

CONFLICTO Y CAMBIOS EN LA SOCIEDAD RURAL

María Isabel Remy
**Comisión de la Verdad
y Reconciliación**

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

6



PERÚ

Ministerio de Cultura



PERÚ

Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

CONFLICTO Y CAMBIOS EN LA SOCIEDAD RURAL

María Isabel Remy

Comisión de la Verdad
y Reconciliación

**SERIE
DIVERSIDAD CULTURAL**

6



PERÚ Ministerio de Cultura



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco



PERÚ Ministerio de Cultura

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica: (511)-618 9393



PERÚ Ministerio de Cultura

Dirección Desconcentrada
de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.º 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

CONFLICTO Y CAMBIOS EN LA SOCIEDAD RURAL

Serie diversidad cultural 6

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2014-19381
ISBN: 978-612-46863-3-7

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365, Cusco.

Índice

Presentación	6
Introducción	8
Población indígena y construcción de la democracia en el Perú <i>María Isabel Remy</i>	12
El conflicto armado interno y las regiones <i>Comisión de la Verdad y Reconciliación</i>	62
Fuente de los artículos	98
Sobre los autores	98

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie “Diversidad Cultural”, que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

Las ciencias sociales en el Perú tuvo por décadas una agenda central: advertir las nuevas dinámicas de dominación y conflicto en la sociedad rural en las décadas de 1950 y 1970. Muchas veces esta agenda de investigación se desplegó bajo una comprensible certidumbre modernizadora que bosquejó una mirada, podría decirse, optimista de los cambios que se operaban en la sociedad y el Estado.

Por ejemplo, se asumía el intrínseco carácter democrático y no violento del movimiento social campesino que resquebrajaba el sistema de haciendas y de relaciones de dependencias interpersonales. Ello llevaba a la disolución de estructuras de dominación tradicional a través de la movilidad social, principalmente vía la migración a las ciudades y la escolarización rural. Y por último, pese al impacto ambiguo, se entendía que la Reforma Agraria era a fin de cuentas positiva, pues democratizó la estructura de poder y la tenencia de la tierra de la sociedad rural.

Sin embargo, nada de ello llevó a presagiar el ciclo de violencia que se desataría desde 1980. Mucho se ha escrito al respecto y la discusión sigue abierta pues se necesitan balances históricos, sociológicos y antropológicos más precisos de lo que ocurrió en la sociedad rural, antes y después del conflicto armado interno. Y en el marco de esos balances, imágenes más

detalladas del comportamiento político del campesinado y los actores indígenas, protagonistas centrales de este episodio de violencia son de vital importancia.

Precisamente, el artículo de María Isabel Remy y el capítulo “El conflicto armado interno y las regiones” del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), que aquí presentamos, tienen ese objetivo: interrogarse por los cambios en la sociedad rural, la expansión del Estado y el mercado, y la redefinición de las identidades políticas de los actores rurales. Una hipótesis recorre ambos textos: pese a los evidentes avances democratizadores, una modernización trunca de la sociedad rural (en determinados espacios y momentos) fue el elemento detonante del ciclo de violencia del cual se aprovechó Sendero Luminoso para desplegar su proyecto político-armado.

¿Vacío de poder? ¿Débil presencia del Estado? ¿Ineficiencia del mercado para integrar e incluir? ¿Poca o nula representación política de los sectores campesinos? Son preguntas que merecen mayor reflexión y análisis. Es nuestro objetivo que los textos aquí publicados aporten a esa discusión, pues muchos de los dilemas de nuestro pasado reciente siguen aún presentes; como recordándonos que la exclusión y la pobreza siempre tienen un rostro cultural y una geografía definida.

★ ★ ★

Con esta publicación continuamos la serie “Diversidad cultural” del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición de la ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán en un formato de bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialogan entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, diciembre de 2014

**Población indígena y construcción
de la democracia en el Perú**

María Isabel Remy

Una aclaración necesaria

El lector podría sorprenderse al encontrar en el presente artículo referencias al texto constitucional en debate y al censo que aún no proporciona resultados finales. Es que fue escrito en 1993 (cuando el censo de ese año aún no daba resultados y la Constitución actualmente vigente estaba en proceso de consulta) y he preferido mantener la versión original. Se elaboró a pedido de Diálogo Interamericano, que organizaba una sesión sobre Pueblos Indígenas, realizada en diciembre de 1993 en Washington D. C., donde se discutieron ponencias de investigadores de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia¹. No pretendo hacer una actualización completa de la producción bibliográfica desde entonces, pero sí mencionar algunos textos que hoy matizarían algunas de sus aseveraciones y contextualizarían su discusión.

Por ejemplo, el texto es muy entusiasta en relación con que finalmente se reconociera el papel fundamental de los

¹ La publicación del conjunto de participaciones se encuentra en: Lee van Cott (1994). El artículo sobre Perú fue también publicado en español en la revista *Socialismo y Participación*, N.º 72, diciembre de 1995.

ciudadanos indígenas, andinos y amazónicos, en la derrota de Sendero Luminoso. En ese momento, en pleno fujimorismo inicial, nadie imaginaba que se formaría una Comisión de la Verdad, pero varios trabajos iniciales empezaban a abordar la cuestión de la participación de indígenas de la sierra y de la selva en la lucha contra Sendero Luminoso y su derrota, un hecho que al momento de escribir el texto era una esperanza, avivada por la reciente captura de su líder, pero todavía no una certeza². Al final, y a pesar de que el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) confirmaba su papel central, las fuerzas del Estado monopolizaron la imagen del triunfo y los indígenas quedaron, nuevamente, velados.

De la misma forma, es muy entusiasta respecto de la consolidación de las comunidades campesinas y nativas como intermediarios institucionalizados frente al Estado y de sus recursos para el bienestar y el desarrollo. Si bien hoy las comunidades nativas se han consolidado, impulsan emprendimientos colectivos y son convocadas a formar parte de los comités de pueblos indígenas con los gobiernos regionales y locales, también es verdad que se debilitaron profundamente con el montaje del aparato clientelista del fujimorismo, que creaba comités “pro” o comités de gestión *ad hoc* para sus programas. Finalmente, esta debilidad ha significado que quedaran desplazadas frente al fortalecimiento de los gobiernos locales³ y que hoy se debatan entre opciones de privatización y venta de tierras a empresas mineras o a grandes empresas agroindustriales en la costa.

² Véase: Degregori (1989), un trabajo pionero en que develaba la situación de la guerra interior. Ese mismo año se había organizado una reunión de discusión en el Instituto de Estudios Peruanos, junto con Orin Starn, con miembros de Comités de Autodefensa de Ayacucho (para la transcripción véase: Starn (1993). En 1991, el Seminario Permanente de Investigación Agraria (SEPIA) había dedicado una de las sesiones de su seminario bienal, realizado en Iquitos, a la violencia en los Andes; véase: Degregori (1992).

³ Véase: Monge (1994); Díez (1999a) (1999b), y Remy (2004).

En 1993, nada teníamos sobre la situación de los indígenas en la legislación electoral republicana. Por ello, el artículo señala que estuvieron excluidos del voto, pero el reciente libro de Alicia del Águila (2013), *La ciudadanía corporativa: política, Constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*, muestra cómo, en diferentes momentos a lo largo del siglo XIX, los indígenas tenían derecho a participar en elecciones indirectas, aunque no a ser elegidos. De hecho, fueron excluidos con la legislación electoral de 1896, cuando se establece la elección directa de representantes.

Sobre el oscuro periodo entre 1854, en que se elimina la contribución de indígenas, y 1920, en que el Estado reconoce las comunidades indígenas, se contaba con pocos textos. Hoy tenemos la monumental obra de Jacobsen, *Ilusiones de la transición: el altiplano peruano 1780-1930* (2013), que a través del caso de Azángaro da luces sobre las relaciones de los indígenas con el Estado y los procesos a través de los cuales perdieron gran parte de sus tierras.

Otro libro importante para una perspectiva más actual del tema es uno que ha renovado la discusión sobre la conflictiva elaboración de identidades étnicas o, más bien, de marcas de identidad en “otros”. Se trata de *Indígenas mestizos: razas y cultura en el Cusco* (2014) de Marisol de la Cadena.

Sobre levantamientos indígenas hay mucha bibliografía también pero, sorprendentemente, el más importante del último siglo, sobre todo por sus relaciones con el Estado, no ha sido aún objeto de estudio, más allá de los informes de comisiones investigadoras. Nos referimos al levantamiento de Bagua de 2009, que costó muchas vidas humanas y, finalmente, abrió el expediente del reconocimiento del derecho de consulta previa a los pueblos indígenas. A pesar de esta importante carencia, la presencia indígena en nuestra historia y en nuestra realidad presente ha seguido siendo objeto de estudio, aunque nuevas investigaciones sean necesarias y mayores debates tengan que

abrirse, hasta que terminemos por reconocernos como diferentes componentes, con iguales derechos, de una misma comunidad nacional.

Lima, febrero de 2014

La propuesta de discusión que se lanza en un diálogo interamericano sobre relaciones interétnicas conduce a identificar los comportamientos organizativos y las relaciones con el Estado de un sector llamado “indígena”. En el Perú, esta discusión debe ser muy matizada. Sostendré, en este artículo, que muy reducidos sectores de la población, localizados en territorios precisos y solo muy recientemente, se autodenominan “indígenas” (o utilizan apelaciones particulares) y elaboran las diferencias étnicas como discurso de identidad, sustento de movilizaciones y organizaciones, y agenda de demandas de carácter étnico al sistema político. Ello se ha dado tardíamente a pesar de la heterogeneidad étnica del Perú; a pesar de que el Estado, por mucho tiempo, ha definido como “indígena” a una buena parte de la población y ha desarrollado políticas específicas (en este siglo, particularmente “proteccionistas”) para ella; y a pesar de que las conductas cotidianas contienen rasgos acentuados de discriminación étnica.

Así, si bien es posible identificar políticas desde el Estado hacia la población “indígena” (sean estas favorables o desfavorables a ella), así como un trato diferenciado, tendencialmente excluyente, para quienes tienen piel más oscura y hablan español con el acento y la sintaxis de las lenguas aborígenes, la mayoría de los sectores que han sufrido exclusión y hacia los que estas políticas se han dirigido no se autoidentifican, organizan

o movilizan como indígenas, así como tampoco proponen reivindicaciones étnicas. En estas condiciones, no parece posible hablar en el Perú de movimientos indígenas, aunque sí de una agenda de problemas étnicos, pendiente de solución.

