

Acerca de un irritante debate entre antropólogos del norte/
Juan Ansión, 113

Algunas palabras finales/
Orin Starn, 123

II. ESTUDIOS DE CASOS

Los actores sociales y la violencia política en Puno/
Yolanda Rodríguez, 131

Los escenarios de guerra en la región Cáceres/
Graciela Eyzaguirre, 155

AVANCES

El ciclo de la muerte de Atahualpa:
de la fiesta popular a la representación teatral/
Małgorzata Oleszkiewicz, 185

Moros y cristianos, indios y españoles:
esquema de la conquista del otro/
Pedro Gómez, 221

De nuestros colaboradores, 262

allpanchis

es una publicación semestral del Instituto de Pastoral Andina (IPA),
institución fundada en 1969 por los obispos del Sur Andino del Perú,
cuya sede actual se encuentra en la ciudad de Sicuani, Cusco.
Presidente: Mons. Albano Quinn, Prelado de Sicuani.
Director Ejecutivo: Luis Jesús López Rivera
IPA: Jr. José Santos Chocano N° 113-117.
Urb. Rosaspata. Sicuani.

PRESENTACION

Carlos Iván Degregori

EN ESTE NÚMERO *Allpanchis* asume el reto de abordar un problema fundamental, sobre el cual existen muy pocos estudios y casi ningún debate: campesinado y violencia política en los Andes. Como para recalcar la languidez de este debate en las ciencias sociales peruanas, el eje del número lo constituye un polémico artículo del antropólogo norteamericano Orin Starn, comentado y criticado por sus colegas y paisanos: Frank Salomon, Linda Seligman, Mark Thumer, Deborah Poole y Gerardo Rénique, este último peruano residente en los EEUU. A ellos se suma Juan Ansión, "desconcertado e irritado" según confesión propia, ante este ajuste de cuentas entre norteños. El número se completa con valiosas investigaciones sobre la violencia en Puno, de Yolanda Rodríguez, y sobre los escenarios de la guerra en un espacio regional, de Graciela Eyzaguirre.

La tesis central de Starn es que la 'revolución' senderista se le pasó por las narices a la antropología culturalista, hegemónica en la década de 1970 entre los peruanistas norteamericanos. Más interesados en las conti-

nidades que en los cambios, incapaces de advertir el descontento campesino a causa de una visión esencialista que Starn define como "andinismo", los antropólogos del norte no advirtieron la inminente 'revolución' de Sendero Luminoso. Starn desarrolla su argumento contrastando el clásico estudio de Billie Jean Isbell sobre Chuschi, comunidad donde SL inició sus acciones armadas en 1980, con el libro *Ayacucho, hambre y esperanza* escrito por Antonio Díaz Martínez, el más conocido intelectual de SL, posteriormente asesinado en la masacre producida en los penales de Lima en 1986.

1

No es mi intención terciar en la polémica sino ampliar las bases empíricas para la discusión, ubicando el trabajo de Díaz Martínez tanto dentro de la producción intelectual senderista como dentro de las ciencias sociales ayacuchanas de los años 70. Porque entre el culturalismo norteamericano y Díaz Martínez se encuentran todas las ciencias sociales peruanas, que a pesar de haber estado mayoritariamente interesadas en los cambios y el conflicto, tampoco advirtieron la potencialidad de SL. ¿Por qué?

Antonio Díaz Martínez, natural de Cajamarca, estudió agronomía en La Molina, donde fue discípulo de José Sabogal Wiese, hijo del pintor cajamarquino del mismo nombre y figura máxima del indigenismo pictórico en las décadas 1920-40. Alrededor de Sabogal se nucleaba un grupo de jóvenes que buscaban ubicar la agronomía dentro de un contexto económico y social. El grupo se movía entre el desarrollismo, el nacionalismo y la reivindicación del saber agrícola del campesinado andino, en contraposición a los tecnócratas

que por entonces comenzaban a impulsar la revolución verde¹.

Díaz Martínez visita Ayacucho por vez primera con motivo de la redacción de su tesis, titulada *Estudio estadístico y económico-social de la agricultura en el departamento de Ayacucho*. En 1957 se gradúa de ingeniero agrónomo² y en 1960 regresa a Ayacucho para trabajar en el convenio que se establece entre el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA), organismo de la OEA, y el flamante Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IRAC) formado por el primer ministro Pedro Beltrán en las postrimerías del gobierno de Manuel Prado (1956-62). Beltrán creía que las colonizaciones en la selva aliviarían la presión campesina sobre los latifundios serranos. Díaz participó en la fundación de Pichari, colonización a orillas del Río Apurímac, en la selva de Ayacucho. Años después contaba cómo en vez de edificar las viviendas con madera del lugar, las construyeron con pino de Oregon.

Agotada su experiencia en el IRAC, Díaz Martínez ingresa como profesor en la Universidad de Huamanga. Desde su cátedra, en coordinación con la Cooperación Técnica Suiza impulsa la creación de un Curso de Especialización en Reforma Agraria, para estudiantes de Agronomía y Ciencias Sociales. La especialización incluía trabajo de campo en las zonas rurales, estudiando fundamentalmente los latifundios, tema que por esos años ocupaba

¹ Sabogal es en cierta medida precursor de una rama del "andinismo" (tal vez por eso los toques de "andinismo" que Starn encuentra en Díaz Martínez), aquella que en la década de 1980 reivindica de manera militante la superioridad de la tecnología andina sobre la occidental. Los exponentes más nítidos de esta corriente se agrupan en el PRATEC.

² Véase Colin Harding, "Antonio Díaz Martínez and the Ideology of Sendero Luminoso", en *Bulletin of Latin American Research*, vol.7, n.1, pp.65-73, Londres 1988.

un lugar central entre las preocupaciones no sólo de la izquierda sino del IICA, la CEPAL y otros organismos desarrollistas. Durante esos cursos prácticos Díaz Martínez recorre el campo ayacuchano con sus alumnos, a quienes anima a escribir tesis sobre el tema *Estructura de la propiedad y tenencia de la tierra en diferentes distritos del departamento*. Es durante esos viajes que va tomando forma *Ayacucha, hambre y esperanza*.

Por entonces Díaz Martínez no tenía una posición marxista definida. En él se combinaban la pasión por conocer al campesino concreto, heredada de Sabogal, con simpatías nasseristas³ y por el ELN, que en 1965 desarrolló una breve experiencia guerrillera en Ayacucho. En sus cursos de Economía, el francés Raymond Barre era lectura obligada. Un profesor de la UNSCH recuerda la preocupación de Díaz hacia 1967 ante las críticas de los estudiantes de la Facultad de Educación, para quienes Barre era demasiado complicado y nada revolucionario. El profesor recuerda haberle entregado la solución a ambos problemas: el *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS. Aquel parece haber sido su primer contacto sistemático con el marxismo.

Es recién en 1970 que la publicación del libro le sirve como carta de presentación para ser admitido más formalmente al núcleo que lideraba Abimael Guzmán. Algunos de sus miembros, profesores y estudiantes de Ciencias Sociales, conformaban el grupo *Waman Poma* bajo cuyo sello se publica el trabajo. Poco después se constituye el Círculo de Trabajo Intelectual "José Carlos Mariátegui" (CTIM), que bajo la dirección de Guzmán se

³ Como director de ese Curso y a través de COTESU, en la segunda mitad de la década de 1960 Díaz Martínez visita Suiza, España y países que vivían experiencias importantes de Reforma Agraria como Egipto y Chile.

dedica durante dos años a sentar las bases de la línea política de Sendero Luminoso. Es en el CTIM que Díaz Martínez asume plenamente la ideología maoísta, que expondrá en el epílogo a la segunda edición de *Ayacucha...* y en su libro sobre la Reforma Agraria en China. Allí desaparecen los aspectos más creativos de su primer trabajo que, por lo demás, nunca fue reivindicado por SL.

En efecto, para interpretar la realidad del campo ayacuchano, en los años 60 los militantes de la "fracción roja" que luego formaría SL, utilizaban el folleto "Las clases sociales en el campo" de Saturnino Paredes, artículos de Mao Tsetung *Análisis de las clases de la sociedad china*, *Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junán*, *La revolución china y el Partido Comunista de China* o los eventuales números de *Allpanchikroyku*, la revista campesina de la fracción. En los años 70, a esos textos se sumó *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, de Lenin.

II

Díaz no llegó a ser nunca el número tres de SL, pero participó en los debates que animaban la vida intelectual ayacuchana, plural a pesar de SL. Aparte de una presencia corta pero intensa de Tom Zuidema⁴ y una más permanente de John Earls, estructuralismo y culturalismo no tuvieron mayor repercusión. Pero hasta 1969 funcionó el Seminario de Investigaciones dirigido por el Dr. Efraín Morote Best, que impartía formación rigurosa en el trabajo de campo. Y a partir de 1970 comenzamos a llegar antropólogos de San Marcos y otras universi-

⁴ Zuidema formó alumnos como Salvador Palomino, Ulpano Quipe, Edmundo Pinto.

des. Varios compartíamos con SL una visión marxista bastante ortodoxa y, a partir de ella, interés por temas como clases sociales en el campo, diferenciación campesina y relaciones comunidad-latifundio.

Sin embargo, al ritmo de los cambios en la región, nuestro interés se amplió a otros objetos de estudio como ferias rurales, relaciones ciudad-campo, estudio de la ciudad de Ayacucho y la necesidad de un enfoque regional en las investigaciones sociales. Los resultados pueden verse en los artículos de Modesto Gálvez, Jaime Urrutia, Edith Montero, Juan Ansión, Mauro Pariahuanán, Juan José García Miranda, Jürgen Golte, Walter Pariona, Hugo Reynoso y quien esto escribe, publicados en la revista *Ideología* y en el Boletín de Investigaciones Sociales de la UNSCH⁵.

Mientras los núcleos no-senderistas abandonábamos la caracterización del Perú como país semifeudal, por entonces tema de encendidas polémicas, SL se empeñaba en que la realidad encajara dentro de su modelo estático y sacaba de bajo la manga la categoría "capitalismo burocrático" para poder afirmar que los cambios en la región y el país eran aparentes o, más precisamente, "profundizaban la semifeudalidad". De esta forma, SL procedía a otro tipo de esencialización del campesinado andino como "fuerza principal de la revolución".

De poco valió nuestro viraje, porque ni en Ayacucho ni en el resto del país advertimos el potencial destructivo de SL. Para entender por qué, hay que tener en cuenta varios factores. Por un lado, la antropología peruana de fines de los 60s y de los 70s se desarrolló en crítica a los programas de Antropología Aplicada como

⁵ Desde la Historia, Enrique González Carré pugna con más lucidez que nosotros porque los Manuales de Materialismo Histórico no reemplazaran a la formación antropológica.

los de Vicos, Cuyo Chico o Cangallo, en los cuales habían trabajado buena parte de los futuros antropólogos de San Marcos, San Antonio Abad y San Cristóbal. Pero en el desarrollo de esta crítica se escindieron continuidad y cambio, economía y cultura.

Una corriente minoritaria, de la cual John Murra es la figura inspiradora más importante, se centró en el estudio de las continuidades, la ecología y la cultura. Mayer, Fonseca, Flores Ochoa, Golte, desarrollan y matizan los aportes de Murra. Casi todos ellos escapan en lo fundamental a la esencialización "andinista"⁶. Paralelamente, la mayoría pasa del desarrollismo a la teoría de la dependencia⁷, y un buen sector sigue luego hasta el marxismo-leninismo. Clases sociales en el campo, diferenciación y/o movimientos campesinos, Reforma Agraria, son sus temas privilegiados. Además de la escisión, está la falta de diálogo entre ambas corrientes. Mientras Billie Jean Isbell desarrollaba la última etapa de su trabajo de campo en Chuschi, en la UNSCH se realizaban estudios y se desarrollaban polémicas. No hubo comunicación. Creo que ambas partes subestimaban la capacidad de aporte del otro⁸. De nuestro lado, el radicalismo acrecentaba las sus-

⁶ Aún antes, en los artículos de Enrique Mayer y Fernando Fuenzalida que aparecen en *El indio y el poder en el Perú* (IEP 1970), se advierten análisis que se apartan del antiguo indigenismo y los nuevos andinismos.

⁷ En el "Proyecto de cambios en pueblos peruanos: cambios en la sociedad rural", que desarrollan la Universidad de San Marcos, la de Cornell y el IEP en el valle de Chancay en los años 60 es donde más nitidamente se advierte este tránsito.

⁸ Soy consciente de la simplificación existente en este brevísimo resumen, pero sólo quiero señalar tendencias. En realidad, trabajos como los de Mayer y Fonseca se preocupaban por los cambios, los de Orlove sobre el sur andino tomaban en cuenta la asimetría y el conflicto. Más constreñidos por el marco teórico marxista, trabajos como el de Montoya, Lindoso y Silveira sobre la producción parcelaria y el universo ideológico en Puzqito incursionaban en el terreno de la

picacias frente a quienes venían del país imperialista. Toca a los antropólogos norteamericanos ver cuáles eran los factores que desde su orilla dificultaron el diálogo.

Pero hay otro punto. Más que advertir el descontento campesino, para detectar a SL en nuestros radares analíticos, hubiéramos debido tener en cuenta el descontento de maestros y jóvenes, entre los cuales reclutaba sus cuadros SL. E incluir temas como la educación; las identidades étnicas, culturales y políticas; la religión y el fundamentalismo. Estábamos demasiado encasillados en "las clases básicas" y en los procesos socioeconómicos. Compartíamos con el culturalismo la visión centrada en el campesinado, etiquetado pobre en vez e indio.

Finalmente, aún recogiendo lo mejor de ambas tendencias, podíamos no haber calibrado adecuadamente a SL, porque más allá de lo académico está la voluntad política o, más precisamente, la especificidad de lo político. En este terreno, otros fueron los puntos ciegos que limitaron la capacidad de análisis de las diferentes tendencias y partidos políticos, a todos los cuales la 'revolución' senderista se le pasó también por los narices. Liberales, desarrollistas, 'reformistas' que participaron en la experiencia del gobierno militar del Gral. Velasco, socialistas, marxistas-leninistas, cristianos: todos compartíamos una 'fe' excesiva en el progreso y una concepción en mayor o menor medida teleológica de la historia. Desde ese punto de mira, SL aparecía como arcaico y obsoleto, sustentando la semifeudalidad cuando en el Perú avanzaba el capitalismo y se descubría la modernidad; proponiendo la dictadura del proletariado cuando el Perú y América Latina descubrían la democracia; reivindicando a Stalin, Mao y la Revolución Cultural china en la década de la

ideología. cito sólo unos cuantos nombres para indicar la posibilidad de puentes que tardaron en tenderse y cuando lo hicieron, como veremos, no fueron muy sólidos.

perestroika. Hoy en la post-guerra fría, sabemos que la historia no marcha "ineluctablemente" hacia adelante, que el rumbo depende significativamente de los actores y, en ese sentido, SL ha logrado construir la voluntad política más poderosa de la historia del Perú, avanzando a contracorriente de las tendencias hasta entonces predominantes en el país⁹.

Por otra parte, el modelo neoliberal, hegemónico a nivel mundial, globaliza y excluye al mismo tiempo, y fomenta entre los excluidos respuestas que incrementan la fragmentación: fundamentalismos religiosos y políticos, conflictos étnico-nacionales. Convertido en un fundamentalismo político que desarrolla una guerra quasi-religiosa y avanza aprovechando las contradicciones étnicas existentes en el país, SL no resulta entonces una excepción arcaica sino uno de los futuros posibles, un futuro por cierto terrible desde cualquier punto de vista humanista, parte de lo que Umberto Eco llama, usando todavía viejos paradigmas, la "Nueva Edad Media".

Pero nos hemos alejado demasiado del tema central de la revista. Dejemos que la discusión vuelva a su cauce: Orin Stam y sus críticos tienen la palabra.

⁹ Cuando las ciencias sociales cuestionan el paradigma del progreso, en muchos casos el péndulo gira hacia otro esencialismo: el que considera al Perú un país intrínseca y milenariamente violento. Pero ese es otro debate.

LA GUERRA
EN LOS ANDES

ANTROPOLOGIA ANDINA, "ANDINISMO" Y SENDERO LUMINOSO

Orin Starn

EL 17 DE MAYO DE 1980, militantes de Sendero Luminoso quemaron las ánforas en la comunidad andina de Chuschi y proclamaron su intención de derrocar al estado peruano. Lo que los senderistas luego llamarían el "ILA" -el inicio de la lucha armada- coincidió con el 199^o aniversario de la ejecución de Túpac Amaru II por los colonizadores españoles. Según versiones del mito de Inkarní, el cadáver del rebelde neo-Inca estaría destinado a recomponerse en una resurrección de la sociedad andina después del cataclismo de la conquista. Pero Chuschi prefirió no un renacimiento, sino una década de muerte. Inauguró una guerra salvaje entre los insurgentes y el gobierno que costaría más de 20,000 vidas durante los años ochenta¹.

Para cientos de antropólogos de la floreciente subespecialidad de estudios andinos, el surgimiento de Sendero

¹ Entre los mejores trabajos en castellano sobre Sendero están los de Degregori (1986, 1990), Gorriti (1990), y Manrique (1989); en inglés, véase McClintock (1984), Palmer (1986) y Berg (1988).

Luminoso fue una total sorpresa. Docenas de etnógrafos trabajaron en la sierra sur-andina durante los años 70. R.T. Zuidema, uno de los más destacados especialistas en los Andes, dirigió un proyecto de investigación en la región de Río Pampas, que después se convertiría en un centro de la rebelión. Pero ningún antropólogo se percató de la insurrección que estaba a punto de estallar, una rebelión tan fiera que en 1990 el gobierno central había declarado "zona de emergencia" y puesto bajo mando militar a nueve de los veinticuatro departamentos del país.

La dificultad de los antropólogos para anticipar la insurgencia plantea cuestiones importantes. Después de todo, durante la mayor parte del presente siglo, los etnógrafos habíamos figurado como los expertos preeminentes sobre la vida en los Andes. Nos considerábamos como los forasteros "buenos" que realmente entendían los intereses y aspiraciones de la gente andina; y hablamos con la autoridad científica sellada por la experiencia de primera mano del trabajo de campo. ¿Por qué entonces no se pudo anticipar la inminente tormenta de Sendero Luminoso? ¿Qué significa esto en relación al modo en que los etnógrafos entienden la sierra? ¿Cómo los hechos de los últimos diez años nos obligan a repensar la antropología andina?

En primer lugar, quiero enfatizar que sería injusto culpar a los antropólogos por no predecir la rebelión. Definitivamente, no es tarea de los etnógrafos el prever revoluciones. De otro lado, los logros de Sendero hubieran sido especialmente difíciles de anticipar en muchos sentidos. Ni siquiera sus rivales en la izquierda ayacuchana de los años 70, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y Vanguardia Revolucionaria (VR), daban mucha importancia a esta agrupación pro-Revolución Cultural liderada por el profesor de filosofía Abimael Guzmán. Habiendo los maoístas perdido el control de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSC) a fines de los 70, ¿cómo creer que iban a protagonizar una

revolución armada? Durante los primeros meses de su insurrección, tampoco se hizo mucho caso a Sendero. ¿Qué grupo político anunciaría su presencia en Lima ahorcando un perro frente a la Embajada de China con el letrero "Deng Tsiao-Ping, hijo de perra"? La mayoría de los comentaristas simplemente descartaban a Sendero, calificándolo como una secta extravagante pero no tan peligrosa, mandismo doctrinario en la década de la *perestroika*.

Lo que sí aseveraré es que la mayoría de los antropólogos no tenían ojos en ese momento para ver, en la realidad, las condiciones que hacían posible el surgimiento de Sendero. En primer lugar, muchos tendían a ignorar las cada vez más intensas interconexiones entre el campo y la ciudad, las comunidades rurales y los pueblos jóvenes, y entre la sierra andina y las tierras bajas de la selva y la costa. De estos enlaces surgirían la enorme reserva de jóvenes radicales de identidad rural/urbana amalgamada de la cual la dirigencia senderista reclutaría una efectiva fuerza revolucionaria. En segundo lugar, los antropólogos mayormente hicieron caso omiso al ambiente de agudo descontento a lo largo de las empobrecidas serranías andinas. Cientos de protestas e invasiones atestiguaron un arraigado resentimiento que los militantes de Sendero explotaban con parcial éxito.

Para comenzar a explicar los vacíos en el conocimiento etnográfico de la sierra, la primera parte de este ensayo introduce el concepto de "Andinismo"². Me refiero aquí a representaciones que sitúan fuera de la historia moderna a los actuales campesinos serranos. Durante el siglo XX, se han extendido a lo largo de las fronteras

² En el original en inglés, "Andeanism". Tanto "Andeanism" como "Andeanist" presentan un problema de traducción, dado que sus homólogos en castellano, "Andinismo" y "andinista", suenan a alpinismo, cosa que no sucede con "Andeanism" y "Andeanist" en inglés. Por falta de otra alternativa, sin embargo, los editores han utilizado los términos "Andinismo" y "andinista".

discursivas imágenes de la vida andina como si ésta hubiera permanecido intocada desde la época de la conquista española, para convertirse en un motivo central en los escritos de novelistas, políticos y viajeros, además de las representaciones visuales de cineastas, pintores y fotógrafos. Creo que el *Andinismo* circulaba también en antropología, y que su presencia nos ayuda a explicar porque tantos etnógrafos no se percataron de las crecientes interconexiones que fueron un factor vital en el desarrollo de Sendero Luminoso.

Por supuesto, el *Andinismo* no fue la única influencia sobre los antropólogos de los años 60 y 70. La creciente importancia de modelos ecológicos y simbólicos en la teoría antropológica internacional de la época también condicionaba la comprensión etnográfica de los Andes, especialmente de los estudiosos de Europa y Norteamérica. En la segunda parte del ensayo, intento mostrar que el fuerte impacto de estas dos corrientes teóricas produjeron una intensa preocupación sobre cuestiones de adaptación ecológica, ritual y cosmológica. Este enfoque limitado, a la vez, ayuda a entender por qué tantos antropólogos pasaron por alto el profundo descontento rural con el *status quo*, que se convertiría en un segundo factor que permitió el crecimiento de Sendero.

Mi análisis de la antropología andinista arranca con *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village* (Para defendemos a nosotros mismos: ecología y ritual en una aldea andina) de la antropóloga norteamericana Billie Jean Isbell (1977). A través de una lectura cuidadosa de esta ampliamente leída etnografía —una de las más influyentes en los estudios andinos norteamericanos— empiezo a delinear la huella del *Andinismo* sobre el pensamiento antropológico y a explorar cómo la abrumadora recurrencia a modelos ecológicos y simbólicos condujo hacia la omisión del fermento político en el campo. Este libro tiene un significado especial porque la aldea andina sobre la que se trabajó fue Chuschi, donde la insurrección

de Sendero estallaría a sólo cinco años de la salida de Isbell.

Yuxtapongo *To Defend Ourselves* con el extraordinario pero poco conocido *Ayacucho: Hambre y Esperanza*, escrito por el agrónomo chotano Antonio Díaz Martínez³, entonces profesor en la UNSCH y futuro líder de Sendero Luminoso. *Hambre y Esperanza* nos muestra la posibilidad de formular una interpretación de la sierra muy distinta a la de la antropología andinista. Mientras Isbell y otros etnógrafos nos mostraron aldeas aisladas con tradiciones eternas, Díaz observó un sincretismo e identidades cambiantes. Gran parte de los antropólogos vieron al campesinado como esencialmente conservador. Díaz, por el contrario, pensaba que muchos pequeños agricultores estaban al borde de la insurrección. Partes de *Hambre y Esperanza* anticipan lo que sería el dogmatismo brutal de Sendero. Pero el hombre que luego se convertiría en el número tres de la insurgencia maoísta, después de Guzmán y Osmán Morote, descubrió un Ayacucho que escapaba de la voluminosa literatura antropológica, un campo a punto de estallar en guerra.

A través de una reflexión crítica sobre la antropología andinista de los años 60 y 70, mi análisis se encamina hacia las alternativas. Enfatizo la necesidad de reconocer lo que el historiador Steve Stern (1987:9) llama "la multitud de maneras por las cuales los campesinos se han involucrado continuamente en sus mundos políticos" y abogo por un entendimiento de las identidades andinas modernas como entidades dinámicas, sincréticas y, a veces, ambiguas. Finalmente, busco desarrollar un análisis que no subestime la importancia del terror en el accionar de Sendero pero que reconozca los íntimos enlaces de muchos de sus militantes con el campo, así como la existencia de corrientes de simpatía por su insurrección.

³ Harding (1988) ha escrito un ensayo que —hasta donde yo sé— es el único estudio sobre Díaz.

Siento cierta incomodidad al escribir sobre los Andes y Sendero Luminoso. La senderología ya es una pequeña empresa. Demasiado a menudo y especialmente en los trabajos de los especialistas norteamericanos en el tema desaparece en estos estudios el sentido del intenso sufrimiento humano causado por la guerra. El terror se vuelve simplemente un nuevo campo para el debate académico. Este trabajo está abierto a la crítica de estar contribuyendo a la comercialización académica de la guerra. Pero ofrezco el ensayo en un espíritu de compromiso, en la esperanza de que una nueva comprensión de la situación pueda contribuir a entender la violencia y a construir caminos hacia la paz.

. . .

Isbell escribió *To Defend Ourselves* a partir de su trabajo de campo realizado en los años 1967, 1969-70, y 1974-75. Lleno de ricos y agudamente observados detalles, el libro presenta a la comunidad de Chuschi dividida en dos segmentos: campesinos quechua-hablantes, por un lado, y profesores y burócratas hispano-hablantes por el otro. En la periferia del libro aparece una categoría intermedia: los migrantes de Chuschi a Lima. Como otros andinistas, Isbell se ubica firmemente al lado de los comuneros. Los mestizos, aún los empobrecidos profesores, son para Isbell los malos de la película, personajes antipáticos y sin conocimiento o aprecio por las tradiciones andinas.

El análisis de Isbell se centra en el planteamiento de que los campesinos de Chuschi se habían ensimismado para mantener sus tradiciones contra las presiones externas. Los comuneros, aseveraba, construyeron un orden simbólico y social con una lógica binaria que enfatizaba su diferencia de los "vecinos", los mestizos de Chuschi. Combinando el entonces influyente estructuralismo de Claude Lévi-Strauss con el concepto de Eric Wolf

de la "comunidad corporativa cerrada", Isbell (1977:11) se asignó la tarea de documentar las "defensas estructurales que la población indígena ha construido contra la creciente dominación del mundo exterior."

Isbell señaló que Chuschi era una capital de distrito con una feria importante, una iglesia, un colegio y un puesto sanitario. Notó el tránsito de camiones que conectaba a Chuschi con la ciudad de Huamanga. Nos enteramos del movimiento constante de personas y mercadería, no sólo entre Chuschi y Huamanga sino también entre Lima y la selva. Más de una cuarta parte de la población de Chuschi habla migrado a Lima. Muchos otros dejaban la comunidad por temporadas. Incluso la mayoría de los migrantes "permanentes" mantenían estrechos lazos con su aldea natal, regresando de vez en cuando y manteniendo animales y tierras.

Sin embargo, al representar la cultura chuschina, Isbell minimizaba el sincretismo y el cambio. Al contrario, se concentraba en las maneras en que el ritual, el parentesco, la reciprocidad, la cosmología y el manejo ecológico de los comuneros, encarnaban "la estabilidad de las costumbres tradicionales" (Isbell 1977:3). Trazaba paralelos entre el ciclo ritual anual de los Incas según Guamán Poma y el de los chuschinos modernos. Una larga sección presenta las costumbres de bodas como no alteradas desde la época incaica. Las fotografías que acompañaban el texto reiteran el sentido de una sociedad no tocada por el tiempo. Dos campesinos aran con una yunta de toros. Una mujer ofrece chicha a la Pacha Mama. En *To Defend Ourselves*, la identidad cultural aparece como una cuestión de preservación. A pesar del cambio, subrayaba Isbell, los comuneros habían conservado sus tradiciones distintivamente andinas, "manteniendo el orden fundamental de su sociedad y cosmología" (Isbell 1977:105).

Hay que situar el énfasis de Isbell en la continuidad y la "otredad" no-occidental de Chuschi en relación

a la tradición de representación que quiero denominar como el *Andinismo*. En el resumen de James Clifford (1988:258) del concepto de *Orientalismo* del crítico palestino-americano Edward Said, se tiende "a dicotomizar (en el *Orientalismo*) el continuum humano en contrastes nosotros-ellos y a esencializar el 'otro' resultante, para hablar del 'modo de pensar oriental', por ejemplo, o hasta para generalizar sobre 'islam' o 'los árabes'". El *Andinismo* tiene una lógica similar. Dicotomiza entre el occidental y no-occidental, costeño y serrano, urbano y rural, mestizo e indígena; luego esencializa el lado serrano de la ecuación para hablar de "lo andino", "la cosmología andina", "la cultura andina" o, en términos más anticuados, "el modo de pensar andino" o "los indígenas andinos". Se retrata "la tradición andina" como eterna, una herencia del pasado pre-colombino. Palabras como "indígena", "autóctono" e "indio" son aplicadas al moderno campesino serrano.

El *Andinismo* representa una cara de lo que Johannes Fabian (1983:147) denomina "el proceso ideológico por la cual las relaciones entre el Occidente y su Otro ... son concebidas no sólo como diferencia sino como distancia en el espacio y el tiempo". Sin embargo, como otros discursos sobre el Tercer Mundo, el *Andinismo* también tiene su historia propia. Sus raíces más inmediatas datan de los principios del siglo XX. En un contexto histórico internacional de retroceso de la teoría social evolucionista que dominaba las ciencias sociales del siglo XIX, surge el movimiento político e intelectual del indigenismo, con un vigoroso ataque a anteriores percepciones sobre los campesinos andinos como seres inferiores, y un nuevo enfoque en el que los agricultores serranos eran, en realidad, los portadores de una noble herencia precolonial⁴.

⁴ Véase Salomon (1985) para una buena discusión del indigenismo y el problema de la representación de los andes en las primeras décadas de este siglo.

Como escribió Luis Valcárcel (1938:7), uno de los principales intelectuales indigenistas peruanos, gracias al indigenismo "ya no hay nadie que dude que el indio de ahora es el mismo indio quien, hace un milenio, creó dinámicas y variadas civilizaciones en la vasta área cultural de los Andes".

Cuestiones de identidad nacional influyen en el trabajo de indigenistas peruanos como Valcárcel y Manuel González Prada. Un entendimiento de los campesinos como los guardianes del pasado incaico, coincidía con los deseos de muchos intelectuales y políticos de ver una alternativa potencial a la desacreditada herencia de los españoles y la cultura capitalista de los países del norte. Socialistas como Castro Pozo y Mariátegui esperaban que el "socialismo incaico" -que suponían se encarnaba en la cultura andina contemporánea- podía ser la base de un orden postcolonial más justo.

A partir de los años 30, el concepto de una tradición andina intacta se había difundido para hacerse sentir en el arte, la política y la ciencia. Las novelas conmovedoras de Ciro Alegria y José María Arguedas celebraban las tradiciones "puras" del agricultor andino. Películas documentales como *El hechizar de Alejandro Mamani* (1974) y *En las huellas de Taytacha* (1985) dieron expresión visual al *Andinismo* con sus imágenes de un campesinado ritualista, en comunión con la naturaleza y aferrado a sus tradiciones. La agencia de viajes Wilderness Travel Company en Berkeley, California, se basa en el *Andinismo* para hacer propaganda de sus excursiones en un lenguaje que apela a la búsqueda del viajero occidental de lo autóctono e incontaminado por la modernidad:

En nuestra más reciente expedición en los Andes ... nos encontramos con indios quechuas espléndidamente vestidos, manadas de llamas y alpacas decoradas con cintas de alegres colores, pastoreando en idílicos prados andinos ... los habitantes

locales no hablan el castellano ... y mantienen una relación mística con la tierra⁵.

Un guía de excursiones nos asegura que:

"Te sientes como si hubieras caído en el túnel del tiempo cuando te sientas en la plaza adormecida de una aldea y te das cuenta ... que ha permanecido virtualmente sin cambios desde tiempos incaicos".

Este es el Andinismo puro. Se extrae totalmente la experiencia andina de la historia, en este caso para atraer al visitante potencial norteamericano. A lo largo de las diez páginas del texto, no se hace mención en ningún momento a la guerra entre Sendero y las fuerzas oficiales.

El lenguaje de Wilderness Travel señala una ironía clave. Por un lado, el andinismo tiene un sentido igualitario y antiracista. Varios autores, desde Castro Pozo a Isbell, buscan mostrarnos la riqueza de la cultura andina y la explotación de los campesinos serranos bajo el orden colonial y postcolonial. Por el otro, persisten en el discurso andinista residuos de paternalismo y jerarquía. Personas urbanas de clase media y alta conservan el privilegio de representar y hablar por los agricultores pobres, y el evolucionismo recrudescer en las constantes descripciones de los campesinos contemporáneos como los portadores de creencias "premodernas". Luis Valcárcel creía en la igualdad racial. Pero en 1950 todavía podía invocar al pensamiento evolucionista para proclamar que dentro de las "accidentadas fronteras del Perú, personas de antecedentes

⁵ Las citas vienen del catálogo de 1990 de Wilderness Travel, pp.63-68. El catálogo de otra compañía norteamericana de trekking, Mountain Travel, usa términos muy semejantes.

occidentales conviven con otros que pertenecen a épocas largamente sumergidas en la marea de la historia" (1950:1).

Sería un error sobreestimar la coherencia o influencia del Andinismo. En *Orientalismo*, Said se dedica a demostrar la dependencia de representaciones del Medio Oriente de imágenes de la distancia, el exotismo y la eternidad. Las innovadoras pero demasiado nítidas polémicas de la obra, no examinan las variaciones y tensiones a lo largo y al interior de los parcialmente autónomos discursos orientalistas de la literatura de viajeros, novelistas, historiadores, etnógrafos y periodistas. Como muchos críticos han observado, Said hace la misma operación esencialista que critica en los orientalistas. Todas las representaciones occidentales del Medio Oriente, desde Homero a Flaubert, son barridas en la misma categoría monolítica de Orientalismo.

Los antropólogos andinistas de los años 60 y 70 frecuentemente iban en contra de las presuposiciones del Andinismo⁶. Cabe recordar que a fines de los años 60 comenzaron las críticas contra los modelos sincrónicos de análisis social en la antropología norteamericana y, con ello, nuevos intentos de vincular la etnografía con la historia. Desde el inicio de los 70, varios antropólogos llevaron el ataque contra el ahistoricismo a los estudios andinos. Por ejemplo, el inteligente trabajo de Frank Salomon (1973:465) sobre Otavalo, habló contra "el estereotipo de sociedades indígenas como herméticamente cerradas, estáticas e históricamente condenadas a desaparecer". Desde una perspectiva marxista se desarrolló en los países andinos la "antropología de lucha", con la cual estudiosos perspicaces como Rodrigo Montoya (1980) y Silvia Rivera Cusicanqui (1984) examinaron las transformaciones que la expansión capitalista había supuesto para la vida de los

⁶ Un buen ejemplo de una etnografía norteamericana que rompió completamente con el andinismo es *The Bolivian Aymara* de Hans y Judith-Maria Buechler (1971).

campesinos serranos. Al promediar los años 70, la mayor parte de la antropología sobre la sierra había difundido un sentido de la importancia de una perspectiva histórica.

Pero el Andinismo también sobrevivió en la etnografía andinista. Imágenes de una eterna tradición andina continuaban apareciendo en los escritos antropológicos acerca de todos los aspectos de la vida serrana. R. T. Zuidema y U. Quispe (1973:362, 377) utilizaron el sueño de una anciana campesina para mostrar que la estructura social serrana moderna era "todavía similar a la de las comunidades indígenas del Siglo XVI ... esencialmente igual a la Incaica". Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1974:21) describieron el sistema económico andino de la misma manera: "A pesar del decurso de cuatro siglos, muchas de las formas de reciprocidad simétrica existentes en tiempo de los incas y aún antes ... continúan funcionando en el presente." Sobre la religión, J. V. Núñez del Prado (1974:25) concluyó: "Encontramos que el mundo sobrenatural tiene características muy similares a las que tenía durante el imperio incaico". Hermann Trimbom (1969:145) confirmó: "Muchas de las observancias particulares y domésticas de la antigua religión sobrevivieron y todavía se practican hoy".

