Casi toda la juventud ya estábamos ya. Rápido avanzamos, casi en tres meses, casi todos entramos.

Llegamos a la plaza justo cuando estaban sirviendo almuerzo. Sí, gritando: ¡Viva la lucha armada! ¡Que viva la guerra de guerrillas! Y las señoras y los campesinos se quedaron callados cuando entramos y uno de los compañeros tomó la palabra, sacó a toda la gente del local al parque. Algunas personas, señoras nerviosas, de repente nos van a matar, decían. Como ya estábamos organizados, en ese momento algunos estábamos izando banderas en el parque mismo, y algunos estaban poniendo muñecones con letreros: "a los soplones así los vamos a matar", así cuellos cortados. Otros estábamos dando a los comuneros un folleto que se llamaba "Guerra de guerrillas" y solamente cobrábamos por el papel, veinte libras, barato. Bueno, el que tomó la palabra dijo que ellos estaban en defensa del pueblo, de los campesinos. Entonces los campesinos, cuando les preguntaron si estaban de acuerdo, todos decían que sí estaban de acuerdo. Si podían colaborar, sí, también podrían colaborar. De ahí leyeron una lista de los soplones que hablaban en contra del partido, o sea que se cuiden, que no vuelvan a hablar.

Los del pueblo asistimos así encapuchados. Eramos diferentes del grupo <armado>, éramos la defensa del pueblo...como milicia. Y cuando había cualquier acción a nosotros primero nos llamaban y nos encontrábamos los responsables de las comunidades con mando militar y mando político, después nosotros nos reuníamos con todos los militantes, fijábamos la fecha y programábamos alguna acción. Eramos bastantes, como doscientos y tantos. Mayormente eran muchachos que estaban estudiando secundaria.

Cuando nos daban una tarea, por decir, el jefe del grupo con nosotros se reunía y nos decía para tal fecha ustedes tienen que izar una bandera, pintar las paredes en una comunidad, poner piedras en las

carreteras y hacer reventar dinamita. Esa noche no solamente nosotros hacíamos acción sino en todas las comunidades y en todas las provincias de Ayacucho. Entonces, por decir ¿no?, primero lo que comenzaba la acción, la dinamita lo que reventaba era en la provincia misma. Cuando ya una vez que reventaba en Cangallo mismo, ya todos ya teníamos una hora fija ¿no? En Cangallo va a reventar a las siete en punto. Pero ustedes a las siete en punto ya tienen que estar en su sitio. Entonces nosotros ni bien que reventaba prendíamos la dinamita y ya estaba izado todo.

Allpachaka

Todo era bien organizado. Por ejemplo, un asalto que se ha hecho era el asalto a la ganadería de Allpachaka <fundo experimental de la universidad>. Para eso han planificado como dos meses. Algunos compañeros se dedicaron a estudiar cuánta gente trabajaba y a ver si había policías y de qué hora a qué hora trabajaba la gente. Averiguaron como un mes y medio. Después nos llamaron a todos los mandos militares y políticos y nos plantearon que necesitaban apoyo de todas las comunidades y participación de todos los militantes y si es posible que no sean militantes pero que asistan al asalto y que no tengan miedo, no hay policía, nada. Así nos plantearon y nosotros aceptamos.

Entonces, faltando pocos días para la acción llamaron a reunión a todos los militantes. Por lo menos ciento ochenta de toda la provincia nos reunimos en X, que estaba lejos de la carretera. Ya todo planificamos: dónde vamos a encontrarnos, a qué hora vamos a salir y así. Nos concentramos en la comunidad de A., en esa zona hasta inclusive ya estaban los compañeros andando libremente con su arma.

En Rumi todavía tenían un poco de miedo los compañeros, pero en A. ya no ya, libremente llegaban, andaban, una zona prácticamente liberada ¿no? De todos sitios llegaban, de la provincia de Víctor Fajardo, de Vilcashuamán participaron tres o cuatro comunidades nada más, como era lejos. Cada uno llevábamos nuestro fiambre como cancha, queso, papa, que ya antes de eso habíamos reunido de todas las comunidades. O sea a los campesinos que estaban de acuerdo les hemos pedido para preparar el almuerzo, y de todas las comunidades se había juntado como tres cuartos <habitaciones> de cereales.