Algo sobre los orígenes: indios y salvajes

Dos historias diferentes

En realidad, “indio” es, como en el resto de América, una categoría producida por el Estado, particularmente por el Estado colonial, como nombre genérico de un conjunto de pueblos que, al momento de la Conquista, se autodefinían de muy diferentes maneras. Entre un sechura del extremo norte y un pacaje o un cana del extremo sur del Tawantinsuyo había probablemente muy poco en común: ni lengua, ni economía, ni sistema de organización social; es probable que se hubieran construido —si acaso— pocos vínculos culturales, tales como sistemas religiosos, rituales o míticos. Unos y otros, sin embargo, tenían en común el encontrarse bajo el dominio de los incas del Cusco.

De hecho, en los conflictos del siglo XVI, desde el primer día del desembarco de Pizarro en América del Sur hasta las sucesivas guerras, conspiraciones, levantamientos, etc., que anteceden al definitivo triunfo de la Corona en 1570 y la instauración plena de un régimen colonial, el comportamiento político de estos distintos pueblos, cultural y políticamente diversos, no estuvo en absoluto marcado por una unidad étnica que diferenciara claramente entre europeos y americanos como bandos distintos. Quizá el bando más constante fuera el de europeos, pero esta unidad étnica cayó muy pronto al estallar las guerras civiles que ubicaban españoles e “indios” de un lado contra españoles e “indios” del otro. Aparentemente, los hombres del siglo XVI no veían que la composición de los

bandos o la definición de los conflictos pasaran por una identidad/diferenciación de carácter étnico.

Estos pueblos diversos, algunos incluso muy enfrentados entre sí, fueron llamados “indios” y, poco a poco, homogeneizados por un sistema común de organización social y territorial, por una misma ubicación en la economía y un mismo estatus ante el Estado colonial, y por una común institucionalidad productora y reproductora de la cultura, la Iglesia, que se encargó, además, de la difusión básicamente de una misma lengua: el quechua⁴.

A esta acción homogeneizadora del Estado, se sumaron las consecuencias de radicales transformaciones demográficas: el severo descenso de la población originaria a lo largo de casi doscientos años, la política de reconcentración de poblaciones dispersas en “pueblos de reducción” y las migraciones forzadas a los centros mineros (la mita) y voluntarias desde estos (para huir de la mita). Según H. Favre, entre despoblamiento, repoblamiento, indios forasteros que se reubicaban en comunidades distantes de las de su origen y asentamientos permanente de indios en las ciudades y zonas mineras, entre otros, poco quedaba, a mediados del siglo xvii, de las viejas diferenciaciones e identidades étnicas andinas.

Sin embargo, una diferencia muy clara en relación con la población aborígen que poblaba lo que ahora es el Perú se arrastró por mucho tiempo (eventualmente, hasta ahora): aquella que, desde la conquista (y eventualmente desde antes), diferenciaba los hombres de los Andes y los yungas occidentales hasta el mar, los “indios”, de aquellos pobladores de las vertientes bajas orientales y el llano amazónico, los “salvajés”. Entre

⁴ Hubo otras lenguas generales como el aymara y el puquina, pero un intento drástico de unificación lingüística solo se dio en la etapa colonial según conveniencia de la Corona. Lo anterior explica la supervivencia de algunas y la extinción de otras.

“indios” y “salvajes”, la diferencia para el Estado (colonial y republicano) en el Perú no fue ni étnica, ni ecológica, sino política y económica. Además, recoge, en estricto, situaciones de diferenciación mucho más antiguas que el arribo de los europeos a América: “indios” son aquellos que estuvieron sujetos a un Estado centralizado económica y políticamente, organizado para producir y centralizar excedentes, el Tawantinsuyo, sobre cuyas fronteras se impone el orden colonial (“indios” son la población originaria sujeta, integrada al régimen colonial). “Salvajes” son los pueblos no articulados a un sistema central de dominación, pueblos muy segmentados, poco estructurados, que lograron mantener su independencia respecto tanto de los incas como de los españoles. Hoy, nadie habla de “salvajes”, pero aún hoy la legislación y el análisis social diferencian en el Perú a los “nativos”, cuyas prácticas sociales son, por otro lado, muy diferentes.

La diferencia entre indios (andinos) y nativos (amazónicos) solo casualmente es ecológica. Los segundos coinciden con otros indígenas americanos que se mantuvieron en situación de frontera (o más lejos aún) de los sistemas coloniales europeos, como los araucanos, mapuches, onas, fueguinos o charrúas del cono sur, o los grupos originarios de América del Norte. Todos ellos, en realidad, vivieron una radical independencia en los ámbitos cultural y lingüístico. Así, su organización territorial y social, y sus sistemas de explotación de recursos naturales fueron autónomos hasta su relativamente reciente enfrentamiento, de poco más de un siglo, con los Estados nacionales decimonónicos en toda América.

A diferencia de los primeros, de los “indios” del sistema colonial, de los que produjeron antiguos sistemas centralizados de gobierno y de producción de excedentes, susceptibles de ser dominados, integrados y homogeneizados, los otros americanos originarios, llamados “salvajes” por los Estados, o fueron objeto de guerras y estrategias de aniquilamiento (v. g., en América del Sur, los araucanos o los charrúas), y los sobrevivientes

encerrados en reservas; o fueron esclavizados como los pueblos amazónicos a inicios del siglo XX por aventureros, caucheros o buscadores de oro. Pero, efectivamente, hasta bien entrado el siglo XIX, se mantuvieron como pueblos diferentes y diferenciados, con “nombre propio” y autonomía en la gestión de sus territorios.

Su historia de relación con las sociedades nacionales y los Estados es muy diferente; el tipo de prácticas e interacciones sociales como sector también lo es. Dos indígenas de la Amazonía, incluso de espacios no demasiado distantes, saben que pertenecen a pueblos distintos y no hablan la misma lengua; dos indígenas andinos, por más lejos que se encuentren, no recuerdan ya su pertenencia étnica original (huanucas o tallanes), y sí hablan, con excepción de los aimaras, la misma lengua (o las mismas lenguas: quechua y español). Un indígena amazónico se llama a sí mismo como desde tiempos inmemoriales se llamaron sus antepasados: asháninka, huambisa o machiguenga; un indígena de la sierra se llama a sí mismo “peruano”.

Diferentes también son sus relaciones con la cultura, la sociedad, la economía y la tecnología nacionales. ¿Cómo no serían diferentes el carácter de sus movilizaciones y diferente también la elaboración de su identidad? ¿Cómo la misma categoría, “indígenas”, serviría para hablar de ambos? Cabe recordar que estos dos “tipos de indianidad” (o estas dos experiencias históricas, radicalmente diferentes), que probablemente solo coexisten en los países andinos (y quizá en México), complejizan la discusión sobre las relaciones interétnicas, las políticas étnicas y las reivindicaciones “indígenas”.

Esta complejidad de la cuestión étnica es aún mayor si agregamos el antiguo y profundo mestizaje que se ha dado en los países andinos y que países americanos en los que solo existen sobrevivientes de poblaciones indígenas “de frontera” desconocieron. Este fenómeno ha generado una gradación enorme de rasgos físicos, lingüísticos y culturales, que ha producido una suerte de continuo entre indio (andino) y blanco. Por ello,

las identificaciones étnicas son circunstanciales, asociadas más a variables económicas, de género o de edad⁵.

Por todo ello, a partir de aquí, este artículo requiere seguir dos pistas paralelas para intentar, al final, redondear una discusión sobre la posibilidad de una lectura étnica de los movimientos sociales y una política étnica en el Perú.

El Estado y las organizaciones indígenas

Un largo camino en los Andes

Debe recordarse que la iniciativa en la formación de organizaciones indígenas en el Perú la ha tenido el Estado peruano desde muy temprano. Lo que se ha conocido en los Andes como comunidades de indígenas (luego, comunidades campesinas) estuvo constituido por los pueblos en los que, a finales del siglo XVI, los indígenas sobrevivientes de la hecatombe demográfica fueron “reducidos”. El patrón de organización definía un conjunto de familias como miembros de un pueblo de reducción (ayllu o parcialidad), una comunidad que colectivamente poseía un espacio continuo y delimitado por linderos (novedad española que fragmenta los grandes ayllus y rompe con las

⁵ En una familia, el padre puede ser identificado como un “indio”, quechualhablante monolingüe, miembro pobre de una comunidad campesina de altura, vestido con atuendos tradicionales; el hijo, si estudia unos años en la ciudad, aun si vuelve a ser campesino comunero, hablará y vestirá como un mestizo, será considerado tal y hasta es probable que desprecie a los “indios”. Diversos artículos de un libro publicado hace veintitrés años, *El indio y el poder en el Perú* (1970), registraban ya la enorme fluidez de las definiciones y los roles étnicos. Véase: Mayer (1970) y Fuenzalida (1970). Muy recientemente, Marisol de la Cadena explora la variable género en las marcas de identidad étnica en De la Cadena (1991).

formas de discontinuidad e “interdigitación”⁶ que caracterizaban el manejo de sus territorios), con tierras suficientes para el sustento de cada familia y para la satisfacción de sus obligaciones con el poder. La Corona protegía a los indígenas en la posesión de estas tierras⁷, pues estas unidades colectivas, poseedoras de tierras, eran también unidades tributarias colectivas. El conjunto de indígenas o sus autoridades étnicas, los caciques, debían buscar los medios para satisfacer una tasa tributaria, elevada pero exclusiva⁸.

⁶ John Murra denominó “interdigitación étnica” a la situación en la que, dentro del “control vertical de varios pisos ecológicos”, miembros (o mitimaes) de diversos señoríos étnicos compartían un mismo territorio, posibilidad normalmente clave para obtener determinados recursos (la sal y el pescado, entre otros). Véase: Murra (2002). Por su parte, Waldemar Espinoza utilizaba el término de colonias de mitmas múltiples. Véase al respecto: Espinoza (1973). Los casos de interdigitación étnica o colonias de mitmas múltiples son la mejor expresión de que un mismo señorío o incluso un ayllu, no necesariamente tenía un territorio continuo y cerrado, como hoy imaginamos tanto la propiedad como el control territorial de una autoridad.

⁷ Es común imaginar que los indígenas peruanos, sujetos al régimen colonial, perdían sus tierras en manos de las haciendas y latifundios de españoles. Sin embargo, se debe recordar que en los procesos de formación de espacios de propiedad privada de españoles o criollos fue más importante el vaciamiento de tierras por efecto de la caída demográfica (y la reconcentración de población dispersa, organizada en 1570), así como la privatización de tierras y su negociación en el mercado por parte de la nobleza nativa, aliada de los colonizadores, que el despojo a los campesinos indígenas. Al respecto, véase: Glave y Remy (1983). Un muy reciente y acabado estudio de historia agraria de Guevara (1993), confirma las modalidades señaladas de formación de espacios de propiedad privada.