También persistía la yuxtaposición del occidental y el andino. El Andinismo tendía a formular el contraste en términos del presunto individualismo y alienación de occidente contra los ideales comunales y la estrecha relación con la naturaleza en la cultura andina. Muchos antropólogos seguían el mismo esquema. Como Joseph Bastien (1978:xxv), que concluyó así el prefacio a *Mountain of the Condor* (La montaña del condor): "Lo que hemos poseído, también lo hemos destruido. Los andinos, en contraste, están en armonía con su tierra". Paul Doughty (1968:1) mezcló su formulación del contraste andino/occidental con una aseveración de la eternidad andina: "Los indios han sobrevivido en una reserva provincial, escasamente afectados por las vicisitudes del tiempo, la

política, la sociedad y las innovaciones tecnológicas que tanto han conmovido a la civilización occidental".

Hay que enfatizar que el Andinismo no sólo infiltraba las etnografías principalmente escritas y leídas por especialistas en los Andes. También aparecía en trabajos sobre los Andes concebidos para un público académico más amplio. Especialmente notable fue el caso del influyente *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (El diablo y el fetichismo de las comodidades en Sudamérica) de Michael Taussig, ahora uno de los más influyentes y conocidos antropólogos en los EE.UU. Este original y apasionado libro atrajo gran atención en todas las ciencias sociales en los EE.UU. Pero estaba también cargado de Andinismo. En clásico estilo andinista, Taussig insistió en pintar la cultura serrana como una herencia directa de la época pre-colonial. De esta manera podía hacer caso omiso a casi quinientos años de constantes cambios para aseverar que "las instituciones pre-colombinas todavía florecen en los Andes" y que los campesinos contemporáneos viven en "comunidades precapitalistas" y poseen creencias "paganas" (Taussig 1980:159-160). Taussig (1980:27,161) también adoptó la yuxtaposición convencional de las tradiciones occidentales y andinas para contrastar la "atomización y servidumbre" del capitalismo occidental con la creencia en "la unidad total que existe entre las personas, los espíritus y la tierra" en la "metafísica andina". En los términos de Taussig, los quince millones de diversos habitantes de una sierra de 5,000 km². se vuelven "indios andinos" puros para los fines de una tremendamente simplificada dicotomía nosotros/ellos. Para ser justos, el nuevo libro de Taussig (1987) sobre el terror y el curanderismo en el Putumayo colombiano se aparta de una visión romántica y esencializada de la "cultura andina" expresada en *The Devil* y va hacia una visión de los Andes como un lugar de identidades múltiples, cambiantes y sincréticas, formuladas todas dentro del contexto común de la expansión colonial y neocolonial. Pero el

análisis de *The Devil*, por parte de un etnógrafo que como Taussig siempre se ha considerado un retador de las normas, nos muestra claramente la presencia del Andinismo en la imaginación antropológica.

Las visiones etnográficas de la "otredad" perenne de lo andino tenían una lógica auto-realizadora. En su afán de estudiar la cultura andina "indígena", los antropólogos buscaron las regiones más ostensiblemente tradicionales para sus investigaciones. La mayoría prefería -como consta en la franca explicación de Harold Skar (1982:23) sobre su elección de Mataquio en Apurímac- los lugares "donde la cultura tradicional quechua pareciera más intacta". En el Perú, los etnógrafos se dirigían hacia la zona sur-andina, donde los campesinos hablaban quechua o aymara, tenían ayllus y sistemas de cargos y vivían en el corazón histórico del imperio incaico. Casi por completo, hicieron caso omiso de la sierra norte con su campesinado hispano-hablante y más "aculturado". Esta virtual separación de la sierra norte de la literatura etnográfica ayudaba a mantener una imagen del campo andino como territorio de ayllus e idiomas autóctonos, un lugar con pocos cambios respecto del pasado antiguo.

Llegando a sus lugares escogidos, la mayoría de los etnógrafos volvían a resaltar los aspectos aparentemente más tradicionales de la vida serrana. Pequeños agricultores que podían ser ubicados en el rol de "indio andino" (en inglés, "Andean Indian") captaban la mayor parte del espacio en las etnografías. Profesores, sanitarios, agrónomos, burócratas y sacerdotes fueron relegados a papeles marginales. Así fue que Isbell dedicó casi todo *To Defend Ourselves* a los comuneros de Chuschi. Los muchos mestizos de la aldea aparecen sólo en los breves pasajes que los marcan como los pesados opresores de los campesinos. Es seguro que la mayoría de los mestizos chusquinos hablaban quechua, idioma común no sólo entre los campesinos sino también entre las clases medias en Ayacucho. Algunos eran chusquinos de tercera generación.

Pero el uso de Isbell del término "los nativos" -como en una sección subtitulada "El concepto de los nativos sobre su ecología"- comprendía sólo a los comuneros. Desde la perspectiva de Isbell, los campesinos eran los únicos verdaderos andinos en Chuschi.

También se reflejaba la fuerte presencia del Andinismo en la antropología de los años 60 y 70 en el uso insistente por los etnógrafos del contraste entre "indios" y "mestizos." Con "cholo" como una categoría intermedia, este sistema de clasificación colocaba a antropólogos como Isbell en la tradición de mirar a los campesinos serranos a través de lentes que acentuaban sus raíces pre-colombinas. Los pequeños agricultores fueron registrados en la categoría de "indio". Como se sabe, esta es una palabra poco usada por los campesinos peruanos para describirse, llevando consigo hasta un sentido de inferioridad y desprecio. La mayor parte de los agricultores de la sierra se identificaban ya en los años 60 y 70 -dependiendo del contexto- como "campesinos" o "agricultores", o a través de su región, comunidad o familia. Pero el término "indio" -que siempre ha significado "otredad" en el pensamiento occidental- era perfecto para antropólogos que querían pintar a los pobladores de los Andes como fundamentalmente no-occidentales. Michael Olien (1973:245) podía escribir que un "indio andino...es una persona que lleva ojotas, vive en una choza con paredes de adobe y techo de paja, mantiene 'creencias paganas' y habla quechua o aymara". Cholos y mestizos aparecían, especialmente en las etnografías escritas por norteamericanos, como progresivamente más occidentalizados, muestras abyectas de la corrupción de la auténtica cultura andina.

Era precisamente como consecuencia de su énfasis sobre el isomorfismo de las tradiciones andinas que los antropólogos tendían a hacer caso omiso a las características fluidas y muchas veces ambiguas de la identidad personal en los Andes. La tipología de indio, cholo y mestizo

sugería tres esferas autónomas de personalidad. Esto contradujo la experiencia mucho menos clara de cientos de miles de serranos. Durante el siglo XX, por lo menos un cuarto de millón de agricultores andinos migraron hacia la selva y más de un millón fueron a Lima. Migraciones temporales llevaron a miles más por frecuentes viajes entre la sierra, la Amazonia, y la costa. Esta masiva movilidad significaba que muchos pobladores de las comunidades más apartadas habían vivido en la costa. A la vez, muchos habitantes de las enormes barriadas de Lima, La Paz, Quito, y Bogotá mantenían fuertes vínculos con el campo. La distancia entre chozas serranas de barro y paja y viviendas urbanas de calamina, cartón y estera, no era la existente entre una sociedad andina "indígena" y la modernidad "occidentalizada". Al contrario: era el espacio entre diferentes puntos en un circuito estrechamente integrado por el parentesco y las lealtades comunales y la constante circulación de mercadería, ideas y personas. *Indio, cholo, mestizo* no eran categorías discretas, sino posiciones parcialmente coincidentes en un continuum.

El surgimiento de Sendero Luminoso subrayaba las continuidades entre las diferentes ubicaciones en el circuito campo/ciudad. El movimiento fue fundado y dirigido por intelectuales urbanos liderados por Guzmán. Pero jóvenes colegiales y universitarios, muchos de ellos de origen campesino, eran la base de la insurrección. Muchos tenían amigos y parientes en sus comunidades natales. Pero la mayoría también había estudiado en la ciudad, volviéndose radicales al ser expuestos a un discurso revolucionario que respondía a su propia experiencia de la pobreza y la falta de oportunidades. Estos jóvenes se convirtieron en los activistas que comenzaron a trabajar en el campo desde fines de los años 70 y que luego tomarían las armas en los años 80.

La habilidad de los jóvenes senderistas para iniciar una insurrección masiva, expresaba las interpenetraciones entre las diferentes posiciones en el círculo rural/urbano.

Un mayor grado de educación y el rígido lenguaje del marxismo separaba a los senderistas de los campesinos. Pero la mayoría de los insurgentes también era gente pobre con rasgos serranos, comprensión del quechua y un entendimiento de la geografía física y texturas culturales de la sierra. Como explica el historiador Jaime Urrutia:

"Sendero avanza porque son ellos quienes (en la sierra) se asemejan al pueblo. Ellos no son de clase media, no son distintos físicamente, hablan el mismo lenguaje y la gente los siente próximos a ellos".⁷

Por supuesto, sería peligroso olvidarnos de cómo la llegada de Sendero a una comunidad puede ser un acto repentino y lleno de violencia y terror. Pero Urrutia también nos ayuda a cuestionar la metáfora favorita del discurso contrainsurgente del Estado peruano, empleada en Vietnam, El Salvador y en todo lugar donde los gobiernos combaten la insurgencia guerrillera: que los senderistas son nada más que "terroristas" o "subversivos", una fuerza completamente externa al campesinado. Precisamente lo que distingue a Sendero de los movimientos guerrilleros peruanos de los 60 -aparte de la crueldad de los maoístas- son las estrechas conexiones de muchos senderistas con la sierra. Los universitarios e intelectuales mayormente limeños del ELN de Luis de la Puente Uceda fueron rápidamente barridos por el Ejército. En cambio, muchos de los jóvenes de Sendero conocen los tortuosos caminos de la sierra, saben cómo sobrevivir a las noches heladas, cómo evitar a las patrullas de las fuerzas armadas, cómo mezclarse con la población civil y reagruparse cuando las fuerzas de seguridad se retiran. En fin, los insurgentes tienen muchas veces una suerte de doble status en las

⁷ La entrevista está en *Quehacer*, no. 57, pp. 42-56.

comunidades serranas. Pueden a la vez ser "insiders" y "outsiders".

Francisco Lombardi nos proporciona una visión de esta ambigüedad en una escena de *La Boca del Lobo*, filme basado en la masacre de Soccos en 1983. La película cuenta la ocupación por el ejército de la aldea ficticia de Chuspi -un juego de palabras con el verdadero Chuschi. Luego del subrepticio izamiento de la hoz y el martillo sobre el puesto policial, los soldados comienzan una búsqueda casa por casa. Dos jóvenes reclutas derriban la puerta de una casa de piso de tierra, descubren un pequeño taller de retablos y, debajo de un retablo, un plano del puesto policial. Los dos soldados cogen al joven artesano -vestido de poncho y ojotas- cuando éste intenta escapar. Lo golpean y con orgullo lo entregan a su comandante. Pero el retablista no confiesa pertenecer a Sendero, aún bajo quemaduras de un cigarillo. Perturbado por la tortura y hasta dudoso de que el preso hable el castellano, el comandante se decide a llevarlo en camión al cuartel. Pero los senderistas emboscan la camioneta, matan a los soldados y liberan el preso, desencadenando una serie de acontecimientos que terminan con la masacre de más de treinta campesinos por el ejército.

Esta secuencia no sólo llama la atención sobre la brutalidad de la guerra, sino también sobre la identidad mixta de Sendero. Para el espectador, igual que para los soldados, nunca está realmente claro si el retablista era o no senderista. La evidencia del plano y luego la emboscada indican involucramiento. Pero el aparente monolingüismo quechua del preso -junto con su traje campesino y su profesión de artesano- chocan con la imagen popular de los militantes de Sendero como propagandistas universitarios. Resulta difícil establecer la línea divisoria entre los comuneros indígenas y los revolucionarios cholos. Los soldados peruanos, como la tropa norteamericana en Vietnam, enfrentan a un enemigo que no se distingue fácilmente de la población rural. En lugar de hacer el

paciente trabajo de distinguir a los senderistas, el ejército emprende un terror indiscriminado.

Era precisamente el sentido de identidades ambiguas desarrollado por Lombardi en su ficticia Chuspi lo que hacía falta en el retrato del verdadero Chuschi por Isbell. Los antropólogos andinistas documentaron y analizaron cuidadosamente las costumbres de las comunidades serranas. Pero tendían a barnizar las coincidencias e interrelaciones que se convertirían en importantes elementos en el surgimiento de Sendero Luminoso.

. . .

Nacido en Chota-Cajamarca, Antonio Díaz Martínez se tituló en la Universidad Nacional Agraria de La Molina en 1957⁸. Tres años de trabajo para el estado dieron al joven ingeniero la oportunidad de supervisar una colonización planificada en la ceja de selva y de viajar a Suiza, España, Egipto y Chile. Pero Díaz volvió desilusionado por el trabajo estatal. Al promediar los años 60, se integró a la facultad de agronomía en la UNSCH donde Abimael Guzmán estaba consolidando la facción maoísta que luego sería Sendero Luminoso. Fue desde el clima radical en la universidad que Díaz escribió *Ayacucho, Hambre y Esperanza*. Lo hizo con una mezcla coloquial de descripción, diálogo y anécdota en base a sus viajes por Ayacucho entre 1965 y 1969. Pero *Hambre y Esperanza* también promulgaba un mensaje claro. La "obsoleta estructura colonial" de Ayacucho tendría que ser derrocada (Díaz 1969:33). La región sólo podría progresar a través del "cambio económico social" y la recuperación de "lo valioso en el arte, música, costumbres y valores de nuestro pueblo" (1969:265).

⁸ Esta información biográfica sobre Díaz viene de Harding (1988:66-67).

Hambre y Esperanza refracta al Andinismo. Como muchos antropólogos, Díaz creía en la sobrevivencia de una tradición andina indígena que se podía yuxtaponer con la cultura de la conquista occidental. El también trazaba la división entre campesinos tradicionales y mestizos corruptos. Desde el punto de vista de Díaz, la minka y los ayllus eran la prueba de que los ayacuchanos del campo habían heredado una ética comunal de los incas. De manera semejante a los socialistas peruanos de las primeras décadas del siglo XX, Díaz pensaba que esta tradición de cooperación podría convertirse en la base de un nuevo orden social.

El sabor andinista compartido por *Hambre y Esperanza* y muchas etnografías señala las importantes intersecciones que siempre han existido entre la política socialista y la investigación antropológica sobre los Andes. La etnología y el pensamiento socialista -al igual que el periodismo, la arqueología y la ficción- estaban estrechamente ligados en el indigenismo de las primeras décadas del siglo XX. En el pequeño mundo de los peruanos y extranjeros que escribían sobre los Andes durante los años 20 y 30, Mariátegui y Castro Pozo podían citar a Valcárcel y Julio C. Tello y, a la vez, ser citados por los antropólogos norteamericanos Wendell Bennet y Bernard Mishkin. Las investigaciones académicas se hicieron progresivamente más especializadas con el dramático aumento en el número de los estudiosos extranjeros andinistas después de la segunda guerra mundial, causada en gran parte por el rápido crecimiento de los sistemas universitarios en Europa y Norteamérica. Pero las intersecciones también discurrían por las varias ramas del discurso urbano sobre los Andes. Un ejemplo fue la trayectoria de Arguedas. Él escribió poesía y novelas sobre la sierra, trabajaba como un curador de artefactos arqueológicos andinos y publicaba investigaciones etnográficas. El pueblo de Puquio sirvió a Arguedas como escenario tanto de su trabajo etnográfico como de la gran novela *Yawar Fiesta*.

Si bien la antropología y la política socialista ya no estaban tan entremezcladas como en la época de Mariátegui, los etnógrafos andinistas de los años 60 y 70 se convertían en primos intelectuales de los políticos que hablaban de un retorno a las tradiciones andinas de la minka y el ayllu.

Sin embargo, a diferencia de muchos otros socialistas y antropólogos, Díaz hizo una ruptura parcial con el Andinismo. El agrónomo chotano reconocía las agudas diferencias culturales y económicas que separaban a un campesino serrano de un funcionario costeño. Pero nunca perdió el sentido de la movilidad y el sincretismo. En cada rincón de Ayacucho, Díaz encontraba a personas que no cabían en las simples categorías de indio, cholo o mestizo. Nos presenta a mestizos pobres que hablan quechua, comuneros que viajan constantemente a Lima, niños en Apurímac que son trilingües: quechua, castellano y campá. Las instantáneas de estas diferentes personas en *Hambre y Esperanza* desestabilizan las tipologías simples y cuestionan las fáciles separaciones entre la sociedad andina "tradicional" y la cultura mestiza "moderna". Díaz describió a José de la Cruz como :

un hombre de 45 años, mestizo, habla muy bien el español, emigró de la región siendo muy niño, logró cuatro años de estudios primarios... cuando niño trabajó en Lima cuidando el perro y el jardín de un "gringo", de joven viajó al valle selvático de Chanchamayo en la selva, donde trabajó como peón. Años duros, nos dice... Inquieto, transhumante, viajó posteriormente al Ucayali, durante algunos años trabajó en Contamana... El es bilingüe, su esposa es monolingüe castellano, los niños están aprendiendo el "runa simi"... hace ocho años, retornó a su tierra natal...[donde] obtuvo en herencia un pedazo de suelo (1969:142).

El nómada de la Cruz hablaba quechua y vivía por el momento como campesino, contradiciendo la simplificada presentación de los mestizos como privilegiados hispanohablantes en *To Defend Ourselves*. En una desolada comunidad en Cangallo, Díaz (1969:144) encontró a Anastasio Alarcón, un campesino que:

no bebe porque es protestante. Tiene cinco hijos pequeños que quedan con la madre cuando él viaja a Lima entre los meses de mayo a octubre. Va a la capital a trabajar como obrero de construcción civil, ganando cien soles diarios...Tiene tres hectáreas de terreno, una la siembra con papas, otra con trigo, maíz y cebada y la restante, que descansa, la dedica como pasto para sus tres vacunos; tres cerdos y algunas gallinas completan el patrimonio.

Aquí un comunero que habla quechua y que debería entrar en la categoría de "indio" resultaba pasar parte de su tiempo en Lima y ser miembro de una iglesia evangélica. De nuevo nuestra certidumbre sobre la autenticidad, sobre quién cabe dónde, vuelve a ser cuestionada. En vez de poder distinguir automáticamente entre indios, cholos y mestizos, descubrimos una población interconectada, movilizándose en diversas posiciones en un circuito muy transitado entre la ciudad y el campo, costa, sierra y selva, la comunidad campesina y el pueblo joven.

Se puede explicar una parte del entendimiento de Díaz por su amplio punto de vista, mayor que el de los etnógrafos con su enfoque limitado sobre una comunidad específica. El visitó comunidades aparentemente tradicionales como Quispillacta y Pomacocha, pero también pasó mucho tiempo en las haciendas feudales de La Mar, las colonizaciones en la selva de Apurímac, las barriadas de Ayacucho, las polvorientas estaciones de camiones de

Huanta. Estos eran lugares donde la profundidad de la movilidad e interconexión andina eran imposibles de ignorar.

No siendo científico social, Díaz también escribió sin necesidad de fijar a personas en categorías analíticas demasiado rígidas. Al igual que otros antropólogos de los años 60 y 70, los andinistas recurrían casi exclusivamente a lo que Françoise Michel-Jones (1978:14) denomina "sujetos absolutos" (Los Nuer, los Hopi, los Dogon). En *To Defend Ourselves*, por ejemplo, no encontramos a los chusquinos como individuos. En su lugar, Isbell (1977:73) hablaba de cómo "los comuneros participan en la economía [nacional] de una manera limitada" o cómo "los vecinos usan la exogamia aldeana para asegurar su movilidad social", como si los pobladores y los mestizos pudieran ser considerados categorías homogéneas, cuyos miembros comparten creencias idénticas. En cambio, Díaz presentaba siempre caracteres únicos. Algunos de sus personajes, como el hacendado autoritario de Orcasitas, operan simplemente como emblemas de tipos sociales. Pero Díaz describía a otros, como Alarcón y Cruz, con un sentido de variación e individualidad. Él también se refería a "los mestizos" y "los comuneros." Pero las voces plurales y los largos diálogos entre Díaz y diferentes ayacuchanos nos dan la comprensión de los matices y de la parcial inestabilidad de la identidad individual, rasgo que mayormente faltaba en la antropología andinista con su confianza en la claridad de las fronteras sociales andinas.

Finalmente, la perspectiva marxista de Díaz le ayudaba a establecer los vínculos internos del Perú moderno.

* Isbell sí hace una distinción entre tres niveles económicos dentro de la categoría de comunero: apukuna, wachakuna y t'ipakuq. Pero insiste en que la división entre comuneros y vecinos es la más fundamental en Chuschi, y la mayor parte del libro habla de estos dos grupos como entidades homogéneas.

De la mano con su entendimiento muchas veces romántico de la "pureza" de la cultura andina, los marxistas desde los años 30 también habían desplegado el concepto de clase para delinear la posición común en el fondo de la pirámide económica peruana de los comuneros serranos y de los empobrecidos pobladores urbanos. Fue así que mientras Díaz mantenía su imagen idealizada de lo andino, también reconocía que la experiencia de la pobreza conectaba a personas de identidades diferentes por todo Ayacucho. Este nexo económico era uno que muchos antropólogos -mayormente dependientes de los conceptos de "cultura" y "comunidad"- estaban poco preparados para examinar. El interés en la economía política que comenzaba a surgir en la antropología norteamericana en los años 70 -que hubiera llevado a los etnógrafos a explorar más profundamente cuestiones de clase- llegó tarde para los estudiosos norteamericanos andinistas¹⁰.

El retrato en *Hambre y Esperanza* de la comunidad de Moya, treinta kilómetros al sur de Ayacucho, tipificaba el reconocimiento de Díaz (1969:53) de las profundas interpenetraciones de la vida andina. Comienza con una descripción que enfatiza la preservación de las tradiciones y una autonomía pastoral en Moya.

No hay hacienda en ese anexo, todos son pequeños campesinos-propietarios con minúsculas "chacras" que van de 1/6 a 1/2 hect. por familia. En conjunto se denominan ellos mismo miembros de la comunidad. Estas parcelas, de propiedad privada e individual, son trabajadas también individualmente, aunque a veces se practica el "ayni" y la "minka".... Las casas del pueblo se hallan dis-

¹⁰ Una mayor cantidad de trabajos sobre los Andes por antropólogos desde una perspectiva de política económica comenzarían a aparecer en los años 80 (Collins 1989, Orlove, Foley y Love 1989, Roseberry 1983).

tribuidas en toda la suave ladera; el color rojo de los tejados y las paredes de adobe se combinan con el verde oscuro de los alisos, dando el paisaje una belleza muy singular.

Pero Díaz no se contentó con presentar a Moya como una comunidad estable y autosuficiente. Entró en conversaciones con un grupo de hombres que hacían trabajo comunal para construir una escuela. En vez de analizar el evento como una expresión de la perenne colectividad andina, describió a los comuneros fumando cigarillos "National" y empleando madera y cemento obtenido de Cooperación Popular. Descubrimos a la población de Moya en constante movimiento. (Sin tierras suficientes, muchos habían ido a la costa o la selva. Otros migraban entre la comunidad y las haciendas azucareras costeñas donde trabajaban de peones.) Aunque aprecia el éxito de la comunidad en mantener algunos elementos de colectividad y estabilidad, Díaz (1969:56) termina presentando imágenes de la actual fluidez y el incierto futuro de Moya:

Seguimos caminando, conversamos con algunos campesinos viejos que están en sus casas. Sólo los hombres viejos se quedan permanentemente en la comunidad, los jóvenes han emigrado, a veces vuelven para ayudar en las siembras y cosechas y luego desaparecen para volver a aparecer en la fiesta comunal o en las próximas cosechas.)

(Aquí estaba el sentido de las interconexiones que posibilitaría el crecimiento de Sendero Luminoso. Aquí también estaban los jóvenes con el conocimiento tanto de la ciudad como del campo, de los cuales Guzmán, Morote y Díaz mismo comenzarían a reclutar una guerrilla. Trece años después Moya formaría parte de una zona de dominio de Sendero.)

Si los múltiples lazos entre la ciudad y el campo facilitaron el crecimiento de Sendero en Ayacucho desde la UNSCH, el éxito inmediato de los senderistas en ganar apoyo en el campo testimoniaba el fuerte descontento de muchos campesinos con el statu quo. Por supuesto, es vital enfatizar que la violencia y el terror también han sido una arma básica de los seguidores de Guzmán. Desde la matanza de 60 campesinos en Lucanamarca en 1983 hasta el "ajusticiamiento" de cientos de tenientes gobernadores y jefes de comités de defensa civil, la violencia ha sido un instrumento primordial de Sendero. Como proclama el mismo Guzmán, "La violencia es una ley universal; una clase no puede ser reemplazada por otra, ni el viejo orden ser superado para crear uno nuevo sin la violencia revolucionaria"¹¹.

Sin embargo, no se puede negar que al mismo tiempo han habido claras evidencias de corrientes de apoyo a Sendero a través de los diez años de guerra. En el caso de Ayacucho, esto ha sido más notable entre 1980 y 1982, lo que Carlos Iván Degregori llama la época de "autoritarismo utópico" de Sendero, antes de la feroz contraofensiva de las fuerzas armadas. El periodista Raúl González (1982:47) al preguntar sobre Sendero a mediados de 1982, recibió respuestas casi unánimes: "Es un movimiento apoyado por los campesinos jóvenes. Los viejos están resignados a su suerte, pero apoyan a sus hijos". A inicios de 1983, dirigentes campesinos en Huancaayo dijeron a la investigadora norteamericana Cynthia McClintock (1984:54) que "la mayoría sustancial [de los campesinos] apoyaban [a Sendero]". David Scott Palmer (1986:129) concluyó que hasta 1985 Sendero mantenía

¹¹ La cita viene de lo llamado "entrevista del siglo" en *El Diario*, 31 de julio 1988, p.15.

una "sustancial reserva de apoyo" en el campo de Ayacucho. Desde 1985, los senderistas habían desarrollado también un nuevo y lucrativo bastión en el Alto Huallaga como defensores de los campesinos cocaleros, en su mayoría migrantes serranos, contra los narcotraficantes colombianos y el gobierno. En parte fue por estas corrientes de apoyo popular -siempre a la mano con su uso del terror y el miedo- que Sendero creció tan rápidamente en los años 80. En diciembre de 1982, el gobierno central declaró en estado de emergencia y bajo control de las fuerzas armadas a nueve de las 181 provincias del país. Este número había crecido a 56 al promediar 1989.

Aunque siempre han habido variaciones importantes dependiendo de la zona y el momento, los senderistas utilizaron una estrategia similar en muchas comunidades de Ayacucho, Huancavelica, Andahuaylas y Junín. Llegaron predicando la lucha armada; en zonas de cooperativas, frecuentemente redistribuyendo la tierra y el ganado. El llamado a un cambio radical tuvo una cierta atracción para muchos comuneros. Los jóvenes guerrilleros, que a veces contaban con parientes en las comunidades que iban a organizar, conocían el quechua y la vida serrana, lo que con frecuencia les daba la capacidad de comunicar su mensaje revolucionario con eficiencia. Las ejecuciones de autoridades locales corruptas y de abigeos eran muchas veces recibidas con aprobación. La a menudo violenta llegada de las fuerzas policiales o armadas podía espantar el apoyo a Sendero. Pero las tácticas del terror también podían ser contraproducentes, creando un resentimiento que redundaba en beneficio de los insurgentes.

En los años 60 y 70 habían muchas señales de descontento entre el campesinado, que Sendero aprovecharía en los 80. La creciente presión campesina fue un elemento que llevó a Velasco a decidirse por la reforma agraria. Los años 60 trajeron numerosas invasiones, huelgas y el fortalecimiento de federaciones campesinas regionales y nacionales. Sólo en 1963, el politólogo Howard

Handelman (1975:121) estimó que los campesinos protagonizaron entre 350 y 400 invasiones en el sur andino peruano. Miles de campesinos continuaban movilizándose durante esa década, aunque normalmente la policía actuaba del lado de los poderes locales y muchos campesinos murieron bajo el fuego de las fuerzas de seguridad. La reforma agraria no detuvo el descontento. Algunos fundos no fueron divididos. Las nuevas SAIS y CAP resultaron ineficientes. El estado no apoyó al campesinado con préstamos o asistencia técnica, aún cuando la retórica oficial de igualdad y orgullo campesino durante los primeros años de Velasco ayudaron a politizar aún más a muchos campesinos. En partes de Ayacucho y Apurímac, la protesta campesina se intensificó. Ahora muchos campesinos no sólo invadían haciendas no parceladas sino también las cooperativas. Las ligas agrarias formadas originalmente bajo Velasco se volvieron más independientes y, a fines de los 70, se extendía por la sierra un mosaico de federaciones campesinas militantes, a menudo vinculadas a partidos de la izquierda¹².

Sin embargo, la antropología andinista hizo poco caso a estas importantes corrientes de descontento entre el campesinado y su frecuente recurso a la acción colectiva. *To Defend Ourselves* reflejaba la tendencia a ignorar la actividad política rural. Isbell mostraba a los chusquinos descontentos de sus relaciones con los mestizos. Pero enfatizaba el conservadurismo de los comuneros, su deseo de mantener la continuidad de sus tradiciones andinas. Su argumento se basaba en símiles de defensa. Los campesinos "defienden su forma de vivir", "mantienen el encierro social", "se encierran socialmente y económicamente para fortalecer sus defensas contra las intrusiones del mundo exterior" (Isbell: 197, 243). Sólo se atribuía

¹² El reciente estudio de la comunidad de Huascancha en el Valle del Mantaro de Gavin Smith (1989) da una mirada de cerca a la historia de protesta en una comunidad andina en la sierra sur-central.

deseos de cambio a los maestros mestizos y a los que migraban a Lima. En un pasaje que ignoraba que los campesinos también querían el cambio, Isbell (1977:237) escribía: "Los campesinos han escogido la estrategia de proteger lo que tienen, mientras los maestros radicales han escogido estrategias para ganar lo que no tienen: mejores sueldos, movilidad social, y el poder de influir en las decisiones".

Isbell sólo nos presenta señales de iniciativa política de los campesinos chusquinos en el postscriptum a su estadía en 1975. Allí nos cuenta que en febrero de 1972 los comuneros habían expulsado al sacerdote local, cansados del control que la iglesia ejercía sobre animales y tierras. En abril de 1975, los chusquinos organizaron una invasión masiva de una hacienda vecina que no fue dividida en la reforma agraria. Después de la ocupación, doscientos chusquinos hicieron el largo viaje a Ayacucho para reclamar reconocimiento legal para la tierra.

Todo esto sugería una voluntad de tomar acciones decididas y hasta arriesgadas. Pero Isbell se quedó con su retrato de los comuneros como políticamente conservadores. Presentaba a los migrantes como los líderes de ambos movimientos, como si los comuneros no protagonizaran acciones tan agresivas por sí mismos y como si gran parte de ellos no hubieran apoyado las dos iniciativas mencionadas. A pesar de su carácter ofensivo, Isbell (1977:243) presentaba finalmente ambos eventos como una mayor evidencia de "los comuneros ... intentando fortalecer sus mecanismos de aislamiento defensivo".

En justicia a Isbell, ella por lo menos notaba las evidencias de la movilización campesina. Muchos otros andinistas ignoraron completamente las muchas huelgas e invasiones no sólo en los Andes peruanos, sino también en Bolivia, Colombia y, con menos intensidad, en Ecuador. El estudio de los movimientos campesinos fue dejado mayormente a los politólogos, periodistas y abogados. La única etnografía norteamericana conocida que trataba cen-

tralmente la protesta, la excelente *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* (Nosotros comemos las minas y las minas nos comen) de June Nash (1978), no era sobre la movilización política en el campo, sino sobre el movimiento sindical de los mineros bolivianos. De las 464 publicaciones citadas por Frank Salomon (1982) en su extenso resumen de la etnología andina de los años 70, sólo cinco trataban directamente de movimientos campesinos. En síntesis, como disciplina la antropología casi eludió sistemáticamente uno de los asuntos más importantes de la época.

Parte de la explicación reside en el estado de la teoría antropológica de los años 60 y 70¹³. Hasta el surgimiento de la escuela de economía política al promediar los años 70, mucha de la discusión -especialmente en los EE.UU.- entraba en el campo general de la ecología cultural o de la antropología simbólica. Esta configuración se extendía a los estudios andinos. Aparecieron gran cantidad de trabajos en torno a la cuestión de la adaptación ecológica/cultural andina; otro gran número de estudios se vinculaban a la cosmología, el parentesco y el ritual. No se dio espacio para el análisis de la movilización y protesta política en ninguno de los dos lados.

La desaparición de cuestiones políticas era más aparente en el trabajo de los antropólogos ecológicos. Con el crecimiento explosivo de la escuela de ecología cultural en la antropología norteamericana a fines de los 60, antropólogos como Stephen Brush, Glynn Custred, Jorge Flores Ochoa, R. Brooke Thomas y Bruce Winterhalter convirtieron el estudio de los ecosistemas andinos en una especialidad popular. En sus a menudo perspicaces estudios, estos investigadores reconocieron que la vida serrana moderna reflejaba la experiencia de la conquista es-

¹³ El ya clásico artículo "Theory in Anthropology Since the Sixties" por Sherry Ortner (1984) es la mejor introducción al estado de la disciplina en los EE.UU. durante los 60 y 70.

pañola y el contacto con el capitalismo. Algunos -el más notable de los cuales fue el norteamericano Benjamin Orlove- combinaban intereses en el medio ambiente con la economía política para forjar una etnografía creativa y sensible a la historia. Sin embargo, la mayor parte de la literatura seguía la línea de las estrellas de la antropología ecológica como Marvin Harris y Roy Rappaport. Así, muchos antropólogos enfatizaron el desarrollo por los campesinos andinos de adaptaciones estables a un ambiente de altura. Los estudiosos más inclinados a la biología documentaron los grandes pulmones de los agricultores serranos y su éxito en desarrollar especies de cereales y papa adecuados al frío y la altura. Otros, como Brush y Flores Ochoa, analizaron cómo el sistema andino de tenencia de la tierra y el manejo del ganado eran adaptados especialmente a la ecología de la zona. El carácter preciso de la "verticalidad ecológica" de los Andes -el término inventado por John Murra para describir cómo los estados pre-incaicos controlaban la tierra en diferentes alturas- se hizo un tema de interés especial. Subrayando la calidad auto-regulatoria y distintiva de la ecología andina, la literatura ecológica calzaba bien con la presuposición del Andinismo de una tradición andina discreta y estable. Los autores de colecciones como *Man in the Andes* (El hombre en los Andes, Baker and Little 1976) y *Pastores de puna* (Flores Ochoa 1977) podían discutir con minuciosidad la adaptación cultural andina en lugares como Puno, Ayacucho y Huancayo, sin hacer mucho caso a la agitación política y a una revolución inminente.