Ya en A. estábamos como quinientos y tantos, seiscientos, y solamente de nuestros sectores. De Chuschi, de esos sitios llegaban a B., otra comunidad. Entonces nos fuimos todos a B., y ya estábamos como novecientos y tantos y seguían llegando todavía. Llegaron de otras comunidades y alcanzamos algo de mil cuatrocientos, bastante. B. está cerca ya de Allpachaka, como cuatro, tres horas caminando.

Bueno, a Allpachaka entramos de día. A las 5 a.m. todos los del partido estamos acorralando a la comunidad de Allpachaka, que nadie salga de Allpachaka. Otros grupos ya nombrados estaban entrando ya a la acción, a sacar a todos los campesinos al parque y si en caso encontraban a alguien en su casa que le iban a dar castigo, amenazando. Entonces toda la gente ahí mismo salió. Cuando entramos a las casas a revisar no encontramos nada, solamente perros. Y bueno, en el parque ha tomado la palabra el mando político de la zona de Cangallo y Huancapi. El tomó la palabra. Yo en esos tiempos todavía no entendía muy bien cuánto déficit tenía el Perú frente a EEUU, cuánto debíamos. Cuando él dijo cuatrocientos millones de dólares o algo por ahí que teníamos de déficit, entonces no entendía muy bien, que será eso, yo dije. Y nos habló que en Lima se mantenían a los grandes oficiales como a un toro que no produce nada, como un

novillo. Un novillo no tiene valor en la sierra, un toro sí todavía tiene valor, trabaja, pero un novillo no, es mucha grasa, ni para arar, nada. Entonces como a un novillo se mantenía en Lima a los grandes oficiales, a los grandes ministros y a las personas que trabajaban en los ministerios como Educación, Salud, cantidad de gente, y el pueblo los mantenía, había mucha burocracia. Frente a eso Sendero Luminoso estaba luchando y la meta era llegar al poder mediante la guerra de guerrillas del campo a la ciudad, eso era nuestra meta: del campo a la ciudad. Nuestra meta era no vender los productos que nosotros cultivábamos en la comunidad, para que de esa manera la gente que está en la capital, la gente que no trabaja, se mueran de hambre decía, porque nosotros los campesinos somos los únicos que damos de comer a los grandes, a los millonarios. Y en ese tiempo planteaban: de acá a cuatro años, cinco años, no vamos a dejar entrar comida a Lima, todos los que están en Lima van a morir de hambre. ¿Y los pobres? Ellos decían de que van a regresar, tienen que regresar a luchar con nosotros.

Tomamos el fundo de Allpachaka porque los quesos que producían ni siquiera no les hacían probar a los trabajadores. De eso se enteró el partido, que esos quesos no se comían acá en Perú, se exportaban de frente a Holanda creo, algo por ahí nos enteramos y tomando ese nombre de la Universidad de Huamanga habían creado ese centro de ganadería, y en realidad la universidad no recibía ningún beneficio de Allpachaka, por ahí es que se tomó esa decisión.

Habían cuatro toros, eran toros grandazos. Entonces esos cuatro toros primeramente matamos, los matamos y empezamos a descuartizar. Como habían peroles, empezamos a cocinar. Cocinamos papas con carne, hicimos sopa y repartimos a la gente, a todita la gente y a las señoras que vivían en ese sitio también

le hemos dado esa tarea de que traigan sus ollas y cocinen en las ollas grandes que tienen y que traigan leña para cocinar. Toditos hemos comido. Sobró. Y de otras comunidades que se habían enterado vinieron así las viejitas a pedir que les regaláramos carne, papa o cualquier cosa que había. A eso de las 2 de la tarde, 3 de la tarde llegaron y nosotros dijimos bueno, que se agarren nomás todo lo que puedan y que se lleven.

Habían allí en Allpachaka camas, catres, mesas, quesos, vinos, todo había. Entonces teníamos que sacar, regalar y lo que sobraba que ya no podía llevar nadie, a romper. Almacenado había bastante. Por lo menos unas ocho habitaciones, corralones. Nosotros fuimos un día sábado y justo iban a sacar el día lunes los quesos. A buena hora habíamos llegado. Y hemos quemado donde estaban concentrado las avenas, hemos roto las puertas, hemos tumbado las paredes. Y habían chanchos, cuyes, también los soltamos.