⁸ La relación colonial de protección a cambio de tributo ha sido analizada, desde el punto de vista de un implícito “pacto”, por Platt (1982). Los indígenas podían hacer negocios, personalmente o como caciques. En la medida en que eran parte de un colectivo que pagaba un tributo específico, sus transacciones no estaban, por ejemplo, sujetas al impuesto de alcabala (impuesto al comercio), ni —aunque al respecto las situaciones locales son muy diversas— pagaban diezmo a la Iglesia. El intento de los monarcas borbónicos

Interesa explorar un elemento más de esta básica organización indígena, definida por el Estado: la temprana asociación implícita del “indio” con la tierra y la actividad agropecuaria. En lo fundamental, un indio, el individuo que está sujeto al régimen de protección estatal, es un campesino.

Por razones de orden fiscal (la facilidad para el cobro del tributo de indígenas), el Estado peruano inicial, tras la corta experiencia bolivariana, retoma íntegro, en 1826, el régimen colonial sobre los indígenas. Fue solo en 1854, treinta años después de la independencia de España, que el Estado peruano, favorecido por los ingresos generados por la exportación de materias primas, se independizó tributariamente de los indígenas: eliminó la contribución de los indígenas, la protección estatal a sus tierras y el impedimento de venderlas. En ese momento, términos como “indio” e “indígena” desaparecen del discurso oficial y de la legislación. El Estado abandona una política específica hacia los indígenas en favor de un discurso de igualdad y ciudadanía, y los indígenas, desprotegidos e individualizados, empiezan realmente a perder sus tierras y, una parte de ellos, a quedar sometidos a condiciones de práctica servidumbre dentro de latifundios⁹.

Incorporados a los latifundios, o fuera de ellos, pero seriamente afectados en sus tierras y necesitando entonces recurrir al latifundio para completar sus requerimientos básicos, los colectivos de indígenas —los ayllus, comunidades o parcialidades coloniales— se mantuvieron como unidades de vida; es decir,

de homogeneizar la tributación y forzar al pago generalizado de la alcabala y el diezmo se cuenta entre las condiciones del descontento que suscita los levantamientos indígenas anticoloniales durante el siglo xviii.

⁹ El proceso no es inmediato a 1854 pero encuentra ahí su origen. La mayor expansión de latifundios a costa de las tierras de los indígenas, expansión que probablemente más que las tierras mismas buscaba incorporar a los indígenas y su trabajo dentro de las haciendas, se despliega rápida y brutalmente hacia 1880.

sociedades aldeanas sin interlocución ya con el Estado. De este modo, los términos de la política en relación con los indígenas se definen localmente y sus problemas devienen en conflicto local. Ciudadanos de segunda categoría, excluidos de la participación política ciudadana por razones culturales (los analfabetos estuvieron marginados del derecho al voto hasta 1980, y los indios, básicamente quechuahablantes, eran analfabetos), la vinculación de los indios con el poder tuvo que pasar por la mediación de los hacendados o esperar que intelectuales mestizos (“indigenistas”) hablaran ante el poder en nombre de ellos¹⁰.

Sin existencia formal, las comunidades buscan dos cosas. En primer lugar, construir escuelas, pagar maestros o pedir al Estado que los nombre. Desde fines del siglo XIX, buscando acceder directamente a las instancias de poder sin requerir la mediación de hacendados o mestizos, los indígenas tratan de conseguir su alfabetización y castellanización. Esta demanda no ha sido fácil de obtener, y los indígenas han debido enfrentar la oposición de los hacendados. La segunda, en directo enfrentamiento con estos, recuperar, por medios muy violentos, las tierras de las que habían sido despojados. El inicio del siglo XX conoce una intensa violencia rural.

Este es el contexto de las primeras políticas explícitamente indigenistas y tutelares por parte del Estado republicano, que de

¹⁰ Es ambiguo el papel de los intelectuales mestizos indigenistas. Si bien colaboran a la difusión y a la producción de una conciencia nacional sobre la explotación de los indios, también es cierto que, como sugiere Deborah Poole, ellos “definen” un indio; mediadores con el poder, dan a este “indio” un conjunto de atributos, entre los cuales se encuentra el no poder hablar directamente sino a través de ellos y el requerir una protección (que sugieren esté a cargo de ellos). Véase: Poole (1990). Un caso brutal, sucedido en Cusco, en las alturas de Canas, es quizá más ilustrativo que nuestros análisis: un grupo de comuneros indígenas asesinó horrorosamente a un famoso indigenista y estudioso del folclore. Investigaciones ulteriores sacaron a la luz el hecho de que esta persona, con el apoyo del juez y la policía del lugar, se había posesionado de unas tierras que años antes de la reforma agraria había entregado a los campesinos.

manera muy importante inciden en la dinámica organizativa de los indígenas. Aunque parezca sorprendente, estas se desarrollan como parte de un proceso de modernización emprendido desde el Estado entre 1919 y 1930. La política de entonces buscaba incorporar la población al mercado y extender el control político del gobierno central sobre toda la República. La pista para ello, en los Andes, fue original y, probablemente, la menos conflictiva, la menos costosa y la más acorde con los desarrollos intelectuales y políticos antiterratenientes: intentando frenar el poder de los señores locales, el gobierno de Leguía otorga reconocimiento jurídico, personería jurídica, capacidad de intervención legal (y entonces ya no solo violenta) a estas aldeas de campesinos indígenas, sobrevivientes de la arremetida terrateniente, llamadas ahora, formalmente, comunidades de indígenas. Esta medida se complementa con un discurso radicalmente proindígena y antiterrateniente¹¹.

Al margen de la eficacia del indigenismo oficial, se debe remarcar que la asociación clasista indio-campesino no solo se refuerza sino que queda fijada desde entonces como asociación exclusiva: oficialmente, ante el Estado, hay indios, y estos, sujetos a una política proteccionista, se definen como campesinos miembros de una comunidad. El otorgamiento de personería jurídica a las comunidades de indígenas transformó sus posibilidades de acción en la sociedad peruana y efectivamente

¹¹ El gobierno de Leguía instituye el Patronato de la Raza Indígena, instancia arbitral que recibía las quejas de los indígenas sobre abusos y despojos de tierras. Su eficacia en materia de tierras no fue, sin embargo, grande: por encima de sus opiniones, estaba el poder judicial, al que apelaban permanentemente los hacendados acusados de despojo, portando contratos de compraventa fraudados. Fue más eficaz en otro tipo de demandas como proteger a los indígenas que deseaban construir escuelas. Quizá su importancia resida, sobre todo, en el hecho de haber abierto un espacio oficial al pronunciamiento de los indígenas. Sobre el indigenismo leguista, el mejor trabajo con que contamos son los capítulos que dedica Rénique (1991).

canalizó sus prácticas sociales hacia el logro de objetivos y demandas de carácter económico, digamos “clasista”.

A partir de 1926, miles de juicios de reivindicación de tierras mantuvieron abierto el recuerdo de los linderos afectados por el proceso de despojo y la voluntad, institucionalmente procesada, de recuperarlas, fuera por la vía judicial, la negociación comercial con los hacendados o la recuperación directa de las tierras en procesos de luchas campesinas. Desde la oficialización de su carácter de “indígenas”, una identidad más bien clasista, de campesinos, en clásica lucha contra los terratenientes, define los contenidos de sus reivindicaciones.

Una segunda herencia del leguismo que consolida institucionalmente estas comunidades de indígenas fue la introducción en su proyecto constitucional de 1920 de la protección estatal a las tierras comunales de los indígenas: sus tierras fueron declaradas inembargables e inalienables (se prohibió su venta). De este modo, las comunidades dejaron de perder tierras y empezaron a intentar, más bien, recuperar las perdidas. El reconocimiento oficial de las comunidades de indígenas y la protección a sus tierras se mantuvo en la Constitución política de 1933 y, con otro nombre (“comunidades campesinas”), en la promulgada en 1980. Incluso en el proyecto constitucional, radicalmente liberal, actualmente en proceso de consulta, se mantiene el reconocimiento de las comunidades campesinas y nativas, y el carácter imprescriptible de sus tierras. Las referencias a su inalienabilidad e inembargabilidad han sido eliminadas.

En 1926 llegaron a reconocerse oficialmente 59 comunidades de indígenas; en 1930, el número había aumentado a 321. En 1991, con el nombre de comunidades campesinas, existían 4315 comunidades reconocidas¹².

Hasta 1969, interesa remarcarlo, el reconocimiento oficial a las comunidades de indígenas no significó imponerles ningún

¹² Véase: Caballero (1992).

tipo de ordenamiento interno. La organización interna, con su producción y legitimación de sistemas de autoridad, corrió por parte de los indígenas con bastante autonomía, salvo en la creación de un nuevo cargo comunal, el de “personero”, que tenía la representación jurídica de la comunidad frente al Estado¹³.

La organización interna sí es autónoma, aunque ello no significa que se rija por normas “ancestrales”. Los estudios sobre los sistemas de cargos y de autoridades en las comunidades de indígenas pusieron en evidencia la existencia de un sistema de poder sustentado en la acumulación de cargos cumplidos en las fiestas del calendario religioso católico. Así, la legitimación de la autoridad venía dada por la institucionalidad católica y, en lo fundamental, definía el prestigio en el tiempo: un sistema tendencialmente gerontocrático.

Escuela (en español) y tierras, sobre todo las segundas, son las demandas movilizadoras más importantes de las comunidades desde su reconocimiento. Sobre la escuela, los éxitos han sido con el tiempo muy grandes: el analfabetismo ha ido reduciéndose notablemente en el país¹⁴. Durante el Rimanakuy de

¹³ Un decreto supremo del 18 de julio de 1938 establece las normas para la elección del personero en cada comunidad. Además de mayor de edad y con residencia permanente en la comunidad, este debía ser alfabeto. La elección debía hacerse “en acto público y de viva voz”, en presencia de un representante de la Dirección de Asuntos Indígenas o, a falta de este, de la autoridad política provincial o distrital. La norma señalaba lo siguiente: “Las comunidades de indígenas no reconocidas aún, designarán en la forma que tengan por costumbre, su apoderado o personero para el efecto de tramitar el expediente de su reconocimiento e inscripción oficial y la gestión administrativa de sus intereses”.