Había un poco más de interés en la política rural en el lado cultural de la etnografía andinista. Bajo la influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss y/o la antropología interpretiva de Clifford Geertz, antropólogos como Joseph Bastien, Leslie Brownrigg, Olivia Harris, Luis Millones, Tristan Platt y R. T. Zuidema publicaron muchos -y a menudo también perspicaces- nuevos trabajos sobre los clásicos temas andinistas del ritual, la reciprocidad, el

parentesco y la cosmología. Mientras los antropólogos de orientación ecológica hicieron de la "ecología vertical" un área especial de investigación, la estructura del ayllu se convirtió en el enfoque de muchos de los estudiosos de orientación simbólica. Antropólogos como Taussig (1980) y Nathan Wachtel (1977) analizaron la cultura serrana en el contexto de la conquista y la llegada del capitalismo. Pero conservaron una visión de creencias andinas eternas que coincidían con los conceptos del Andinismo. Lo mismo que la literatura sobre la ecología cultural, el debate en torno a la estructura de la cultura andina se convirtió en un proyecto tan absorbente que era posible hacer caso omiso a las condiciones de descontento rural que ayudarían a abrir paso a Sendero. Al promediar los años 70, los intentos de unir perspectivas ecológicas y simbólicas -en un espíritu de síntesis, Isbell dio el subtítulo de "ecología y ritual" a su libro- sólo perpetuaban la insensibilidad antropológica hacia la iniciativa política de los campesinos serranos.

Más allá de sus estrechos y parcialmente distorsionados lentes teóricos, otro factor en el descuido del descontento rural fue la orientación de los andinistas hacia sus sujetos etnográficos. En los años 50, aún prevalecía la visión paternalista de la gente andina como rústicos atrasados e ignorantes que tendrían que volverse agricultores modernos. El conocido antropólogo ecológico Julian Steward (1963:xxix) juntó la imagen andinista de los serranos como "indios" no-occidentalizados con la retórica de la modernización típica de los 50:

Debido a que el poco entendimiento de los indios de los sistemas europeos les deja mal preparados para resolver sus propios problemas, se está realizando grandes esfuerzos para rehabilitarlos económicamente, a través de la restauración de tierras y métodos mejorados de agricultura, y de reintegrarlos culturalmente, a través de la educación y otros

modos diseñados para facilitar su participación más amplia en la vida nacional.

La convicción según la cual los campesinos necesitaban una dosis de iniciativa occidental y tecnología moderna guiaba a los antropólogos de la Universidad de Cornell que, en los años 50, compraron la hacienda de Vicos en el Callejón de Huaylas para supervisar el proceso por el cual los ex-peones entrarían en el camino hacia la modernidad.

Este paternalismo desvergonzado había mayormente desaparecido al promediar los 60 con la creciente ola de críticas contra las presuposiciones de la teoría de la modernización. El sabor de la antropología andinista durante los 60 y 70 era crecientemente redentor. Algunos etnógrafos apuntaban problemas de rivalidades y conflictos dentro de las comunidades campesinas (Bolton 1973, 1974; Stein 1962). Pero la mayoría enfatizaba unilateralmente la durabilidad y el valor de las tradiciones andinas. Aunque a veces se acercaban a la presunción condescendiente de hablar por la gente serrana, es importante reconocer que los antropólogos hicieron llegar un mensaje importante a los funcionarios gubernamentales y administradores de agencias de desarrollo sobre la necesidad de respetar las prácticas y opiniones de los campesinos. Estudios antropológicos mostraron cómo los campesinos tenían un conocimiento sofisticado de su ambiente, complejos almanaques rituales y sistemas astronómicos, así como memorias vibrantes de su pasado. Una literatura importante surgió sobre los beneficios fisiológicos de masticar la coca, una costumbre considerada antes evidencia del atraso andino.

Sin embargo, el proyecto de la redención de lo andino jugó también un papel en el proceso por el cual muchos andinistas minimizaron el aspecto menos pintoresco de la vida serrana: la insistente pobreza que llevaba a tantos campesinos a acciones reivindicativas. Todo andinista reconocía la pobreza. Pero el énfasis de la adap-

tación ecológica y el simbolismo sofisticado tenía como consecuencia una tendencia a subestimar la gravedad y extensión del sufrimiento económico en el campo. Los etnógrafos normalmente hacían poco más que mencionar las terribles tasas de mortalidad infantil, los minúsculos ingresos familiares, el corto promedio de vida, los elevados estados de desnutrición y la falta de servicios de salud, tan comunes en los Andes. Es cierto que la vida campesina siempre quedaba llena de momentos de alegría y placer. Pero los índices que llevarían a otros observadores a llamar a Ayacucho región de pobreza del "cuarto mundo" vendría como una sorpresa para alguien que conociera la zona sólo a partir de la etnografía de Isbell, Skar o Zuidema. Ellos nos dieron retratos detallados de intercambios ceremoniales, rituales de días de santos, bodas, bautismos y minqas. Otro tipo de escena, igualmente común en los Andes, casi jamás aparecía: la niña con disentería y sin atención médica, la mujer que se desangraba al dar a luz, una pareja campesina en su oscura casa de adobe llorando la muerte repentina de un infante.

En síntesis, la mayor parte de la antropología andinista no percibía el explosivo dolor y descontento en la sierra. Este resentimiento, por supuesto, no se traduciría sencillamente en apoyo para Sendero Luminoso. Durante los once años de la guerra, muchos campesinos, aún en las zonas de intensa actividad senderista en Ayacucho, Huancavelica y Junín, han rechazado las propuestas de los guerrilleros, pagándolo muchas veces con sus vidas. Aún en las comunidades donde Sendero ha logrado mucho apoyo, siempre hay quienes se han resistido al control de los maoístas.

Pero también han existido claras evidencias de comentarios de aceptación en determinadas zonas, indicando que Sendero ha trabajado en el campo no sólo en base a la coerción sino también a la persuasión. Entre 1980-82, Chuschi se convirtió en sólo una de las muchas comunidades donde Sendero recibiría una bienvenida calu-

rosa. La gran mayoría de chuschinos vieron favorablemente la ejecución de dos abigeos por Sendero, el castigo a látigo de dos más y la expulsión de cinco funcionarios supuestamente corruptos. En agosto de 1982, muchos chuschinos estuvieron entre los 2,000 campesinos de nueve comunidades que se juntaron en una invasión a la granja agrícola de la UNSCH dirigida por Sendero. En diciembre, las comunidades se reunieron en Chuschi en una entusiasta marcha para celebrar la formación del "Ejército Guerrillero Popular". Diez cuadras de campesinos ondearon banderas rojas y dieron vivas a la "guerra revolucionaria".

En la breve sección final de *To Defend Ourselves* sobre el futuro de Chuschi, Isbell (1977:244-245) escribió que "el consumismo y los nuevos valores culturales debidos al incremento de la migración y la educación, pueden en algún momento causar cambios en la perspectiva de la comunidad". Pero su aseveración principal era que el cambio aún no había sucedido y que los comuneros en el futuro cercano "mantendrían sus actitudes conservadoras" y continuarían "los esfuerzos para resistir la incorporación en la economía y cultura nacionales". El impacto de los mestizos radicales sería "mínimo porque, como se ha explicado anteriormente, ellos no comparten las preocupaciones políticas de los comuneros, quienes están intentando proteger su aislamiento cultural".

Como tantos otros andinistas, Isbell había subestimado drásticamente los deseos de cambio de los ayacuchanos pobres. Lejos de rechazar la ideología radical y de "intentar proteger su aislamiento cultural", muchos chuschinos y otros campesinos andinos estaban listos para acoger el concepto de la revolución, por lo menos hasta que entendieran la profundidad del autoritarismo senderista y el costo que las FF.AA. les haría pagar por apoyar la insurgencia. El precio que los chuschinos pagarían por haber apoyado inicialmente a Sendero resultaría terriblemente alto. Durante 1983 y 1984, con la entrada del ejército a Ayacucho, las fuerzas gubernamentales desapa-

recieron a seis campesinos de Chuschi y a 46 de la vecina comunidad de Quispillacta. Una patrulla de Sínchis despedazó a un chuschino anciano con una granada de guerra en la placita de la comunidad. En 1985, el ejército había incendiado una parte de la aldea. Muchos comuneros huyeron hacia los pueblos jóvenes de Ayacucho y Lima¹⁴.

. . .

Como sugiere el título de su libro, Antonio Díaz Martínez hizo de las ásperas condiciones sociales existentes en la región un enfoque especial en *Ayacucho, Hambre y Esperanza*. El análisis de Díaz anticipaba la línea oficial de Sendero Luminoso. El joven agrónomo consideraba que la pobreza de la sierra era no sólo resultado de su incorporación en la economía mundial, sino del estancamiento de la región en un sistema semi-feudal dominado por terratenientes y parásitos burocráticos. Pero el Díaz de 1969 escribía con una sutileza que desaparecería por completo en las rígidas fórmulas maoistas de Sendero. El resultado fue un retrato íntimo y sensible de las muchas dimensiones de la pobreza ayacuchana: agricultores ricos comprando terrenos de pequeños parceleros en Cangallo, hacendados en Apurímac pagando una miseria a sus peones, campesinos con parcelas demasiado pequeñas para subsistir, comunidades en conflicto con las haciendas y entre ellas.

Antropólogos como R. Brooke Thomas (1976:403) enfatizaron que los campesinos hicieron "una adaptación

¹⁴ Esta información proviene de la nota introductoria de Isbell a la segunda edición de *To Defend Ourselves*. No es un error muy importante, pero en esta introducción Isbell se equivoca en relación a la fecha de inicio de la lucha armada en Chuschi, poniéndola como el 18 de mayo en vez de la fecha real, el 17.

exitosa a una de las regiones más duras habitadas por el hombre." En cambio, Díaz (1969:65-66) percibía tierras que eran "erosionadas, escasamente irrigadas, extremadamente divididas... cansadas y deforestadas". Lejos de adaptarse a su ambiente montañoso, los campesinos eran forzados a trasladarse hacia el circuito ocupado por la selva, las montañas y a la costa:

La Costa, las minas de Cerro de Pasco, la Selva de Apurímac les sirven como escape a la pobreza del terruño, ofreciéndoles fuentes de trabajo temporal o permanente y algunos ingresos económicos. Después de las siembras van a estos centros de trabajo de los que regresan para las cosechas, trayendo consigo prendas de vestir y algo de dinero ahorrado para la familia que quedó al cuidado de las casa y de la chacra. Otros emigran definitivamente, llevando consigo a la familia y dejando el pequeño lote de terreno a algún pariente. Algunas veces regresan para las fiestas o no regresan nunca (1969:65)

Díaz creía que algunos comuneros, como los de Moya, habían mantenido cierto grado de equilibrio gracias a un manejo cuidadoso de sus limitados recursos. Por lo general, sin embargo, *Hambre y Esperanza* evita el lenguaje de "adaptación" y "equilibrio" en favor de imágenes de sufrimiento y empobrecimiento.

Díaz compartía la fe de los antropólogos en los méritos de las tradiciones andinas. Pero esto no le impidió que llegara a enfrentarse con la pobreza y la injusticia. La mayor parte de la etnografía andinista se dedicaba a celebrar. Díaz prefería denunciar. El encontró que "la pobreza, la desnutrición, la enfermedad y el analfabetismo, son el común denominador" desde los pueblos jóvenes de Huamanga a las palúdicas colonizaciones de la ceja de selva del Apurímac, pasando por las punas ven-

tosas de los altos de Victor Fajardo (1969:33). Evitando estadísticas extensivas o especializado lenguaje marxista, Díaz optó por retratar las duras condiciones a través de entrevistas informales y agudas observaciones sobre comunidades específicas. En una sección típica, encontramos a Díaz en conversación con José Hinostroza, un migrante de Cangallo al húmedo valle del Apurímac. Díaz nos relata las palabras de Hinostroza para profundizar nuestro entendimiento de la situación en el campo. La conversación fue sosegada. Sin embargo, nos enteramos de la falta de escuelas, los bajos precios para las cosechas, las peleas con el gobierno y las epidemias devastadoras. Díaz terminaba no con grandes pronunciamientos sino reflexionando sobre las opiniones de Hinostroza mientras caminaba por el resbaloso camino de la casa, comiendo una papaya que la esposa de Hinostroza, una asháninka, le había regalado.

Los campesinos querían el cambio, según Díaz. Su libro nos da una visión de Ayacucho repleta de actividad política. "Las comunidades, las aldeas, villorrios y pueblos luchan por incorporarse y sacudirse de esta estructura colonial, obsoleta e inoperante". Escuchamos las quejas de un peón apurimeño sobre su sueldo, las palabras resentidas de un campesino de Cangallo contra funcionarios del gobierno, una invasión de 114 familias campesinas en Huascahura, la historia de otra invasión en La Mar, el rechazo de un grupo de parceleros a una cooperativa administrada por el Estado y la formación de su propia asociación. Para Díaz, esta era una región de un "campesinado desencantado de los poderes públicos", de activa y consciente participación campesina¹⁵. La "esperanza" de *Hambre y Esperanza* refería a lo que Díaz consideraba la capacidad de los ayacuchanos para reconstruir su sociedad.

Desilusionado por su propia experiencia a principios de los 60, Díaz consideraba que los tradicionales

¹⁵ La cita viene de la contracarátula de *Hambre y esperanza*.

modelos asistencialistas de desarrollo no eran una respuesta adecuada a los problemas de Ayacucho. Los ingenieros, agrónomos y administradores de los proyectos de desarrollo se convierten en blanco de una crítica dura en *Hambre y Esperanza*. Para Díaz estos proyectos significaban no un camino hacia el cambio, sino la cara más reciente de la opresión estatal y extranjera. Díaz criticó repetidas veces a la burocracia desarrollista por su paternalismo, insensibilidad por el saber de los campesinos, ineficiencia y corrupción. Como apéndice a *Hambre y Esperanza*, Díaz incluyó un breve ensayo de un estudiante visitante norteamericano que denunciaba un proyecto de colonización en el Apurímac financiado por A.I.D., a causa de sus gastos inútiles y elitismo. Era esta perspectiva áspera del desarrollo en *Hambre y Esperanza*, llevada a un extremo cruel, la que llevaría a Sendero Luminoso a hacer de las ONGs y las agencias de desarrollo del estado el blanco de numerosos asesinatos a fines de los 80 y principios de los 90. A principios de 1989, un comunicado senderista decretó la salida de toda ONG extranjera del Perú, porque "dan migajas al pueblo para distraerlo y no se dan cuenta que el camino correcto es el de la guerra popular"¹⁶.

Díaz (1969:34) resumía su aversión al desarrollo y su creencia en el potencial revolucionario del campesinado ayacuchano, en un apasionado pasaje con fuertes tonos de Andinismo:

Aquí se desarrolló el hombre del ande dentro de una economía autárquica, hasta que llegó el deprimido blanco que persistió durante 300 años y, su sucesor, el mestizo moderno: gobernador, cura, diputado, empleado público, y los propagandistas y vendedores de técnica, los ingenieros, que dicen que lograrían el "desarrollo". ¿"Desarrollo" de

¹⁶ La cita viene de *Latin American Weekly Report*, 5 de octubre 1989, p.12.

quién?, si ni siquiera atisban a conocer la cultura nativa, ni menos la estructura económica, cómo podrán desarrollarla? Y, sin embargo, este pueblo autóctono se mantiene de pie, con esperanza en el futuro, con fe en sus esfuerzos, y logrará algún día romper las trabas que impiden su desarrollo.

La retórica de Díaz reitera que el Andinismo no siempre acompaña una visión del campesinado como conservador. Fue así para los antropólogos con su desinterés en la política. Pero Díaz, al igual que los indigenistas socialistas de los 20 y 30, conectaba su creencia en la sobrevivencia de tradiciones "autóctonas" con la confianza en las posibilidades de un cambio. Lo andino se volvería la semilla de pureza que florecería en el nuevo orden social.

A diferencia del indigenismo socialista, sin embargo, la ideología de Sendero Luminoso se muestra muy poco dispuesta al Andinismo. En el marxismo ortodoxo del "Pensamiento Gonzalo", se privilegia la importancia de la clase a costa de la etnicidad o identidad cultural. Sendero también se distingue de anteriores movimientos socialistas peruanos por la rigidez atemorizante de su vanguardismo. Es la fría certidumbre de los senderistas respecto de lo infalible de su punto de vista y su propia misión histórica de liderar a las masas - la que les lleva al asesinato de aquellos que ven como sus opositores. *Hambre y Esperanza* contenía algunos rasgos de este autoritarismo. Díaz (1969:34-35) dirigía el libro no a los pobres de Ayacucho, sino a los "jóvenes estudiantes e investigadores" de quienes él esperaba reconocieran "la necesidad impostergable y la responsabilidad histórica de estudiar nuestros problemas y tomar una posición honesta en la búsqueda de nuevas situaciones". Aún manteniendo un profundo aprecio por los conocimientos de los campesinos y su iniciativa política, Díaz también recurría a frases como las "masas miserables" y los "campesinos analfabetos" que daban a entender que la conciencia política campesina no era tan aguda como

la de la vanguardia universitaria. El pueblo formaría el corazón de la revolución. Pero tendría que estar organizado en un "estado planificado" (1969:266).

En general, sin embargo, Díaz ofrecía una visión de flexibilidad y colectividad muy diferente a la del dogmatismo del partido que ayudaría a organizar en la década siguiente. La apasionada claridad del joven catedrático aún no se había endurecido en el doctrinarismo. La UNSCH, escribía Díaz (1969:265), debía "ponerse acorde con los ideales del pueblo, para transformar la realidad objetiva del mundo que nos rodea". Pero si no lo lograba, Díaz (1969:24) creía que los pobres de Ayacucho protagonizarían el cambio por cuenta propia, pasando "tarde o temprano... por encima de ella". Al final de la visión de Díaz (1969:266) estaba un conmovedor pero extrañamente ingenuo sueño de una utopía colectiva. "No olvidemos que este solar nativo, es siempre el mejor para nosotros," escribía en la última línea de *Hambre y Esperanza*, "hagamos de él un paraíso".

* * *

Edward Said (1979:1) habla de cómo el estallido de la sangrienta guerra civil en Beirut en 1974 se estrelló contra la lógica del Orientalismo. Ya no era tan posible representar al Medio Oriente como "un lugar de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes fascinantes, y experiencias extraordinarias". El inicio de la guerra en Ayacucho, a principios de los 80, llegaría a ser un momento semejante para el Andinismo. Ya no se podía presentar tan fácilmente a la sierra como un lugar de culturas estáticas e identidades rigidamente demarcadas. Alegres alichs de emponchados campesinos andinos al lado de llamas en Macchu Picchu todavía adornaban las paredes de agencias de viajes en Europa, EE.UU., y hasta San Isidro y Miraflores, en Lima. Pero otro tipo de imagen de la

sierra también comenzaba a llegar: fotos de fosas comunes, camiones dinamitados, soldados en pasamontañas y familias campesinas velando a sus muertos.

Lejos del paraíso con que soñaba Díaz, la vida en muchas partes de la sierra peruana se ha convertido en una pesadilla. Más de doscientos mil desplazados han huido del terror en el campo para tener una vida sin futuro en los pueblos jóvenes de las ciudades. Los senderistas asesinan autoridades, ingenieros, candidatos políticos y religiosos en nombre de su revolución. Por su parte, las fuerzas gubernamentales han convertido la violación y la tortura en una práctica común. Han desaparecido a más de 3,000 personas desde 1982 y matado a un número aún mayor en masacres y ejecuciones extrajudiciales (Amnesty International 1989:1).

Antonio Díaz Martínez fue una víctima de la guerra. Detenido en Huaraz en 1984, fue uno de los 124 presos detenidos por terrorismo en la cárcel de Lurigancho. Estuvo entre los cerca de 90 prisioneros fusilados después de haberse rendido, cuando la policía retomó Lurigancho tras el motín senderista de junio de 1986. Para evitar autopsias, las fuerzas de seguridad enterraron estos cadáveres de noche en varios cementerios cerca de Lima. El cadáver de Díaz fue descubierto en el cementerio de Imperial en Cañete, al sur de Lima.

Apenas cinco semanas antes del motín, Díaz dio una de las primeras entrevistas de un dirigente senderista a la prensa. José María Salcedo (1986) entró a la cárcel para conversar con Díaz, pasando por el caos del pabellón de los presos comunes llegó hasta el pabellón de los presos por terrorismo, donde los senderistas mantenían una disciplina estricta. Salcedo buscó representar a Díaz como un revolucionario poco convencido. Se concentró en la figura del joven "comisario" senderista que supervisaba la entrevista. Ya se había anunciado que los presos senderistas serían trasladados al nuevo CRAS "Miguel Castro Castro". Díaz anticipaba que las fuerzas de seguridad po-

dian aprovechar la oposición senderista al traslado para justificar una masacre, pero no mostraba temor. "Nuestra moral es superior y tomamos la muerte como un reto", dijo Díaz (citado en Salcedo 1986:64).

Sin embargo, al final la entrevista no confirma el intento de Salcedo de pintar a Díaz como algo menos que un militante convencido de Sendero. Ya era claro que se había vuelto rígido, de línea dura. Sus respuestas eran siempre concisas e inteligentes, pero mostraban el dogmatismo inflexible que ya era aparente en su segundo libro, *China, la revolución agraria* (1978). Escrito luego de su visita a China en 1974-75 y publicado una década después de *Hambre y Esperanza*, este libro revelaba la vuelta de Díaz hacia el absurdamente rígido maoísmo de la Revolución Cultural. "Desde 1949...la Dictadura del Proletariado contra la burguesía se había intensificado", escribió Díaz en la primera página del libro, "...y con la Gran Revolución Cultural del Proletariado la línea roja del Presidente Mao se vuelve más vigente". Desde Lurigancho, Díaz ahora enfatizaba su devoción absoluta al comunismo ("todos somos materia para la transición al comunismo") y citaba al desalmado Guzmán como ejemplo máximo de virtud moral ("la más grande afirmación de la vida sobre la muerte"). Sendero a veces tiene que matar a campesinos, explicó como un buen stalinista-maoísta, porque "el campo no es llano sino dividido en clases".

En cuanto a los antropólogos, sólo un puñado sigue trabajando en el campo de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Junín -y ningún extranjero entre ellos. A fines de los 70, más de diez grandes proyectos arqueológicos funcionaban en la sierra central y sur; ahora ninguno. Estudiantes extranjeros interesados en los Andes ahora optan mayormente por Bolivia o Ecuador.

Que yo sepa, el único andinista que ha ofrecido reflexiones públicas escritas sobre el por qué los antropólogos no anticipaban a Sendero es Billie Jean Isbell. Su nota introductoria a la segunda edición de *To Defend*

Ourselfes mezcla una admisión franca de equívocación con una confiada retórica de continua capacidad. "Mi perspectiva antropológica", escribe, "me cegó a los procesos históricos que ocurrían en el momento...no ubiqué suficientemente a Chuschi en un sistema global en el cual una creciente violencia y el colapso de estados nacionales en el Tercer Mundo están volviéndose cada vez más frecuentes" (Isbell 195:xiii-xiv). Pero Isbell también conserva su misma visión de la continuidad y ensimismamiento andino. No examina las conexiones entre el crecimiento de Sendero y las interconexiones intensificadas en el Perú o el descontento agrario. Al contrario, todavía habla de "una polarización creciente entre las masas quechuhablantes y la cultura nacional", y describe a Sendero como un "pequeño movimiento izquierdista" completamente externo y diferente al campesinado:

Sendero Luminoso ha declarado que está preparado para una lucha de cincuenta años para destruir el Estado existente e instituir un nuevo orden. Los campesinos, en cambio, están concentrándose en preservar sus tierras y su forma de vida (Isbell 1985:xlii).

Por supuesto, este punto de vista es parcialmente cierto. Es esencial que se entienda que Sendero no constituye ninguna sublevación campesina orgánica. Pero Isbell pasa por alto que muchos de los jóvenes en las filas de Sendero son hijos de campesinos. Omite también las corrientes de apoyo a los insurgentes entre los muchos campesinos que quieren el cambio y no sólo defender sus tradiciones. Si Sendero sólo fuera un pequeño grupo de intelectuales izquierdistas violentos, el movimiento hubiera sido destruído hace mucho tiempo. Pero su presencia creció durante los 80 en varias partes de la sierra, e incluso se ha hecho significativo en Lima. Esta insurrección es en parte foránea y en parte autóctona del campo, a la vez terrorista y con cierto respaldo popular.

Creo que los antropólogos que seguimos en la interpretación de la vida serrana debemos romper definitivamente con el Andinismo. Dos cambios de perspectiva mutuamente relacionados me parecen especialmente imprescindibles. Uno es demantelar la lógica binaria del Andinismo: andino/europeo, indígena/occidental, capitalista/precapitalista, pagano/cristiano, tradicional/moderno. En vez de presuponer una separación entre lo andino y lo occidental, podríamos comenzar a entender las identidades plurales de la sierra como formas particulares de vivir construídas desde dentro de redes densas y extensivas de poder y representación. Campesinos como los de Chuschi no son, como Isbell (1977:4) aseveraba, "campesinos acercándose a un grado de incorporación nacional". Al contrario, han vivido por casi quinientos años bajo un régimen colonial y luego republicano. Carreteras, radios, educación universal, campañas políticas, evangelización, servicio militar obligatorio y la masividad de la migración han apretado los lazos entre el campo andino y los centros urbanos durante este siglo. Reconocer estos densos lazos de ninguna manera significa subestimar las agudas diferencias culturales y económicas en las naciones andinas. Pero sí exige entender estas diferencias no como resultado del aislamiento sino como construídas desde dentro de una historia de conexiones continuas y multidimensionales.

Un segundo cambio clave es dejar de representar las identidades modernas andinas como expresión de la continuidad con un pasado indígena. Lo que Johannes Fabian (1983) denomina el "alocronismo" -la descripción de una tradición cultural contemporánea como si fuera un artefacto de una época histórica anterior- se manifiesta en la presuposición de que las culturas andinas de hoy derivan de los tiempos precoloniales. Por supuesto, sería equivocado ignorar los fuertes vínculos de tanta gente andina con su pasado. Para mencionar sólo el ejemplo más obvio, más de ocho millones de personas todavía hablan quechua,

si bien salpicado con términos prestados del castellano. Sin embargo, las metáforas de la "continuidad" y el "tradicionalismo" no funcionan muy bien para describir los Andes. De cerca, descubrimos que pinturas taiwanesas colorean los ponchos tejidos a mano. La antigua especialidad culinaria del cuy se prepara con "aji-no-moto". Una de las cantantes más conocidas de la música "tradicional" andina es una *nisei*, la Princesita de Yungay. Las culturas andinas florecen con vigor aún en la azotada sierra peruana. Pero jamás representan la expresión de rasgos serranos primordiales, siempre el producto de visiones que la gente continuamente redefine en procesos continuos de innovación y recombinación.

Un activo compromiso para la vida y la paz, creo, debe acompañar la ruptura con el Andinismo. Aunque nuestra contribución sea pequeña, nuestros esfuerzos pueden ser útiles en varios sentidos. Mostrando la vitalidad de la cultura andina podemos ayudar a frenar las visiones que apuntan a afirmar lo deseable de una modernidad homogénea y europeizada, y que se expresan en visiones del Perú que buscan convertirlo en "otra Suiza". Excelentes ejemplos de las potencialidades de este tipo de trabajo son el libro *Chayraq* (Vásquez y Vargas 1990) sobre el carnaval ayacuchano y la antología del canto quechua, *La Sangre de los Cerros*, de los hermanos Montoya (1987). También podemos contribuir a difundir entre el público nacional y extranjero un entendimiento de la violencia que vive el Perú, y el peligro tanto del fascismo de Sendero como de la impunidad y la brutalidad de la contrainsurgencia. Aquí ya tenemos como ejemplo a varios importantes trabajos de estudiosos peruanos (Degregori y López Ricci 1990, Degregori 1989, Manrique 1989).

En el fondo, un compromiso político no representa nada de nuevo para los andinistas. Como contribuyentes al desarrollo del Andinismo, hemos ayudado a elaborar un discurso que ha influido no sólo en cómo el resto del mundo percibe los Andes sino también cómo la gente an-

dina se entiende a sí misma. Durante este siglo, un sentido idealizado de herencia incaica, armonía con la naturaleza y ética comunal han filtrado por partes de la sierra a través de los textos escolares, la radio, la televisión y el discurso político. Los campesinos, a su vez, pueden tomar elementos de estos conceptos andinistas muchas veces con partes de los también externamente impuestos discursos de la cristianidad, el nacionalismo y el socialismo para forjar identidades políticas que respondan a su dura situación contemporánea. En Ayacucho, una cruz de madera, la bandera peruana y unos afiches con lemas anti-imperialistas adoman el local de estera y calamina de la Asociación de Familiares de los Desaparecidos (ANFASEP). También hay una poesía reverente de Arguedas al "espíritu andino". Una de las campesinas en la Asociación hace mención a su "herencia comunitaria" y hasta a "nuestros antepasados incas" cuando habla de los derechos humanos y de los familiares desaparecidos. En parte, entonces, el Andinismo ha completado el círculo. Lo que comenzó como la imposición de observadores forasteros ahora puede ser retomado en organizaciones populares. Resulta que "nosotros" y "ellos" estamos ligados además de las conexiones económicas y políticas por los canales más sutiles de la representación y la auto-imaginación. Queriéndolo o no, entonces, los estudiosos de los Andes estamos siempre vinculados de una manera estrecha y compleja a la gente que estudiamos. Desde luego nos resta la responsabilidad de hacer lo posible para que nuestro involucramiento contribuya a forjar la paz.

Ahora, a principios de 1991, Sendero ha anunciado que su guerra ha pasado de la "defensiva estratégica" a una etapa de "equilibrio estratégico". Las opiniones de los observadores en Lima sobre el futuro de Sendero son variadas. Por un lado, Carlos Iván Degregori (1990) enfatiza los límites de Sendero. En su evocativa metáfora, Sendero sería una "estrella enana" -con un peso en desproporción a su tamaño- que al final es autolimitada en

su crecimiento por su autoritarismo violento. Por otro lado, Gustavo Gorriti (1990) enfatiza de una manera más pesimista el poder de Sendero. Pinta a los seguidores de Guzmán como una eficiente "máquina de guerra", con la capacidad de triunfar, especialmente si el Estado sigue en su ineficaz contrainsurgencia. Donde todos concuerdan, sin embargo, es en el terriblemente elevado costo humano de estos años de fosas comunes, brutales torturas y niños huérfanos.

En Chuschi, una precaria paz parece haberse establecido a fines de los 80. Inclusive, los comuneros participaron masivamente en las elecciones presidenciales de abril de 1990. Pero el 14 de marzo de 1991, la tranquilidad fue quebrada. Aparentemente en represalia por su negativa a conformar un Comité de Defensa, la policía en Chuschi detuvo y torturó a cuatro comuneros, tres de ellos autoridades comunales. Esa misma noche, Marcelino Cabana Tucno, Martín Cayllhua Galindo, Manuel Pacotaype Chaupin e Isaías Huamán Vilca fueron llevados al cuartel de Pampa Cangallo por una patrulla militar. El ejército niega la detención y los comuneros no han reaparecido. Para los campesinos de Chuschi y tantas otras aldeas serranas, esto sigue siendo lo que Nelson Manrique llama *manchay tiempo*, tiempo del miedo.

NOTA DEL EDITOR: Este ensayo es una traducción, un poco modificada y actualizada por el autor para su publicación en el Perú, del artículo "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru", *Cultural Anthropology* 6(1), febrero 1991.

 Bibliografía

- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer
1974 *Reciprocidad andina: ayer y hoy. En Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos.* G. Alberti y E. Mayer, eds. Lima: IEP, pp.13-37 Amnesty Internacional.
- 1989 *Caught Between Two Fires, Peru Briefing.* London: Amnesty Internacional.
- Arguedas, José María
1956 Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional* 26:78-151.
- 1980 *Yawar Fiesta.* Lima: Editorial Horizonte. Baker, Paul, y Michael Little, eds.
- Baker, Paul y Michael Little, eds.
1976 *Man in the Andes: A Multidisciplinary Study of the High-Altitude Quechua.* US/IBP Synthesis Series, 1. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson, and Ross Inc.

- Bastien, Joseph
1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul, Minn.: West Publishing Company.
- Berg, Ronald
1988 *Retribution and Resurrection: The Politics of Sendero Luminoso in Peru*. Ensayo presentado en la reunión anual de la American Anthropological Association, Phoenix, Arizona.
- Bolton, Ralph
1973 Aggression and Hypoglycemia among the Qolla: A Study in Psychobiological Anthropology. *Ethnology* 12:227-257.
- 1974 To Kill A Thief: A Kallawayá Sorcery Session in the Lake Titicaca Region of Peru. *Anthropos* 69:191-215.
- Bourque, Susan y Kay Warren
1989 Democracy Without Peace: The Cultural Politics of Terror in Peru. *Latin American Research Review* 24(1):7-35.
- Brush, Stephen
1977 *Mountain, Field, and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Buechler, Hans, y Judith-Maria Buechler
1971 *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Clifford, James
1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

- Collins, Jane
1989 *Unseasonal Migrations: The Effect of Rural Labor Scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Degregori, Carlos Iván
1986 *El surgimiento de Sendero Luminoso*. IEP: Lima.
- Díaz Martínez, Antonio
1969 *Ayacucho: Hambre y Esperanza*. Ayacucho: Ediciones Waman Puma.
- 1978 *China: La revolución agraria*. Lima: Mosca Azul.
- Doughty, Paul
1968 *Huaylas: An Andean District in Search of Progress*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Flores Ochoa, Jorge
1977 *Pastores de Puna*. Lima: IEP.
- Gonzales Raul
1982 Por los caminos de Sendero. *Quehacer* 19:39-77
- Gorriti, Gustavo
1990 *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Apoyo.

- Greaves, Thomas
1972 The Andean Rural Proletarian. *Anthropological Quarterly* 45(2):65-83.
- Handelman, Howard
1975 *Struggle in the Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Harding, Colin
1988 Antonio Diaz Martínez and the Ideology of Sendero Luminoso. *Bulletin of Latin American Research* 7(1):65-73.
- Isbell, Billie Jean
1977 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- 1985 *Reprinting of To Defend Ourselves*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- 1988 'The Emerging Patterns of Peasants' Responses to Sendero Luminoso. Ensayo presentado en Patterns of Social Change en la Andes Research Conference organizada por NYU and Columbia University LAS Consortium, New York City.
- Kawell, Jo Ann
1989 Going to the Source. *NACLA* 22(6):13-22.
- Kirk, Robin
1987 Refugees Rebuild Communities. *NACLA* 21(5-6):9-11.
- Manrique, Nelson
1989 La década de la violencia. *Márgenes* 5-6:137-152.

- Marcus, George, y Michael Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martínez, Hector
1980 *Migraciones internas en el Perú*. Lima:IEP.
- Mauceri, Philip
1989 The Military, Insurgency and Democratic Power: Peru, 1980-1988. *Papers on Latin America*. No. 11. New York: Columbia University, Institute of Latin American and Iberian Studies.
- McClintock, Cynthia
1984 Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso. *World Politics* 27(1):48-84.
- Michel-Jones, Françoise
1978 *Retour au Dogon: Figure du double et ambivalence*. Paris: Le Sycomore.
- Montoya, Rodrigo
1980 *Capitalismo y No-Capitalismo en el Perú*. Lima. Mosca Azul.
- Montoya, Rodrigo, Edwin Montoya y Luis Montoya
1987 *La sangre de los cerros*. CEPES: Lima.
- Nash, June
1977 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*. New York: Columbia University Press.
- Núñez del Prado, Juan Victor
1974 The Supernatural World of the Quechua of Southern Peru As Seen From the Community

of Qotobamba. En *Native South Americans*. P. Lyon, ed. Boston: Little Brown, pp. 238-250.

- Olien, Michael
1973 *Latin Americans, Contemporary Peoples and Their Cultural Traditions*. New York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Orlove, Benjamin, Michael Foley y Thomas Love eds.
1989 *State, Capital and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in the Andes and Mexico*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Ortner, Sherry
1984 *Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History* 26:126-165.
- Palmer, David Scott
1986 *Rebellion in Rural Peru: The Origins and Evolution of Sendero Luminoso. Comparative Politics* 18(2):127-146.
- Rivera, Silvio
1980 *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: CSU-TEB.
- Rosaldo, Renato
1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.
- Roseberry, William
1983 *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University of Texas Press.