Del ganado hemos matado lo que hemos podido. Pero cuando estábamos matando las campesinas empezaron a llorar: al pobre ganado por qué lo matan así, qué culpa tienen. Como empezaron a llorar las señoras, pobrecito, que esto, lo dejamos; lo dejamos pero ya habíamos matado como la cuarta parte del ganado, como ochenta ganados, setenta. Era nuestra intención matar todos los ganados, pero no hemos podido matar porque empezaron a llorar las campesinas.

De ahí hemos salido a eso de las cinco. Cuando ya nos habíamos venido, un señor con su caballo, de frente a Ayacucho a avisar lo que estaba pasando en Allpachaka había ido. Entonces al día siguiente pasó el noticiero de radio La Voz. Nosotros en esos momentos estábamos en el camino, regresando, y como algunos compañeros llevaban radios chiquitos, escuchamos y bueno, contentos nosotros, ¿no?

El nuevo poder

Ya en esos tiempos se llegó a nombrar nuevas autoridades. Nosotros convocamos <una asamblea> para nombrar nuestras autoridades verdaderas de la comunidad. Las antiguas no protestaban porque del presidente su hijo mismo estaba ya en el partido, decidido, también su hijo lo ha convencido a él.

Las nuevas autoridades hacían justicia. Ajusticiamiento en mi comunidad no ha habido, pero en otras comunidades sí. Ajusticiamiento era pues eso ¿no?, tomarle a la persona sin que se entere, de un momento a otro, capturarlo en su casa. Si la persona estaba hablando mal o por a o b, cometían muchas cosas contra el partido, entonces ahí ya a las personas se les hacía su ajusticiamiento. Por ejemplo, si pasaban a los guardias de Cangallo una lista de los compañeros que estaban militando en la comunidad, entonces eso era ya prácticamente un delito para el partido.

Claro, los familiares tenían pena, pero no sabían. Su familia no sabía cuando se hacía esta clase de ajusticiamientos, era de un momento a otro. Se han hecho varios en C., D., E. De frente se llegó al parque y hemos juntado a toda la gente. la gente miraba y decían, si en caso nos enteramos algo o si vemos a alguien que está haciendo algo del partido, es mejor quedarnos callados. Si los policías vienen, nuestra palabra tiene que ser: no sabemos, no sabemos. Ellos mismos decían eso. Nosotros también teníamos que dar esa recomendación. Algunos no estaban de acuerdo pero se aguantaban, no decían nada, se quedaban callados nomás y algunos campesinos, algunas campesinas, se iban llorando. Siempre daba miedo y pena cuando se

mataba delante de la gente.

Entonces ya habían nuevas autoridades y las nuevas autoridades llamaban para faenas comunales, donde ya se sembraba para el partido ya, como cebada, trigo, papa, maíz. Las comunidades tienen siempre sus terrenos, en eso sembrábamos. Ya no era para la comunidad sino para que se abastezcan los compañeros que están en el campo, así para cualquier cosa, para trabajar, o cuando hay personas que no tienen que comer. Algunas personas tienen pocas chacras, entonces a esas personas se les puede ayudar. Así tipo faena se sembraba, plantando en cuatro esquinas de la chacra una bandera. Donde más acogida ha tenido es en Chuschi. La comunidad tenía como cuatro o cinco hectáreas, más, como ocho hectáreas de terreno. Entonces se ha hecho un barbecho con 60 yuntas de toro, que nunca esa cantidad se había reunido. Las yuntas eran de Chuschi mismo y todas las comunidades que están cerca, también llegaban de F., algunas de A. Se ha sembrado prácticamente desde las siete de la mañana hasta las seis y media de la tarde con 60 yuntas. Al empezar reventó doce dinamitas, a las doce seis dinamitas, en la tarde doce dinamitas. El trabajo era exitoso, primera vez estaba haciendo ese trabajo el partido y se estaba haciendo en la comunidad de Chuschi. Pero no logró cosechar el partido porque entró el ejército.