¹⁴ En 1940, los analfabetos eran el 57,6 % de la población nacional; en 1961, su importancia proporcional había bajado a 38,9 %; en 1972, a 27,2 %; y en 1981, a 18 %. El censo que acaba de realizarse aún no proporciona los datos al respecto, pero claramente el analfabetismo es residual, prácticamente inexistente en la población joven, sea cual fuere su origen étnico o lugar de residencia.

1986, un invento del gobierno de entonces que reunía presidentes de comunidades campesinas y nativas con el Presidente de la República, las demandas en torno a educación tenían que ver fundamentalmente con la elevación de su calidad, el mayor control de los profesores, la necesidad de más escuelas técnicas, etc. En los Andes peruanos, la demanda de educación bilingüe o de educación en lengua nativa nunca, infortunadamente para todo el país, ha sido una demanda de quienes hablan cotidianamente una lengua nativa. Además del notorio incremento en la cobertura estatal de servicios educativos, la demanda por escuelas ha perdido también el filo político que tenía porque, desde 1980, el derecho al voto se ha universalizado y los analfabetos no están ya excluidos: la cultura no es más criterio de discriminación electoral.

Respecto de las tierras, las cosas tampoco han ido mal. Desde su reconocimiento, las comunidades intentaron recuperarlas a través de juicios o de negociaciones con los terratenientes, siempre actuando como comunidades aisladas. En 1963, en un contexto favorable a los campesinos, recién electo un presidente que prometió “pueblo por pueblo” realizar una reforma agraria, se inicia un proceso de luchas campesinas muy intenso. Vale la pena detenerse en él un momento, pues en esta coyuntura se desarrollan nuevas estrategias organizativas.

En los Andes, escenario principal del conflicto, dos sectores campesinos son los protagonistas de estas luchas: los feudatarios, “indios de hacienda” que luchan contra las “condiciones” (renta) impuestas por los hacendados (principalmente, el trabajo gratuito) a cambio del uso de parcelas de subsistencia, y las comunidades de indígenas que recuperaban tierras usurpadas por las haciendas. La forma de organización y el discurso de las luchas, en ambos grupos, es prestado de las organizaciones urbanas, obreras: la lucha se lleva adelante a través de “sindicatos” campesinos, afiliados, a su vez, a una federación de campesinos. El caso del Cusco es el más notorio: allí se formó el primer sindicato rural de los Andes, el de la hacienda Maranura, en 1947.

Poco a poco la sindicalización va avanzando y comprometiéndose cada vez más poblaciones indígenas, y eso produce una nueva dirigencia indígena: originalmente “indio de hacienda”, Saturnino Huillca, el dirigente más claro de la movilización, hablaba español con mucha dificultad. La forma sindical avanza en lengua aborígen, levantando reivindicaciones agrarias. En 1958, también en el Cusco, se forma la primera asociación territorial de sindicatos rurales, la Federación Provincial de Campesinos de la Convención y Lares, y en plena lucha, en 1963, se forma de Federación Departamental de Campesinos de Cusco (FDCC).

El sindicato obrero presta a los indios de hacienda un modo de organización y también una forma de lucha: la huelga. Hasta 1963, los sindicatos de feudatarios y sus huelgas siguieron el esquema común de negociación de condiciones de trabajo de cualquier sindicato obrero: (a) elaboración y presentación de un pliego de reclamos, (b) huelga, (c) negociación de un pacto laboral registrado en el Ministerio de Trabajo, y (d) levantamiento de la huelga. En el contexto de las movilizaciones de 1963, la forma se mantiene, pero el contenido, el sentido de la reivindicación, cambia notablemente: los campesinos desarrollan una huelga indefinida (hasta hoy, digamos); deciden no trabajar más para las haciendas a cambio del derecho de tener una parcela de tierras, ni siquiera por un buen salario; a diferencia del modelo sindical que les da forma, no buscan la negociación. Así, estrictamente, rompen el latifundio como forma de obtener excedente campesino y liberan su tiempo. Lo que era una lucha sindical-laboral se convierte en una toma de tierra, en una lucha campesina por la tierra, por el derecho de tener parcelas de subsistencia sin que ello genere renta a un hacendado. Muchos de los siervos que formaban comunidades cautivas dentro de las haciendas volvieron a ser comunidades independientes y lo son hoy en día.

Quizá lo más sorprendente es que la forma sindical transciende el ámbito de los feudatarios, de los indios de hacienda,

donde nace. En 1963, cuando los miembros de las comunidades de indígenas deciden recuperar directamente las tierras, toman también la forma de sindicatos. En otras palabras, se dan una directiva sindical, se hacen reconocer como sindicatos ante el Estado y buscan su reconocimiento como bases de la Federación. En esos años, cada sindicato enviaba, al momento de constituirse, un representante ante la Federación para registrar la constitución. Este debía volver acompañado de un dirigente departamental para el acto local y colectivo de reconocimiento. Sin embargo, los testigos señalan que era tal la velocidad con que se formaban sindicatos en las comunidades, que terminó resultando imposible satisfacer el ritual de reconocimiento de cada sindicato, y los dirigentes esperaban que varios lo demandaran para realizar actos provinciales. El subsecretario de la FDCC informó a un periodista presente en el Cusco, en enero de 1964, que en los últimos tres años había llegado a reconocer 1500 sindicatos¹⁵.

La forma sindical parece coexistir sin conflicto con la estructura comunal anterior en cada base: una de las demandas de los sindicatos era el reconocimiento legal de sus comunidades de origen cuando este no existía. Entonces, ¿para qué formar sindicatos? Probablemente, los campesinos vieran que esta estructura organizativa les permitía una interlocución más directa, menos mediada por los señores locales, ante el Estado. Es probable también que la forma sindical fuera lo que les permitiese el acceso a la Federación y, por lo tanto, a la defensa legal de asesores profesionales a través de la cual lograban salir del circuito de poder local para la administración de “justicia” y llegar a instancias judiciales urbanas donde sus derechos fueran reconocidos y la ley se cumpliera. En cualquier caso, la función que cumplieron fue muy circunscrita a esa lucha: una vez logradas las tierras (o reprimido el movimiento), los sindicatos se

¹⁵ Véase: Neira (1968).

disolvieron y las comunidades volvieron a ser la instancia organizativa a la base. Posteriormente, ellas se afiliaron directamente a las federaciones departamentales¹⁶.

El quechua fue el idioma de la lucha, aunque nadie luchó por él. Grandes marchas y mítines campesinos se realizaron en las ciudades, todos en quechua, todos amenazantes, pero en ninguno se registraron desordenes ni actos de violencia. Importa señalar que ello se asocia al hecho de que, en esta lucha campesina, los campesinos indígenas no buscaban abrir nuevos derechos; buscaban solo que las leyes se cumplieran: actuaron como agentes del Estado, de la legalidad (no solo de la “justicia”) en las zonas donde se movilizaron. Probablemente por ello, solo tomaron las tierras que según sus títulos les pertenecían y les fueron usurpadas con contratos fraguados. De hecho, denominaron a sus acciones “recuperación de tierras” y, muchas veces, en esos mismos términos fueron informadas por los medios de comunicación de la época, hecho que evidenciaba la creciente legitimidad del movimiento en los ámbitos urbanos. Invocando la legalidad, no la transgredieron con actos de violencia. Actuaban enarbolando banderas peruanas, con reivindicaciones campesinas, bajo una forma prestada del movimiento obrero internacional, que se expresaba en los espacios públicos en quechua.

El año de 1968 es uno que marca mucho la historia contemporánea del Perú. Ese año, un golpe institucional de las fuerzas armadas lleva al gobierno al general Juan Velasco, que emprende un conjunto de reformas democratizadoras en la

¹⁶ El movimiento de tomas de tierras decae hacia mediados de 1964 en parte porque la dirigencia gremial, que permitía la coordinación de las bases y su defensa legal, empezó a ser reprimida, pero en parte también porque los campesinos lograron lo que buscaban: las tierras. No se usó la violencia ni para desalojarlos de las tierras recuperadas ni para obligarlos a volver al trabajo. En realidad, a diferencia de periodos anteriores, el Estado central no reprimió el movimiento.

sociedad peruana. Habiendo dictado y en proceso de ejecutar efectivamente una reforma agraria, el gobierno legisla sobre las comunidades de indígenas, en adelante llamadas “comunidades campesinas”.

Varios elementos del Estatuto de Comunidades Campesinas dado en 1970 interesa resaltar aquí, sobre todo de aquellos que inciden en la organización interna de quienes hasta ese momento estaban organizados en tanto indígenas. El primero es el cambio de nombre, que termina de disolver lo indígena en la sierra en el sector agrario, al interior de una política que buscaba eliminar denotaciones racistas particularizadoras. El cambio de nombre y la continuación de una política tutelar y proteccionista por ese y los siguientes gobiernos impulsaron la organización de comunidades campesinas entre campesinos que nunca estuvieron organizados en ellas e, incluso, en espacios donde cualquier signo de identidad étnica, como la lengua, había desaparecido. El Estado universaliza, digamos, la forma comunal de propiedad y gestión de la tierra, disociándola de referentes étnicos.

El segundo es que, por primera vez, el Estado norma el funcionamiento y organización interna de estas comunidades: lo que antes fue la normatividad de un cargo es ahora normatividad de un sistema de autoridad. Teniendo como referente la forma cooperativa que el Estado imponía a los beneficiarios de las haciendas que eran afectadas en el proceso de reforma agraria, se legisla entonces sobre la constitución de un Consejo de Administración cuyo presidente se constituye en representante legal de la comunidad. El Consejo y el Presidente debían ser elegidos por el voto directo de los comuneros, por un periodo de dos años, en elecciones formales, con listas alternativas de candidatos y resultados registrados en la Dirección de Comunidades Campesinas del Ministerio de Agricultura. Siendo condición para ser elegido presidente saber leer y escribir, las elecciones comunales crecientemente recaen en miembros de un grupo generacional más joven que el de las antiguas

autoridades tradicionales. Vale la pena señalar que el sistema tradicional de cargos, por supuesto, no se prohíbe, pero va cayendo en desuso y queda restringido al estricto ámbito de las celebraciones católicas festivas. Así, los cargos de autoridad no solo se abren a los más jóvenes, sino también a los comuneros de otras confesiones religiosas.

Tras casi un cuarto de siglo de vigencia del Estatuto, la forma de organización allí normada sigue vigente. Estas comunidades campesinas, compuestas o no por población indígena (que ya ni se autodenomina así, ni es así denominada por el Estado) se constituyen en las bases de organizaciones federales agrarias nacionales; es decir, la Confederación Campesina del Perú y la Confederación Nacional Agraria (organización creada por el propio gobierno militar). Estas comunidades conducen, a partir de la década de los 1980, una nueva lucha por la tierra, esta vez contra el modelo empresarial de la reforma agraria, y toman las tierras de las empresas asociativa. Eliminadas prácticamente todas las empresas, las comunidades campesinas han incrementado considerablemente su frontera productiva.