- Said, Edward
1979 *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saicedo, José María
1986 *Con Sendero en Lurigancho. Quehacer* 39:60-67.
- Salomon, Frank
1973 *Weavers of Otavalo. En Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel R. Gross ed. New York: The Natural History Press. pp. 463-485.
- 1982 *Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective. Latin American Research Review* 17(2):75-128.
- 1985 *The Historical Development of Andean Ethnology. Mountain Research and Development* 5(1):79-98.
- Shakespeare, Nicholas
1988 *In Pursuit of Guzmán. Granta* 23:149-197.
- Skar, Harold
1982 *The Warm Valley People*. New York: Columbia University Press.
- Smith, Gavin
1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Stein, William
1962 *Hualcan: Life in the Highlands of Peru*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- Stern, Steve, ed.
1987 *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th-20th Century*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Steward, Julian
1963 Preface. En *Handbook of South American Indians*, vol. 2. New York: Cooper Square Publications.
- Taussig, Michael
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, R. Brooke
1976 Energy Flow at High Altitude. En *Man in the Andes*. P. Baker y M. Little, eds. Stroudsburg: Dowden, Hutchinson, Ross Inc, Pp. 379-404.
- Trimbom, Hermann
1969 South Central America and the Andean Civilizations. En *Pre-Columbian American Religions*. W. Krickeberg et al., eds. New York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 83-114.
- Valcárcel, Luis
1938 Los estudios peruanos. *Revista del Museo Nacional* 15:3-12.

- 1950 Introducción. En *Indians of Peru, a book of photographs by Pierre Verger*. New York: Pantheon, pp. 1-6.
- Wachtel, Nathan
1977 *The Vision of the Vanquished*. Hassocks: Hanson Press.
- Zuidema, R. T. y V. Quispe
1973 A Visit to God. En *Peoples and Cultures of Native South America*. Daniel R. Gross, ed. Garden City, N.Y.: Natural History Press, pp. 358-373.

PERDIENDO DE VISTA AL PERU

Réplica a Orin Starn

Deborah Poole - Gerardo Rénique

Fuera de la historia real cada punto de la tierra se encuentra a la misma vez en el Oeste y en el Este.

Antonio Gramsci

DURANTE LA DÉCADA de 1980 la antropología estadounidense pasó por dos grandes transformaciones. La primera involucró un viraje hacia la historia. La segunda, un viraje hacia los textos. Mientras que la primera de éstas condujo a los eruditos por un largo camino hacia el entendimiento de la especificidad, funcionamiento y realidad concreta de los procesos económicos, políticos, discursivos

¹ Dado que no tuvimos acceso a la traducción en español para Alipanchis, nuestros comentarios están dirigidos al texto en inglés del artículo de Starn, originalmente publicado en la revista *Cultural Anthropology* (Vol. 6, No. 1, Feb. 1991, pp. 63-91). Todas las citas aquí mencionadas se refieren a este texto. También son nuestras las traducciones basadas en la publicación original en inglés.

y sociales estudiados por la antropología; la segunda recorrió un primoroso camino de auto-reflexión y crítica disciplinaria. Cuando ambos caminos se cruzaron produjeron un saludable re-examen histórico de los orígenes discursivos e institucionales de la antropología en el pensamiento colonial y evolucionista del siglo XIX.² Sin embargo, esto solamente ocurrió en aquellos casos en que los textos fueron considerados como parte de totalidades sociales mayores. Totalidades que necesariamente incluían política, personas, estados, instituciones, estructuras de poder y las historias tanto de los pueblos coloniales como del dominio imperial.

En otros casos, empero, el viraje hacia los textos produjo resultados menos afortunados. En estos casos de crítica disciplinaria con menos conciencia histórica, los textos etnográficos muchas veces fueron aislados del contexto social, institucional y político en los cuales fueron creados y consumidos.³ En esta variante ahistórica de la crítica literaria deconstruccionista, cada texto fue examinado como artefacto lingüístico cuyo verdadero significado residía en el

² Véase por ejemplo: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1975; Richard Fox, *Lions of the Punjab. Culture in the Making*. Berkeley: University of California Press, 1985; William Roseberry, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987; George Stocking, *Victorian Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1988; Joan Vincent, *Politics and Anthropology. Visions, Traditions and Trends*. Tucson: University of Arizona Press, 1990; E. Wälmsen, *Land Filled With Flies. A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

³ Importantes ejemplos del cruce entre antropología y metodologías literarias y textuales son: James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge: Harvard University Press, 1988); George Marcus & Dick Cushman, "Ethnographies as texts" (*Annual Review of Anthropology*, 1982, 2:25-69); Mary Louise Pratt, "Fieldwork in Common Places", en James Clifford

texto mismo. De esta manera, para algunos autores, el descubrimiento del significado de un texto se reduciría al simple desenmascaramiento de las oposiciones semánticas subyacentes, a través de las cuales cada texto construye sus imágenes de jerarquía y poder social (masculino/femenino, nosotros/ellos, oeste/este, blanco/negro, etc.). Para estos críticos, tales polarizaciones se constituyeron en mecanismos discursivos que, al privilegiar uno de los polos de estas oposiciones, esencializan las identidades sociales y ocultan su heterogeneidad.

Estas aproximaciones inspiradas en la crítica literaria deconstruccionista han conducido a los antropólogos hacia un más cabal entendimiento de la frecuente y desconcertante persistencia tanto del racismo como del sexismo dentro del pensamiento antropológico. Desafortunadamente, al privilegiar la importancia del lenguaje y del texto, muy a menudo estos mismos autores descuidaron el análisis de las relaciones sociales de dominación económica y política que constituyen la esencia del racismo, sexismo y colonialismo en el mundo real.⁴ En un proceso, apropiadamente descrito por el antropólogo Jonathan Friedman como "la antropología transformada en espectáculo", este énfasis teórico sobre el texto etnográfico como el lugar de producción de la política, el sexismo y el racismo, condujo a algunos antropólogos a considerar la antropología misma como su nuevo objeto de estudio.⁵ Así, dentro de este novedoso campo de auto-estudio disciplinario, "lo político"

& George Marcus (eds.), *Writing Culture* (Berkeley: University of California Press) y Stephen Tyler, "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en Clifford & Marcus (eds.), *Writing Culture* (op. cit.).

⁴ Este problema ha sido criticado por otros antropólogos, véase por ejemplo: Friedman, "The Spectacularization of Anthropology", *Telos*, 71(1987): 161-70, y Nicole Polier & William Roseberry, "Tribes Tropes: Postmodern Anthropologists Encounter the Other and Discover Themselves", *Economy and Society*, 18(2): 245-64.

⁵ Friedman, "Spectacularization", op. cit.

residiría en la simple identificación y condena de los errores en los textos de otros autores. Como en otros vanguardismos, que basan su autoridad en una reiterativa afirmación de su superioridad, la antropología postmoderna también puso de moda un estilo denunciatorio y un dogmático autoritarismo moralista.

El artículo de Stam sobre los errores de la antropología andina debe ser leído con conocimiento del momento histórico concreto en que se encuentra actualmente la antropología estadounidense. Como ha de ser inmediatamente aparente para la mayoría de sus lectores en el Perú, Stam está más interesado en la denuncia moral de los colegas "incorrectos" de su propio país, que en entender las complejidades discursivas e históricas de las políticamente situadas prácticas étnicas y culturales de la sociedad peruana. Como es igualmente aparente, su conocimiento de la literatura antropológica peruana y estadounidense sobre los Andes es bastante incompleto. Curiosamente Stam ignora la literatura existente sobre temas como etnicidad, migración y economía campesina que se podrían imaginar relevantes para el tema en discusión.⁶ También ignora las sustantivas críticas e historias

⁶ La bibliografía en inglés sobre estos temas es bastante extensa. Para economía campesina, véase entre otros: Barbara Bradby, "The Destruction of Natural Economy", *Economy and Society*, vol. 4, n.2 (mayo 1975): 127-161; B. Bradby, "Resistance to Capitalism in the Peruvian Andes" en D. Lehman (ed.) *Ecology and Exchange in the Andes*. New York: Cambridge University Press, 1982, pp. 97-122; Jane Collins, "The Household and Relations of Production in Southern Peru", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 28, n.4 (1986):651-71; Adrian de Wind, "From Peasants to Miners: The Background to Strikes in the Mines of Peru", *Science & Society* vol. 39(1975): 44-72; Adolfo Figueroa, "Productions and Market Exchange in Peasant Economies: The Case of the Southern Highlands in Peru", en D. Lehman, *Ecology and Exchange*, op.cit., pp. 123-56; Rodrigo Sanchez, "The Andean Economic System and Capitalism", en D. Lehman, *Ecology and Exchange*, op. cit., pp. 157-90; David Winder, "The Impact of the

Comunidad en local Development in the Mantaro Valley", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press, 1978, pp.; Marcelo Grandin, "Peasant Cooperation and Dependency: The Case of the Electricity Enterprises in Muztaguay", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation*; Michael Painter, "The Political Economy of Food Production in Peru", *Studies in Comparative International Development*, 19,4(1984): 221-37; N. Long y R. Sanchez, "Peasant and entrepreneurial Coalitions: The Case of the Matsuasi Cooperative", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation*; Benjamin Orlove, *Alpaca, Sheep and Men. The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*. New York: Academic Press, 1977; B. Orlove & Glynis Custred (eds.), *Land and Power in Latin America. Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. New York: Holmes & Meier, 1980; Gavin Smith, "Socio-economic differentiation and Relations of Production Among Rural-based Petty Producers in Central Peru, 1880 to 1970", en *Journal of Peasant Studies*, vol. VI, n.3 (1979):286-310; Florencia Mallon, *The Defense of Community in Peru's Central Highlands. Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

Para migraciones véase, entre otros: Gavin Smith, "Internal Migrations and Economic Activity: Some Case Studies", Centre for Developing Area Studies Working Papers n. 14. Montreal: McGill University, 1975; Billie Jean Isbell, "The Influence of Migrants upon Traditional Social and Political Concepts: A Peruvian Case Study", en *Latin America Urban Research*, vol.4 (1974): 234-262; Paul L. Doughty, "Behind the Back of City: 'Provincial Life' in Lima, Peru", en W. Mangin (ed.), *Peasants in Cities*, Boston: Houghton Mifflin, 1970; Julian Laite, *Industrial Development and Migrant Labor in Peru*. Manchester: Manchester University Press, 1981; José Matos Mar, "Migration and Urbanization: The Barriadas of Lima", en P. Hauer (ed.), *Urbanization in Latin America*. Liege: UNESCO, 1961; J. Collins, *Unseasonal Migrations, The Effects of Rural Labor Scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Sobre etnicidad véase, entre otros: Gavin Smith, *Livelihood and Resistance, Peasants and The Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press, 1989; Linda Seligmann, "To Be in Between: The Cholas as Market Women", *Comparative Studies in Society and History*, 31,4(1989): 694-721; William Stein (ed.), "Countrymen and townsmen in the Callejon de Huaylas", in *Peruvian Contexts of Change*. New Brunswick: Transaction Books, 1985, pp. 211-331. La literatura peruana sobre el tema es abundante, véase por ejemplo: Enrique Mayer, "Consideraciones sobre lo indígena", en *Peru: Identidad nacional*. Lima: CEDEP, 1979, pp. 79-108; Fernando Fuenzalida (ed.), *Podier*,

de la antropología andina de Enrique Urbano, Rodrigo Montoya, Deborah Poole, Thomas Patterson y William Stein entre otros.⁷ De haber sido el objetivo de Stam contribuir al esfuerzo colectivo de entender la complejidad e historicidad del pensamiento antropológico sobre los Andes, en vez de tratar de hacer méritos como el primero en introducir "el concepto de Andinismo" [Stam 1991: 64], su crítica debería haber partido de estos trabajos en

Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo. Lima: IEP, 1970; Mosca Azul (eds.), *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima y Ginebra: Mosca Azul e Institut Universitaire d'Etudes du Développement, 1986; Carlos Iván Degregori (ed.), *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional*. Lima: CELATS, 1978; Sinesio López, "De Imperio a nacionalidades oprimidas", en *La Nueva Historia en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1978.

⁷ Rodrigo Montoya, "Una encuesta a las Ciencias Sociales", *Textual*, 3 (dic.1971); R. Montoya "Acerca del objeto de la antropología en el Perú", Lima: Dept. de Antropología de la UNMSM, 1972-3; Thomas Patterson, "The Last Sixty Years: Toward a Social History of Americanist Archaeology in the United States", *American Anthropologist*, 88(1986):7-26; T. Patterson, "Savages, Barbarians and Civilized Peoples: The Construction of Americanist Archaeologies in the United States", Dept. of Anthropology, Temple University, ms. 1988; T. Patterson, "Political Economy and a Discourse Called 'Peruvian Archeology'", Dept. of Anthropology, Temple University, ms. 1987; Deborah Poole, *Ritual-Economic Calendars in Paruro: The Structure of Representation in Andean Ethnography*. Ph.D. dissertation, University of Illinois, 1984; D. Poole, "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i, 1987", *Márgenes*, 4(dic. 1988):101-120, 141-47 1984 & 1988; Enrique Urbano, "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", *Allpanchis*, XVII, no. 20(1982):33-83; H. Urbano, "Inkarri antes y después de los antropólogos", *Márgenes*, 1 (marzo 1987), pp. 144-53; William Stein, "A Test of Peru's 'Indian Problem' Through the use of a personal document", *Papers in Anthropology*, 18,2 (1977):103-125; W. Stein, "An Anthropological Appreciation of José Carlos Mariátegui", *Revolutionary World: An International Journal of Philosophy*, 149(1982):69-96; W. Stein, "Peruvianist Social Anthropology: A Reappraisal of Recent Work", Dept. of Anthropology, SUNY Buffalo, ms., 1983.

lugar de insinuar que otras críticas sobre este campo de estudio son inexistentes.⁸

En esta réplica no intentamos extender en las numerosas omisiones bibliográficas y errores factuales a lo largo de la pretendida crítica de Stam acerca de la literatura sobre los Andes.⁹ A través del examen de tres

⁸ La afirmación del autor que la mayoría de los antropólogos -con la implícita exclusión de él mismo- se han "retirado del Perú" y que "sólo un puñado de ellos todavía trabaja en la sierra y ninguno en el campo ayacuchoano" [Stam 1991:84] es también cuestionable por los mismos motivos. Difícilmente podría culparse a los antropólogos por no conducir trabajo de campo en aquellas regiones del país que, como Ayacucho, se encuentran en estado de emergencia y bajo conducción militar. Dado el cargado tono moralizante del resto de su artículo, se deja a los lectores norteamericanos asumir que tal decisión sería reflejo de una falta de compromiso de parte de los antropólogos en vez de una necesidad práctica.

⁹ Por ejemplo, su afirmación respecto a Luis de la Puente que, siendo limeño, lideró el Ejército de Liberación Nacional [Stam 1991:71]; su representación de trabajos de autores como Manrique y Gonzales, como "periodismo" en oposición a "fuentes académicas" publicadas por norteamericanos [Ibid:87]; él no menciona las organizaciones populares y las federaciones campesinas que combaten la influencia de Sendero (en especial el caso de Puno) para aseverar que Sendero es un movimiento con amplio apoyo campesino [Ibid:76, *passim*]; y, finalmente, su curioso uso de los textos de Isbell. A pesar de que cita la segunda edición como fuente de datos sobre las acciones de Sendero en Chuschi [Ibid:80, n.23], no toma en cuenta la autocrítica en el prefacio de esta edición (B.J. Isbell, *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. 2nd edition. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 1985). En esta Isbell reflexiona sobre la discrepancia entre sus teorías estructuralistas y la situación de Chuschi en los 1980's. Para sus críticas de Isbell, Stam cita exclusivamente la primera edición (B.J. Isbell *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: Univ. of Texas Press, 1978). También utiliza un procedimiento semejante cuando hace referencia al primer libro de Michael Taussig (*The Devil and Commodity Fetishism*), sin tomar en cuenta los aportes de su segundo libro publicado en 1987 (*Shamanism, Colonialism and the Wild Man*). En este libro, Taussig ofrece un análisis bastante sofisticado del proceso de la formación de identidades étnicas, clasistas y raciales en los Andes y la Selva colombianos.

puntos interrelacionados remarcaremos, más bien, que tales "omisiones" no son ni casuales ni inocentes, sino que reflejan la forma en la que el entendimiento de Stam sobre la etnicidad, política y cultura peruanas ha sido condicionado por lo que David Harvey denomina como la "yupificación" de un segmento de la *intelligentsia* post-moderna en Europa y en los Estados Unidos.¹⁰ Siguiendo la definición de Harvey, los síntomas de esta "yupificación" serían: (1) "el desafío a la autoridad, cualquiera sea su forma", (2) una perspectiva crítica "tan encerrada en el mundo de las imágenes por sí mismas que deja de examinar la finalidad a la que tales imágenes deben servir", y (3) el desencanto con las políticas clasistas organizadas.¹¹ En el caso de Stam estos síntomas dan forma a las que consideramos las tres fallas fundamentales de su artículo: (1) su simplificación del complejo campo discursivo que constituyen lo que el denomina como "andinismo" y su afán de cuestionar indiscriminadamente a todas las generaciones de autores que precedieron al propio Stam; (2) su fracaso en ubicar históricamente el discurso "andinista", así como el no tomar en cuenta los diversos y políticamente motivados usos que se dan a las diversas imágenes, representaciones e idealizaciones de los Andes, y (3) su no consideración de la política de izquierda organizada en el Perú y su absoluto privilegio de la denuncia sobre la celebración como el camino moralmente correcto para la antropología andina.

¹⁰ David Harvey, "Flexibility: Threat or Opportunity", *Socialist Review*, Vol. 21, no. 1, Jan-Mar. 1991. La "yupificación" se deriva de la palabra "yuppie" acuñada a mediados de los 80 para hacer referencia a los "young urban professionals" (jóvenes profesionales urbanos) y sus actitudes de superioridad, ambición y conservadurismo.

¹¹ Harvey, "Flexibility", p.69.

1. DESAFIANDO LA AUTORIDAD

Utilizando el modelo de análisis histórico y literario desarrollado por Edward Said en su libro *Orientalismo*, Stam se adjudica la responsabilidad por "introducir el concepto de Andinismo" entendido como una construcción falsa o un discurso idealizado de la realidad social histórica andina [Stam 1991:64]. En *Orientalismo* Said ofrece una incisiva crítica de la producción y representación intelectual europeo-occidental del Oriente.¹² A través de un minucioso examen de una amplia muestra de textos producidos desde diferentes disciplinas, tradiciones nacionales y discursos políticos, Said concluye que el campo del Orientalismo, definido por estos diversos discursos, constituye "un estilo de pensamiento basado sobre una distinción ontológica y epistemológica entre el 'Oriente' y (las más de las veces) el 'Occidente'".¹³ Said devela las formas en las que los textos políticos y literarios construyen y valorizan la oposición entre Oriente y Occidente como una oposición entre femenino y masculino, primitivo y civilizado, pasivo y activo. Lo más sustantivo de su crítica reside empero en la forma en que relaciona la construcción textual y discursiva de la diferencia cultural y racial, con las bases políticas e institucionales del poder imperialista real. Como Said mismo afirma,

El Orientalismo es particularmente más valioso como un signo del poder Europeo-Atlántico sobre el Oriente que como discurso veraz sobre el Oriente (que es lo que, en su forma académica o erudita, pretende ser). Sin embargo, lo que debemos respetar y tratar de comprender es la coherente y

¹² Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Pantheon (traducción en español, *Orientalismo*. Madrid: Libertaria, 1991).

¹³ Said, *Orientalism*, p.2, Traducción nuestra.

persuasiva fuerza del discurso orientalista, sus estrechas relaciones con las instituciones socio-económicas y políticas que le dan sustento y su formidable continuidad." [Saïd 1978:6, traducción y énfasis nuestros]

Como crítica política y moral de los estudios orientalistas, *Orientalismo* ofrece un modelo superior de como podría, y debería, ser elaborada una concienzuda crítica histórica de los estudios andinos. En este sentido, Stam correctamente señala que los andinistas se asemejan a los orientalistas debido a su concepción de un mundo cultural andino cuyas fronteras son reificadas a través de su supuesta oposición a un mundo occidental o "no-andino".¹⁴

Desafortunadamente las percepciones de Stam acerca de las semejanzas entre los discursos andinistas y orientalistas, no van más allá de lo obvio. De hecho, la versión de Stam sobre el "Andinismo" discrepa del modelo seguido por Saïd en varios importantes aspectos.

¹⁴ Esta característica de la etnografía y antropología andinas ha sido señalada antes por varios autores [Poole, "Ritual Economic Calendars"; Urbano, "Inkari"; véase nota número 6]. En realidad fue esta precisa objeción la que durante los 70 y 80 dio lugar a la emergencia y consolidación del vasto y productivo campo de estudios campesinos en los Andes [César Fonseca, "Estudios Antropológicos sobre comunidades campesinas", en Humberto Rodríguez Pastor (ed.), *La Antropología en el Perú*. Lima: CONCYTEC, 1985, pp.71-95]. Curiosamente Stam no cita a ninguno de estos autores críticos del culturalismo andino, afirmando en cambio que el interés por el estudio de la economía política y de clase del campesinado no "llegó" a los estudios andinos sino hasta la década de 1980 [Stam 1991:74, 87 n.16]. ¿Cuál era entonces el tema de trabajos de estudiosos como Rodrigo Montoya, Gavin Smith, Juan Martínez Alier, Eduardo Fioravanti, Rodrigo Sánchez, Adolfo Figueroa, Orlando Plaza, Efraín Gonzales, Carlos Samaniego, Carmen Diana Deere, Carlos Iván Degregori, Benjamin Orlove, Jane Collins, David Guillet, Florencia Babb y Florencia Mallon, entre otros, si no es el de economía política y clase entre el campesinado andino?

En primer lugar, Stam rechaza tanto el método de Saïd de lecturas minuciosas, como su definición foucaultiana de Orientalismo considerado como un amplio campo multidisciplinario. Deshecha esta última como una "operación de esencialización" y la primera como una "polémica demasiado pormenorizada" [Stam, 1991:68].¹⁵ En vez de ello, Stam opta por un método de muestreo simple de textos y autores, restringiendo su discusión de "Andinismo" a un inexplicado surtido de antropólogos estadounidenses -empezando con Bille-Jean Isbell- y a fortuitos ejemplos de antropólogos e indigenistas peruanos.¹⁶ Como si esto no fuera suficiente, libros enteros son reducidos en contadas frases u oraciones. Así por ejemplo, la excelente etnografía del antropólogo noruego Harald Skar sobre reforma agraria, cooperativas y movimiento campesino en Andahuaylas es petulantemente reducida en una respectiva afirmación referente a la selección por parte del autor de una comunidad de "cultura quechua tradicional" para la realización de su trabajo de campo. [Stam 1991:69] Ignorando el contenido -y el mismo subtítulo- de este libro, más adelante Stam lamenta que los antropólogos andinis-

¹⁵ Para ilustración de los lectores peruanos no familiarizados con la antropología estadounidense, es importante señalar que las dos reseñas sobre el libro de Saïd citadas por Stam -a las que hace referencia en vez del texto de *Orientalismo*- y con las cuales se identifica, fueron escritas por tres antropólogos pioneros en el análisis textual y la crítica literaria como dominios de la antropología crítica (George Marcus, James Clifford y Michael Fischer). Saïd responde a sus críticas en otro artículo no considerado por Stam [Edward W. Saïd, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*, 1989, vol. 15 (no.2): 205-25].

¹⁶ Stam inicia su "historia" del Andinismo con Isbell. Una historia más precisa y "crítica" de los estudios andinos debería haber empezado en el siglo XIX con el trabajo de la escuela americanista. Véase, Thomas Patterson, "The Last Sixty Years", op. cit.; y Frank Salomon, "The Historical Development of Andean Ethnology", *Mountain Research and Development*, vol.5, no.1 (1985): 79-98.

tas, "recogieron pocas indicaciones del inmenso descontento campesino o de su frecuente recurso a la acción" [ibid:76].¹⁷ Stam tampoco hace mención de los muchos otros artículos y libros sobre la reforma agraria y movimientos campesinos del periodo que pretende reseñar.¹⁸

¹⁷ El título completo del libro de Harald Skar es *The Warm Valley People. Duality and Land Reform Among the Quechua Indians of Highland Peru* (Oslo: Universitetsforlaget, 1982). Citado por Stam como *The Warm Valley People*.

¹⁸ Literatura en inglés sobre este tema incluye, entre otros, Wilen Assies, "The Agrarian Question in Peru: Some Observations on the Roads of Capital", *Journal of Peasant Studies*, vol. 14, n.4 (1987):500-532; Tom Brass, "Class Formation and Class Struggle in La Convención, Peru", *Journal of Peasant Studies*, vol.7, n.4 (1980):427-57; Julio Coder y Felipe Portocarrero, "Peru: Peasant Organizations", en H. Landsberger (ed.) *Latin American Peasant Movements*, Ithaca: Cornell University, 1969; D. Guillet, *Agrarian Reform and Peasant Economy in Southern Peru*. Missouri: Missouri University Press, 1979; Howard Handelman, *Struggle in the Andes: Peasant Political Mobilization in Peru*. Austin: University of Texas Press, 1975; Colin Harding, *Agrarian Reform and Agrarian Struggles in Peru*. Working Paper n. 15. Cambridge Centre for Latin American Studies, University of Cambridge, 1975; C. Hardin, "Land Reform and Social Conflict", en A. Lowenthal (ed.) *The Peruvian Experiment*. Princeton: University Paperbacks, 1975; Eric Hobsbawm, "A Case of Neo-Feudalism: La Convención, Peru", en *Journal of Latin American Studies*, vol.1, n.1(1969):31-50; E. Hobsbawm, "Peasant Land Occupation", *Past and Present*, n.62 (fe. 1974):120-152; E. Hobsbawm, "Peasant and Politics", *Journal of Peasant Studies*, vol.1, n.1(oct. 1973):3-22; Diane Hopkins, "The Peruvian Agrarian Reform: Dissent from Below", en *Human Organization*, vol. 44, n.1(1985):18-32; Aníbal Quijano, "Contemporary Peasant Movements", en S.M. Lipset & A. Solari (eds.) *Elites in Latin America*. New York: Oxford University Press, 1967; Gavin Smith y Pedro Cano, "Some Factors Contributing to Peasant Land Occupation in Peru: The Example of Huasichanca, 1963-1968", en N. Long & B. Roberts, *Peasant Cooperation*; G. Smith, *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press, 1989; Craig Wesley, "Peru: The Peasant Movement of La Convención", en H. Landsberger (eds.), *Latin American Peasant Movements*; W.F. Whyte, "Rural Peru: Peasants as Activists", en D. Chaplin (ed.) *Peruvian Nationalism*. New Brunswick: Transaction, 1976.

Dada su ligera y descuidada revisión bibliográfica y su nada detallada lectura de textos particulares, su consideración de la metodología de Said como demasiado "pomenorizada" resulta bastante irónica.

Su acusación al trabajo de Said como "esencializante" puede de la misma forma ser fácilmente revertido y aplicado a su propio concepto de "Andinismo". Campo de estudio que Stam define de manera tan amplia y arbitraria que da la impresión de estar a la vez compuesto de todo y nada. Constituido por una desconcertante mezcla de antropólogos, indigenistas, ensayistas y agencias de viajes, el Andinismo de Stam carece de coherencia cronológica, política y discursiva. ¿Cómo, cabría preguntarse, la filosofía neo-inca de Valcárcel encontró su camino hasta un folleto turístico editado en Berkeley [Stam 1991:67]? Siguiendo a Said como a Foucault, la tarea del crítico consistiría en abordar esta interrogante delineando detalladamente los caminos que dan lugar a estos inesperados encuentros y analizar históricamente las genealogías que conectan diferentes tipos de textos y estilos dentro de amplios periodos históricos. En vez de esto, Stam simplemente se ocupa de señalar las semejanzas muy generales entre uno u otro texto. El sancochado resultante es un confuso ensamblaje de autores y textos radicalmente diferentes.¹⁹

¹⁹ Por ejemplo, los radicalmente divergentes "indigenismos" de Valcárcel y Castro Pozo son combinados con los escritos políticos de Gonzáles Prada y Mariátegui (los cuales son incorrectamente presentados por Stam como simples "indigenistas"). En función de argumentar que los indigenistas uniformemente argüían en favor de un indio "puro" o en favor de una "noble herencia precolonial", Stam no menciona la celebración y análisis del mestizaje en el trabajo de indigenistas cuzqueños como Uriel García y Astio Siverichí.

Stam también erróneamente combina la literatura de la ecología y economía vertical andinas (ninguna de las cuales cita) con la escuela ecológica de los antropólogos culturales norteamericanos Roy Rappaport y Marvin Harris [Stam 1991:78]. Siendo la realidad que gran número de trabajos sobre los Andes fueron inspirados por la antropología histórica

Finalmente, el énfasis puesto por Saïd en la necesidad e importancia de interrelacionar el análisis textual y discursivo con las bases institucionales del poder imperialista real, está ausente en la metodología de Starn. Para éste, la "política" de la antropología andinista se encuentra en las selecciones textuales citadas por el mismo y en su propio rol como denunciante de estos textos. A lo largo de su artículo no hay una sola mención de la afiliación política o institucional de los autores que critica. Tampoco menciona la estrecha relación entre el campo de estudios andinos y la red de programas de estudios regionales (*area studies*), establecidos por el gobierno de los Estados Unidos en la década de 1950.²⁰ En vez de seguir la fascinante y reveladora historia política y discursiva de programas e instituciones tales como los estudios regionales (*area studies*), Starn se concentra en unos cuantos individuos. Billie Jean Isbell, profesora de antropología de la universidad de Cornell, es satanizada como supuesta jefa de banda en una especie de maléfica conspiración esencializadora dentro de la antropología andinista. A la vez, como antídoto a la ingenuidad de

y política de John Murra, cuyo trabajo a su vez estuvo directamente influido por las teorías de Karl Polanyi. En la actualidad, la influencia de Rappaport y Harris en los estudios andinos es mínima.

²⁰ Véase: Wendell Bennett, *Area Studies in American Universities*. New York: Social Science Research Council, 1951; William F. Fenton, *Area Studies in American Universities: A Report for the Ethnographic Board Survey of the Foreign Area and Language Curricula of the Army Specialized Training Program...* Washington: American Council on Education, 1947; R.J. Matthew, *Language and Area Studies in the Armed Forces: Their Future Significance*. Washington: American Council on Education, 1947; Julian Steward, *Area Studies: Theory and Practice*. New York: Social Science Research Council, 1950. Para un análisis del lugar de los estudios andinos dentro de los estudios regionales (*area studies*), véase Thomas Patterson, "Political Economy", *op.cit.* y Penelope Harvey y Deborah Poole, *High Knowledge. Andean Studies in the United States and England*. University of Manchester & The New School for Social Research, ms. 1991.

Isbell, Starn invoca la autoridad de David Scott Palmer, Director de Estudios Latinoamericanos en el Instituto de Servicios Extranjeros del Departamento de Estado de los Estados Unidos y frecuente participante en seminarios y publicaciones auspiciadas por agencias y centros de investigación afiliados con el gobierno de los EE.UU., sobre el "terrorismo" tercermundista.²¹ Aparentemente Palmer escapa al escrutinio de Starn por el simple hecho de no ser antropólogo, sino más bien un científico político.

¿Por qué habrían de ser más censurables las simplistas teorías estructuralistas de Isbell sobre la vida ritual en Chuschi, que la igualmente simplista teoría de desarrollo político de Palmer? ¿Por qué Isbell debe ser tan enfáticamente condenada por su esencialización de las polaridades sierra/costa, quechua/español y urbano/rural, cuando Palmer hace descansar la integridad de su discusión sobre la historia política peruana y el accionar de Sendero Luminoso en un aún más polarizado modelo de centro-periferia? El polarizante modelo de éste último se deriva de la teoría de la modernización que el mismo Starn considera en decadencia desde mediados de la década de 1960 [Starn 1991:79], pero que ni siquiera reconoce en el trabajo de Palmer.²²

2. AGENCIA Y DISCURSO

En el análisis de Starn el "Andinismo" aparece como el único responsable de la creación del discurso

²¹ Véase, Deborah Poole y Gerardo Rénigue, "The New Chroniclers of Peru: U.S. Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion", *Bulletin of Latin American Research*, April 1991.

²² Poole & Rénigue, "The New Chroniclers", respecto al modelo centro-periferia en la teoría de la modernización y la doctrina contra-insurgente, véase Michael Shafer, *Deadly Paradigms, The Failure of U.S. Counterinsurgency Policy*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp.56-62.

cultural esencializante sobre el Perú. En ningún momento explica el autor a su audiencia estadounidense que en realidad la esencialización del discurso racial y cultural sobre el Perú tuvo su origen por lo menos desde tiempos de la conquista española. Asimismo omite mencionar la influencia del liberalismo criollo del siglo XIX que insistía en la inferioridad de los indígenas a quienes percibía como evolutivamente "primitivos" o como descendientes "degenerados" de los incas. Sin tomar en cuenta este existente universo cultural y discursivo, en el cual términos como indio, español, blanco, mestizo y cholo se encontraban de antemano polarizados y jerárquicamente diferenciados, es prácticamente imposible comprender o juzgar las oposiciones (o esencias) culturales manejadas y hasta cierto punto reificadas -pero de ninguna manera creadas- por el "Andinismo" antropológico.

Esta misma falta de análisis histórico de las relaciones concretas entre discurso, instituciones y poder político real en la crítica de Stam, lo lleva a la fácil y moralizante condena de aquellos antropólogos que, en generaciones anteriores a la de Stam, se plantearon la búsqueda y reivindicación de la cultura andina. Durante la década de 1960, cuando los terratenientes tenían una importante representatividad en el estado peruano y cuando la teoría de la modernización estuvo de moda en la antropología estadounidense, la población indígena andina era considerada atrasada y en necesidad de ser "modernizada". La emergencia de movimientos campesinos, la expansión de la izquierda y posteriormente la promulgación de la Reforma Agraria durante la década de 1970, implicó una *de facto* incorporación de los "campesinos" a la nación negándose -u ocultándose- sus diferencias culturales. Fue en estas circunstancias que se dio la búsqueda y reivindicación de las identidades indígenas. De esta búsqueda también tomaron parte antropólogos peruanos y extranjeros influidos por las teorías estructuralistas. Al lado de estos, intelectuales peruanos, dirigentes políticos y las mismas organizaciones

campesinas buscaron selectivamente inspiración en la literatura y práctica indigenista que más se acomodaban a sus propósitos.²³ Este proyecto político-intelectual se dio en momentos en que las identidades culturales andinas se encontraban seriamente amenazadas por diferentes formas de discursos nacionalistas y/o teorías de modernización.

Como en el caso de cualquier otro discurso político-cultural, para comprender a cabalidad la historia del discurso andinista es necesario tener presente: (1) los agentes sociales concretos que lo constituyen y le dan vida al discurso andinista y (2) los proyectos político-culturales subyacentes a las representaciones del mundo andino producidas por estos mismos agentes sociales. En vez de condenar insustanciadamente los proyectos de autores como Isbell, Mayer, Murra y Zuidema, ¿no hubiera sido más productivo para el mismo Stam preguntarles a ellos mismos sobre las motivaciones que guiaron sus investigaciones? ¿No hubiera sido más productivo para Stam (y más beneficioso para sus lectores) utilizar algunas de las técnicas etnográficas que él mismo utilizó en su valioso trabajo sobre los ronderos cajamarquinos?