El ejército

Cuando llega el ejército, más miedo les ha dado a las señoras. Las campesinas empezaron a juntarse y a comentar, a llorar ¿no? En qué habíamos entrado, decían. Su palabra era: seguro ya nos van a matar a todos, ahora ya ha venido el ejército, decían. De la comunidad para arriba es curvas y curvas. De ahí como

50 carros del ejército empezaron a bajar, a eso de las 8 de la mañana. Yo estaba mirando de la escalera de mi casa y salgo afuera. Las señoras se habían reunido en la esquina y todos, todos lloraban: ahora seguro nos van a matar a todos, diciendo. Todas las señoras estaban llorando, para acá, para allá, todos lloraban. Pero los carros pasaron nomás de frente, hasta Cangallo mismo.

Nuestra idea era que íbamos a tener más apoyo más bien con el ejército, porque todos los que estaban en el ejército eran hijos de personas pobres, con hambre y miseria ¿no? Esa era nuestra idea de los muchachos del partido, y más bien así en las reuniones hablábamos: nos conviene que salga el ejército. Eso decían los mandos, que íbamos a tener más apoyo y que ellos también se iban a incorporar al partido, los que estaban en el ejército eran hijos así de campesinos.

Nosotros buscamos reunir a todos los campesinos. Pero los campesinos estaban más preocupados por salir de Rumi, tomaban sus ropas, sus paquetes y se venían a Ayacucho. Empezaron a venir helicópteros, aviones de guerra, los campesinos ya prácticamente estaban con miedo, ya no querían participar. De repente nos encuentran en una reunión y con qué vamos a defendernos, no tenemos suficiente arma para todos. Nosotros decíamos que no se preocupen, que los íbamos a defender. pero ya no había apoyo, ahí es donde perdió apoyo el Sendero.

Si enfrentan vamos a enfrentarnos, yo se que vamos a tener éxito, decían los mandos. Pero no teníamos suficientes armas, solamente así tipo granada, dinamita nomás teníamos, pero como metralletas, revólveres o FAL, no teníamos. Entonces ha habido un choque de un grupo con el ejército, ahí se tuvo una

caída de cuatro compañeros y cuatro armas. En ese momento entramos a una reunión todos los militantes y todos los guerrilleros de todo Cangallo. Después de tres días, ahí mismo nos reunimos, rápido nomás, hasta inclusive pensamos todavía hacer un enfrentamiento al ejército en la carretera, pero ya no se ha podido. Los guerrilleros estaban dispuestos, pero las milicias de las comunidades ya prácticamente estaban atemorizados.

Después en G. hubo enfrentamiento, de las seis de la mañana fue el enfrentamiento hasta las cuatro de la tarde, todo el día. De Sendero han caído doce personas, más que nada los principales; del ejército han caído como cinco o seis. Ya no era como enfrentarse con los guardias <policía>, con los guardias era más fácil, pero ahora era un poco difícil. Entonces en diferentes comunidades comenzamos a hacer reuniones, seguido, día y noche, prácticamente ya no se descansaba. A los campesinos se les decía que no tengan miedo y que siempre vamos a seguir operando en la zona, les íbamos a cuidar, cuando haya algo nosotros íbamos a estar ahí. Así quedamos con ellos. Después, como a los diez días, se convocó a una asamblea de toda la provincia de Cangallo. Comisiones han llegado también de Vilcashuamán, Huancapi, Huanta, San Miguel. Me contaron, porque yo no asistí, que habían decidido repartir a todos los departamentos, de cada grupo cuatro guerrilleros y además el mando político. El resto se quedó en Ayacucho, manteniendo las reuniones con los campesinos, haciendo acciones. Pero ya no eran como antes, eran pocas. Es que ya el ejército empezó a patrullar las comunidades, a hacer masacres y atropellos en las comunidades. Inclusive se agarraban ganados como toro, chanco, se lo llevaban para comer, empezaron a romper las puertas, tumbar las casas, a pegar a los campesinos, las campesinas, llevarlos presos a la provincia y hacerlos desaparecer. Entonces ya tenían miedo los campesinos.

A mí no me tocó porque yo tenía mi hueco, ahí dormía. De mi casa más abajo nomás, en el barranco, nunca me pasó nada. Mi misión era seguir manteniendo a toda la gente del pueblo, pero la gente del pueblo ya no querían asistir a las reuniones; ya solamente entre los militantes manteníamos reuniones. Los militantes también estábamos participando como guerrilleros de día y de noche, desde el momento que llegó el ejército, día y noche. Y llegó un momento en que ya teníamos que decidimos ¿no?, quienes se van con el partido y quiénes se quedan trabajando con los comuneros. Se necesitaba en el partido como 34 decididos. Han habido como cincuenta y tantos. Como el partido nunca rechaza a los decididos, todos se fueron para otros departamentos, otra tanda. Yo me quedé todavía manteniendo, quedábamos cuatro o cinco, así nomás. Teníamos contacto con la guerrilla. Ellos estaban más que en las alturas. Cuando pasaban les dábamos comida. Nos hablaban que no tengamos miedo, que se va a retirar el ejército.