En el contexto de estas luchas recientes, los gremios nacionales, con la falsa imagen indigenista de que las comunidades eran colectivistas por tradición, intentaron que las tierras que se tomaban fueran manejadas colectivamente y no repartidas entre los miembros de las comunidades como parcelas. Fracasaron y, hoy en día, lo fundamental de la tierra en el país, en la costa y en la sierra, bajo régimen de comunidad o no, se encuentra conducida como parcela campesina¹⁷.

¹⁷ Quizá solo una palabra sobre este tema. Por décadas se ha especulado sobre un supuesto colectivismo agrario indígena, inscrito en su tradición, en su cultura. Y se ha supuesto que la parcelación de las tierras es un fenómeno reciente, fruto de la penetración occidental o del capitalismo. Cabe señalar que nada, ni en los documentos etnohistóricos ni en la investigación arqueológica, induce a pensar que antes de la llegada de los europeos las familias campesinas trabajaran colectivamente para su subsistencia. Sí, y eso

Para muchos efectos, por ejemplo para la atribución de créditos mientras se mantuvo un sistema estatal de crédito subsidiado, la institucionalidad comunal ha sido el interlocutor del Estado. De hecho, se trata del interlocutor reconocido (y hasta cierto punto incluso reproducido) por los programas —pocos pero los hay— de extensión técnica del Estado y también de las organizaciones no gubernamentales (ONG). Así, las comunidades fueron a quienes movilizó la subversión cuando logró tener cierto apoyo rural y ellas mismas fueron la base para la constitución de organismos de autodefensa propiciados por el Ejército en su lucha antisubversiva. En las condiciones de ausencia regular del Estado, en el ámbito de la administración de justicia o de fuerte corrupción de los aparatos policiales y judiciales locales, las comunidades campesinas han empezado a asumir recientemente funciones de control del delito (interno y externo) y a obligar a las autoridades a imponer justicia.

¿Justicia indígena, campesina o consuetudinaria? El tema está en estudio y hay bastante fantasía al respecto. A juzgar por los estudios realizados hasta ahora, las comunidades (o las “rondas campesinas”) no aplican un sistema alternativo de normas, sino que buscan la aplicación de las básicas normas jurídicas nacionales que, en lo fundamental, no les son adversas. Sin embargo, siendo una institucionalidad diferente a la estatal, la invención de rituales de autoridad, de formalidad, así como la definición de instancias y la aplicación de sanciones, significan una permanente creación por parte de los comuneros en función de lo que tienen a mano: su lectura particular, construida

continué durante la Colonia, es probable que trabajaran colectivamente para cumplir sus obligaciones con el poder. Son las tierras dedicadas a este fin las que fueron llamadas “tierras comunales” y sobre las que se legisló su reparto; básicamente fueron esas las que primero perdieron las comunidades en el período de expansión de las haciendas, y las que ahora, una vez recuperadas y sin existir cargas impositivas colectivas, los comuneros han efectivamente parcelado en contra de la opinión de dirigentes políticos y del propio Estado.

con el aporte de sus costumbres y distante, en muchos casos, de lo que es nacionalmente legítimo. No es un discurso de “diferencia” o de práctica “alternativa”; su discurso busca legitimarse como nacional, ciudadano, elaborado desde la particular historia de su cultura. Esta particular combinación abre la posibilidad de que sean reconocidas oficialmente como instancias arbitrales, tema en pleno debate hoy en día.

Actualmente, también son las comunidades las instancias que negocian la implementación de servicios modernos en el campo: postas médicas, electrificación, estaciones repetidoras de televisión, etc.

Si algo, por el momento, podemos decir, con cargo de ampliarlo al final, es que, en el siglo xx, las organizaciones de indígenas de la sierra, asociadas a una institucionalidad agraria, campesina, han logrado expandir su frontera productiva, recuperando las tierras de las que fueron despojadas; y se han constituido, eliminados los poderes locales, en interlocutores validados ante el Estado. Ambos triunfos (no son extraordinarios, pero son triunfos: su historia en este siglo, en el campo de los objetivos que se plantearon, no es de derrota) parecen ahora asociar el destino de las comunidades en los Andes, incluso de aquellas de composición indígena considerable, no más a la tierra sino a la regulación y a la gestión de las condiciones de vida de sus poblaciones. Ambos objetivos se definen con criterios dialógicos con el Estado y la sociedad nacional que han cambiado también, eso lo veremos luego, al impulso de las masivas migraciones de indígenas a los centros urbanos.

Un camino difícil en la Amazonía

La suerte de los indígenas amazónicos va definiéndose distinta. En principio, a diferencia de la profusa legislación indígena que organiza en los Andes la vida de hombres integrados como

indígenas a la sociedad colonial y luego republicana, el Estado es bastante más “silencioso”, menos activo, en lo que se refiere a los indígenas amazónicos. En términos más estrictos, delega su “administración” en manos privadas¹⁸. La relación de las poblaciones amazónicas con el Estado colonial se limita a algunas zonas de frontera, a través del establecimiento de misiones, sobre todo en la selva central, y de reducciones en Maynas a cargo de los jesuitas. Antes incluso que efectos sobre la cultura de estas sociedades, las misiones provocan, en la Amazonía, los mismos efectos demográficos desastrosos del contacto inicial entre europeos y americanos que se produce en todas partes. Una historia de conflictos localizados entre pueblos amazónicos de frontera y agentes coloniales en la selva central culmina a mediados del siglo XVIII con una rebelión indígena, estrictamente panindígena, que lidera Juan Santos Atahualpa e involucra a diversas sociedades amazónicas contra la presencia colonial. El levantamiento no logra ser sofocado y termina más bien con el retiro parcial de misioneros y funcionarios coloniales.

Desde temprano, el Estado nacional manifiesta una pre-ocupación por “atraer” a los “salvajes” a la vida “civilizada”. Para ello, aun en los periodos de cierto auge de posiciones secularizantes, apoya el asentamiento de misioneros católicos, “portadores de civilización”¹⁹, así como el desarrollo de colonizaciones extranjeras. Ninguna legislación, ni particularmente ninguna instancia estatal, protege a los indígenas amazónicos, ni cuando a inicios de este siglo un recurso de la selva, el caucho,

¹⁸ Francisco Ballón (1993) acaba de publicar, en cuatro tomos, una recopilación de toda la legislación del Estado peruano sobre la Amazonía. Las referencias a normas legales que siguen son extraídas de esta extraordinaria fuente.

¹⁹ Pilar García Jordán, estudiosa de las relaciones entre el Estado republicano y la Iglesia en el Perú, remarca que es por el lado de la Amazonía y la función de las misiones que se reubica el rol “moderno” de la Iglesia católica. Véase: García (1992).

obtiene un enorme valor en el mercado internacional y para extraerlo se escribe una de las páginas más terribles de esclavitud y genocidio en el Perú en pleno siglo xx.

Hay probablemente dos elementos que no juegan para la cuestión étnica en la Amazonía. El primero es que, hasta la llegada de corrientes colonizadoras, la tierra en la selva no se define estrictamente en términos de propiedad y menos de propiedad agrícola que, en lo fundamental, es el tema que sustenta el acercamiento legal a la cuestión de la tierra en el Perú. Al momento de su fundación, el Estado nacional peruano no encuentra a los indígenas de la Amazonía como poseedores o propietarios de tierras agrícolas; ellos “ocupan” territorios y esa ocupación no genera valores económicos al país del que forman parte (estrictamente, son los territorios los que forman parte del país, no los indígenas que los ocupan).

El segundo es que el considerarlos “salvajes” que antes de tener derechos necesitan ser “atraídos a la civilización” es consenso, aparentemente incluso entre la intelectualidad peruana, hasta mediados del siglo xx. Ni siquiera la corriente indigenista se refiere a ellos o elabora un discurso diferente al del Estado. Quizá ello tenga que ver con su enorme distancia respecto de los centros urbanos o con el hecho de que no se haya producido un significativo mestizaje.

Lo cierto es que, política y culturalmente “administrados” por agentes eclesiales y sin ningún derecho territorial ni protección laboral, los indígenas amazónicos que existen en el Perú son sobrevivientes de sistemáticas y desreguladas agresiones a su vida y a sus condiciones de sobrevivencia.

Antes de analizar sus organizaciones, vale la pena detenerse un instante en la cuestión de las lenguas amazónicas. Aparentemente, por ser prioridad del Estado la “civilización” de las poblaciones amazónicas a través de la “fe”, el énfasis de la propuesta (o de la imposición) cultural, más que en la castellанизación, se pone en su adoctrinamiento, que no necesariamente tiene que realizarse en español. Así, diccionarios o vocabularios

en lenguas amazónicas fueron hechos por misioneros católicos. Esta relación de adoctrinamiento, que se profundiza con el ingreso a la Amazonía del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de 1940, combate la cultura y las formas religiosas nativas, pero no sus lenguas. A cargo de los misioneros católicos o protestantes del ILV se va desarrollando el inicio bilingüe de la escolarización de las poblaciones amazónicas. En la década de 1950, el Estado apoya escuelas bilingües en la Amazonía; incluso, las campañas de alfabetización se canalizan a través de ellas.

Es quizá este diferente origen (y diferentes actores) en los procesos educativos lo que explique la radical diferencia entre las demandas educativas de los indígenas hablantes de lenguas nativas en la sierra y en la selva. Mientras que los primeros sistemáticamente han visto, en la posibilidad de hablar el idioma el Estado, condiciones de liberación o de mejora de su vida, y han exigido entonces la creación de escuelas en español (estrictamente, la creación de escuelas para aprender español), en la Amazonía, sistemáticamente también, cada vez que jefes de las comunidades nativas se pronuncian sobre la educación, lo hacen exigiendo mejorar los sistemas de educación bilingüe.

A mediados de la década de 1950, el Estado se refiere a los indígenas amazónicos como “tribus selvícolas” y empieza a legislar sobre la necesidad de reservar a su favor tierras que aseguren su subsistencia. La organización indígena en la Amazonía para discutir con el Estado y con la sociedad nacional tiene, sin embargo, que esperar al gobierno militar de 1968, que produce (no cambia como en los Andes sino produce) un tipo de organización nueva llamada “comunidad nativa”. Esta no es otra cosa que un recorte más o menos arbitrario de grupos de indígenas de un mismo origen étnico, cercanos y conocidos entre sí, a los que se les delimita un territorio. El modelo de comunidad nativa es imaginado según el patrón andino de comunidad, con poco que ver con los sistemas de gestión territorial, social y productiva de los indígenas amazónicos.