3. CELEBRACIÓN Y DENUNCIA

Si el interés de Stam es el de comprender la compleja interpenetración entre etnicidad, flexibilidad de las identidades individuales y relaciones campo-ciudad, ¿por qué escogió el libro de Díaz Martínez (*Hambre y Esperanza*)

²³ Alberto Flores-Galindo, "Las sociedades andinas: pasado y futuro", en Confederación Campesina del Perú, *Modernización campesina: respuesta democrática*. Lima: Voz Campesina, 1989, pp. 4-9; Alberto Flores-Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987; Rodrigo Montoya, "Identidad étnica y luchas agrarias en los andes peruanos", en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima: Mosca Azul, 1986, pp. 247-78.

para contrarrestar las supuestas esencializaciones culturales de Isbell?. Curiosa decisión si se considera que, como el mismo Starn admite, Díaz Martínez, al igual que Isbell, "compartía la fe de los antropólogos en los méritos de la tradición andina" y polarizaba el mundo andino entre "campesinos tradicionales y mestizos corruptos" (Starn 1991:81). ¿Por qué no tomó como ejemplo más bien algún otro trabajo antropológico, como los de Arguedas, Montoya o Mayer, donde de manera más sofisticada se aborda el problema de la flexibilidad y locación de la etnicidad andina?

La clave para entender su elección pareciera residir no tanto en la sutileza con que Díaz Martínez aborda la etnicidad y la individualidad, sino más bien en la absoluta preferencia de Starn por textos denunciatorios sobre cualquier otro texto, discurso o posición política que implique celebración o reivindicación de los valores culturales andinos. Es en este sentido que Starn sustenta su argumento, señalando que "[mientras] la etnografía andinista insistía en celebrar, Díaz daba preferencia a la denuncia" (Starn 1991:81). Esta preferencia por la política de denuncia en el libro de Díaz Martínez es sorprendentemente similar al arriba comentado privilegio de la denuncia como táctica "política" en ciertas formas de pensamiento postmoderno.²⁴

²⁴ La metodología comparativa utilizada por Starn es también inspirada en este estilo denunciatorio común a la crítica antropológica norteamericana. De hecho, su comparación de los textos de Isbell y de Díaz Martínez se inscribe dentro de una conocida estrategia crítica de comparar etnografías "clásicas" o canónicas con trabajos menos conocidos y no estrictamente "antropológicos". El objetivo de estas comparaciones es el de sugerir la primacía de otros géneros literarios sobre los escritos etnográficos como vehículo para describir al "otro". (Véase, por ejemplo, J. Clifford *The Predicament of Culture*, op.cit.; y Deborah Gordon, "The Politics of Ethnographic Authority: Race and Writing in the Ethnography of Margaret Mead and Zora Neale Hurston", en Marc Manganaro (ed.), *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*.

En ciertos casos, como en el de cierta literatura y crítica post-modernista y en el de Díaz Martínez, este tipo de política denunciatoria conduce hacia un autotitarismo moralista. Tanto en uno como en otro caso -los críticos académicos o los "críticos armados"- se consideran como los únicos poseedores de la "verdad". Sin embargo, lo que separa a los postmodernistas de las vanguardias autopromocionadas como Sendero Luminoso, es su rechazo a la acción política partidaria.²⁵ Tal vez esto explica la ansiedad de Starn por describir a Sendero como "movimiento" y por desechar (o por lo menos nunca explicar) su naturaleza y génesis como organización partidaria y militar. De no ser así parecería inexplicable que, en vez de ofrecer a sus lectores estadounidenses un sumario histórico sobre el Partido Comunista del Perú-"Sendero Luminoso", Starn en cambio describe la historia médica y el tamaño de las mandíbulas de su líder (Starn 1991:63). Más aún, adoptando el mismo lenguaje de "tradicionalismo" y milenarismo que él mismo condena en Isbell y otros antropólogos, Starn sugiere que la acción de Chuschi estuvo inspirada en el "mito andino de Inkari" y fue planeada para coincidir con el aniversario del levantamiento de Tupac Amaru y no con la celebración de elecciones nacionales (Ibid.).

Finalmente cabría preguntarse, ¿por qué -como lo implica el mismo título de la versión original de su artículo- tendría que haber sido evidente para antropólogos que estudiaban los rituales comunitarios andinos en el

Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 146-62. Para una crítica de esta estrategia crítica, véase Strathern, "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", *Current Anthropology*, 1987, vol.28, no.3, pp. 251-82]. Por su forma de diario personal y su uso de una suerte de collage literario, el libro de Díaz Martínez se ajusta a las preferencias de los críticos postmodernistas por estos géneros literarios.
²⁵ Véase, Ellen Meiksins-Woods, *The Retreat From Class. A New 'True' Socialism*. London: Verso, 1986.

campo ayacuchano el trabajo político de una organización de cuadros preparándose para el inicio de su guerra contra el estado peruano?. Para cualquier informado lector en el Perú la respuesta es bastante obvia. Si bien con cierto apoyo entre algunos elementos del campesinado, la insurrección senderista no constituyó el "movimiento" masivo y de amplio apoyo popular que Starn insinúa se dio en las provincias ayacuchanas donde Isbell y Zuidema hicieron su trabajo de campo. Difícil pues reprochar a los antropólogos que perdieran de vista una insurrección que por su propia naturaleza clandestina resultó incluso invisible para grandes sectores del propio campesinado ayacuchano y de la comunidad política e intelectual peruana.²⁶ Resulta más bien criticable la actitud del propio Starn que, en su afán denunciatorio, perdió de vista la historia misma de los particulares procesos discursivos, étnicos y políticos que dan forma a la actual violencia política en el Perú.

²⁶ En todo caso, Isbell realizó su trabajo de campo en tres periodos previos a la formación de Sendero como partido y al inicio de la lucha armada de Sendero (1967, 1969-70, 1974-5) [Isbell, *To Defend Ourselves*, p.3]. R.T. Zuidema, el otro antropólogo acusado de no dar cuenta del accionar de Sendero, estuvo en Ayacucho en los años 60 y no en los 70 como asevera Starn [1991:63]. El que no mencione a Sendero en sus publicaciones se debe al hecho que, con dos excepciones, sus trabajos restantes se enfocan en la etnohistoria incaica.

"ES MAS FACIL DESTRUIR QUE CREAR"

Comentarios y respuesta

Linda J. Seligmann

EN SU ARTICULO "Perdiendo la Revolución: Los Antropólogos y la Guerra en el Perú"¹, Orin Starn nos presenta una explicación extrañamente distorsionada del porqué tantos antropólogos que habían trabajado en las regiones alto andinas del Perú durante las décadas del sesenta y el setenta no pudieron presagiar la venida de un conflicto violento, en la forma del Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso, conocido popularmente como Sendero Luminoso, y el apoyo que éste recibiría en el campo.

El análisis de Starn es frustrantemente difícil de desenredar debido a que él está en lo correcto al establecer que sólo unos pocos antropólogos de todos los que trabajaron en las regiones alto andinas durante las décadas del sesenta y el setenta centraron sus investigaciones en los conflictos interétnicos, en las desiguales relacio-

¹ Este comentario se basa en la versión original del artículo de Orin Starn, publicado en *Cultural Anthropology*, y no en la versión revisada que aparece en esta revista.

nes de poder y en la interpenetración de los lazos urbano-rurales entre las comunidades campesinas. Yo no estaría de acuerdo con Stam en que fueron las categorías que los antropólogos llevaron consigo las que estructuraron el centro de interés de sus investigaciones y subsecuentes análisis, en particular aquellos que se dedicaron al análisis estructuralista y a la etnografía que proclamaba lo andino como algo homogéneo y puro. Sin embargo, me gustaría discutir con Stam sobre varias distorsiones inherentes al contrapunto que él desarrolla entre estos antropólogos románticos y la solitaria previsión de Antonio Díaz Martínez quien vió la pobreza, la explotación y un confuso espectro de múltiples identidades étnicas y de clase coexistiendo en las comunidades campesinas. Esto no intenta ser una apología por el hecho de que muchos antropólogos realmente usaran vendas durante las décadas del sesenta y el setenta. Sin embargo, el mismo Stam pone en riesgo de esencializar su propio punto de vista al sobre-enfatizar la visión de los antropólogos que escribían en ese tiempo y al pasar por alto una serie de trabajos críticos que sí buscaron dar atención a la diferenciación étnica y socioeconómica, al igual que a la singular naturaleza de los lazos urbano rurales. Lo que es aún peor, él cita a especialistas como Enrique Mayer y Giorgio Alberti completamente fuera de contexto. No puedo imaginarme el porqué Stam acepta de manera tan poco crítica los trabajos de Scott Palmer y Cynthia McClintock como algunos de "las mejores fuentes académicas sobre Sendero". Finalmente, en un sentido muy práctico, Stam simplemente no considera el lapso de tiempo entre los procesos sociales que se están dando, la investigación de campo y la publicación y la traducción.

En primer lugar me gustaría examinar la polaridad que Stam establece entre las categorías de análisis "correctas" utilizadas por Díaz y aquellas incorrectas utilizadas por otros antropólogos. Luego me gustaría proponer una motivación alternativa para algunos de los trabajos hechos

por los antropólogos en las décadas del sesenta y el setenta, presentar algunos trabajos que Stam omite completamente o que cita fuera de contexto, debido a que éstos no encajan en su análisis, y discutir las interrelaciones existentes entre los procesos históricos, la investigación llevada a cabo por los historiadores y aquella llevada a cabo por los antropólogos. Finalmente, me gustaría ofrecer una evaluación alternativa de los análisis presentados por los especialistas de las ciencias políticas.

En primer lugar, Stam reconoce que el mismo Díaz fue persuadido por el potencial de la cultura andina -"el mérito de las tradiciones andinas"- para que sirviera como base para un futuro en el cual el yugo del imperialismo y el neocolonialismo podría ser suprimido del todo. El también señala que el mismo Sendero aceptó o, al menos, invocó "el concepto de un retorno a los orígenes andinos" a pesar de la heterogénea naturaleza de la sociedad andina. El fracaso de Sendero Luminoso al buscar un apoyo popular amplio es bien conocido. Sendero Luminoso ganó las simpatías de muchos campesinos debido a su orientación y objetivo iniciales, que fueron interpretados por éstos como una señal de que sus puntos de vista serían considerados relevantes, importantes y principales en la construcción de un nuevo orden social promovido por Sendero. Tanto Sendero como las fuerzas militares y paramilitares utilizaron la violencia para polarizar a la sociedad peruana y para obligar a los campesinos a ponerse en uno de los bandos. Tal vez Díaz sí entendió la naturaleza heterogénea de la sociedad andina, pero una pregunta muy significativa que se debería hacer es si él la respetó o la aceptó como igual en valor a sus raíces burguesas y a su afiliación de clase, y la movilidad y el conocimiento que acompañaban a estas raíces. Una motivación de los antropólogos en las décadas del sesenta y el setenta era la de oír, escuchar, dar fuerza y autoridad a las voces de los campesinos quienes se encontraban completamente excluidos de muchas instancias. Otra moti-

vación fue la de establecer que la gente en los Andes tenía una identidad cultural rica y variada. Ciertamente, algunos de éstos antropólogos no llegaron a observar los intensos conflictos y las tensiones al interior de las comunidades andinas, y entre los mismos individuos, en el proceso de intentar resaltar las tradiciones y las prácticas que no eran una fantasía sino más bien sólo una parte de todo el cuadro. Demasiados estudios sobre comunidades o análisis marxistas eliminaron completamente los matices de las prácticas culturales rurales y las tradiciones y crearon sus propias visiones totalizantes de la sociedad andina. Los estudios de las comunidades, que habían pasado por el filtro de las categorías occidentales de modernización y desarrollo, también presentaron la tendencia a ignorar esta dimensión de la vida campesina. La cultura quechua, al ser vista con los lentes del análisis de clases, desapareció en su conjunto, siendo sustituida por modelos simples de sociedades feudales y de lucha de clases. Yo sugeriría que Sendero Luminoso, su retórica inicial hacia lo opuesto, hace exactamente ese tipo de análisis.

El mismo análisis de Stam carece completamente de perspectiva histórica. Antes de la década del setenta, las relaciones de clase e interétnicas simplemente no eran tan diferenciadas como se fueron haciendo luego de la Reforma Agraria de 1969. La aprobación de la Ley de la Reforma Agraria creó posibilidades políticas para que los campesinos buscaran un mayor control sobre la tierra y sobre la mano de obra, y para que participaran en mejores términos en la economía de mercado. La reforma también exacerbó la diferenciación entre los campesinos, llevó a un cambio en las relaciones interétnicas y creó un espacio mucho más abierto para el surgimiento de intermediarios y funcionarios burócratas, tales como los profesores, aquellos que participaban en el sector de transportes y en las actividades de ventas al por mayor y al por menor que conectaban los núcleos regionales con los centros urbanos. Finalmente, cambios económicos mucho

más amplios en las economías nacional e internacional trajeron consigo una tasa de migración mucho más alta de la que hasta entonces había existido. Estos cambios tuvieron mucho que ver con la emergencia de Sendero Luminoso y la receptividad campesina a este tipo de movimiento. Más aún, durante la década del setenta y a inicios de la década del ochenta, aparecieron una serie de libros y artículos que señalaban estos procesos de diferenciación. Los trabajos de Babb (1985), Bourque y Warren (1981), Caballero (1980, 1981), de Janvry (1981), Deere y de Janvry (1981), Fuenzalida (1976), Fuenzalida, Valiente, et al. (1982), Golte (1980), Guillet (1979), Hobsbawm (1974), Long (1975), Long y Roberts (1978), Martínez-Alier (1977), Matos Mar y Fuenzalida (1976), Matos Mar y Mejía (1980a, 1980b), Mayer (1977, 1979), Mayer y Fonseca (1979), Oriove (1977), Paige (1975), Quijano (1979), Samaniego y Roberts (1978) y Sánchez (1979). Es, aún más, una falta de cuidado por parte de Stam el citar a Alberti y Mayer (1974) fuera de contexto. Una lectura cuidadosa de los artículos de Mayer y del volumen editado por Mayer y Alberti establece claramente que ellos no están sugiriendo una continuidad romántica de las relaciones recíprocas sino, más bien, señalando cómo las relaciones recíprocas tienen una flexibilidad que les permite transformarse en relaciones altamente asimétricas. Mayer pasa por un gran trabajo para presentar en detalle los diferentes tipos de tensiones internas en las comunidades campesinas y cómo éstas se despliegan con respecto al control sobre la tierra y los derechos de agua y a la participación en la agricultura comercial, en la representación y en las organizaciones políticas formales.

No estoy sugiriendo que cualquiera de los especialistas mencionados anteriormente llegó a prever el surgimiento de Sendero Luminoso. No tengo la seguridad de que, si la escuela "romántica" de los admiradores de los Andes hubiera cambiado o ampliado su centro de atención, hubiera podido prever el surgimiento de Sendero, precisa-

mente debido a que una de las tácticas de Sendero era la de permanecer en la clandestinidad y actuar como "un pez en el agua", una táctica que ha utilizado con éxito. En mi propio caso, desde la primera vez que fui a una remota comunidad en las alturas del sur del Perú en 1974, rápidamente tomé conciencia de las tensiones y la violencia difícilmente escondidas que acompañaban la vida diaria de los campesinos en la región y de los diferentes tipos de conflictos abiertos y encubiertos en los cuales ellos se involucraban con los burócratas neocoloniales y los dueños de las tierras, que en algunas ocasiones llegaban a evolucionar en una violencia explícita. La comunidad se encontraba extremadamente aislada; el contacto que tenían con el mercado provincial de Sicuani era raro para la mayoría de los campesinos; ellos defendían resueltamente su identidad cultural mediante prácticas rituales y sistemas de creencia y también tenían que enfrentar los conflictos que surgían con las generaciones más jóvenes y con las aspiraciones tan diferentes que estas últimas tenían. Uno podía reconocer simultáneamente el conflicto, la injusticia, el empobrecimiento, las ocultas tendencias violentas, la explotación y el remarcable poder de "las prácticas y creencias andinas" como vehículos de resistencia. Un grupo de antropólogos, entre los que me incluyo, ha encontrado que es posible reconocer la necesidad de un cambio, respetar el poder de estas prácticas y creencias y documentar ambas. También creo que es tremendamente importante reconocer la variación regional en las comunidades rurales. En los cuatro distritos en los cuales trabajé, el grado de estratificación de clases, cohesión comunal, integración a la economía de mercado y la predominancia de los miembros de la élite propietaria de la tierra habían variado enormemente.

Si entiendo a Starn de manera correcta, él argumenta que nuestra responsabilidad moral como antropólogos, en parte, depende de cuán efectivos hayamos sido en el intento de servir de interlocutores para presentar de la

manera más exacta posible las preocupaciones de la gente de los Andes y su compleja, dinámica y conflictiva realidad. Por ello, él censura a los antropólogos cuyos angostos lentes contribuyeron a la distorsión de esta realidad y al encubrimiento o silenciamiento de estas voces. Tal vez él ha dirigido su acusación en la dirección equivocada. Sin lugar a dudas la autocrítica sirve de manera útil en la generación de nuevos paradigmas y en la eliminación de supuestos teóricos y enfoques metodológicos erróneos. Pero los antropólogos que trabajaban en esa época estaban conscientes, de una manera un tanto rara, de las voces dominantes de la élite propietaria de la tierra y de la visión que el criollo de la costa tenía de la sierra, las cuales buscaban silenciar las voces de los campesinos quechua-hablantes y difamar o folklorizar la vida en la sierra. Es en este contexto histórico en el que los antropólogos realizaron sus trabajos de campo.

Todavía me resulta sorprendente que un movimiento como Sendero Luminoso pudiera aparecer en el horizonte. Más sorprendente aún, que el movimiento tuviera sus precursores. Coyunturas históricas particulares siempre han llevado a choques enormemente violentos, debidos precisamente a la heterogeneidad étnica y de clase que no podía seguir siendo incorporada en la flexibilidad de las diferentes prácticas andinas, particularmente dado el comportamiento y los planes del estado que contribuyen a estos conflictos y en los cuales ellos se despliegan, temas que Golte (1980) desarrolla en la forma de un modelo generalizado y que Starn (1982, 1987), Spalding (1984) y muchos otros de los especialistas que han estudiado el movimiento de Túpac Amaru hacia fines del siglo dieciocho también han desarrollado. La represión y la dominación pueden eliminar por años la resistencia activa, violenta, física, pero ello no quiere decir que el ímpetu de resistencia al estado, a otras clases, o a modelos dominantes de relaciones interétnicas haya cesado. Tampoco significa que la estructura o el contenido de los movimientos

de resistencia sea el mismo. Durante las décadas del sesenta y el setenta se estaba dando una emocionante alimentación-cruzada entre historiadores, etnohistoriadores y antropólogos, fomentada por trabajos anteriores, de los cuales algunos de los más importantes fueron los de Murra (1975) y Wachtel (1977). Sus resultados se han hecho aparentes más recientemente a fines de la década del setenta, y las décadas del ochenta y el noventa. Historiadores como Flores Galindo (1977, 1978), Langer (1985), Larson (1988), Lockhart (1968), Mallon (1983), Platt (1982a, 1982b), Salomon (1978), Spalding (1984) y Stern (1982, 1987), al excavar en archivos y procesos que documentaban los ricos detalles de las vidas plebeyas y su articulación con las estructuras institucionales de autoridad, ofrecieron a los antropólogos una oportunidad para revalorar la visión relativamente más estática que tenían de la historia andina, las estructuras de gobierno, la organización política y las actividades. Esta alimentación-cruzada ha tomado tiempo pero como consecuencia de ella se ha prestado una atención mucho mayor a los procesos de resistencia a nivel local, a la diferenciación socioeconómica, a la construcción de una identidad de género y, en general, a las contradicciones enraizadas en los legados históricos del gobierno inca, el colonialismo y la nación-estado. A su vez, estos esfuerzos interdisciplinarios relativamente recientes han animado a los antropólogos a prestar una mayor atención a las múltiples voces que pueden oír.

Finalmente, el citar a Palmer y a McClintock como las mejores fuentes académicas sobre Sendero Luminoso me hace dudar sobre las categorías de evaluación de Stam. Ambos especialistas en las ciencias políticas tienen cercanos lazos al gobierno de los Estados Unidos y a sus políticas anti-terrorista y anti-tráfico de drogas. Ambos se basan en gran medida en censos de opinión o en entrevistas; ambos explican a Sendero Luminoso principalmente en términos occidentales -frustración, pobreza,

aspiraciones truncas y su explicación supone una dicotomía, no muy diferente de otras visiones esencializadoras de los campesinos andinos, de lo moderno y lo primitivo, lo civilizado y lo incivilizado, lo democrático y lo autoritario. Todavía tenemos que conocer la visión de un gobierno justo, desde la perspectiva de la heterogénea población campesina, por parte de los estudiosos de las ciencias políticas, una tarea a la cual se han avocado los antropólogos a pesar de las dificultades y los obstáculos que ello implica. Stam podría haberlo hecho mucho mejor si hubiera finalizado su artículo con dos párrafos adicionales: uno, en el cual él elaborara su propia posición en relación a su crítica a los análisis "románticos" que él destroza; y otro en el cual presenta sus propias ideas proféticas sobre el futuro del Perú. Como ya conocemos a partir del comportamiento de Sendero, es mucho más fácil destruir que crear.

¿UNA CONCLUSION RESULTA PREMATURA?

Comentario a propósito del artículo de O. Starn

Mark Thurner

EN PRIMER LUGAR, me alegro que alguien haya escrito este artículo. Y segundo, me complace el hecho que *Allpanchis* decidiera traducirlo con el fin de abrir un debate crítico¹.

El argumento polémico de Starn es básicamente correcto. Además, está cuidadosamente desarrollado. Conuerdo con la propuesta central: es necesario romper con ciertas tradiciones ideológicas de índole "orientalista". Estoy menos convencido con la sugerencia de que un supuesto *Andeanism* haya sido elaborado y ampliamente difundido por la antropología andina del siglo XX. Por otro lado, existen evidentes vacíos que revelan un limitado conocimiento de la literatura peruana relevante al tema. A pesar de estas dos últimas detracciones, creo que el *critique* de *Andeanism* elaborado por Starn es defendible.

La aguda crítica literaria "postcolonial" de Saïd ha sido necesaria e incluso productiva para las ciencias críti-

¹ El presente comentario se basa en la lectura de la versión publicada en inglés por *Cultural Anthropology*.

cas, donde ha sido ampliamente discutida. En antropología, tales debates han cuestionado ciertas generalizaciones infundadas sin negar su poder analítico (ver Clifford 1988; Marcus and Fischer 1986). En nuestro caso Orin Starn ha querido evitar algunas de esas generalizaciones, empleando la tesis de *Orientalism* desarrollada por Said, para criticar detenidamente un fenómeno de la misma naturaleza, es decir, el *Andeanism*, en otras palabras, la "esencialización" de lo andino como una entidad discreta y ahistórica. En el mundo intelectual de los estudios andinos, la crítica de *Andeanism* no es sólo necesaria, sino lamentamos que haya aparecido tan tardíamente. Todavía puede ser productiva, aunque también nos puede conducir, como en momentos pasados, a polémicas vacías de contenido crítico. En este sentido, el tono de la crítica de Starn nos hace recordar pasadas polémicas estériles al estilo de la "lógica binaria" de oposiciones polares, tales como idealista/materialista, culturalista/marxista, etc., etc., *ad nauseum* (ver Roseberry 1990 para una crítica). Estériles porque en esas polémicas el resultado inevitable fue la ausencia de debate constructivo por el hecho de que las posiciones antagónicas preferían "throw out the baby with the bathwater" antes de reconocer verdades parciales. Como en pasadas o en aún recientes polémicas (aquí pienso en el ataque poco sofisticado contra el supuesto "neoindigenismo" o "utopismo" de Flores Galindo y Burga), Starn parece arguir que los campesinos piensan y actúan solamente con sus estómagos, que las "revoluciones" son productos de privaciones materiales (e.g., "the grinding poverty that led so many peasants into angry action") -un mecanicismo desechado hace algún tiempo- y que esta realidad de pobreza y desesperación debe ser privilegiada por los antropólogos. Pero prefiero enfocar mi breve comentario en los contados problemas analíticos presentados por el texto.

En primer lugar, creo que Starn asigna un exagerado poder hegemónico a los antropólogos gringos para

informar los discursos culturales peruanos. Esta exageración (o si se quiere, paternalismo intelectual) lleva a nuestro autor a una posible simplificación historiográfica: la de suponer que este "Andeanism" -un mero producto antropológico occidental del siglo XX- sea el único de su índole. Los estudios de Rowe y Burga, entre otros, nos han demostrado que una tendencia ideológica y literaria parecida tiene una larga trayectoria histórica: aquí pienso en la carrera del "Incaism" o "utopía Inca (andina)" de origen colonial (según Burga, del siglo XVII) y que se relaciona con proyectos políticos de invención cultural.

En segundo lugar, Starn no reconoce la existencia (y mucho menos la importancia) de una literatura etnográfica e historiográfica peruana (¿un resultado indirecto del mismo *Andeanism*?). Starn analiza una buena selección de monografías gringas, pero sólo considera una sola entre las peruanas, la de Antonio Díaz Martínez (aunque cita a esta última para contrastarla con la monografía de Isbell). Habría sido interesante incluir una discusión del caso Uchuraccay, el informe de la comisión Vargas Llosa, y el reto que le hizo Rodrigo Montoya en las páginas de *La República*. Tampoco menciona la polémica más reciente y de evidente relevancia sobre el supuesto "neoindigenismo" en el Perú, asociado por sus críticos a los historiadores Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, entre otros. Faltan también los estudios sobre violencia campesina de Nelson Manrique y Flores Galindo o de Carlos Iván Degregori y Raúl Gonzales o de la constante producción crítica de Rodrigo Montoya. Aunque Starn critica a la antropología gringa por no encontrarse con la realidad opresiva del campesinado andino, es evidente un desencuentro con la rica producción intelectual peruana sobre el tema. Aunque este desencuentro no sea intencionado, de todas maneras constituye una omisión notable.

En tercer lugar, Starn identifica en la etnografía andina una obsesión con el "análisis simbólico" y "ecológico", por lo menos desde los 70. Estas obsesiones

culminaron en libros como el bien conocido de Isbell sobre Chuschi. No cabe duda de la existencia de estas tendencias, pero creo que es necesario ser más preciso con su análisis, porque en principio no creo que haya nada de malo con el "análisis simbólico" ni el "ecológico" en sí. Son elementos indispensables de todo análisis serio de la historia social y/o praxis política de los actores andinos. El problema está en que estos elementos de análisis han sido tratados bajo las perspectivas dominantes del estructuralismo y/o el funcionalismo ecológico. Se puede demostrar cómo estos cuadros teóricos contribuyeron directamente a la ahistoricidad y a la inercia política de las representaciones etnográficas.

Por otro lado, el ensayo de Stam no ofrece una clara alternativa teórica o metodológica al *Andeanism*. Cita a Steve Stern para afirmar una negada agencia política por parte de los campesinos andinos; sin embargo, los planteamientos de Stern no son desarrollados en términos etnográficos. Evidentemente la crítica de Stam no lleva a una conclusión crítica. ¿O es que una conclusión resulta prematura?

Entre los puntos críticos en que coincido con el autor, quisiera mencionar el de que exista una imagen hegemónica de lo andino que, desde los cronistas hasta R.T. Zuidema y Shirley McClaine, ha sido proyectada y reproducida desde el sur peruano y, más precisamente, desde el Cusco, "el ombligo del mundo (andino)". Para pluralizar esta imagen es necesario, pero no suficiente, reorientar nuevas investigaciones etnográficas e históricas hacia las periferias del viejo Tawantinsuyu y hacia las regiones y sujetos "menos homogéneos o tradicionales", como el norte del Perú (para no mencionar a Ecuador o Bolivia, casos marginados del "*Andeanism*" de Stam) o en los pueblos jóvenes de la Gran Lima. Para lograrlo es fundamental tomar un posición crítica frente al *Andeanism*. Pero es absolutamente crítico romper con el estructuralismo y el funcionalismo ecológico, abriendo paso hacia una

antropología histórica de praxis. La tarea es ardua: implica detenidas investigaciones sobre "the intervening centuries of colonial and republican rule" que yacen entre el "*Incaism*" y el "*Andeanism*" de nuestro siglo. Por lo tanto, y finalmente, no es suficiente estudiar la pobreza campesina o convertirse en senderólogo preocupado por la llamada "revolución" actual, y menos donar unos dólares a los comités de derechos humanos en América Latina. El proyecto político e intelectual es mucho más amplio.

POST SCRIPTUM. Al hacer un rápido repaso del texto en español, no encuentro mayores cambios en cuanto a la versión original que recuerdo, con excepción de las últimas páginas. No tendría mucho sentido que Orin pida a los antropólogos peruanos que donen dólares que no los tienen. Creo que la presente versión es mejor que la original, y la conclusión es sin lugar a dudas la más apropiada. Demuestra más conciencia de la producción intelectual peruana. Es también significativo el nuevo título: la cuestionable "revolución" de la versión inglesa que se traduce en, simplemente, "Sendero Luminoso". Son puntos y palabras claves. Creo, sin embargo, que mis comentarios siguen igualmente vigentes. Además, es importante notar el cambio que se produce en el texto al pasar de una 'audiencia' a otra, y por eso vale la pena preservar mis comentarios a la versión original.

Bibliografía

- CLIFFORD, James
1988 *The Predicament of Culture*, Cambridge:
Harvard University Press.
- MARCUS, George and Michael FISCHER
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*,
Chicago: University of Chicago Press.
- ROSEBERRY, William
1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, New
Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

"UNA POLEMICA DE ONCE AÑOS
DE ANTIGUEDAD"

Comentario al artículo de Starn

Frank Salomon

STARN EMPUÑA una polémica de once años de antigüedad en contra de una monografía de catorce años de antigüedad, y al hacerlo rememora un pasaje significativo en la historia intelectual. ¿Cuán exitosamente ha problematizado el enfoque de "los antropólogos" (por el cual se refiere a aquellos graduados en los Estados Unidos) con respecto a los Andes durante las décadas de 1970 y 1980? El ha establecido una distancia analítica suficiente como para criticar los productos, pero no como para problematizarlos en su propio contexto. La preocupación por el hecho que los errores del pasado puedan contaminar los trabajos de investigación presentes y futuros le otorga al argumento histórico un carácter actual.

Starn, de manera correcta, le ha dado importancia a la forma como Isbell y sus compañeros de generación más cercanos se aferraron a imágenes estructuralistas y "ecológicas" (i.e. geográficas) de formas sociales andinas duraderas, adoptaron el uso tradicional de la "comunidad" como unidad de estudio y absorbieron de diferentes maneras, pero en ningún momento inconscientemente, ideas indige-

nistas sobre la continuidad. Victor Turner y Clifford Geertz también podrían haber sido mencionados como modelos para la tendencia a tratar lo ritual como lo central para el proceso social. Empero, si el maquillaje teórico de los primeros trabajos de Isbell (y aquel de otros investigadores que Stam omite de manera injustificada, especialmente Catherine Allen) es aproximadamente el área de intersección entre estas tendencias dispares, todavía queda por explicar lo que mantuvo a la empresa/tarea unida. No fue indiferencia a la historicidad o al descontento, y tampoco amor de estación. Fue hostilidad a la estandarización de hechos andinos en generalizaciones científico sociales, lo cual, a su manera, negó los reclamos de los actores humanos de una manera no menos agresiva que los pecados contra los cuales predicaban Said y Fabian.

La posición positiva y unificante de Isbell y de otros autores de la década del setenta parece ser una convicción de que al importar teorías se obtiene interpretaciones parciales, facetas de un fenómeno andino que todavía no ha sido comprendido. La más reciente de las muchas razones históricas por las cuales permanecía sin ser comprendido era que el proceso de clases había comprimido a las instituciones andinas a una micro escala, mientras que las respetables ciencias sociales, incluyendo a la antropología orientada hacia la modernización y la teoría de clases marxista, aspiraban a modelar tendencias agregadas, denominadores comunes, y teleologías que pasaban por encima de la heterogeneidad cultural. En gran medida, lo que se dio internacionalmente para la etnografía andina entre la última parte de la década del cuarenta y el trabajo de Isbell, *Para Defendernos a Nosotros Mismos*, estuvo incluido en esta última categoría. Las ciencias sociales predominantes en ese entonces dejaron la mayor parte de aquello que diferenciara a la gente andina de la unidad familiar rural, postulada en los estudios "campesino-esquemáticos", no solamente sin definición sino además aislado del estudio analítico. El retirarse de la "modernización" y

ubicar el punto de vista de la investigación que uno realizaba cercano al discurso interno que tenían los poblados tuvo, durante y después de la guerra del Vietnam, una implicancia no-enajenante, la cual ya no es aparentemente fácil de reconocer.

Ya han pasado seis años desde que Isbell publicó su autocrítica de *Para Defendernos a Nosotros Mismos* (aún cuando no sea de la completa satisfacción de Stam). La preocupación de Stam de que el "Andinismo" pudiera contaminar los actuales y los futuros trabajos de investigación parece ser exagerada. Esto no quiere decir que, en retrospectiva, investigadores de otros países no hayan hecho una lectura superficial por la cual no se los deba culpar de realizar una etnografía relativamente mala; el fracaso general en entender los desafíos precedentes a los conceptos ahistóricos de etnicidad y continuidad de Fernando Fuenzalida en sus trabajos de 1967-68 y en 1970 (aunque Isbell sí lo cita en un trabajo que realiza en 1977) fue un hecho particularmente costoso¹. Pero desde 1980 los trabajos de Thierry Saignes, Karen Spalding y Steve J. Stern, entre otros autores, han incrementado notablemente la atenta atención entre los etnógrafos. Hacia 1982 Tristan Platt había publicado los inicios de un argumento histórico-etnográfico, sutil y poderoso, sobre la interdependencia antagónica entre el *ayllu* y el estado², y argumentos relacionados a este punto parecen ser ahora la nota predominante en la historiografía explícitamente antropológica. A partir de mediados de la década de 1980, la

¹ Fuenzalida Vollmar, Fernando: "La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruanos: una hipótesis de trabajo." *Revista del Museo Nacional* 35:92-103. 1967-1968; ver también del mismo autor "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo" en *El indio y el poder en el Perú rural* (Fernando Fuenzalida et al., eds.). Lima IEP, 1970.

² Platt, Tristan: "Dos visiones de la relación ayllu-estado: la resistencia de los indios de chayanta a la revista general (1982-1985)." *Historia Boliviana* 2(1):33-46. 1982.

mayor parte de la etnografía andina proclama, por lo menos, una ruptura del enfoque de lo "andino". Algunos investigadores (por ejemplo Mary Weismantel en *Alimentación, género y pobreza en los Andes Ecuatoriales*³ y Abercrombie y Dillon en "El Cristo Destructor"⁴) ya han proporcionado elementos de una etnografía andina capaz de centralizar nuevamente la política de lo "propio" y lo "otro". Se admite que la necesidad de criticar la "sende-rológica" seguramente elevará la discusión sobre el "Andinismo" en el corto plazo. Pero sería deseable que nosotros, los especialistas andinos, termináramos nuestra tarea sobre la crítica al "orientalismo", ya ampliamente discutida en otros contextos, antes de que pierda del todo el vigor que tiene en este momento.

³ Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

⁴ Dillon, Mary, y Thomas Abercrombie. "The destroying Christ: an Aymara myth of conquest" en *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past* Jonathan D. Hill, ed. Champaign, Ill: University of Illinois Press, 1988, p. 50-77.

ACERCA DE UN IRRITANTE DEBATE ENTRE ANTROPOLOGOS DEL NORTE

Comentarios al artículo de O. Starn

Juan Ansión

EL ARTÍCULO DE Orin Starn, leído desde el Perú, desconcierta e irrita. Quienes trabajamos desde las ciencias sociales para entender un país tan complejo como el Perú y, al mismo tiempo, seguimos apostando por hacer de él un país viable, tenemos derecho a preguntarnos acerca de lo que motiva aquella crítica tan dura de uno de los mejores trabajos que haya producido la antropología americana sobre un pueblo de los andes.