Ya yo también prácticamente me había desanimado, es por eso que yo también me vine a Lima. Ya no podía seguir, era muy difícil.

Mis hermanos de Lima me llamaban. Pero mi otro hermano, que se fue al campo el 82, la última vez que vino <al pueblo>, vamos me dijo. Entonces yo le digo, sabes qué, estoy pensando ir a Lima. No vayas allá porque te van a chapar en el control. Mi hermano menor se fue al campo el 82. Inclusive en una asamblea del partido me dijo que solamente estaba así como animador, que nada de decidirme para ir al campo, me criticó. Yo tenía que reconocer, decirle sí nomás. En las próximas si me dices así yo me voy a decidir. Pero en realidad me vine.

El otro sendero

Llegué a Lima a fines del 83, calles sucias, no me gustó; después ya me acostumbré. Llegué a casa de mi tío paterno, donde estaban mis hermanos y mis primos. Trabajé en construcción, después pintando santos de yeso, de ayudante de cocina en restaurante, hasta que mi hermano me recomendó donde un señor que tenía su taller de metal mecánica. Era matricero y fabricaba cocinas a kerosene y también cocinas eléctricas de una hornilla. Aprendí desde lo más simple, que era ayudar en la pintura de las cocinas, lavado de piezas con kerosene, habilitación de material para los repujados en planchas de fierro y viendo aprendí. Un amigo del taller me fastidiaba, oye serrano, terruco, por qué no regresas a tu pueblo y vendes tus llamas y con eso más lo que puedes ahorrar acá te compras tu máquina. Así me decía.

Así que con tanto que me aconsejaba empecé a comprarme fierros, casi casi ni almorzaba con tal de juntar para mi propio torno. Y así ya en 1987 tenía mi propio torno, que se ha convertido en mi brazo derecho. Me salí del taller, nos juntamos con mi hermano Alcides y recibíamos bastantes trabajos para fabricar partes de cocinas a gas de kerosene y de mecha, hasta que recibimos un pedido de armazones de cocinas eléctricas. Ahí si ya me independicé, nos juntamos con mis otros hermanos para poder cumplir con todo el trabajo que recibíamos. Ahora podemos hacer planchas para cocinas con horno, tostadoras para restaurantes, freidoras y otras cosas más porque con un torno matricero se pueden fabricar muchas cosas.

Actualmente tenemos una máquina soldadora, el torno repujador, taladro eléctrico, soldadura de

punto, prensa manual para hacer huecos, torno repujador, soldadura eléctrica, zisalla manual para cortar planchas de fierro, tornillo de banco y mi torno matricero. Ahora no sólo que atiendo pedidos, sino también puedo hacer matrices que me pidan así como también dar servicios.

A la comunidad, bueno, no puedo regresar porque estoy buscado por la policía. Sendero yo no se qué me diría; seguro me dicen que soy un espía de la reacción. Me vine sin permiso. Después, cuando me vine, habían tocado <mi caso> en la asamblea. Seguro no estará de acuerdo con la lucha, por eso sin avisar se ha ido, diciendo. Pero no me han fastidiado. Cuando llegué acá, uno que vive en X. me llamó para una reunión, que él sabía que yo había participado allá y me citó un día para encontrarnos. Yo le dije ya, voy a ir a las siete le dije, pero no fui. Después de dos o tres meses me mandaron una carta de la comunidad, los compañeros que estaban en el campo, con una dirección para yo acercarme. Tampoco me acerque, de repente podía caer. Después ya no he tenido más contactos. pero si crecen en Lima tendré pues que integrarme.

No se si puedan ganar. Bueno, pueden ganar pero yo se que va a durar más. Los compañeros se equivocaron. Decían que para 1990 iba a haber República de Nueva Democracia. Yo creo que será para el 95, para el 2000 será.