Diversos investigadores han criticado el modelo “comunidad nativa” porque lo que hizo fue fragmentar, en un conjunto de pequeñas unidades, cada una con interlocución propia ante el Estado (con personería jurídica), los pueblos o nacionalidades o sociedades étnicas amazónicas. No hay claridad sobre si con anterioridad a la aplicación de este modelo los grupos étnicos amazónicos funcionaran orgánicamente y que la propuesta estatal haya fragmentado lo que funcionaba de manera unitaria. Probablemente no, pero es cierto que, en el momento en que el Estado define su interlocutor étnico amazónico, lo hace como si se tratara de una pluralidad de unidades económicas de base y no de grandes agregados étnicos. Es cierto que tampoco tenía por qué hacerlo: en el proceso de definición no se manifestaron presiones de parte de los indígenas sino opciones de intelectuales.

Aparentemente, una vez “producidas” legalmente, las comunidades nativas realmente empiezan a funcionar y las rutas en las que definen sus opciones son diversas. Bajo este nuevo modelo, quienes en lo fundamental acceden a niveles dirigenciales no son líderes tradicionales (asociados a funciones tradicionales) sino individuos pertenecientes a un nuevo liderazgo, más joven y/o bilingüe²⁰. Una vez producida esta forma “moderna” (nueva, en todo caso), ella induce a asumir formas (una formalidad) que antes no existían (asambleas, libros de actas, sellos, etc.) y permite el sustento organizativo desde el que deviene posible la asociación en federaciones étnicas, producto nuevo, moderno también, en nada inscrito en una tradición organizativa. Estas nuevas organizaciones, cuyas bases son las comunidades nativas de creación reciente, son, sin embargo, el espacio desde donde es posible reivindicar los derechos a una identidad que se sustenta en la tradición.

²⁰ No existe acuerdo en relación con esta afirmación. A diferencia de las comunidades campesinas, las comunidades indígenas han mantenido los antiguos sistemas de autoridad.

Hasta ahora, en lo fundamental, las organizaciones son étnico-territoriales: una federación agrupa al conjunto de comunidades del mismo grupo étnico de una determinada zona (los aguarunas del Alto Mayo o los asháninkas del río Tambo, por ejemplo). No son, en principio, representaciones unitarias de una “nación”, aunque la situación es variada: la liga agraria Juan Santos Atahualpa de Ucayali, formada en los tiempos del gobierno militar, a pesar de participar de una estructura organizativa agraria, está en lo fundamental formada por las comunidades shipibo/conibo. También de ese periodo y asociado también al impulso organizativo del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS)²¹ y el apoyo de antropólogos, se organiza el Congreso Amuesha (Yanesha), probablemente la única organización que representa a todo un grupo étnico. El Congreso Amuesha-Yanesha muestra una estructura organizativa liderada por un cornesha (el nombre del cargo es tradicional, pero el contenido de la función es nuevo) y un consejo directivo, elegidos por las comunidades nativas. Poco a poco, a impulso de diversos sectores, se van formando otras organizaciones, como el Congreso Aguaruna-Huambisa, aunque las nuevas, incluyendo esta, no logran articular una representación unitaria, sino limitada a espacios territoriales específicos (por lo general, cuencas)²².

En 1980, los contactos y reuniones entre los líderes de estas organizaciones de mayor nivel terminan por producir una asociación, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), inicialmente con funciones más

²¹ Organismo estatal creado por el gobierno del general Velasco para suscitar la organización de los sectores que las reformas beneficiaban y producir una presencia estatal que sustituyera el tradicional poder de patrones/terratenientes locales. Fue desmantelado inmediatamente después del golpe de Estado que sacó del gobierno a Velasco Alvarado.

²² Francisco Ballón (1993) incluye una lista de veintinueve organizaciones nativas de la Amazonía peruana.

bien de coordinación que de representación, para acceder sin intermediaciones a apoyos financieros destinados a programas de desarrollo. Se buscaba así impedir que los proyectos de desarrollo y la cooperación financiera se constituyan en nuevas formas de agresión cultural. Su discurso, su propuesta, subraya fundamentalmente tanto una exigencia de desarrollo como una valoración de sus tradiciones culturales. En la fundación de la AIDSESEP están presentes, principalmente, el Congreso Yanesha y muchas de las organizaciones aguaruna, asháninka y shipibo. Desde sus inicios, la AIDSESEP muestra una fuerte diferenciación en relación con otras organizaciones populares, vistas como excesivamente politizadas. Su crecimiento la lleva a integrar, cada vez más, funciones de representación étnica.

Sin embargo, surgen discrepancias. El Congreso Amuesha (Yanesha), desde una actitud crítica de las propuestas de la AIDSESEP vistas como “culturalistas” y bajo la propuesta de la necesidad de defender sus intereses bajo una forma de organización que permita la confrontación con el Estado y el desarrollo de planteamientos más políticos (en el contexto de implementación por el Estado de grandes proyectos de colonización), cambia su denominación de “congreso” por la de “federación”, y se separa de la AIDSESEP. En 1986, durante el Rimanakuy, la Federación Yanesha lanza la propuesta de formar una Confederación de nacionalidades, un gremio y no una asociación, y empiezan coordinaciones con federaciones y comunidades no integradas o no satisfechas con la AIDSESEP. Así, en 1987, en abierto conflicto con la AIDSESEP, surge la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP)²³.

Hoy, ambas organizaciones existen; ambas son interétnicas; y ninguna agota la representación de los pueblos indígenas

²³ Agradezco las informaciones del antropólogo Carlos Mora. Infortunadamente, respecto de las grandes organizaciones amazónicas los textos más bien analíticos son escasos y las posiciones muy polarizadas.

de la Amazonía (algunos como los machiguengas prefieren mantenerse en independencia y en coordinación con ambas). La AIDSEP representa unas treinta federaciones de base; y la CONAP, cerca de veinte. Sus posiciones, que en algunos aspectos son semejantes, terminaron por agudizar sus mutuas diferencias en el contexto de violencia política en la sierra central. Así, no parece previsible una integración de ambas.

Las reivindicaciones pendientes de las comunidades nativas son la “corrección” —digamos— del proceso de creación de linderos, que los ha excluido de antiguos territorios que eran básicos para sus sistemas de reproducción, y el mayor impulso por parte del Estado a la educación bilingüe. Es interesante señalar que en el Rimanakuy de Pucallpa de 1986, donde asistieron jefes de cerca de quinientas comunidades nativas de la Amazonía, sus demandas en torno a educación eran totalizantes: que el Estado defina una política nacional de educación bilingüe (no solo en la Amazonía). Se reclamó también que, en el nombramiento de maestros, se prefiera maestros indígenas y, en general, que no se margine a los indígenas de los cargos públicos, en los que se nombran solo blancos o mestizos.

Esta última demanda se asocia a otra sobre discriminación que es de mayor interés: la sanción a las autoridades policiales y judiciales que no reconocen sus derechos. Se referían, con ello, a sus derechos ciudadanos, sus derechos como cualquier peruano, y no a derechos “particulares”. Con esta demanda, los indígenas denunciaban que en los puestos policiales no les hacían caso por el hecho de ser indígenas. Como reivindicación de carácter étnico habría que agregar la demanda de que no solo las comunidades nativas, sino también las organizaciones étnico-territoriales sean reconocidas formalmente²⁴.

²⁴ Los Rimanakuy son, como ya se dijo antes, reuniones de presidentes de comunidades campesinas o jefes de comunidades nativas con las autoridades

Interesa señalar que, a diferencia de las poblaciones de la sierra, los indígenas amazónicos no dan a sus organizaciones una identidad de campesina, agraria. Aun cuando comunidades nativas se cuentan entre las bases de las confederaciones de tipo agrario, sus demandas no se ligan prioritariamente a la agricultura. Así, las reivindicaciones que tienen que ver con la tierra se refieren tanto a la escasez de terrenos de uso agrícola, cuya necesidad se les ha reconocido (la mayor parte de las tierras agrícolas ha quedado en manos de colonos), como, y fundamentalmente, a sus derechos territoriales sobre los recursos madereros y mineros, las cochas y ríos, etc. Se trata de derechos sobre un territorio, no sobre un espacio definido como agrícola. En ese estricto sentido, son reivindicaciones de pueblos más que de “campesinos”.

gubernamentales. Las conclusiones de todos los celebrados en 1986 se publicaron en Rimanakuy '86 (1987). Habría que agregar que las demás demandas de los jefes nativos eran de carácter general y de impulso a la modernización e integración económica: carreteras, radios, herramientas, créditos, asistencia técnica, escuelas técnicas. Un dato no despreciable es el siguiente: teóricamente, las reuniones eran “de presidente a presidente”, “de jefe a jefe”, es decir, se convocaba a un diálogo “entre iguales” con el Presidente de la República. La convocatoria y la propaganda eran, obviamente, demagógicos y el presidente no estaba dispuesto a pasar los tres o cuatro días de cada Rimanakuy (se realizaron cinco) con los campesinos. En el Rimanakuy de Pucallpa, al que se convocaron a los jefes de las comunidades nativas, el presidente García quiso hacer lo mismo que hizo en los demás a partir del segundo: enviar un cálido saludo por escrito. Sin embargo, a diferencia de los presidentes de las comunidades campesinas, los jefes nativos no aceptaron el desaire y no entregaron las conclusiones de sus deliberaciones y anunciaron que no se moverían (frente a toda la prensa cubriendo el evento) hasta que no llegara el presidente. García Pérez tuvo ir.

Estructura legal y respuestas de los gobiernos a la cuestión indígena

De lo dicho queda claro que, en el ámbito de las bases, las organizaciones son legales, sus dirigentes son reconocidos por el Estado y las lenguas aborígenes carecen de valor como lenguas oficiales del Estado. Esta última cuestión, sin embargo, requiere algunos matices. Como antecedente habría que recordar que el único gobierno peruano que ha legislado sobre la oficialización del quechua y el aimara, a la par del español, ha sido el gobierno del general Velasco, que también eliminó la calificación de “indígenas” de las comunidades.