Entendemos que, al centrarse en el libro de Billie Jean Isbell, el autor busca golpear uno de los trabajos más influyentes del andinismo, corriente que es el objeto final de su crítica. Lamentablemente, al actuar así, opera una muy peligrosa reducción al endilgar a Isbell todos los defectos -reales o no- de la tendencia ideológica atacada. En lugar de convencer, esa amalgama nos hace más bien entrar en dudas sobre las verdaderas motivaciones de la crítica. No encontramos en todo caso una evaluación seria del trabajo mismo ni tampoco del paradigma dentro del cual se realizó de acuerdo a la propia autocritica de Isbell. La crítica se mueve más bien en el terreno ideológico y

pierde entonces para nosotros gran parte de su interés. Me parece personalmente una lástima porque a los que trabajamos en el sur del continente, nos sería de mucha utilidad un balance serio de la historia teórica de los antropólogos del norte hecha por ellos mismos.

Al menos el autor del artículo reconoce que Billie Jean Isbell fue la primera en reconocer los límites de su trabajo al no haber advertido el futuro desarrollo de Sendero. Pese a ello, señala, "Isbell también conserva su misma visión de la continuidad y ensimismamiento andino". Y como prueba de ello, hace una cita deliberadamente trunca:

"Sendero ha declarado que está preparado para una lucha de cincuenta años para destruir el Estado existente e instituir un nuevo orden. Los campesinos, por su lado, están concentrándose en preservar sus tierras y su forma de vida (Isbell 1985:xiii)".

La cita está recortada, pues el argumento continúa de la siguiente forma:

"... pero ellos están también transformando su estructura comunal al participar en una economía de mercado. Sendero ha atacado comunidades que han intentado librar productos a los mercados; han ejecutado también líderes comunales que no han apoyado la ideología de Sendero Luminoso." (la cursiva es mía)

Isbell, por lo demás es explícita en autocriticar su "perspectiva antropológica [que le] impidió ver los procesos históricos que estaban ocurriendo al mismo tiempo". Y, luego de reconocer el no haber ubicado adecuadamente Chuschi en el contexto de violencia creciente, ella continúa:

"Los antropólogos debemos comenzar a aprender a compartir momentos de historia con aquellos a los que estudiamos. Esto nos apartará necesariamente del paradigma de las ciencias sociales que prevaleció en los años 1960 y 1970 y nos acercará al diálogo directo con nuestros antiguos sujetos de estudio. [...] Mi próximo paso personal será el de comprometerme en semejante diálogo con mis antiguos sujetos antropológicos de estudios, con miras a ubicar la violencia que está ocurriendo en la Zona Andina de Emergencia en una perspectiva histórica y política. Aun cuando haya tenido que cambiar mi visión un tanto romántica de la continuidad andina, yo quiero todavía creer que la cultura andina puede defenderse a sí misma de esa embestida actual." (Isbell 1985:xiv)

Personalmente, al igual que muchos antropólogos peruanos, no compartí el paradigma de las ciencias sociales al que se refiere Isbell y por ello resulta algo irónico que me coloque ahora a su lado frente a la crítica poco feliz de Stam. Es que, pese a sus limitaciones, siempre me ha parecido muy importante su trabajo (que lamentablemente -hasta donde tengo conocimiento- nunca ha sido traducido íntegramente al castellano). Superar un paradigma -como lo quería Kuhn, que introdujo el concepto- no significa echar por la borda todos los conocimientos acumulados, sino reubicarlos en otro contexto más amplio. Esto es precisamente lo que dice Isbell y por ello tiene toda la razón en seguir reivindicando una vigencia de la cultura andina. La crítica de Stam, a parte de ser muy sesgada como se ha visto, es meramente demoledora y como tal no ayuda a avanzar.

Ahora bien, es desde luego completamente legítimo que los antropólogos "peruanistas" norteamericanos discutan entre ellos, desde sus propias categorías y a partir de sus propios fantasmas y deseos. Pero si pretenden seguir

trabajando sobre los Andes, a ellos mismos debería interesarles, aunque sea por mero interés profesional, saber algo de lo que aquí discutimos e investigamos.

Es obvio en efecto que el artículo resulta un tanto extraño a nuestra problemática porque se ubica dentro de una nueva corriente de crítica al llamado "orientalismo" que tiene gran auge en Estados Unidos. Pero el que se represente al Medio Oriente, según el autor, como "un lugar de romance, seres exóticos, recuerdos y paisajes fascinantes, y experiencias extraordinarias", tiene poco que ver, visto desde aquí, con los estudios serios sobre las sociedades orientales. Cuando un Arthur M. Hocart -por mencionar sólo uno de tantos- emprende desde El Cairo, en los años 30, un estudio comparado de rituales y formas políticas, partiendo de un profundo conocimiento del mundo asiático, no se percibe en él ese tufillo "orientalista" criticado, que aparentemente tiene más bien que ver con la existencia en Estados Unidos de grupos religiosos orientados hacia el Oriente, cosa muy respetable por lo demás, aunque lo sean menos las múltiples derivaciones esotéricas de carácter más superficial inspiradas por el exotismo. Por otro lado, esa corriente de rechazo al "orientalismo" parece no ser tan casual en momentos en que Japón y otros países del Asia vienen apareciendo como posibles amenazas en Estados Unidos.

Que en ciertos círculos intelectuales norteamericanos se haya caído en visiones simplistas como las que se describe, no justifica una crítica tan ligera como la que se nos propone. Reconozco que ella debe de todos modos tener un aspecto sano si es leída desde el norte (para lo que fue escrita), pues alerta a ciertos círculos de antropólogos norteamericanos contra las proyecciones de sus propios deseos y angustias que vienen haciendo sobre la sociedades "otras". Tomado de esa forma, el artículo cumple una función crítica que es propia de la tradición antropológica, aunque me cuesta creer -a pesar de que no lo pueda evaluar cabalmente por el poco acceso que se

tiene en el Perú a la literatura producida allá- que los antropólogos norteamericanos en general sean tan ingenuos.

Todo ello nos muestra una discusión en la que allá y acá seguimos encerrados en contextos ideológicos bastante estrechos que son muy limitantes. Las ventajas de un diálogo norte-sur deberían sin embargo ser obvias para todos, siendo éstas mayores para los estudiosos del norte pues para ellos ese diálogo constituye casi una condición de su trabajo. Veamos este punto partiendo de dos aspectos centrales del artículo: la crítica del andinismo y el análisis de Sendero Luminoso.

1) El autor transpone al andinismo la crítica al orientalismo, arrastrando problemas similares. Así por ejemplo, el texto asocia fácilmente una visión de "la sierra como un lugar de culturas estáticas e identidades rigidamente demarcadas" con "alegres afiches de emponchados campesinos andinos al lado de llamas en Macchu Picchu". Naturalmente coincido con la crítica a una visión estática de la cultura (¿quién no lo haría hoy?), pero el texto va más allá al dar a entender que la visión de la antropología sobre la cultura es la misma que la que aparece en los afiches de las agencias de viaje. ¿Tan pobre ha sido la antropología norteamericana? ¿Es esa la forma de discutir sobre el complejo problema de saber cómo estudiar procesos culturales de cambio, mezclas culturales, influencias de ámbitos culturales diversos? En su introducción de 1985, Isbell sugería preguntas más interesantes. Y en la antropología andina que conocemos en el Perú, aunque ciertamente no llegamos aún a comprender y calibrar cabalmente la relación entre continuidad y ruptura, este tema está a la orden del día y espero que lo podamos desarrollar sin necesidad de liquidarnos mutuamente. A quienes enfatizan la continuidad y dejan de lado el contexto histórico y social, es correcto llamarles la atención sobre la existencia de procesos de ruptura y la relación con un proceso social más amplio. Pero ello no significa que no hayan

entendido nada y menos aún que sus investigaciones no puedan ser recogidas en perspectivas más históricas.

El problema del cambio cultural en un país como el nuestro es demasiado serio y complicado como para que se lo resuelva con posturas apriorísticas como aquella que supone que, al no existir ninguna cultura andina vigente, entonces el que una señora hable de "nuestros antepasados incaicos" no significa otra cosa sino que "el andinismo ha completado el círculo", como lo dice el autor del artículo comentado. ¿Estamos volviendo a la idea de "alienación" del pueblo según la cual la gente del pueblo sólo repite ideas dominantes que no le convienen cuando nos dicen cosas que no corresponden a lo que esperaríamos? ¿Qué falta de seriedad en la argumentación!

A un trabajo que tiene límites autorreconocidos, pero que se ciñe al rigor científico (y cualquier trabajo científico es limitado por definición), no resulta un buen método descalificarlo contraponiéndole una crónica de viajes, pues el libro de Díaz Martínez no es otra cosa. Es cierto que como fuente este texto es interesante, pero lo sorprendente es que el autor no haya encontrado nada más entre los autores peruanos para discutir con Isbell. ¿Tan desconocidos son los antropólogos peruanos en los Estados Unidos?

La verdad es que la visión política sobre la sociedad andina no la inventó Díaz Martínez, es parte de la efervescencia en la Universidad de Huamanga de la época. El denunciar el sufrimiento y la explotación del campesino tiene por lo demás una ya larga tradición en el Perú. En Huamanga, José Carlos Mariátegui y José María Arguedas fueron dos puntos de partida importantes para los estudios de ciencias sociales. Es cierto que Sendero se fue olvidando del segundo y llegó a deformar completamente al primero con la idea del "pensamiento guía". Pero en Ayacucho, en los años 70, se generó un pensamiento crítico que, partiendo del marxismo, se fue entroncando con Arguedas en una búsqueda por trabajar

los temas de la región y de la cultura. Sólo bastaría mencionar la revista *Ideología* en la que se debatieron importantes temas para la región, y nombres como los de Carlos Iván Degregori, Jaime Umutia, Carlos Tapia, Modesto Gálvez, Lucía Cano y muchos otros que en esos años fuimos trabajando en torno a un análisis de tipo regional. A nivel nacional, no me atrevería a mencionar nombres, por el riesgo de olvidarme de muchos, pues se observó en el Perú una verdadera explosión de trabajos en ciencias sociales en los años 70, que nos ayudaron a formarnos una idea más cabal de lo que es nuestro Perú de hoy.

Dentro de las limitaciones propias de un país como el nuestro, se ha ido prestando en los últimos años una atención renovada a los temas de cultura, reanudando más explícitamente con la tradición de Arguedas. Para quienes venimos trabajando en esa línea, el trabajo de Isbell, como muchos otros, siguen siendo de gran ayuda, aunque como es lógico nos reservamos el derecho de criticarlo en sus limitaciones. En ese sentido, la crítica demoledora de Starn no nos interesa porque nos pretende hacer creer que nada de ese trabajo sirve ya, que más acertado estuvo Díaz Martínez.

Me parece que, "andinistas" o no, los antropólogos norteamericanos metidos en la discusión sobre el "orientalismo" y que se interesan por el Perú tendrían mucho interés en conocer los debates que aquí se suscitaban desde los inicios del indigenismo. La perspectiva del complejo cultural vista por Arguedas representa en mi opinión un enorme avance que rompe con la dicotomía del indigenismo y critica así de antemano al "andinismo". Desde luego Arguedas ha sido objeto de polémicas en el Perú pero ha sido al mismo tiempo una muy importante referencia mucho más allá de la antropología, para todos quienes quieren entender el país. En la actualidad algunos consideran que es tiempo de abandonar el "paradigma de Arguedas", opinión que no comparto pero que, al plantearse de esa forma, muestra la importancia de Arguedas

en el desarrollo de nuestra manera de entender al país. Nadie que pretenda entender al país puede ignorar esto.

2) El segundo punto que merece observación es el análisis de Sendero. Tal vez lo que más irrita en el artículo, visto desde el Perú y más aún desde Ayacucho, sea que su crítica tan acerba termine por contraponer al estereotipo criticado otro estereotipo no menos equivocado: el de un país con guerrilla campesina, identificado con fosas comunes y soldados en pasamontañas. Muchos análisis torpes se han hecho sobre la violencia en el Perú. Uno de ellos es el de seguir viendo a Sendero como un producto campesino, que es la visión que asoma en el texto comentado. Lo curioso del caso es que Stam conoce y menciona a autores peruanos como Degregori y Manrique. Parece que la obsesión del autor por atacar a Isbell le hace perder la ponderación. Es cierto que Sendero tiene vínculos reales con el campo, pero si se lee a Degregori o a Gorriti, queda claro que no ha sido la expresión política de "un campo a punto de estallar en guerra" como lo sugiere el autor a partir de la lectura de Díaz Martínez (que no era, desde luego tan ingenuo como parece).

Es cierto que, al igual que las "docenas de etnógrafos [que] trabajaron en la sierra sur-andina durante los años 70", ninguno de nosotros creyó que un grupo tan dogmático como Sendero pudiera llegar a crecer en la forma como lo hizo. Nuestra ubicación en la universidad de Huamanga nos confrontó, sin embargo, con ellos de manera directa, dándonos elementos invaluable para entender su lógica. Desde ahí pudimos entender la frustración de jóvenes de origen rural y los vínculos que mantenían con sus lugares de origen, como elementos centrales del inicio de Sendero. Y lo que percibimos, entonces, y que la historia de la guerra ha venido confirmando, es que Sendero no nacía del movimiento campesino ni se originaba directamente en "el fuerte descontento de muchos campesinos contra el *status quo*". No es este el lugar

para hacer un análisis desarrollado de Sendero, sólo basta recordar que ese grupo político, como lo señaló Degregori, inició su lucha armada después de haber sido derrotado en su intento por organizar una fuerza gremial campesina. Su apoyo inicial, como es notorio, estuvo en cambio en jóvenes estudiantes y en profesores rurales. Ese punto, que acabamos de confirmar en un estudio reciente, Isbell ya lo anticipaba de algún modo al referirse a la contraposición entre campesinos y profesores en su "Postdata - Cuatro años después" de 1975.

"Los campesinos de Chuschi han elegido una estrategia de protección de lo que tienen, mientras los profesores radicales de Chuschi han elegido estrategias para obtener lo que no tienen - mejores salarios, mayor movilidad social, y el poder para influenciar decisiones." (Isbell 1985:237)

Al tener que concluir este comentario que ya se extendió demasiado, siento que recién estoy llegando al momento de desarrollar en positivo los puntos que son verdaderamente de fondo: ¿cuál es la relación de Sendero con el campo? ¿cómo entender el cambio cultural? ¿sigue vigente la cultura andina y qué significa? Estos son temas que siguen pendientes; se vienen trabajando y debatiendo en el Perú y sobre ellos existen muchos avances. Este comentario, sin embargo, se mantuvo en una cuestión previa: ¿cuánto se puede avanzar en la comprensión del Perú y de los andes prescindiendo de lo que pensamos y hacemos los peruanos?

Pese a mi acuerdo con muchas afirmaciones de Stam, discrepo con su manera de hacer la crítica porque no nos permite avanzar. Si queremos entender fenómenos como Sendero, las nuevas sectas religiosas, la lógica de los informales o la cultura política actual, tenemos que seguir estudiando los grandes temas de la antropología tales como las relaciones de parentesco, los rituales, las representacio-

nes simbólicas. El libro de Isbell es ejemplar en ese sentido, aunque como bien lo reconoce la autora debe ser reubicado en su marco histórico y social. Esa confrontación -no vaga y general sino precisa y dentro del análisis mismo- permitirá un análisis certero que podrá ser de alguna utilidad. Por ello mi primera conclusión es el deseo de que el libro se pueda por fin editar en castellano para suscitar aquí el debate que se merece.

Mi segunda conclusión es una invocación a los colegas y amigos que investigan desde el exterior sobre los andes: no se encierren en sus propias discusiones, aprendan a dialogar con quienes conocemos bien el contexto histórico y social porque vivimos aquí. Ya verán que de ese modo se equivocarán menos...

Finalmente, mi última conclusión es para los antropólogos y científicos sociales peruanos: tenemos que seguir trabajando el tema de la transformación cultural rompiendo con esquemas ideológicos de toda índole y aprovechando todo lo avanzado. Con lo que sabemos en conjunto, una síntesis debe ser posible, pero ésta supone una capacidad de debate y de escucharnos mutuamente que sea mayor que la manifestada hasta ahora.

ALGUNAS PALABRAS FINALES¹

Orin Starn

NUNCA IMAGINÉ que este artículo provocaría tanta indignación e ira². Lo escribí en 1989 como un intento serio y honesto de hablar de lo que me parecían algunos problemas significativos en la manera en que muchos antropólogos habíamos concebido la experiencia de los campesinos andinos. En esta breve intervención quisiera responder a los comentaristas y ofrecer unas reflexiones finales sobre el debate.

Reconozco dos limitaciones del ensayo. Una es mi inadecuada atención a las tradiciones nacionales de la antropología en los países andinos. Como precisan Turner y Salomon, mi ensayo se concentra en los norteamer-

¹ Esta respuesta ha sido hecha en base a los primeros borradores de los comentarios que recibí de los editores de *Allpachis* a mediados de 1991.

² Para otra respuesta encolerizada véase el reciente ensayo de Enrique Mayer en *Cultural Anthropology* (noviembre, 1991). Con muchas disculpas a los lectores de *Allpachis* que no hayan visto el ensayo, voy a aprovechar este espacio para responderle también a Mayer.

ricanos. Siempre han existido intensas interconexiones intelectuales e institucionales entre las antropologías de Norteamérica, Europa y Latinoamérica. Obviamente, sin embargo, las genealogías de la disciplina en cada lugar tienen sus propias idiosincrasias. La falta de sensibilidad a las particularidades de las antropologías peruanas, bolivianas, colombianas, y ecuatorianas da un elemento de anglocentrismo al ensayo.

Un segundo problema con mi análisis es su tendencia a sobreestimar la aceptación de SL en la sierra. Todavía persisten corrientes de apoyo para los seguidores de Guzmán en muchos caseríos en las zonas de emergencia. Pero han perdido mucha de la simpatía más generalizada que gozaban entre 1980-82 en Ayacucho y luego en su ofensiva de 1988-1989 en Junín. El crecimiento de rondas de autodefensa en la sierra sur-central refleja, en parte, el desencanto con el autoritarismo de Sendero³. Los importantes estudios recientes de Coronel y Loayza, del Pino y de Manrique nos ofrecen una visión cercana de los problemas de los maoístas en diferentes zonas de la sierra⁴. Mi análisis se habría beneficiado de una mayor atención a las complejas dinámicas de los reveses que han obligado a Sendero a reformular su plan inicial de cercar las ciudades en base al apoyo del campesinado.

³ Para más información sobre estas organizaciones, véase Instituto de Defensa Legal, "El papel de la organización campesina en la estrategia antsubversiva" (1991, mimeo); Orin Starn, "Sendero, Soldados y Ronderos en el Mantaro (1991, Quehacer 74) y los abajo mencionados ensayos de Coronel y Loayza y del Pino.

⁴ José Coronel Aguirre y Jorge Loayza Camargo, "Violencia política: Formas de respuesta comunitaria en Ayacucho" (SEPIA, 1991); Ponciano del Pino, "Los campesinos en la guerra: Una aproximación a los Comités de Defensa Civil a partir de un espacio rural" (SEPIA, 1991); Nelson Manrique, "La década de la violencia" (Márgenes 5-6, 1991). Para una reseña del estado actual de la literatura sobre Sendero, véase Orin Starn, "New Literature on Peru's Sendero Luminoso" (Latin American Research Review, marzo, 1992) y la introducción de Carlos Iván Degregori al presente número de *Allpanchis*.

A pesar de estas limitaciones, sigo completamente convencido que el argumento básico del ensayo es correcto. Invito a los lectores de *Allpanchis* a hojear la literatura etnográfica de los 60 y 70⁵. En vez de menos, creo que saldrán más persuadidos respecto de que muchos antropólogos tendían a mantener el mito de un discreto y eterno "mundo andino" y hacer caso omiso al abundante descontento político en la sierra.

En vez de ofrecer una evaluación sensata del ensayo, cuatro de los comentaristas toman una posición de denuncia y rechazo. Linda Seligmann y Enrique Mayer me culpan por exagerar el "andinismo" de la antropología de los 60s y 70s. Ignoran que el ensayo siempre es clarísimo en reconocer las múltiples maneras a través de las cuales muchos antropólogos se distanciaban del concepto de una invariable y homogénea "tradicición andina". Si no incluí la cita de *Reciprocidad e Intercambio*, no fue para sugerir que Mayer y Alberti o cualquier otro estudioso fueran insensibles a muchos de los constantes cambios en la vida andina desde la llegada de Pizarro. Al contrario, el párrafo anterior enfatiza la ya creciente sensibilidad a la historia en la antropología de los 60s y 70s. Lo que sí quería mostrar era la proliferación en el discurso etnográfico de imágenes orientalistas que presentaban la sierra en términos de una yuxtaposición entre un estático y tradicio-

⁵ Todavía no había llegado el comentario de Juan Anión al momento de redactar esta respuesta. En base a su título un poco despectivo, dado que estaré muy de acuerdo con su lectura. Cabría decir que no creo que las casi uniformemente negativas evaluaciones de los comentaristas en *Allpanchis* den una muestra enteramente representativa de la recepción del ensayo. Varias cartas y comentarios personales me dan la impresión que hay por lo menos una minoría significativa de lectores que lo han encontrado con algo de utilidad y valor. Junto con el ensayo de Mayer, será readitado en un nuevo libro de ensayos seleccionados de *Cultural Anthropology* (Duke University Press, 1992, editado por George Marcus).

nal "ellos" y un avanzado y moderno "nosotros"⁶. Mayer asevera en su comentario que hablar de la sobrevivencia de valores incaicos no es nada diferente que hablar de la preservación de la costumbre pagana del árbol de navidad en los EE.UU. ¡Hablemos en serio! Las referencias abundantes a inmutables tradiciones andinas en el trabajo de Zuidema, Skar, Bastien y tantos otros iba mucho más allá de la por supuesto aceptable afirmación que todos conservamos lazos con el pasado. Como intenté mostrar en el ensayo, reflejaba la propagación parcial entre los antropólogos de una visión de campesinos como parroquianos tradicionalistas, que subestimaba seriamente el impacto de la intensificación de la migración, la extensión de redes de comunicación masiva, la masificación de la alfabetización y las otras grandes e interrelacionadas transformaciones de la sierra a través del siglo XX.

Por su parte, Deborah Poole y Gerardo Rénique construyen su condena condescendiente en base a distorsiones desvergonzadas. Se refieren a "numerosos errores factuales" sin dar un sólo ejemplo. Dejan la falsa impresión de que yo estuviera aseverando que los antropólogos

⁶ Siguiendo el trabajo del antropólogo norteamericano Richard Fox (*Gandhi's Utopia*, Beacon Press 1990) sobre el "orientalismo" en representaciones de la India, se puede distinguir entre "andínismo negativo" y "andínismo afirmativo". Muchas veces ligadas a antiguas visiones racistas de la inferioridad de la gente de la sierra, el "andínismo negativo" representa a lo andino como un estigma que obstaculiza el progreso. En contraste, el "andínismo afirmativo" presenta a la cultura andina como algo noble a ser defendido contra el avance de la modernidad. Las implicaciones políticas de estos dos tipos de andinismos son diferentes. Pero comparten la presuposición que los campesinos contemporáneos pueden ser vistos como representantes de puros y primordiales valores andinos. Irónicamente, ninguna marca del andinismo ha llegado a tener mucha presencia en las auto-concepciones de los mismos agricultores de la sierra, quienes, por complejas razones históricas, han llegado a preferir identificarse en términos no étnicos como "campesino" o "peasano".

podrían haber previsto el crecimiento de SL⁷. Pasan por alto mi reconocimiento explícito de la importante contribución de los antropólogos a un mayor aprecio de tradiciones serranas para hacer su absurda aseveración de la "absoluta preferencia de Starr por la denuncia sobre cualquier texto, discurso o posición política que implique celebración o reivindicación de los valores culturales andinos"⁸. Hasta los encolerizados Mayer y Seligmann admiten que concuerdan con partes de mi análisis. Poole y Rénique prefieren deshecharlo por completo en un tono de aplomo engreído que desmiente la combinación de verdades a medias y falsedades abiertas de mucho de su comentario.

En general, el intento de Poole y Rénique de historicizar mi ensayo es un fracaso risible. ¿Yupificado carácter de "Wall Street"?⁹. Escribí el ensayo siendo un estudiante desempleado. ¿Desinteresado en la política? Todos mis años de trabajo en la sierra han sido sobre movimientos campesinos. ¿Elitismo vanguardista? Véase cualquier artículo de Deborah Poole para una muestra verdadera de densa jerga académica. ¿Autoritarismo moral? Son Poole y Rénique quienes califican de "racista" e "ideóloga política" a una estudiosa norteamericana, Cynthia McClintock, que ha trabajado por muchos años en la defensa de los

⁷ El párrafo final de su comentario ignora por completo que enfatizo desde el principio que sería injusto culpar a los antropólogos por no haber previsto el crecimiento de SL. Mi ensayo se basa en el muy distinto argumento que muchos etnógrafos eran insensibles a algunas de las condiciones detrás del desarrollo de la insurrección.

⁸ En otra distorsión, Poole y Rénique presentan una bibliografía de estudios sobre movimientos campesinos hecha por sociólogos, historiadores y politólogos como si esto desacreditara mi argumento que los antropólogos de los 60 y los 70 no hacían mucho caso al fermento político en el campo.

⁹ "Yuppie" se refiere en los EE.UU. a jóvenes profesionales urbanos.

derechos humanos en el Perú¹⁰. Ya son más de quince años desde la publicación de trabajos como *La Arqueología del Conocimiento*, *Metahistoria*, y *Orientalismo*¹¹. No es ninguna novedad decir que debemos situar la producción del conocimiento en su contexto social, institucional y político. El reto es hacerlo de una manera cuidadosa y constructiva, cosa que parece escapar por completo del trabajo de Poole y Rénique con su afición por caricaturas simplistas e intolerantes.

¿Para qué, entonces, han servido mi ensayo, los comentarios, y ahora esta respuesta? En parte, para nada. Hay algo un poco grotesco en el espectáculo de una riña entre académicos en un momento que tanta gente en la sierra y en los pueblos jóvenes vive en medio de la pobreza y el terror. Uno de los objetivos principales de mi ensayo era empujar a los antropólogos -especialmente a mis colegas norteamericanos- hacia un mayor compromiso en la lucha por la justicia y la paz. Por lo menos en base a los comentarios, esto no parece haber sido logrado. Las contribuciones de Salomon y Thurner tienen un sentido de distancia emocional con los problemas actuales del Perú. Mayer, Poole y Rénique y Seligmann escriben con más pasión, pero dirigida principalmente a ventilar su furia contra un ensayo que intentaba contribuir a una necesaria y hasta atrasada ampliación del debate sobre las ópticas

¹⁰ Véase Deborah Poole y Gerardo Rénique, "The New Chronicles of Peru: U.S. Scholars and their 'Shining Path' of Peasant Rebellion" (1991, *Bulletin of Latin American Studies*, 134, 176). Poole y Rénique satanizan a McClintock como sirviente del imperialismo norteamericano. Entre los muchos problemas obvios con este argumento está el hecho que McClintock ha colaborado por muchos años con *American Watch* y es miembro de la junta directiva de la Oficina de Washington para Latinoamérica (WOLA), dos organizaciones que han encabezado la lucha contra la política de militarización en el Perú del gobierno norteamericano.

¹¹ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (Harper Colophon, 1972); Hayden White, *Metahistory* (Johns Hopkins University Press, 1973); Edward Said, *Orientalism* (Vintage Books, 1978).

interpretativas y las posiciones políticas y morales de los antropólogos que trabajamos en la sierra.

Si algo bueno ha salido del debate, quizás ello sea un incremento en nuestra reflexividad sobre cómo representamos a los campesinos andinos. La configuración del mundo contemporáneo con su economía interconectada, comunicaciones instantáneas e incesante tráfico intercultural ha forzado a los antropólogos a abandonar nuestros conceptos antiguos de las sociedades indígenas y campesinas como entidades estáticas y auto-contenidas¹². Sin embargo, una hojeada por varios trabajos recientes sobre los Andes revela, a su vez, que el deseo de imaginar a los campesinos como los herederos de una ininterrumpida y homogénea tradición indígena no ha desaparecido por completo¹³. Sólo al deshaceremos de los últimos vestigios del "andinismo" vamos a poder comprender el dinamismo y la diversidad de las complejas visiones culturales y políticas del campesinado en medio de las condiciones de migración, violencia y crisis económica que caracterizan a los andes peruanos en las entrañas del siglo XXI¹⁴.

En fin, ¿irritante pelea entre antropólogos gringos? ¿Debate que contribuye al entendimiento de la experiencia andina? ¿Algo de ambos? Terminó aquí, dejando el juicio final al lector.

¹² Para buenas introducciones a estos debates en la antropología norteamericana, véase Renato Rosaldo, "Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis" (Beacon Press, 1989); James Clifford, "The Predicament of Culture" (Harvard University Press, 1988), el reciente número especial de *Cultural Anthropology* sobre la antropología y el espacio editado por Akhil Gupta y James Ferguson (marzo, 1992).

¹³ Véase, por ejemplo, varias de las contribuciones al reciente libro *Cultura Andina Agrocentrismo* (1992, PRATECI).

¹⁴ Para dos evaluaciones recientes de cómo los cambios de la última mitad del siglo XX están obligado a los antropólogos a reformular sus entendimientos de la sierra, véase Jürgen Golte, "Algunos problemas que merecerían la atención de una antropología persona" (1992, mimeo) y Jaime Urutia, "Las comunidades campesinas y la historia de los estudios de un mito del siglo XX" (1992, mimeo).

LOS ACTORES SOCIALES Y LA VIOLENCIA POLITICA EN PUNO

Yolanda Rodríguez



I. LA VIOLENCIA POLITICA EN PUNO

LA VIOLENCIA POLITICA constituyó en 1991 uno de los principales problemas de esta región altiplánica¹. Inicialmente focalizada en dos provincias de la zona norte de Puno, la violencia política se ha extendido significativamente en los últimos tres años. Este incremento se debe, fundamentalmente, a la creciente presión de Sendero. Luminoso por controlar espacios territoriales y abrir nuevos frentes para el desarrollo de la "guerra popular"².

¹ Este ensayo forma parte de un trabajo más amplio que la autora realiza como investigadora del Instituto Democracia y Socialismo, que será publicado próximamente.

² La presencia del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru no tiene la misma relevancia. Esta se ha limitado a contadas acciones de propaganda en las ciudades de Puno y Juliaca y cierta presencia en la zona sur de Puno; en el año 1991, el MRTA realizó una incursión a la ciudad de San Juan del Oro, en la selva de Puno, siendo ésta la acción armada más significativa que el grupo ha realizado hasta el momento.

Las provincias de Melgar y Azángaro, al norte de Puno, han sido el principal escenario de las acciones armadas desde los primeros años de la década pasada. Hoy el conflicto armado se desarrolla prácticamente en todo el territorio que comprende el centro y norte de Puno, desde el límite con las provincias altas de Cusco hasta la frontera con Bolivia.

Puno tiene una significación geopolítica particular al interior de la estrategia de expansión de la "guerra popular" de Sendero Luminoso. Situado en la sierra sur del Perú, se ubica al final del corredor de las zonas de control territorial de los Andes peruanos. Comunicado con Ayacucho y la sierra central a través de las provincias altas de Cusco y Arequipa, Puno ha sido visto tradicionalmente por diversos analistas como un lugar de tránsito de las columnas de Sendero Luminoso hacia la frontera boliviana. Desde 1980, la acción de Sendero Luminoso en la zona norte de la subregión Puno está entonces orientada a lograr el control territorial de este espacio geográfico del campo puneño.

SENDERO LUMINOSO

La presencia de Sendero Luminoso en Puno se remonta a los primeros años de la década pasada.

En una primera etapa sus acciones armadas fueron mas bien dispersas y esporádicas; estuvieron centradas en atentados dinamiteros en las ciudades de Puno y Juliaca y algunos ataques con objetivos políticos mas precisos contra locales policiales, asaltos a fundos de empresas asociativas en Azángaro y Melgar. Paralelamente Sendero iniciaba un trabajo político de adoctrinamiento y captación a través de algunas escuelas populares en el campo.

Sin embargo, su presencia en esa zona habría sido rápidamente desmantelada por el ejército.

Esta primera acumulación de fuerzas le permitió dar un salto cuantitativo en 1986, al triplicar y hasta cuadruplicar el número de sus acciones armadas respecto al año anterior, concentradas en las provincias mencionadas. Para entonces Sendero habría consolidado una columna armada que se desplazaba por las comunidades campesinas de esta zona, contando con una fuerza local reclutada para acciones específicas.

Esta curva ascendente tiene un punto de inflexión en abril de 1987 cuando, como producto de una acción policial, cayeron importantes mandos político-militares de la columna, lo que producirá un largo repliegue de Sendero Luminoso hasta el siguiente año. En mayo de 1988 una acción armada simbolizaría la recomposición de la columna senderista; el ataque al puesto policial de Crucero en la provincia de Carabaya, donde murieron siete guardias civiles y un juez de paz. Acusado de tomar parte en esta acción fue apresado durante meses Porfirio Suni. Paradójicamente, en mayo de 1991, Suni fue asesinado por un grupo de aniquilamiento de Sendero Luminoso cuando se desempeñaba como Presidente de la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Regional "José Carlos Mariátegui"³.

En 1989 Sendero Luminoso experimenta un nuevo salto no sólo cuantitativo sino cualitativo; iniciando así una nueva fase en su proceso de asentamiento en Puno.

La acumulación de fuerzas lograda durante los años anteriores le posibilitaría iniciar una ofensiva con el objetivo de "barrer el Estado" del campo puneño. En 1991 es posible afirmar que Sendero ha logrado conquistar un relativo control territorial en el "corredor", una amplia zona que se extiende al norte de las provincias de Melgar y Azángaro.

³ La región "José Carlos Mariátegui" está conformada por los ex departamentos de Puno, Moquegua y Tacna. Porfirio Suni fue elegido diputado regional por el frente Izquierda Unida.

ro y se proyecta hacia Huancané, San Antonio de Putina y el sur de Sandía.

Para Sendero esta es la zona prioritaria de desarrollo de la "guerra popular". A mediados de la década pasada, en el contexto de la movilización de las comunidades campesinas por la tierra, Sendero intentó cooptar esa lucha social en la dinámica de la guerra. En razón de ello es que entonces incrementó sustantivamente el número de acciones armadas, dirigidas muchas de ellas contra las empresas asociativas. El enfrentamiento con los dirigentes políticos del PUM y del UNIR y con los dirigentes gremiales de la Federación Campesina, se dio en la medida que éstos constituían un obstáculo para el proyecto de militarización.

En esta zona, muchos distritos carecen de autoridades locales⁴; y en otros, existiendo formalmente autoridad local, ella está impedida de permanecer en sus localidades por amenazas de Sendero Luminoso. Ello ocurre incluso con algunos alcaldes provinciales, como los de Azángaro y Carabaya, administran sus municipios desde las ciudades de Puno o Juliaca, viajando esporádicamente a sus provincias.

En las ciudades de Puno, Juliaca y en las capitales provinciales, Sendero desarrolla un trabajo político ideológico en el "frente de masas", buscando copar las dirigencias de sindicatos estatales como el SUTE y la CITE, gremios estudiantiles y de productores agrarios.

⁴ Según el Jurado Nacional de Elecciones, los distritos de José Domingo Choquehuanca, Muñani, San Juan de Salinas y Santiago de Pupuja, en la provincia de Azángaro; el distrito de Huatassani, en la provincia de Huancané; los distritos de Pedro Vilca Apaza y Quilcapuncu, en la provincia de San Antonio de Putina; los distritos de Ananea y Sina en Huancané; y el distrito de Crucero en Carabaya. Fuente: Jurado Nacional de Elecciones, Convocatoria a elecciones municipales complementarias. El Peruano 9 de marzo de 1991.

La intensificación de las acciones de Sendero Luminoso llevó a que varias provincias puneñas fueran declaradas en estado de emergencia por vez primera en octubre de 1990. A ello se sumó en 1991 el intento del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru de abrir un frente guerrillero en la ceja de selva de Puno. La medida de emergencia continuó vigente a lo largo del año quedando en un momento siete de las once provincias bajo la administración militar.

II ACTITUDES Y COMPORTAMIENTOS FRENTE A LA VIOLENCIA POLÍTICA

¿En qué medida la población es obligada a participar en comités populares o en acciones armadas? ¿en qué medida ésta lo hace consciente y libremente? Siempre será difícil responder a la pregunta; pero es perfectamente plausible pensar que Sendero en Puno, al igual que en otras zonas del país, ha ganado simpatías y adhesiones entre la población.

Después de diez años de presencia de Sendero Luminoso en Puno, resulta difícil seguir mirándolo aún como un agente externo, que llega de fuera a una comunidad, realiza una acción armada y luego se retira.

Muchas veces nuestra comprensión acerca del actuar de Sendero Luminoso privilegia el registro de las acciones armadas que el grupo realiza, y suele ser un indicador de primer orden para evaluar el proceso de la guerra. Sin dejar de lado este tipo de análisis, no debemos perder de vista que tales acciones están orientadas a lograr un objetivo político a partir del cual pretenden ser justificadas ante la población. El trabajo político ideológico tiene así una gran importancia y está dirigido a captar "bases de apoyo para la guerra popular".

La mayor de las veces, el adoctrinamiento va acompañado de elementos de coerción y de presión para

lograr la participación de la población en determinadas acciones armadas. Buscando legitimarse ante la población, Sendero Luminoso realiza un tipo de acciones que reportan determinados "beneficios" a la población, como castigar a las malas autoridades, a los policías abusivos, liquidar al abigeo y al ladrón; como también lograr un puesto de trabajo, mayor poder sobre otros o resolver litigios entre comunidades rivales.

Se va configurando así una compleja trama de relaciones entre los grupos alzados en armas -en este caso Sendero- y la población. ¿Qué formas distintas de relación se van estableciendo, de qué naturaleza son éstas, y en qué medida y de qué manera la presencia y acción de los grupos alzados en armas modifica los comportamientos sociales, institucionales e individuales?

La "población" es un término genérico que encubre una diversidad de sectores sociales con intereses específicos, y muchas veces en confrontación. Lejos de ser un ente homogéneo y pasivo, ella produce constantemente respuestas -unas más ofensivas, otras más pasivas- a la presencia de los grupos alzados en armas. No podremos agotar estas preguntas en estas pocas páginas; nuestra intención es abordar un aspecto de la guerra que merece ser más atendido en nuestros trabajos futuros.

I. LOS CAMPESINOS Y LA VIOLENCIA POLÍTICA

En una primera etapa que comprende desde inicios de la década pasada y el último ciclo de movimientos de toma de tierras por las comunidades campesinas a mediados de los 80, Sendero Luminoso desarrolló una forma de presencia en el campo puneño que buscaba conquistar bases de apoyo entre la población campesina.

Las acciones armadas tenían como objetivo básicamente "castigar" a policías abusivos, a autoridades corruptas y a ladrones y abigeos. Las "columnas andantes" de

Sendero habrían proyectado una cierta imagen de fuerza "moralizadora" en el campo, que le habría redituado simpatías.

En los años de la movilización de las comunidades campesinas por la tierra, entre 1985 y 1987, Sendero ofrecía a éstas la "eficacia" de su método: la protección armada de la tierra tomada y el saqueo y destrucción de los bienes de las empresas asociativas. Su discurso radical y su práctica pretendían captar la simpatía del campesinado.

Aunque en los dirigentes estuviera claro que se trataba de dos propuestas divergentes -la de la Federación Departamental de Campesinos de Puno y la de Sendero- éste obtuvo el consentimiento de algunas comunidades para que la columna armada transitara por su territorio; la posibilidad de alojamiento, comida y, sobre todo, el silencio. Probablemente este comportamiento se explique porque, en el terreno inmediato, Sendero no aparecía en conflicto con los intereses de las comunidades campesinas en lucha contra las empresas asociativas.

Sin embargo, el comportamiento de Sendero va produciendo distancias con la población⁵. Superponiéndose al movimiento de tomas de tierras, Sendero saqueaba las instalaciones de las SAIS y repartía el ganado entre los comuneros, que eran instados en algunos casos a participar de estas acciones. En forma similar, instaba al saqueo de camiones cargados de mercadería con destino a las ferias. Hecha la denuncia, al llegar la policía los senderistas huían mientras los campesinos sufrían las consecuencias de las detenciones policiales.

⁵ Carlos Iván Degregori señala que las distintas respuestas campesinas a la presencia de Sendero Luminoso en Ayacucho entre 1980 y 1983, pueden agruparse en tres tipos: adaptación en resistencia, aceptación y rebeldía abierta. C. I. Degregori, "Jóvenes y campesinos ante la violencia política: Ayacucho 1980-1983", en *Poder y Violencia en los Andes*, CERA Bartolomé de las Casas, Cusco, julio de 1991.

La "neutralidad" de la población termina cuando Sendero se enfrenta directamente con sus intereses. Las respuestas devienen entonces más nítidamente en rechazo. El caso de Zenobio Huarsaya, asesinado por Sendero Luminoso en abril de 1987, sería un ejemplo de esta afirmación. Huarsaya fue alcalde del distrito de San Juan de Salinas, en la provincia de Azángaro, y miembro del Partido Unificado Mariateguista. Su asesinato respondería a su distanciamiento de Sendero luego de haber mantenido cierta vinculación con el grupo, para retomar su referencia política de izquierda. Ante el crimen, los pobladores habrían decidido informar a la policía acerca de la ubicación de la columna senderista, posibilitando así el descabezamiento del mando militar y un repliegue de la organización maoísta durante el siguiente año⁶.

Otro ejemplo lo constituye el "cierra puertas" de algunas comunidades de Melgar luego de la destrucción del Instituto de Educación Rural, IER Waqrani en mayo de 1989⁷, y el posterior asesinato del alcalde del distrito de Orurillo. Estas acciones habrían provocado que algunas comunidades de distritos cercanos a Ayaviri cerraran sus territorios al paso de la columna que hasta entonces contaba con cabañas de alojamiento en determinados puntos.

Encontramos también algunas respuestas de rechazo abierto a Sendero. Ellas aparecen generalmente en el contexto de una incursión senderista a un poblado, como podría ser el caso ocurrido en una comunidad del distrito de Orurillo en Melgar, en 1991. En mayo de ese año llegaron a la comunidad de Chillutira cuatro hombres armados de Sendero Luminoso llevando consigo a cuatro pobladores de la vecina comunidad de Sillota, quienes

⁶ La versión acerca de las circunstancias del asesinato fue recogida en entrevistas a miembros del PUM.

⁷ El IER Waqrani es un proyecto de promoción campesina de la Prelatura de Ayaviri; vinculado a la propuesta de reestructuración del agro puneño y la formación de las empresas comunales.

fueron obligados a acompañarlos. La agresión a un comunero por parte del grupo armado, desencadenó un enfrentamiento que dejó como resultado dos senderistas muertos y la fuga de los otros dos. El grupo de comuneros de Sillota y los cuerpos de los muertos fueron entregados por la comunidad a una base cercana del ejército⁸.

a. Las experiencias de autodefensa

Las experiencias de autodefensa en el campo puneño están ligadas a la protección frente al abigeato y, posteriormente, a los movimientos de tomas de tierras. Surgen y se generalizan formas organizativas comunales como la "guardia campesina", con la función de asegurar el control efectivo del territorio, así como cuidar eventos y asambleas comunales.

Con la llegada de Sendero Luminoso y la presión sobre las comunidades, se desarrollan algunas experiencias localizadas de autodefensa para frenar o rechazar dicha presencia. Ante la amenaza senderista contra sus dirigentes gremiales y políticos, las rondas en la zona norte desarrollaron un sistema de protección en base a una red de comunicación con pitos y chasquis. La función de estas rondas era preventiva ante la inminente llegada de la columna y de cierta manera disuasiva, no habiéndose producido un enfrentamiento armado con Sendero en algún momento.

⁸ Fuente: Cronología de hechos de violencia política de la Vicaría de Solidaridad de la Prelatura de Ayaviri, mayo de 1991. Luego, las Fuerzas Armadas informaron de seis senderistas muertos "durante un enfrentamiento con el ejército". El hecho fue denunciado por las organizaciones de derechos humanos locales como un probable caso de ejecución extrajudicial.

Una de las experiencias se desarrolla en comunidades de Melgar, donde las rondas estarían procurando convertirse en instituciones permanentes de amplia participación comunal, de forma rotativa. Entre sus funciones está prevenir la infiltración, el control de las armas rústicas que hubiere en la comunidad, el diseño de operativos de protección de dirigentes y el castigo a quienes apoyan a Sendero. Ocasionalmente, estas rondas tuvieron enfrentamientos indirectos con Sendero; es el caso del incendio de cabañas que servían de alojamiento a la columna senderista, afectando así en alguna medida la logística del grupo.

Al senderista capturado, lo mismo que al abigeo, se le somete a castigo físico y a la realización de trabajos para la comunidad, bajo vigilancia estricta por un tiempo determinado, para poder reincorporarse a la vida comunal. Aunque lo común es azotar y pegar al detenido, no han faltado sin embargo excesos que han llegado a la muerte de éste.

Se dan también otras formas más sutiles de control sobre aquellos miembros de la comunidad de quienes se sospecha o se sabe a ciencia cierta que colaboran con Sendero. Colocar carteles en locales públicos con los nombres de estas personas resulta en cierta medida disuasivo. Se quiebra el secreto de la identidad que es una de las condiciones para la eficacia, y se le hace saber al "colaborador" que la comunidad entera está tras de sus pasos y se le hará responsable por cuanto suceda.

b. "Nos calumnian de terroristas"

Un elemento interviniente en las posibles respuestas de la población a la presencia de Sendero es la relación que establecen los miembros de las instituciones armadas y policiales con ella. Esta relación está tradicionalmente caracterizada por la desconfianza mutua, basada en el abuso y la prepotencia y en la confusión entre dirigente

y senderista que ha conducido a no pocos equívocos, con resultados por cierto contraproducentes.

En efecto, gran parte de los detenidos como supuestos terroristas han sido líderes gremiales y dirigentes políticos de izquierda, precisamente quienes constituyen la principal barrera de contención al avance senderista.

Una dirigente de la Asociación Departamental de Mujeres de Puno nos dice:

"nos hacen sentir muy marginadas a las mujeres; muchas veces nos maltratan, nos oprimen y hay muchas violaciones de los derechos humanos con las mujeres, y eso para nosotras es muy triste. Por más que nosotras estamos luchando, siempre somos calumniadas las mujeres de terroristas; muchas cosas nos dicen."⁹

El comportamiento tradicional de miembros de la policía y del ejército resta credibilidad en la autoridad a estas instituciones. A ello se suma el virtual repliegue de puestos policiales en muchos distritos.

Ello hace que para el campesino, y aún más para el dirigente que ha sufrido injusta represión, parezca igualmente amenazadora la presencia del Sendero y la de las fuerzas del seguridad.

Así parece manifestarlo un dirigente de la Federación Departamental de Campesinos de Puno:

"Aparte de Sendero Luminoso, lo que hace la peor violencia es el ejército; no solamente Sendero hace violencia, sino que más violencia para el sector campesino hace el ejército."¹⁰

⁹ Entrevista, Puno, octubre de 1991.

¹⁰ Entrevista, Puno, octubre de 1991.

Así las cosas resulta posible que, ante la posibilidad de brindar información sobre los movimientos de Sendero Luminoso -que ciertamente nadie mejor que la población conoce- y en base a la experiencia negativa, un habitante del campo se pregunte: ¿Garantizarán su vida ante posibles represalias?, ¿lo tomarán a él mismo como sospechoso?, finalmente, ¿tendrá sentido colaborar con esa policía?

c. "Estamos entre dos fuegos"

El estado de la dinámica interna de las organizaciones sociales y gremiales condiciona su capacidad de respuesta a la presión de los grupos alzados en armas. Problemas y debilidades de representación, capacidad de convocación y movilización, tensiones internas, etc., merman su capacidad para formular propuestas y salidas viables. Aparecen frágiles y vulnerables para poder articular una respuesta. Esto marca su autopercepción como "víctimas" de múltiples factores negativos, lo que puede promover un mayor repliegue. El secretario general de la FDCP piensa que:

"Si nosotros hubiéramos mantenido la unidad firme, ese golpe que reciben los campesinos de San Antón, no hubieran recibido".

Hablando de los múltiples problemas que afectan al sector campesino y la desatención por parte del Estado e inclusive de organismos privados, un dirigente de la FDCP señala:

"Si vamos a estar en ese plan, necesariamente la violencia se va a aprovechar de nosotros. El gobierno nos va a obligar que aceptemos esas cosas. Finalmente el campesinado se encuentra

entre dos fuegos; por no aceptar, una; otra por no obedecerlo".¹¹

Una especie de autoimagen de víctimas predomina en algunos líderes sociales: "el Estado no nos atiende", "las ONGs no se interesan", "los partidos políticos nos quieren dividir", "la Región no se preocupa". Obviamente existe una base real para dicho sentimiento, al mismo tiempo que puede estar encubriendo las dificultades propias de la organización para desarrollar propuestas con autonomía. De allí la urgencia de renovar las articulaciones sociales amplias y recrear las representaciones políticas.

2. LAS AUTORIDADES LOCALES Y LA VIOLENCIA POLÍTICA

Existe en sectores de la población, aún en aquellos que explicitan su rechazo a Sendero como un grupo terrorista, una actitud de ambigüedad. Esto puede estar vinculado a varios elementos. Examinemos cada uno de ellos.

a. "Los compañeros alzados en armas son terroristas"

Un primer elemento tiene que ver con la explicación de la existencia de los grupos alzados en armas por las grandes desigualdades sociales y la pobreza. Es común en esta interpretación el no integrar en el mismo diagnóstico, la realidad de un proyecto político determinado, que se autonomiza de la realidad que le dió origen y que pretende transformar. Esto da lugar a una cierta ambigüedad en la respuesta a la presencia de Sendero.

¹¹ Entrevista, Puño octubre de 1991.

Un alcalde provincial, miembro de una agrupación política de izquierda, se refiere a los senderistas como los "compañeros alzados en armas", a los que simultáneamente califica de "terroristas". En su provincia, la presencia de Sendero Luminoso es, en comparación a otras, más reciente y la presión sobre la población y las autoridades locales también.

"Yo quisiera tomar algunos antecedentes de la presencia de los compañeros alzados en armas (...); por ser una zona andina, el campesinado ha sufrido la violencia en el trato personal por la prepotencia de los antiguos hacendados y también por la segregación; incluso hasta ahora persiste esto. Todo ese maltrato que ha sufrido el indio desde la Conquista, en la República se acentúa bastante. Y esto se ha transmitido de padre a hijo...Esto motiva una cierta rebeldía dentro; hay una tensión, ésta violencia que está guardada crece y el peligro es que puede explotar y no va a haber manera de canalizar esto. Y esto es un ambiente positivo para los compañeros alzados en armas; se aprovechan de la situación".¹²

En el campo la regla suele ser que los representantes del Estado y los encargados de velar por la ley y los derechos civiles estén parcializados con los poderes locales. Aunque la "justicia es gratuita y para todos", para vastos sectores de la población la norma es la corrupción y el abuso. De allí que suscite simpatía un tipo de acciones de Sendero que cumplen una suerte de función "moralizadora". Matar al ladrón y al abigeo, castigar al policía abusivo y a la autoridad corrupta, calan hondo en la necesidad del establecimiento de un orden justo, que el

¹² Entrevista, Puno, abril de 1991.

Estado muchas veces no es capaz de garantizar a los habitantes pobres del campo.

Se establece así una relación condicionada a la obtención de determinados beneficios, la satisfacción de necesidades concretas o de expectativas por mucho tiempo insatisfechas.

Esto aparece claramente en la respuesta del alcalde a la pregunta sobre si Sendero ha logrado una base social en su provincia; él dice:

"digamos que a ratos. Hay autoridades que han prometido cosas. Entonces hay lugares donde el campesino le dice al terrorista: 'mátalo, sácale la miércoles, destrúyelo, es un ratero, ladrón'. Pero hay otros momentos en que el campesino también se da cuenta de que son personas extrañas y que la cosa no puede ser así".

Así, afirmar que Sendero tiene una "base social" campesina resulta una afirmación bastante cuestionable si no incorpora las distintas motivaciones que pueden estar detrás del comportamiento de la población, y que parecen tener poco que ver con la aceptación de un proyecto político. Pareciera más bien que estos comportamientos estuvieran orientados por un pragmatismo y un sentido utilitario.

Al referirse a los maestros, entre quienes Sendero parece haber cosechado mayores simpatías, nuestro entrevistado señala lo siguiente:

"Mire ud hay una situación. Si yo no hubiera sido alcalde, de repente yo hubiera estado metido en la misma situación; no me alcanza la plata, si tuviera cuatro o cinco hijos, entonces por ahí podría simpatizar de repente con Sendero. Hay una gran mayoría de profesores, yo estoy seguro que si ud le ofrece un cargo o le ofrece plata, se olvidan de

toda su simpatía. Yo pienso que les falta formación también".

b. "Un mal necesario"

En otros testimonios de autoridades locales, la presencia de los grupos alzados en armas es percibida, hasta cierto punto, como un mal necesario. Logra de repente lo que años de reclamaciones de pobladores y autoridades no lograron. Que el Estado atienda, mínimamente, los problemas que aquejan a la población.

La reciente incursión del MRTA en su provincia suscita la siguiente reflexión en un alcalde:

"Espero no dar a comprender otra cosa, (la incursión del MRTA) es una manera cómo el pueblo se hace escuchar allá en la zona. Si el MRTA no estaría, seguramente que no nos prestarían atención. Yo creo que hasta cierto punto es un mal necesario, si es que es malo eso que están haciendo. Yo he llegado a momentos de desesperación en que realmente da ganas de tomar medidas de fuerza para contrarrestar ese centralismo que existe en Juliaca y a nivel nacional. Yo creo que es una actitud que está asumiendo el MRTA para orientar la atención del gobierno central y del regional a nuestra zona".¹³

c. Los límites de la ambigüedad

Sendero impone las normas, decide lo que es correcto y lo que no, lo que está bien y lo que está mal, la manera en que deben hacerse las cosas. Impone en

¹³ Entrevista; julio de 1991

otros términos normas sociales y se proclama el vigilante de su cumplimiento estricto, bajo pena de muerte.

Uno de los alcaldes entrevistados relata que no ha recibido anónimos ni amenazas de parte de "los compañeros alzados en armas". Eso le intriga e incomoda pues suscita en la policía y el ejército sospechas de que "algo debe haber".

"Yo te digo con franqueza, no tengo desconfianza. Yo no creo que Sendero me tenga que seguir a mí, yo no veo cuál sería la razón para que ellos me mandaran un anónimo... Me parece que hay compañeros (en su provincia) que están relacionados con estos grupos y de repente simpatizan con mi persona. Yo me imagino conversarían con ellos 'el alcalde es buena persona; si está haciendo sus cosas, no hay que tocarlo'".

Se disocia así el objetivo político que está detrás de las acciones concretas que Sendero Luminoso realiza. Se perciben las situaciones individuales como casos aislados, perdiéndose la perspectiva de una guerra en curso.

"Te aseguro que hasta ahora yo no tengo ningún problema con ellos. Pero sí tengo problemas por el aspecto político, porque ha habido compañeros que han muerto. Compañero Bedoya, compañero Pachari, pertenecían a mi mismo frente."

Normand Bedoya era profesor de la Universidad del Altiplano y secretario general del UNIR en Puno. Su organización política había proclamado abiertamente el enfrentamiento con Sendero, presente en el SUTE y en la universidad. Fue asesinado en enero de 1991 por un comando de aniquilamiento de Sendero Luminoso. Marcelino Pachari, miembro del mismo partido, fue alcalde de la provincia de Azángaro. Sendero lo asesinó en mayo de

1989, mientras dirigía las obras de reparación de un puente dinamitado durante un paro armado senderista.

Se da una suerte de aceptación de que es Sendero quien impone las condiciones para la permanencia y el ejercicio de la autoridad municipal:

"...son extraños, vienen al pueblo luego se van; y ellos (los moradores) saben, dicen, 'bueno señor alcalde venga Ud. ahora ya se fueron'; entonces yo voy y no pasa nada. 'Señor alcalde no venga, estan aquí y no pasa nada'".

Es sin duda un mecanismo de protección de la población hacia la autoridad local. Revela entonces que existen identificaciones con el Estado a nivel local; se reconoce al representante -el alcalde- y por tanto se le protege. Es la esfera estatal más cercana a las poblaciones, su elección es efectivamente expresión de la voluntad popular.

Al mismo tiempo, esta respuesta, que C. I. Degregori llamaría "adaptación en resistencia"¹⁴, nos trae a la mente la llamada "táctica del vacío"¹⁵, que consistió en el retiro de los líderes y las autoridades ante la inminente llegada de la columna, para protegerlos. Este recurso de autodefensa evitó, durante la segunda ofensiva de Sendero en 1989, muchos asesinatos, pero lamentablemente en el mediano y largo plazo puede conducir a una derrota. La guerra avanza y Sendero se asienta sobre esos vacíos de poder y de política.

Los espacios democráticos y el ejercicio de la autoridad civil se van recortando desde antes que llegue el punto del asesinato. Empieza con la concesión, muchas

¹⁴ Degregori, op. cit., pag. 402.

¹⁵ Ayuda al retiro de las autoridades, dirigentes políticos o gremiales, para protegerlos de la intención de Sendero de asesinarlos.

veces por falta de alternativas, la modificación o adecuación de las acciones de gobierno, las acciones de promoción, el radio de la acción, etc.

3. SENDERO Y LA JUVENTUD

La base social de Sendero en Puno estaría compuesta fundamentalmente por jóvenes estudiantes de los institutos pedagógicos y universitarios, de las capitales de provincia y por los maestros de secundaria y de centros de estudios superiores. Estos conforman parte de la "fuerza local" que es reclutada para acciones específicas conducidas por los mandos político militares de las columnas, en su mayoría foráneos.

Una manera de abordar este punto es a través de la relación entre la columna y la llamada "fuerza local". Analizando algunas manifestaciones tomadas por las autoridades judiciales a los detenidos por supuesto delito terrorista, José Luis Rénique¹⁶ encuentra que mientras los miembros de la columna son costeños y ayacuchanos, los integrantes de la "fuerza local", *"aparecen claramente vinculados a la vida local. Su actividad como guerrilleros a tiempo parcial -forzados o no- es interrumpida por las actividades propias de un habitante rural común y corriente: su educación, la labor agrícola, gestiones ante las autoridades. Pero las declaraciones revelan también la movilidad de la "fuerza principal" y su conocimiento del terreno y de la población (manipulación de los vínculos de parentesco). Otros testimonios describen sus periódicas visitas a los pueblos, su preocupación por los problemas locales y sus vínculos con maestros y estudiantes"*.

¹⁶ Rénique, José Luis; "La batalla por Puno: violencia y democracia en la sierra sur". Debate Agrario #10, 1991, p. 97.

Las características que Rénique encuentra en los detenidos resultan muy reveladoras. Se trata de jóvenes de procedencia campesina con cierto nivel de instrucción, con apreciable movilidad geográfica, participantes activos en los asuntos de sus comunidades. Estos jóvenes, junto con los maestros rurales y elementos de la pequeña burguesía rural y urbana, constituyen la fuerza de apoyo militar de Sendero Luminoso, "sus vectores ideológicos y sus sensores de la realidad local"¹⁷.

Los jóvenes, sobre todo de los sectores populares, resultan particularmente receptivos a la prédica senderista. La capacidad de Sendero de captar primero la atención y posteriormente la adhesión activa de los jóvenes tiene que ver, en la mayoría de los casos, con su "oferta" ideológica; la fuerza del mensaje, su aparente eficacia explicativa. También con la forma en que la transmisión del mensaje procura tocar fibras muy sensibles de la experiencia de vida del joven popular.

Pero Sendero también es una realidad objetiva, que actúa. Y su acción tiene la capacidad de modificar las vidas de otros. Esta es una demostración de fuerza, de poder, que resulta seductora para quienes, como muchos de estos jóvenes, tienen la experiencia cotidiana de sufrir sobre ellos la presión de otros: los padres, los maestros, los patrones.

Tomaremos los testimonios de dos jóvenes estudiantes de la ciudad de Puno¹⁸. Isabel tiene 20 años y está por terminar sus estudios en el Instituto Pedagógico de Puno, ha tenido una participación muy activa en el Consejo Estudiantil. Pablo es un poco mayor y estudia sociología en la Universidad del Altiplano, donde tiene un nivel de actividad política más reciente.

¹⁷ Rénique, op cit p. 105.

¹⁸ Entrevistas realizadas en la ciudad de Puno en el mes de setiembre de 1991.

Lo común en la experiencia de ambos es la frustración de las expectativas que tenían sobre sus respectivos centros de estudios. La inmoraldad entre algunos profesores que se dejan sobornar desmoraliza a aquellos que esperan obtener compensación a su propio esfuerzo.

"Encontramos muchas inmoralidades en el Pedagógico; uno que se mataba estudiando y sacaba un doce; y uno que no había estudiado nada, pagaba y tenía quince o dieciséis. Y eso nos desmoralizó a muchos."

Las carencias en los centros de estudios, sus problemas administrativos, la postergación indefinida de la cancelación de una etapa, que por naturaleza es de tránsito hacia algo (ser profesional), perturban la construcción de una identidad y una referencia al joven, en torno a ser estudiante.

"Nosotros desde el colegio nos hemos imaginado una universidad diferente; una de nuestras metas ha sido llegar a la universidad, incluso ingresar ha costado. Y cuando ya estamos en la universidad encontramos una cosa realmente diferente a lo que creíamos: llena de problemas, profesores que no enseñan nada, años académicos que no se terminan; una infinidad de problemas que nos hacen sentir que de repente estamos perdiendo el tiempo en la universidad. A esto se suma la incertidumbre, en el supuesto caso de que logremos terminar nuestra carrera, ¿donde vamos a conseguir un empleo?"

Junto con la inmoraldad, otro aspecto negativo señalado por Isabel es el excesivo recurso a la presión y a la coacción al estudiante en el Pedagógico. Esto

YOLANDA RODRIGUEZ

suscita en ella y sus compañeros de estudios un sentimiento de rebeldía e indignación, que Sendero sabe aprovechar.

Las autoridades del Pedagógico han prohibido la actividad político partidaria en dicho centro de estudios. Mientras están neutralizados los que podrían dar la batalla ideológica (los partidos políticos), Sendero hace su trabajo de "hormiga", captando jóvenes. Esto lo hace a través de la conversación, buscan acercarse preferentemente a jóvenes que presentan una sensibilidad social, jóvenes de procedencia campesina que viven en Puno con grandes restricciones económicas, y jóvenes con problemas familiares. Es interesante ver los diferentes mensajes que acompañan a esta estrategia de captación.

"Detectan a los jóvenes que tienen una sensibilidad social. Muchas veces han cogido a jóvenes que están en grupos cristianos porque ya hay una sensibilidad social, una cierta formación. Para ellos eso es favorable; una vez escuché que una persona dijo: 'así está bien que los grupos cristianos nos formen gente que queremos, porque no les dan lo suficiente; nosotros les vamos a dar lo que les hace falta'".

Sendero sabe usar y explotar la búsqueda de coherencia de vida en ciertos jóvenes, sobre todo los que proceden de una experiencia de comunidad cristiana, donde este elemento ocupa un lugar central de la reflexión.

Frente a estos jóvenes, Sendero se presenta como el verdadero proyecto del pueblo y cuestionan a los partidos de izquierda como incoherentes, revisionistas que juegan con la esperanza del pueblo. Los partidos son incoherentes porque no dejan participar a los jóvenes, "sólo los utilizan para hacer pintas".

LOS ACTORES SOCIALES Y LA VIOLENCIA POLÍTICA EN PUNO

Isabel, quien es líder de una comunidad cristiana, reconoce haberse sentido cuestionada en algún momento por ese discurso:

"es que ellos te dicen, 'dices que buscas el Reino (de Dios), pero ¿qué es el Reino?, una sociedad diferente; pero, ¿qué están haciendo dentro de su movimiento, están rezando, formándose, conversando y no hay cosas más concretas'. En algún momento pensé que yo estaba haciendo cosas absurdas, superficiales."

La amistad es un recurso utilizado para captar jóvenes con problemas familiares. Sendero aparece brindando amistad, comprensión, consolación:

"se hacen como que les entienden sus problemas; se hacen como amigos, van acercándose, van hablándoles más y van ganándose los; porque ellos ven que no hay otro espacio donde les han brindado esa consolación".

Otra estrategia es la utilizada para ganarse a jóvenes de procedencia campesina. Aproximadamente el 40% de los estudiantes provienen de otras provincias y del campo y viven en condiciones económicas más precarias que las del resto de los estudiantes.

En ellos Sendero busca exacerbar la conciencia sobre las diferencias sociales, afirmar la posibilidad del cambio y la necesidad de empuñar las armas para lograrlo.

Lo que resulta atractivo de Sendero en estos jóvenes es "su práctica", que ellos "dicen una cosa y la hacen". Y la fuerza de su acción, porque ella modifica el comportamiento de los otros, infunde temor. Cuando Sendero llama a un paro armado y el Pedagógico instruye a los estudiantes de retirarse temprano a sus casas, sin

querer, está contribuyendo a generar el miedo y corroborar el poder de Sendero.

III UNA REFLEXIÓN FINAL (Y PROVISORIA)

El estudio de la problemática de la violencia política en el Perú y, particularmente de los actores que la producen, se ha enriquecido en los últimos años con la integración -o complementación- de perspectivas de análisis político, social, cultural, histórico y, más recientemente, psicológico.

Muchos de los trabajos sobre esta temática están también motivados por la necesidad de formular propuestas que transformen radicalmente la forma predominante de respuesta que a este problema le han dado los gobernantes en esta década. Es la misma motivación que subyace a este ensayo.

Hace unos años atrás en el país se dio un intenso debate sobre la estrategia antsubversiva, que comprometió a un amplio espectro de sectores políticos e intelectuales. En aquella ocasión, uno de los consensos más generalizados era que el fracaso de ésta se debía en gran medida a que no se había comprendido aún la naturaleza del fenómeno que se pretendía enfrentar. Posteriormente, algo se avanzó en una mejor comprensión del asunto, pero queda aún mucho que recorrer y allí el trabajo intelectual y académico tiene un gran campo para aportar.

Salta a la vista la vinculación entre la reflexión intelectual sobre este tema y las urgencias nacionales derivadas de la crítica situación en que vivimos. En cierta medida, ella articula y comunica problemas aparentemente desvinculados, como el de la ausencia de representación política de vastos sectores de la población. O el de la falta de legitimidad de las instituciones estatales. O la fragilidad de la institucionalidad social, particularmente de las clases populares.

LOS ESCENARIOS DE LA GUERRA EN LA REGION CACERES

Graciela Eyzaguirre



La región "Andrés Bello Cáceres" es una de las que mayor grado de violencia política confronta en el mapa de la guerra en el Perú¹. La razón radica probablemente en su importancia estratégica, tanto desde el punto de vista económico como militar, por ser la puerta de entrada a la capital de la república². En los últimos

¹ Este trabajo constituye un avance de una investigación que la autora realiza en el IDS. Referida al tema de Pacificación y Gobierno en la región "Andrés Bello Cáceres", la investigación abarca el período 1989-1991.

² Creada el 14 de abril de 1989, al impulso del Plan Nacional de Regionalización que supone una nueva división política administrativa del país, la región Cáceres está conformada básicamente por las provincias de los departamentos de Junín, Pasco y Huánuco. Se encuentra ubicada en el área central del territorio peruano y cuenta con dos regiones naturales: la sierra, que comprende al 46% de la superficie regional, y la selva, que abarca el 54%. Junín y Pasco son las subregiones que cuentan con mayor población urbana (60 y 57%, respectivamente), mientras que Huánuco concentra una mayor población rural (67%).

años, Sendero Luminoso ha venido concentrando aquí su labor, obligando a que las fuerzas del orden ubiquen este espacio regional como un frente importante que no puede ser perdido porque, en palabras del General(r) Mercado Jarrín, "...quien domine la cordillera central domina el corazón terrestre y quien domina el corazón terrestre domina al Perú..."

A lo largo de los últimos tres años se han ido perfilando con mayor claridad los actores de la guerra, las zonas más críticas y el peso específico que cada uno tiene en la escena regional. En este informe nos proponemos presentar de manera ordenada la información disponible sobre estos aspectos. Pensamos que, a partir de ella, es posible establecer una aproximación a la lógica global de la guerra en la región.

Junín y Pasco están bajo la jurisdicción de un Comando Político-Militar con sede en Junín y con sub-sede en Pasco. En la región se encuentra el *frente Mantaro*, territorio ubicado en el departamento de Junín. Este es uno de los principales escenarios de enfrentamiento entre las fuerzas subversivas y las fuerzas armadas. La provincia de Leoncio Prado, en Huánuco, otro de los escenarios importantes por la alianza que SL ha establecido con el narcotráfico, forma parte del *frente Huallaga* y está bajo la jurisdicción del Comando Político-Militar del Alto Huallaga.

Puede evaluarse el peso de "Andrés Avelino Cáceres" en los escenarios de la violencia política si se toma en cuenta que en 1990 y en 1991 las acciones senderistas en la región fueron el 25% y el 22%, respectivamente, del total nacional. Sin embargo, internamente estamos hablando de escenarios desiguales. Fijándonos en las antiguas demarcaciones departamentales, podría decirse que el escenario principal de las acciones senderistas se desarrolló en el departamento de Junín, al que corresponden más de los dos tercios de las acciones en la región.

CUADRO 1

ACCIONES DE SENDERO LUMINOSO EN LA REGIÓN ANDRÉS AVELINO CÁCERES 1989-1991

	1989		1990		1991	
	Acciones	%	Acciones	%	Acciones	%
Nacional	1545	100	1204	100	866	100
Regional	454	29	306	25	189	22
Junín	333	21	216	17	142	16
Huánuco	56	3.6	52	4	33	4
Pasco	61	3.9	29	3	13	1.5
Tayacaja	4	0.5	9	1	1	0.5

Fuente: Cronología IDS, en base a información periodística.

Hay que tomar estos datos, empero, sólo como una primera aproximación. El departamento de Huánuco, zona de gran importancia en los planes senderistas, aparece aquí subvaluado, y esa subvaluación sólo puede superarse revisando el tipo de acciones, el tipo de implantación de Sendero Luminoso y el número de víctimas que se han producido ahí por la guerra. Luego de esta revisión quedará más claro que la región Andrés Avelino Cáceres comprende, en realidad, no uno sino dos de los principales escenarios de la estrategia de Sendero Luminoso.

De otro lado, los datos del cuadro 1 sí son un indicador de la evolución desfavorable para Sendero Luminoso de las correlaciones militares en la región, al punto tal que, por lo menos en el caso de Junín -por las informaciones adicionales que consignamos luego-

podría hablarse, al final de este período, de una situación de defensiva de Sendero Luminoso a nivel del departamento.

El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru que opera sobre todo en la zona de selva, como Chanchamayo y Oxapampa, y las rondas campesinas, que han cumplido un rol fundamental en el aislamiento de SL hacia las zonas de selva, han sido otros de los actores de la violencia política en la región. Las rondas se han venido fortaleciendo desde 1990. Por esta razón han sido ubicadas por SL como el enemigo principal a ser derrotado ("aplantar a las mesnadas", es su consigna principal, según *El Diario*), lo que durante 1990 ocasionó la muerte de 165 comuneros pertenecientes a los comités de defensa civil y las rondas de autodefensa.

I. ESCENARIOS

A continuación haremos una breve crónica del curso de la guerra, distinguiendo las acciones por departamento.