El texto constitucional de 1979 y el actual proyecto en proceso de consulta, si bien establecen como lengua de la República el español, explícitamente señalan que el Estado reconoce el derecho de todo peruano de usar su propio idioma ante cualquier autoridad, mediante un intérprete. En la Constitución de 1993, el reconocimiento del derecho de hablar su lengua ante una autoridad se encuentra en el capítulo de derechos fundamentales de la persona, como continuación de un párrafo que reconoce el derecho de toda persona “a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación”. En relación con los derechos sociales, el proyecto considera un artículo, el 17°, en el cual el Estado fomenta “la educación bilingüe e intercultural según las características²⁵ de cada zona. Preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país”. En la definición del Estado y la Nación, la carta en consulta hace más claro un texto ya presente en la de 1979, aún en vigencia: “Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde

²⁵ Inciso 19 del capítulo 1 de la carta constitucional aprobada por el Congreso Constituyente Democrático (CCD), a ser consultada en referéndum el 31 de octubre de los corrientes.

predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes según la ley”.

Respecto del reconocimiento de las comunidades campesinas y nativas, si bien la declaración de autonomía en su organización y trabajo comunal presente en la Constitución de 1979 dejaba entrever la posibilidad de su gestión interna de justicia, el proyecto constitucional en consulta incorpora un artículo (el 149º) al interior del capítulo referido al poder judicial que señala lo siguiente:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción especial con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del poder judicial.

Interesa también señalar que esta vez se establece que los jueces de paz serán elegidos directamente por la población.

El contexto político y la cuestión indígena

Lo dicho brevemente en el acápite anterior no pretende publicitar el proyecto constitucional del régimen que entre otros problemas, como señalamos, elimina mucho del régimen de excepción tutelar de las tierras de las comunidades campesinas y nativas, con lo que un capítulo de inestabilidad de fronteras podría volver a abrirse. Es enormemente probable que si el Perú no se encontrara en una coyuntura de cambio constitucional, los dispositivos que acabamos de mencionar hubieran sido introducidos en la Constitución actualmente vigente. Vale

también señalar que esos dispositivos constitucionales no han sido producto de “luchas y presiones” de las organizaciones campesinas o indígenas, sino básicamente aportes profesionales.

Lo que queremos sugerir es que existe, tanto en la clase política peruana como en la sociedad civil, un alta permeabilidad a incorporar demandas de carácter étnico, de pluralidad cultural. Si bien el nivel de estos dispositivos es fundamentalmente declarativo, sí son evidencia de que el predominio criollo excluyente, oligárquico, de la sociedad peruana viene deteriorándose aceleradamente y, por otro lado, de que la presión social podría efectivamente ponerlos en práctica. El cambio es importante: son ahora nuevos sectores sociales, más mestizos, quienes gestionan la política y las corrientes de opinión.

El cambio también tiene que ver con un proceso social ocurrido en décadas recientes. Tras cerca de treinta años de intensa migración andina a las ciudades, proceso en el que los migrantes dejan de verse a sí mismos y ser vistos por los demás como indígenas (lo que probablemente significa un fuerte sacrificio personal, de identidad, de valoración de su origen), una cultura popular, una arquitectura urbana, y unos sistemas de trabajo y de relaciones sociales, más bien mestizos, se viene produciendo por fuera del encuadre criollo. En estos, los aportes culturales de los muy diversos orígenes étnicos que pueblan el país se mezclan.

Curiosamente, al lado de este esfuerzo de integración, que no siempre es un fracaso²⁶ o que muestra como posible una vía de movilidad social, en la que tanto los que migran como los que se quedan en el campo se comprometen a través de sus

²⁶ Los grupos empresariales limeños, los parlamentarios electos o los alcaldes han dejado de tener un homogéneo tinte occidental: basta recordar al vicepresidente de la república, el ingeniero Máximo San Román, que nació en una provincia del Cusco y cuya lengua materna es el quechua. Se trata de un exitoso mediano empresario que tuvo un ascenso político meteórico (tanto como su caída por la difícil coyuntura política peruana).

esfuerzos por educarse, obtener tierras, participar en los mercados, incorporar viejas tradiciones en nuevos moldes organizativos, etc., se produce otro fenómeno: una corriente intelectual, mestiza también, busca relevar la particularidad, no los esfuerzos de universalización, de las experiencias étnicas. Diversas organizaciones, básicamente ONG con interlocución en foros internacionales, desarrollan un discurso indianista excluyente que, sin embargo, tiene poco eco en quienes ellos reclaman representar.

Ello no quiere decir que en el Perú, en las relaciones cotidianas, no se exija de quienes portan los rasgos de un origen étnico diferente del occidental, esfuerzos adicionales para participar en los niveles altos de la política, la academia o la empresa. Un primer esfuerzo, que condena a dificultades difíciles de superar, es el traumático aprendizaje de la lectoescritura y de las bases que organizarán el conocimiento en un idioma diferente al materno. Una adecuada política de educación bilingüe, fuera de declaraciones o cursos experimentales, no se ha implementado, como lo dijeron los jefes de las comunidades nativas, como base de la política educativa del Estado, y nada en la actitud de las autoridades actuales de Educación parece mostrar una preocupación por ello. Igualmente, en las oficinas públicas o en las comisarías de los pueblos, quienes portan rasgos físicos o idiomáticos de un origen indígena son tratados con desprecio.

Sin embargo, a través de los nuevos espacios de control social (rondas campesinas, instancias arbitrales, etc.), de su indiscutible aporte a la pacificación, su eficacia en el control de la subversión y de la delincuencia, las comunidades campesinas y nativas vienen ganando creciente legitimidad y respeto entre las autoridades. La apropiación, ya sin terratenientes ni patronos, de los espacios de reproducción de la vida social parece un camino interesante de desarrollo y consolidación para estas organizaciones en una sociedad como la peruana que viene cambiando.

Tal vez la pista de los indígenas peruanos no sea (porque no tiene por qué ser) la de la apertura de una agenda de diferencias, de políticas específicas, de espacios políticos diferentes, sino la presión por el cumplimiento, a través de campañas públicas, de las leyes y las declaraciones cuya efectivización bastaría para sustentar, sin disolverse, bases de igualdad, de democracia. No parecen ser leyes, ni principios constitucionales, lo que falta en el Perú, y un contexto de crisis de las tradicionales estructuras partidarias de representación, comprometidas en una sociedad excluyente que decae, parece abierto a la puesta en práctica de una nueva experiencia social, más bien plural.

Una reflexión final sobre las poblaciones indígenas y la violencia política en el Perú

La década de violencia política que viene terminando en el Perú afectó también diferenciadamente a indígenas peruanos andinos y amazónicos. En los debates sobre la situación de las poblaciones indígenas en contextos de violencia política, quizá sorprenda saber que la agresión a estas poblaciones en el Perú vino mucho menos de parte del Estado —y, a lo largo de los trece años de violencia, cada vez menos de parte del Estado— que de los propios movimientos subversivos. La agresión a las organizaciones campesinas o nativas, el ejercicio de un poder autoritario y represivo, la masacre de dirigentes, el ataque masivo a poblados, y la imposición de un patrón militarizado (definido por la posesión de las armas y el uso de la violencia) para el control de la población civil fueron parte de la propia estrategia subversiva.

Quizá ello explique el porqué de la reacción incluso armada de las poblaciones andinas y amazónicas contra la subversión. En la mayoría de los casos, estas optaron por asociarse con el Ejército que, a lo largo de trece años de violencia política y

de manera muy importante, transformó sus relaciones con las poblaciones campesinas indígenas y nativas, y quizá su propia imagen sobre ellas. Esta asociación ha sido la clave de la serie de derrotas que han venido sufriendo los movimientos subversivos. Descubrir su viabilidad fue, sin embargo, un proceso lento.

En este recorrido de las relaciones entre el Estado, las sociedades urbanas y las poblaciones indígenas en el Perú, se debe analizar el papel que ha jugado la guerra que ha vivido el país. Estos años de violencia y de muerte han sido también un periodo de descubrimiento, por parte del Estado y de los sectores urbanos, de que estas poblaciones indígenas no eran, por su pobreza o sus identificables diferencias raciales o lingüísticas, un potencial enemigo, sino, más bien, uno de los soportes de la viabilidad del Perú como nación que se debe forjar entre muchas tradiciones culturales. En las notas que siguen, la pista de las poblaciones indígenas quizá por momentos ceda demasiado espacio al contexto de violencia, pero, sin él, difícilmente podríamos dar cuenta de los procesos en marcha.

La violencia política estalla en el Perú en 1980 en los Andes, en el departamento de Ayacucho, una de las regiones altoandinas más pobres y deprimidas del Perú. Se trataba de parte de lo que en la planificación —bastante racista— de la década de 1960 se llamó la “mancha india”: la sierra centro-sur, asiento de la mayor cantidad de comunidades indígenas, de la mayor población quechuahablante, del mayor analfabetismo.

A trece años de iniciados esos dramáticos acontecimientos que han segado la vida a más de 20 000 peruanos, sabemos con bastante certeza cuál fue el proceso de relación con la violencia que vivieron las poblaciones andinas. En contraste, el desarrollo mucho más tardío de la violencia en la región amazónica, que también involucró comunidades nativas, hace que nuestro conocimiento sea mucho más fragmentario, tentativo y periódico. En cualquier caso, la imagen que hoy tenemos de esos procesos es diametralmente diferente de cómo fueron vistos cuando empezaron.

Al inicio de la década de 1980, la forma en que se vio (desde las ciudades, incluso las andinas) y fue enfrentado (por el Ejército) el desarrollo de la violencia subversiva en las zonas rurales, quechuahablantes e “indígenas” de los Andes estuvo más bien cargada de ideologías y temores, que de datos ciertos y objetivos. La primera lectura que se tuvo del fenómeno subversivo en los Andes fue una que lo entendió como un “movimiento social”: no se analizaba la acción de un partido maoísta, férreamente organizado y con sólidos dogmas, sino una especie de sublevación popular (contra la pobreza, la marginalidad, la injusticia). Más aún, en los primeros años de la década de 1980, se lo vio como un movimiento indígena, una especie de “guerra de castas”. De acuerdo con la corriente antropológica de que se tratara, se lo identificó como “milenarista” o “indígena”; era la “venganza de los siglos”, la “utopía andina”, el pachakut'i.

Esta visión de la violencia (absolutamente equivocada como veremos) —urbana, distante, culturalista— tuvo también una interpretación militar y alimentó una estrategia muy brutal y represiva de la población por parte del Ejército: un indio (y si era ayacuchano, mucho peor) era un real o potencial senderista. Con esta lógica, el Ejército atacó y ocupó poblados campesinos. Un temor, una desconfianza hacia el “diferente”, hacía sospechar a cualquier soldado al ver en las punas “indios” con “poncho”. Bajo los ponchos podían esconderse armas, y se disparaba primero para averiguar después: un ejército de ocupación.