JUNÍN

Las primeras noticias de presencia de SL en este departamento se produjeron en los años 1984-85. Al principio las acciones son de sabotaje, debido a la localización del sistema interconectado del Mantaro que proporciona electricidad a varios departamentos de la costa, entre ellos, a Lima; también hay atentados y otro tipo de acciones. Aunque entre 1984 y 1985, SL produce un salto en su capacidad operativa militar y pasa de 84 a 174 acciones³, su presencia se empieza a notar con más

³ Desco, *Violencia política en el Perú, 1980-1988*.

nitidez en 1986 con el ataque a tres puestos de la Policía Nacional y dos guarniciones militares⁴. Hacia 1988 se producen incursiones en diversos poblados de la provincia de Huancayo, sobre todo en el Alto Cunas, en Yanacancha, Chacapampa, Puquio y en el valle del Canipaco. Sendero Luminoso comienza a constituir comités populares en estas comunidades, obliga a las autoridades a renunciar, aparecen los delegados impuestos que asumen las labores de los renunciados y prohíbe la existencia de granjas comunales. Inclusive intenta que la Iglesia se limite a realizar su labor religiosa, prohibiéndole la realización de acción social. Así las cosas, los campesinos que no aceptan el orden impuesto por SL comienzan a migrar hacia Huancayo⁵.

Sendero Luminoso aprovecha los problemas latentes en las comunidades respecto a la restitución de las tierras de las que habían sido despojadas por las haciendas, que luego formarían parte de las SAIS, y plantea la destrucción de estas últimas y el reparto de tierras y ganado entre los campesinos. Frente a esta propuesta, la CCP elaboró una alternativa, que consistía en devolver a las comunidades las tierras que les pertenecían y crear un organismo multicomunal que se encargara de la administración de los adelantos técnicos con que contaba la SAIS. En esta coyuntura, SL asesina a dos personas vinculadas a la propuesta de la CCP: Manuel Soto (CICEP) y Victor Lozano (dirigente campesino). Desde entonces, el Valle del Canipaco pasa a ser "zona liberada". Esta situación obliga al Poder Ejecutivo a decretar en diciembre el estado de emergencia en todo el departamento de Junín⁶.

⁴ Nelson Manrique, *La década de la violencia*, en *Mérgenes* 5/6, 1989, pp. 137-152.

⁵ IDS, *Perú: la violencia política vista desde las experiencias del pueblo*, 1989.

⁶ Manrique, *op. cit.*



En enero de 1989, SL destruye las SAIS y reparte el ganado entre los trabajadores de la cooperativa y los campesinos socios, pero al mismo tiempo comienza a exigir que la producción de las comunidades sea de autoconsumo, por lo que debe disminuirse el volumen de producción y su acceso al mercado. De acuerdo al testimonio de un poblador de Jarpa: "...sobre la desaparición de alpacas, vacunos, etc ¿por qué tenemos que desaparecerlos..? ellos nos decían que si no la granja comunal será incendiada como la ex-SAIS Cahulde Llave.."⁷.

Durante este año SL también desarrolla el boicot electoral y recluta a los jóvenes en las comunidades en las que tiene presencia para instruirlos en el boicot. Todas estas medidas, junto con el reactivamiento de viejos litigios inter-comunales, iban creando resistencia ante la presencia senderista y favoreciendo las condiciones para la formación de rondas y comités de defensa. Sendero Luminoso amenaza a las poblaciones para obligarlas a no votar en las elecciones, ensaya el bloqueo de carreteras e inclusive prohíbe la salida hacia el Valle del Mantaro. Las acciones que privilegian son los asesinatos selectivos de autoridades ediles y candidatos y los atentados a locales municipales⁸. El total de acciones durante 1989 es de 333 en este departamento, concentrándose el 59% de las acciones en Huancayo.

En 1990, SL despliega su campaña de boicot a las elecciones generales de abril, fracasando en su objetivo no obstante la evaluación hecha por El Diario, y a la vez logra una importante implantación en el Valle del Ene (Satipo). En 1990, un área de 18 a 20,000 Km²,

⁷ Testimonio publicado en un reportaje de la revista Quehacer sobre SL en Huancayo, abril de 1989.

⁸ Los efectos que el boicot electoral produjo en las elecciones de la región son evaluados en la segunda parte de este informe.

ubicada desde la boca del Mantaro hasta Puerto Ocopa y Puerto Prado hacia el límite con Pasco, estaba bajo control senderista⁹ (recuérdese la incursión de SL en Sonomoro, Mazamari, asesinando a 50 personas). Sin embargo, a estas alturas empieza a ponerse de manifiesto el descenso de las acciones de Sendero en lo que es la zona de sierra del departamento, particularmente en razón de la ofensiva de las fuerzas armadas y las rondas y comités de defensa civil. Durante este año, se produce la creación de rondas de autodefensa en respuesta a las frecuentes incursiones senderistas, su creciente autoritarismo y la leva obligatoria de los jóvenes comuneros. Estas se crean en Tulumayo y Concepción (68 comunidades) y en el Alto Cunas (17 comunidades), Cochabamba, Comas, Mucllo, Bajo Cunas, Chongos Alto, Yanacancha en Huancayo. En diciembre de 1990 el Comando Político-Militar, a cargo del Gra. Delgado Rojas, propulsor de las rondas, convocó al I Congreso Regional de Rondas en Concepción, contando con la participación de delegados de 144 comunidades, incluidos los del Valle del Pichis-Palcazú de Pasco¹⁰.

En 1991, se producirán un menor número de acciones subversivas: a la creciente extensión de las rondas y las acciones antsubversivas entre las comunidades, se sumará el inicio de la contraofensiva de las fuerzas armadas y las rondas nativas en la selva central, fundamentalmente en Satipo. Sendero Luminoso había sido puesto en una situación de defensiva. El curso de la guerra interna en este estratégico departamento parecía, pues, que evolucionaba desfavorablemente al senderismo particularmente a lo largo de 1991. Esto puede confirmarse recurriendo a dos indicadores. Por un lado, el de la cantidad de acciones de Sendero Luminoso:

⁹ Gustavo Gorriti, citado en *Perú 1990: la oportunidad perdida*, Instituto de Defensa Legal, 1991.

¹⁰ IDL, *Perú 1990: la oportunidad perdida*, 1991.

CUADRO 2
ACCIONES DE SL EN JUNÍN

PROVINCIA	1989	1990	1991
Huancayo	197	143	112
Yauli	33	29	3
Tarma	25	17	5
Jauja	36	4	7
Concepción	14	4	3
Chanchamayo	19	4	4
Satipo	8	15	6
Junín	1	-	2
TOTAL	333	216	142

Fuente: Cronología IDS.

Este descenso vertiginoso, que podría estar sobrevaluado por la presencia de las acciones del boicot electoral en 1989 y 1990, que incluyen una alta cantidad de operativos terroristas de sabotajes y atentados, se ve, sin embargo, confirmado si recurrimos a un segundo indicador y nos limitamos a las acciones que por definición suponen el desplazamiento de columnas de tipo guerrillero, como es el caso de los enfrentamientos de SL con las fuerzas antsubversivas y las incursiones en poblados. Veamos el cuadro 3 (pág. 164).

Lo que en este cuadro merece también destacarse son los desplazamientos provinciales que se presentan: hasta 1989, Sendero Luminoso se había consolidado en las zonas altas de la provincia de Huancayo, pero sufrió serios reveses ese mismo año y sobre todo en 1990 con la conformación y extensión de las rondas y comités de defensa civil. En 1990, a su vez, produjo una importante

CUADRO 3

JUNÍN: ENFRENTAMIENTOS E INCURSIONES DE SL

PROVINCIA	1989		1990		1991	
	Enfr.	Inc.	Enfr.	Inc.	Enfr.	Inc.
Huancayo	7	18	6	15	1	3
Satipo	1	2	1	8	2	2
Chanchamayo	-	3	-	2	1	1
Jauja	1	6	1	-	1	1
Yauli	2	2	-	-	-	1
Tarma	2	4	3	2	-	3
Concepción	-	3	-	2	-	-
TOTAL	13	38	11	29	5	11

Fuente: Cronología IDS.

ofensiva en el valle del Ene (Satipo), que probablemente la información periodística no permite medir con exactitud.

En 1991, sin embargo, se produciría la contraofensiva de las fuerzas armadas y los organismos de autodefensa de las comunidades nativas en la selva central. A partir de allí es posible plantear la hipótesis de una situación de defensiva de Sendero Luminoso a nivel de todo el departamento.

Esta modificación de la correlación puede verificarse también observando la cantidad y tipo de víctimas de la violencia política en el departamento. (cuadro 4).

De un lado, puede notarse cómo 1989 se salda con la muerte de 40 integrantes de las fuerzas del orden y 26 presuntos terroristas, correspondiendo los civiles en su totalidad a víctimas producidas a raíz de las acciones

CUADRO 4

JUNÍN: VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA, 1989 - 1991

	1989	1990	1991
Policía Nac.	38	28	9
Fuerza Armada	2	5	7
Def. Civil	-	6	16
Civil	210	413	120
Pres. Terrorista	26	167	141
TOTAL	276	619	293

FUENTE: Cronología IDS.

senderistas. Es el momento aparentemente de mayor ofensiva de Sendero, sin signos notables de respuesta militar. El año siguiente parece ser escenario de enfrentamientos mayores, pero la cifra de presuntos terroristas caídos muestra el impacto de los golpes militares sufridos por SL. A 1991 Sendero entrará debilitado en las zonas altas del campo y se iniciará la contraofensiva antisubversiva en la ceja de selva de Junín, contraofensiva cuyos costos en vidas humanas muy probablemente se encuentren subvaluadas en las informaciones periodísticas. Existe otra manera de evaluar esta evolución desfavorable para Sendero. Véase que en 1989 por cada 10 víctimas, ya sea de las fuerzas del orden o civiles, caía un presunto terrorista. En 1990 esta relación de nítida ventaja baja a 3 y en 1991 llega a 1.

Cabe destacar que en este cambio de correlaciones desfavorable a Sendero tuvo que ver la ofensiva de la Fuerza Armada y la Policía Nacional. El cuadro 5 permite verificar las modificaciones que se producen en

CUADRO 5

JUNIN: ENFRENTAMIENTOS DE LA FUERZA ARMADA/
POLICIA NACIONAL CONTRA LA SUBVERSION. 1989-1991.

PROVINCIA	1989	1990	1991
Huancayo	1	1	2
Tarma	-	1	-
Satipo	1	8	2
Concepción	-	3	-
Jauja	-	-	2
Chanchamayo	1	-	3
TOTAL	3	13	9

Fuente: Cronología IDS.

las acciones del Comando Político-Militar en este departamento entre 1989 y 1990.

Sin embargo, el papel principal en el repliegue de SL parecen haberlo jugado las rondas y comités de defensa civil. Estas se extendieron masivamente -existen informaciones que hablan de alrededor de 350 rondas sólo en el Mantaro- y recibieron hasta 3000 fusiles para su autodefensa¹¹.

Aquí cabe destacar la crueldad que SL despliega durante 1990 contra estas comunidades que se organizaron en rondas de autodefensa, si bien en el cuadro # 4 no se aprecia la magnitud de las bajas que SL produce en las comunidades debido a que las víctimas están bajo el rubro de civiles. Los 6 miembros de defensa civil que

¹¹ Orin Starn, Sendero, soldados y ronderos en el Mantaro, en *Quehacer* 74, noviembre-diciembre de 1991, pp. 60-69.

CUADRO 6

ACCIONES DEL MRTA EN JUNIN
1989-1991

PROVINCIA	1989	1990	1991
Huancayo	15	10	12
Tarma	5	-	1
Jauja	-	1	-
Concepción	1	-	1
Chanchamayo	1	-	3
Satipo	1	-	1
TOTAL	23	11	18

Fuente: Cronología IDS.

aparecen en él son producto de asesinatos selectivos, mientras que los ronderos caídos en incursiones y enfrentamientos con SL, ascienden a 159; asimismo los senderistas caídos en las acciones contra los ronderos suman 74, es decir, el 44% del total de senderistas muertos en el departamento.

El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru también ha privilegiado, luego de su frente nororiental, el frente del centro, tratando de convertirse en una fuerza frente a SL. Esta decisión provocaría muchos enfrentamientos entre ambos grupos, los que se agudizarían en 1990, incluyendo el asesinato de sus militantes en la Universidad del Centro.

El duro golpe producido por el Ejército a una columna emerretista en Los Molinos, Jauja, en abril de 1989, marca un hito importante en la historia de este movimiento en la zona. En esta acción se produjo la muerte de 62 miembros del MRTA. Este hecho sumado

a los ataques que sostuvo con SL, originó el repliegue de este grupo que pasó del 11% sobre el total nacional al 6% en 1990, operando sólo en Huancayo. Esta baja en las acciones del MRTA obedece también a una crisis interna producto de la captura de cuadros importantes, entre ellos Víctor Polay que es detenido en Huancayo en febrero de 1990. En setiembre del mismo año, el III Pleno del Comité Central de este movimiento acordó "elevar la contundencia" de las acciones del "Ejército Popular" combinando propaganda y acciones armadas, logrando cierto reactivamiento en su frente nororiental y en Oxapampa. En 1991, se registra un incremento en las acciones de este grupo en la región, pasando a un 12% de su total nacional, se desplaza de Huancayo a Chanchamayo, Tarma, Satipo y Concepción. Se enfrentan a las fuerzas armadas en Chanchamayo (3), Huancayo (2) y Concepción (1).

HUÁNUCO

No se puede hablar de este departamento sin mencionar lo estrechamente ligada a la dinámica de la coca que se encuentra la población de la zona de Leoncio Prado (Tingo María, Aucayacu) que tiene organizada su actividad económica en torno a este cultivo. Esta zona es conocida como el Alto Huallaga, junto con la provincia de Tocache en San Martín. Tiene más relación con este departamento que con el resto de la región, incluso pertenece a la subzona de seguridad nacional no. 8, cuyo territorio abarca Huánuco y San Martín.

Sendero Luminoso aparece aquí en 1983, aprovechando la pugna entre los coccaleros y los narcotraficantes. Acorde con su estilo de batir el campo, expulsa a la policía, nombra autoridades, se enfrenta y pacta con los narcotraficantes. Ello lleva a que en julio de 1984 se decreta el estado de emergencia en la provincia de

CUADRO 7

ACCIONES DE SL EN HUÁNUCO

PROVINCIA	1989	1990	1991
Huánuco	24	24	2
Leoncio Prado	15	17	26
Pachitea	4	-	-
Puerto Inca	-	2	-
Huamalies	2	-	1
Huacaybamba	-	2	-
Dos de Mayo	3	6	4
Ambo	8	1	-
TOTAL	56	52	33

FUENTE: Cronología IDS.

Leoncio Prado y en el distrito de Monzón (Huamalies) del departamento de Huánuco. En 1985, Alan García levanta el estado de emergencia, pero la labor de SL continuaba su curso. Atacaba a las unidades de la UMOPAR y al CORAH, programa de erradicación de cocales, incurtionaba en poblados y emboscaba a las fuerzas del orden. En este contexto es que se vuelve a decretar la emergencia en julio de 1987. Ese año SL tenía una amplia influencia en las provincias de Leoncio Prado y Marañón. En 1988, ya era un intermediario entre los productores y los narcotraficantes, agenciándose así ingresos en dinero, en armas y en "combatientes"¹².

Hasta abril de 1989, el control del orden interno estaba en manos de la Policía Nacional, fecha en que las

¹² IDL, Perú 1989: en la espiral de la violencia. Lima,

fuerzas armadas asumen el control con el Gral. Arciniegas, quien produce un giro en la estrategia antisubversiva. Para ello, despliega una ofensiva militar contra SL y, al mismo tiempo, busca aliarse con la población. Se producen diversos enfrentamientos militares con un saldo desfavorable para las filas de SL, razón por la cual sus fuerzas tienden a replegarse. Como se puede notar en el cuadro 7, desde la intervención de las fuerzas armadas, las acciones de SL van disminuyendo año a año.

A su vez, en el cuadro 8, puede notarse también, y de manera paralela, el incremento de las acciones de las fuerzas armadas y de la Policía Nacional, particularmente en 1990.

En 1989, la intervención militar en Tingo María (Leoncio Prado) produce cuatro de los seis enfrentamientos que se dan en el departamento. El saldo en víctimas para SL ese año en Huánuco es de 188, constituyendo el 57% del total regional. En 1990, los senderistas abati-

CUADRO 8

ACCIONES ANTISUBVERSIVAS FA/PN

PROVINCIA	1989	1990	1991
Huánuco	2	10	3
Leoncio Prado	4	19	8
Huamalíes	-	2	1
Dos de Mayo	1	2	-
Puerto Inca	-	-	1
Ambo	3	-	1
TOTAL	10	33	14

Fuente: Cronología IDS.

CUADRO 9

VÍCTIMAS DE LAS ACCIONES DE SL
Y DE LA FA/PN. 1990-1991.

PROVINCIA	1990				1991			
	PN	FA	CIV	PT	PN	FA	CIV	PT
Leoncio Prado	8	27	33	410	26	30	33	407
Huánuco	5	-	32	53	3	-	-	28
Huamalíes	-	5	-	117	-	-	13	134
Puerto Inca	-	3	-	-	1	-	4	-
Dos de Mayo	-	-	48	17	-	-	3	17
Ambo	-	-	2	-	-	-	-	-
Huacaybamba	-	-	-	19	-	-	-	-
TOTAL	13	35	134	597	30	30	53	586

Fuente: Cronología IDS.

dos por las fuerzas del orden suman 597, esto es, el 43% del total regional. En 1991, ha ascendido al 57%. Estas cifras son significativas porque plantean, de hecho, una interrogante acerca de la correlación de fuerzas que aparentemente indican los cuadros sobre víctimas de la violencia política en el departamento. Veamos el cuadro nº 9.

De acuerdo a estas cifras, la ofensiva militar hizo sufrir enormes costos humanos a los contingentes senderistas. Sin embargo, existen dos atinencias que se le pueden hacer a esta información. La primera de ellas relativa a la alta tasa de víctimas de las fuerzas del orden, que se mantienen y aumentan en 1991, pese a que las bajas senderistas sugieren lo contrario, esto es, sugieren que SL había perdido capacidad de fuego. Pero se puede también objetar lo que estas cifras de víctimas muestran si nos percatamos que, pese a la cruenta acción

CUADRO 10

HUÁNUCO: ENFRENTAMIENTOS E INCURSIONES DE SL

PROVINCIA	1989		1990		1991	
	Enfr.	Inc.	Enfr.	Inc.	Enfr.	Inc.
Leoncio Prado	4	-	10	2	10	2
Huánuco	2	15	2	4	-	1
Pachitea	-	3	-	-	-	-
Huamalingos	-	3	-	-	2	-
Puerto Inca	-	-	2	-	-	-
Dos de Mayo	-	1	-	3	-	-
Ambo	-	-	1	-	-	-
Huacaybamba	-	-	-	2	-	-
TOTAL	6	22	14	12	12	3

Fuente: Cronología IDS.

militar, los enfrentamientos de SL contra ellos -aunque no así las incursiones- han crecido en 1990 y luego se han mantenido. Además, nótese bien que esto es más nítido aún en la provincia de Leoncio Prado, allí donde supuestamente SL habría sido más duramente golpeado. Véase el cuadro n° 10.

Tal vez, entonces, la explicación de esta aparente contradicción de las informaciones presentadas, guarda relación con la hipótesis según la cual las acciones anti-subversivas han golpeado particularmente a poblaciones o bases presuntamente vinculadas a Sendero, pero habrían sido poco eficaces en el enfrentamiento a lo que los senderistas llaman su "fuerza principal". Esto nos llevaría a plantear más bien la posibilidad de Huánuco como escenario de guerra con fuerzas en empate.

PASCO

El 28 de julio de 1980 Sendero Luminoso inició sus acciones en este departamento con un atentado contra el local de Acción Popular. Desde esa fecha hasta junio de 1982 sus acciones son principalmente de amedrentamiento y aprovisionamiento de armas y municiones. Sin embargo, en junio de 1982 asaltan la cárcel de Pasco y a partir de entonces sus acciones se enfilan con mayor claridad a crear vacíos de poder en el campo, asesinando autoridades por negarse a renunciar a sus cargos y realizando incursiones en diversos caseríos. Durante 1983 y 1984, Sendero Luminoso se consolida en la provincia de D.A. Carrión. Hasta 1984, asesina a 32 personas en esta zona. Ese año inicia su trabajo en la provincia de Pasco, constituyendo un escenario que comprende además a la provincia de Ambo en Huánuco. En julio de 1984, el gobierno decreta el estado de emergencia en las provincias de D.A. Carrión y Ambo. Las acciones de SL hasta diciembre de 1985 suman 336, son básicamente de sabotaje y terrorismo e incluyen el asesinato de dos alcaldes provinciales (uno en 1983 y el otro en 1985). En 1986, el estado de emergencia es extendido a la provincia de Pasco, pero para entonces diversos testimonios coinciden en señalar las dificultades del senderismo para implantarse en el estratégico sector del proletariado minero de la localidad. Los mineros rechazan organizarse en torno a un discurso ideológico radicalmente alejado de sus demandas reivindicativas y de sus preocupaciones organizativas cotidianas¹³. De 1986 a 1988, Sendero Luminoso realizará 346 acciones, pero su fase expansiva en el departamento había llegado a su fin.

¹³ Raúl Gonzales, "Los mineros de Pasco: el talón de Aquiles de SL". En *Quehacer* 40, abril-mayo 1986, pp. 19-29.

CUADRO 11

ACCIONES DE SENDERO LUMINOSO EN PASCO.

PROVINCIAS	1989		1990		1991	
	(No)	(%)	(No)	(%)	(No)	(%)
Pasco	53	87	26	90	12	92
D.A. Carrión	5	8	2	7	1	8
Oxapampa	3	5	1	3	-	-
TOTAL	61	100	29	100	13	100

Fuente: Cronología IDS.

De 1990 a la fecha, la presencia militar de SL en el departamento decayó de manera drástica debido principalmente a la acción de las fuerzas armadas, que lograron desarticular diversas células senderistas que operaban en la subregión, obligándolas, aparentemente, a una fase de repliegue destinada más a la infiltración en sectores estudiantiles y organizaciones populares, tanto en el medio rural como en el urbano. Este descenso puede apreciarse si tomamos en cuenta que, aún en 1987, el departamento de Pasco registraba un total de 132 acciones subversivas, y en 1991 éstas apenas fueron 13. Sin embargo, de enero a abril de 1990, en el marco del boicot a las elecciones generales, algunos contingentes senderistas lograron realizar 13 acciones en Pasco y D.A. Carrión, lo que sin embargo equivale al 45% de las acciones de todo el año.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El comportamiento de los actores de la guerra en la región Andrés Bello Cáceres tiene un carácter específico de acuerdo a la zona en que cada actor se asienta y el peso que le otorgue en su estrategia a los diferentes escenarios. Así concluimos:

1. En general, el balance presentado permite apreciar una evolución desfavorable de la correlación de fuerzas de Sendero Luminoso en la región Cáceres entre los años 1989 -su punto más alto en este período- y 1991 -su punto más bajo. No se trata, sin embargo, de un escenario homogéneo desde ningún punto de vista, sino de tres escenarios básicamente diferenciados y, al interior de ellos, sólo es en Junín donde esta evolución desfavorable habría llevado al senderismo a una situación de defensiva militar.

2. Esta correlación en el departamento de Junín fue creada principalmente en los años 1989 y 1990, y para ello desempeñó un papel fundamental -aunque no exclusivo- la conformación generalizada de rondas campesinas y comités de defensa civil en las comunidades agredidas por SL. En general, estos organismos no parecen haber nacido por una imposición de las FA, aunque sí fueron estimuladas y apoyadas por éstas.

Desde un ángulo provincial, esto significó que la guerra se desplazara desde las provincias serranas hacia la selva, particularmente al Valle del Ene (Satipo). Esto ocurre entre 1989 y 1990, lo que puede apreciarse comprobando la disminución de acciones senderistas en Huancayo y Concepción principalmente, lugares donde se extendió la experiencia de las rondas. Pero a su vez, la incursión violenta de Sendero en Satipo creó, luego de una primera fase exitosa, las condiciones para la constitución de rondas ashaninkas, que junto con la ofensiva de las fuerzas armadas en 1990 y más aún en 1991 redujeron considerablemente los espacios bajo control de

SL. Es este cuadro el que permite hablar de una situación de defensiva militar del senderismo en el departamento.

3. Las condiciones socio-económicas del departamento de Huánuco son distintas. Aquí SL no se encuentra frente a campesinos comuneros sino frente a productores cocaleros en una región estratégica para el narcotráfico internacional. Si bien durante la gestión del general Arciniegas en el Alto Huallaga la estrategia antissubversiva buscó una alianza con la población, y ella dio frutos para el aislamiento de SL, la contraofensiva en el terreno militar sólo provino de las fuerzas armadas, en ese entonces y tiempo después.

Viendo los desplazamientos provinciales de los enfrentamientos entre las fuerzas subversivas y las fuerzas del orden, puede notarse cómo la iniciativa de SL en Huánuco y Leoncio Prado en 1989 -SL produce ahí 39 de sus 56 acciones a nivel departamental- es respondida a su vez con 29 enfrentamientos bajo iniciativa de las fuerzas armadas en 1990 -dirigida, en los primeros meses, por el propio general Arciniegas. A partir de esta contraofensiva militar, Sendero Luminoso es seriamente golpeado en la provincia de Huánuco, conservando y aún acentuando su presencia en Leoncio Prado (en 1990 produce aquí 17 acciones y al año siguiente 26).

Pero la información presentada, donde Sendero Luminoso mantiene una importante capacidad de fuego pese a la enorme cantidad de "presuntos terroristas" caídos, sugiere una situación de empate militar táctico (que no es lo mismo que "equilibrio estratégico"). Se trataría, entonces, de una estrategia antissubversiva que no ha logrado golpear a SL en lo que este llama sus "fuerzas principales".

4. El departamento de Pasco, a su turno, no ha sido durante estos tres últimos años un escenario militar importante. Podría hablarse en este caso de una situación de repliegue de SL.

II. EFECTOS DE LA GUERRA EN EL PODER LOCAL

En la región Cáceres existen 20 concejos provinciales y 239 concejos distritales, haciendo un total de 259 municipios. Los resultados de las elecciones municipales de 1989 grafican nítidamente el efecto que el terror de los grupos subversivos produjo en los candidatos y autoridades en ejercicio, sin obviar a la población que en muchos casos debido a la poca asistencia o al alto porcentaje de votos nulos y viciados ocasionó la nulidad de las elecciones o la no realización de las mismas. El cuadro 12 (pág. 178) muestra la situación de los gobiernos locales por provincias:

Como se puede observar, el 62% de los concejos distritales estaban sin autoridad electa, esto es, 148 municipios se encontraban en situación irregular entre enero de 1990, en que las nuevas autoridades ediles debieron asumir sus cargos, hasta la realización de las elecciones complementarias. El caso de la región es preocupante si tenemos en cuenta que el porcentaje de municipios acéfalos a nivel nacional en el mismo período es de 27% (536 municipios acéfalos de un total de 1959); inclusive supera a la región Libertadores-Wari, conformada por los departamentos de Ayacucho e Ica, que tiene 51% de municipios en situación irregular.

En el caso de los municipios provinciales, sólo uno -Huamalíes- no eligió autoridades municipales en noviembre de 1989. En el cuadro 13 (pág. 179) se presenta las causales que contribuyeron a la acefalia de los gobiernos locales:

ELECCIONES COMPLEMENTARIAS

El 18 de agosto de 1991 se llevaron a cabo las elecciones complementarias en todas las circunscripciones

CUADRO 11

ACCIONES DE SENDERO LUMINOSO EN PASCO.

PROVINCIAS	1989		1990		1991	
	(No)	(%)	(No)	(%)	(No)	(%)
Pasco	53	87	26	90	12	92
D.A. Carrión	5	8	2	7	1	8
Oxapampa	3	5	1	3	-	-
TOTAL	61	100	29	100	13	100

Fuente: Cronología IDS.

De 1990 a la fecha, la presencia militar de SL en el departamento decayó de manera drástica debido principalmente a la acción de las fuerzas armadas, que lograron desarticular diversas células senderistas que operaban en la subregión, obligándolas, aparentemente, a una fase de repliegue destinada más a la infiltración en sectores estudiantiles y organizaciones populares, tanto en el medio rural como en el urbano. Este descenso puede apreciarse si tomamos en cuenta que, aún en 1987, el departamento de Pasco registraba un total de 132 acciones subversivas, y en 1991 éstas apenas fueron 13. Sin embargo, de enero a abril de 1990, en el marco del boicot a las elecciones generales, algunos contingentes senderistas lograron realizar 13 acciones en Pasco y D.A. Carrión, lo que sin embargo equivale al 45% de las acciones de todo el año.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El comportamiento de los actores de la guerra en la región Andrés Bvelino Cáceres tiene un carácter específico de acuerdo a la zona en que cada actor se asienta y el peso que le otorgue en su estrategia a los diferentes escenarios. Así concluimos:

1. En general, el balance presentado permite apreciar una evolución desfavorable de la correlación de fuerzas de Sendero Luminoso en la región Cáceres entre los años 1989 -su punto más alto en este período- y 1991 -su punto más bajo. No se trata, sin embargo, de un escenario homogéneo desde ningún punto de vista, sino de tres escenarios básicamente diferenciados y, al interior de ellos, sólo es en Junín donde esta evolución desfavorable habría llevado al senderismo a una situación de defensiva militar.

2. Esta correlación en el departamento de Junín fue creada principalmente en los años 1989 y 1990, y para ello desempeñó un papel fundamental -aunque no exclusivo- la conformación generalizada de rondas campesinas y comités de defensa civil en las comunidades agredidas por SL. En general, estos organismos no parecen haber nacido por una imposición de las FA, aunque sí fueron estimuladas y apoyadas por éstas.

Desde un ángulo provincial, esto significó que la guerra se desplazara desde las provincias serranas hacia la selva, particularmente al Valle del Ene (Satipo). Esto ocurre entre 1989 y 1990, lo que puede apreciarse comprobando la disminución de acciones senderistas en Huancayo y Concepción principalmente, lugares donde se extendió la experiencia de las rondas. Pero a su vez, la incursión violenta de Sendero en Satipo creó, luego de una primera fase exitosa, las condiciones para la constitución de rondas ashaninkas, que junto con la ofensiva de las fuerzas armadas en 1990 y más aún en 1991 redujeron considerablemente los espacios bajo control de

SL. Es este cuadro el que permite hablar de una situación de defensiva militar del senderismo en el departamento.

3. Las condiciones socio-económicas del departamento de Huánuco son distintas. Aquí SL no se encuentra frente a campesinos comuneros sino frente a productores cocaleros en una región estratégica para el narcotráfico internacional. Si bien durante la gestión del general Arciniegas en el Alto Huallaga la estrategia antisubversiva buscó una alianza con la población, y ella dio frutos para el aislamiento de SL, la contraofensiva en el terreno militar sólo provino de las fuerzas armadas, en ese entonces y tiempo después.

Viendo los desplazamientos provinciales de los enfrentamientos entre las fuerzas subversivas y las fuerzas del orden, puede notarse cómo la iniciativa de SL en Huánuco y Leoncio Prado en 1989 -SL produce ahí 39 de sus 56 acciones a nivel departamental- es respondida a su vez con 29 enfrentamientos bajo iniciativa de las fuerzas armadas en 1990 -dirigida, en los primeros meses, por el propio general Arciniegas. A partir de esta contraofensiva militar, Sendero Luminoso es seriamente golpeado en la provincia de Huánuco, conservando y aún acentuando su presencia en Leoncio Prado (en 1990 produce aquí 17 acciones y al año siguiente 26).

Pero la información presentada, donde Sendero Luminoso mantiene una importante capacidad de fuego pese a la enorme cantidad de "presuntos terroristas" caídos, sugiere una situación de empate militar táctico (que no es lo mismo que "equilibrio estratégico"). Se trataría, entonces, de una estrategia antisubversiva que no ha logrado golpear a SL en lo que este llama sus "fuerzas principales".

4. El departamento de Pasco, a su turno, no ha sido durante estos tres últimos años un escenario militar importante. Podría hablarse en este caso de una situación de repliegue de SL.

II. EFECTOS DE LA GUERRA EN EL PODER LOCAL

En la región Cáceres existen 20 concejos provinciales y 239 concejos distritales, haciendo un total de 259 municipios. Los resultados de las elecciones municipales de 1989 grafican nitidamente el efecto que el terror de los grupos subversivos produjo en los candidatos y autoridades en ejercicio, sin obviar a la población que en muchos casos debido a la poca asistencia o al alto porcentaje de votos nulos y viciados ocasionó la nulidad de las elecciones o la no realización de las mismas. El cuadro 12 (pág. 178) muestra la situación de los gobiernos locales por provincias:

Como se puede observar, el 62% de los concejos distritales estaban sin autoridad electa, esto es, 148 municipios se encontraban en situación irregular entre enero de 1990, en que las nuevas autoridades ediles debieron asumir sus cargos, hasta la realización de las elecciones complementarias. El caso de la región es preocupante si tenemos en cuenta que el porcentaje de municipios acéfalos a nivel nacional en el mismo período es de 27% (536 municipios acéfalos de un total de 1959); inclusive supera a la región Libertadores-Wari, conformada por los departamentos de Ayacucho e Ica, que tiene 51% de municipios en situación irregular.

En el caso de los municipios provinciales, sólo uno -Huamalíes- no eligió autoridades municipales en noviembre de 1989. En el cuadro 13 (pág. 179) se presenta las causales que contribuyeron a la acéfalia de los gobiernos locales:

ELECCIONES COMPLEMENTARIAS

El 18 de agosto de 1991 se llevaron a cabo las elecciones complementarias en todas las circunscripciones

CUADRO 12

REGIÓN ANDRÉS AVELINO CÁCERES: MUNICIPIOS ACEFALOS O EN SITUACIÓN IRREGULAR, POR PROVINCIAS, 1989-91.

PROVINCIAS	Total Distritos	Distrit. Irregul.	(%)
Tayacaja	17	6	35
Ambo	8	3	38
Dos de Mayo	23	12	52
Huacaybamba	4	1	25
Huamalíes	10	10	100
Huánuco	10	3	30
Leoncio Prado	6	5	83
Pachitea	4	3	75
Puerto Inca	5	3	60
Chanchamayo	6	2	33
Concepción	16	14	88
Huancayo	37	26	70
Jauja	34	30	88
Junin	4	2	50
Satipo	8	4	50
Tarma	9	8	89
Yauli	10	5	50
Daniel A. Carrón	8	5	63
Oxapampa	7	1	14
Pasco	13	5	38
TOTAL	239	148	62

FUENTE: Jurado Nacional de Elecciones. Elaboración: IDS.

CUADRO 13

REGIÓN ANDRÉS AVELINO CÁCERES: MUNICIPIOS ACEFALOS O EN SITUACIÓN IRREGULAR, POR CAUSALES.

CAUSALES	CONCEJO	%
Declaradas nulas	28	18
No hubo elecciones	83	56
No asumieron funciones	25	17
Abandono de funciones	12	8
Reciente creación	1	1
TOTAL	149	100

Fuente: Jurado Nacional de Elecciones. Elaboración: IDS.

de la república que se encontraban en situación irregular. En el caso de la región Cáceres se convocó a elecciones en 148 municipios distritales y en el Concejo Provincial de Huamalíes; sin embargo no nos es posible dar una versión definitiva de los resultados de las mismas debido a que el Jurado Nacional de Elecciones, hasta enero de 1992, sólo ha proporcionado información parcial. No obstante, los informes preliminares de este organismo indican que de los 149 municipios que presentaban acefalía o irregularidad hasta agosto de 1991, el 41% mantiene esa misma situación y del resto no existe información. La situación es aún más dramática en algunas provincias de la región cuyos concejos distritales en situación de acefalía llegan a superar el 50%. Las provincias afectadas por este fenómeno son Huamalíes y Leoncio Prado en Huánuco; Concepción, Tarma y Yauli en Junin; y Daniel A. Carrón en Pasco.