En la comunidad de Uchuraccay, una comunidad de la puna alta, totalmente quechuahablante, los comuneros indígenas asesinaron cruelmente, en 1983, a un grupo de periodistas, aparentemente porque pensaron que se trataba de terroristas. Estos sucesos lanzaron una clarinada de alerta frente a las interpretaciones mencionadas más arriba. Se descubría que había comunidades campesinas que tenían temor de la presencia de Sendero Luminoso (SL), que no los aceptaban y que, incluso, se enfrentaban violentamente con ellos y temían su venganza.

Por su lado, los pocos documentos senderistas que iban apareciendo desvirtuaban cualquier interpretación indigenista o culturalista: una dogmática maoísta radical alimentaba sus estrategias y objetivos.

Así, poco a poco (muy lentamente) logró aclararse la situación de violencia en los Andes y se particularizó a SL como un partido político que utilizaba la violencia y la muerte como forma de intervención política de la población campesina-indígena. Poco a poco, además, empezó a verse (y más lentamente a reconocerse) que, en los últimos años de la década de 1980, esta población se organizaba valerosamente para defenderse de la subversión y que, para ello, actuaba junto con el Ejército (no obligada por él). Tras años de incompreensión, el propio Ejército cambiaba también y poco a poco empezaba a confiar en esa población a la que antes temía.

Pero ¿qué había sucedido en las zonas rurales de la sierra entre la subversión y los campesinos indígenas? Recientes investigaciones han puesto a luz un proceso complejo. Durante los primeros años, sectores significativos del campesinado indígena simpatizaron con los jóvenes senderistas (SL era un partido fundamentalmente de jóvenes, principalmente universitarios). ¿Por qué simpatizaron con ellos? Lo que podemos decir (y esto mismo probablemente sirve para explicar el avance de la subversión en las zonas de la selva, al lado de los cultivos de coca) es que SL encuentra legitimación en las situaciones donde el conflicto cotidiano o incluso las relaciones económicas no están reguladas por instituciones sólidas y legítimas. Donde crecía con inicial simpatía de la población, SL no ofrecía ventajas económicas (a diferencia de la China de Mao, su paradigma, en el Perú de la década de 1980 no había tierras que repartir a los campesinos porque una reforma agraria radical fue realizada la década anterior), sino algo tan básico como la regulación ordenada de los conflictos cotidianos: SL ofrecía justicia (no “justicia social” sino, simplemente, justicia).

Qué había sucedido en los Andes. En páginas anteriores hemos hablado de una suerte de “lucha” desarrollada este siglo entre el Estado central modernizante y los tradicionales señores locales (hacendados, funcionarios de poder local), que organizaban a través de sistemas autoritarios, tradicionales y verticales, la sociedad y el excedente producido por los campesinos indígenas. Los hitos más importantes de este conflicto se ubican en la década de 1920 con la política indigenista del presidente Leguía, que da personería jurídica a las comunidades de indígenas, y en la década de 1970 con la reforma agraria y el conjunto de iniciativas que desarrolla el gobierno que preside el general Velasco Alvarado. Hemos referido también que, por su lado, los campesinos habían socavado el poder de los señores locales, a través de muchos mecanismos.

El aparato tradicional de control social cae sin que, sin embargo, el Estado central logre sustituirlo con un aparato burocrático, moderno. Este vacío de poder —en el cual no funcionan nuevas instituciones que sustenten, en los poblados rurales, una normatividad nacional que garantice teóricamente la igualdad de derechos— deja desregulados los conflictos, sin que autoridades claras con criterios determinados protejan la reproducción cotidiana de las relaciones sociales: el delito (uno común como el robo de ganado), el “abuso” o venalidad de los funcionarios, el incumplimiento de funciones públicas (por ejemplo, maestros estatales que no asisten a sus escuelas) quedan sin control (ni el tradicional, vertical pero protector, ni el moderno).

Este vacío de poder legitima al inicio a SL. Lo que hoy aparece claro en los estudios y los testimonios de las zonas andinas que estuvieron bajo su control es que SL imponía justicia, es decir, castigaba al ladrón de ganado y azotaba al adúltero o al maestro que no cumplía su jornada de trabajo. El costo de esta “justicia” terminó siendo, sin embargo, demasiado alto para los campesinos. Junto con los delincuentes comunes y otros protagonistas de “conductas antisociales”, bajo la “justicia” senderista

caen, por ejemplo, los comerciantes abusivos, luego los comerciantes en general, o los comuneros “ricos” que “han acaparado tierras”, aunque el criterio de “riqueza” en las comunidades campesinas sea ambiguo: la muerte, “castigo” común en la “justicia” senderista, se acerca a cualquiera.

El costo era también alterar, sin alternativa ni ventaja evidente alguna, sus prácticas productivas y económicas: la estrategia militar senderista de “cercar por hambre las ciudades” y eliminar la tecnología capitalista, obligaba a campesinos cuya reproducción pasaba desde hacía mucho tiempo por el mercado (y que probablemente nunca vivieron sin intercambios) a romper con él y, en muchos casos, a eliminar el poco ganado mejorado que con mucho esfuerzo habían podido lograr. Nuevamente, la muerte, y esta vez rondando los pequeños mercados dominicales o las ferias.

El costo era también eliminar las instituciones que habían permitido sus conquistas económicas y sociales en este siglo: las comunidades campesinas son censuradas como herencia del “viejo Estado” y debían ser eliminadas. “Eliminar” en literal sentido estricto: se elimina físicamente a dirigentes comunales. Deben crearse organizaciones nuevas, no contaminadas por el sistema vigente: solo el partido lo garantiza. Por ello, el partido las crea y nombra a sus dirigentes.

En suma, el costo era someterse a un poder más vertical y más autoritario que el viejo poder hacendario tradicional que los propios campesinos indígenas habían colaborado a echar abajo. La inicial simpatía se torna en terror y, en muchas zonas, el terror se vuelca en una reacción organizada que busca el apoyo del Ejército. Este último paso significó, en cada comunidad, un proceso complejo de forja de una opinión, de administración interna de diferencias, de negociación y de logro de hegemonías por los más inmediatamente afectados por la violencia. Se generalizan, así, los “comités de autodefensa” o las “rondas campesinas” en los Andes, en directo enfrentamiento con SL y sufriendo también, directamente, su venganza. En

suma, los campesinos indígenas se hacen partícipes de una guerra en la que toman partido por el Estado nacional.

A la selva, Sendero Luminoso llega más tarde, siguiendo la ruta de la producción ilegal de hoja de coca asociada al narcotráfico. Nuevamente la informalidad, la extralegalidad, las relaciones desreguladas, abren el espacio para la entrada de los grupos subversivos. Estos “organizan”, regulan, las relaciones entre los pequeños campesinos productores de hoja de coca y los narcotraficantes, fijando precios y cobrando “cupos”. La Amazonía resultaba así un fácil espacio de crecimiento de SL: la presencia norteamericana en lucha prioritaria contra el narcotráfico, junto con inhibir la lucha directamente antsubversiva del Ejército (presionándolo por priorizar un combate al narcotráfico y a la propia producción de hoja de coca, lo que lo enfrentaba a la población campesina), podía producir para SL el escenario ideal para legitimar su guerra: un conflicto nacional contra la invasión extranjera, en un territorio enormemente favorable para sus objetivos militares, con acceso a grandes recursos económicos por su vinculación con el narcotráfico, y bastante aislada de las grandes rutas de comunicación.

El éxito inicial de SL chocó, sin embargo, con dos límites. Por un lado, la relativa autonomía respecto de la Drug Enforcement Administration (DEA) de algunos de los mandos militares, que a riesgo de ser acusados de corrupción por el gobierno norteamericano, efectivamente dieron prioridad a la lucha antsubversiva, con lo que pusieron de su lado a los campesinos cocaleros: un escenario claro de oposición civil a la violencia política se hacía posible. El segundo límite fueron los indígenas amazónicos. Buscando consolidar su control en esta región de enormes recursos económicos, SL busca, con la prisa de una estrategia más militar que política, controlar las poblaciones indígenas, básicamente las comunidades amueshas de la selva central. La relación de SL con estas comunidades es diferente que en la sierra: aparentemente logra el lento apoyo de algunos dirigentes, pero en la mayoría de los casos intenta

controlarlas por el terror. Da la impresión de que SL establece con muchos indígenas amazónicos el tipo de odiada relación que vivieron con los antiguos “patrones” caucheros: las poblaciones amazónicas son prácticamente esclavizadas, obligadas a bastecer de alimentos y mujeres a los senderistas.

Nuevamente, una guerra se desata. En ella, las organizaciones indígenas se defienden y atacan a SL e, incluso, a las comunidades nativas que apoyan a la subversión (las que, a su vez, atacan también). La dación de una “ley de arrepentimiento”, que podría ser mucho mejor de lo que es, permite a nativos capturados por SL no solo huir sino huir hacia su reincorporación en un orden claro. Hoy, en el Perú, se calcula en unos 200 000 los campesinos y nativos organizados, muchos con armas, enfrentados a SL. Estando esta organización en retirada, el problema de la desmilitarización de estas regiones es bastante delicado. Doce años de guerra han producido nuevos equilibrios locales cuyo desenvolvimiento es poco previsible.

De cualquier manera, doce años de guerra han producido también un héroe anónimo: el campesino que, en quechua o en otras lenguas nativas, defendió a la nación contra la amenaza terrorista y la volvió nuevamente viable. La imagen del “indio” ha aparecido frecuentemente en los medios de comunicación, llorando a sus muertos y enfrentando a la subversión; ha dejado de ser la imagen de un extraño amenazante, y tanto las poblaciones urbanas como la clase política parecen más sensibles a incorporar las expresiones de diversidad organizativa y lingüística en las agendas políticas.

Muchos temen un retorno vengativo de la subversión, y eso hace difícil pensar en una inmediata desmilitarización. Muchos siguen “rondando” sus linderos para evitar sorpresivas y asesinas incursiones de venganza, y la vida y la producción no pueden aún tomar un ritmo de normalidad. Pero un capítulo de la historia parece estar cerrándose y, tras mucho dolor, nuevamente parece cerrarse con éxito en los objetivos que estas poblaciones se plantearon.

Bibliografía

Ballón, Francisco (1988). “Política de la supervivencia: las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana”, en: *Apuntes*, N.º 20, pp. 105-119.

----- (1993). *La Amazonía en la norma oficial peruana: 1821-1889*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

Benavides, Margarita (1992). “Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena”, en: Degregori, Carlos Iván; Escobal, Javier y Marticorena, Benjamín (eds.). *Perú: El problema agrario en debate-Sepia IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Caballero, Víctor (1992). “Urbanización de la sociedad rural puneña, crecimiento y cambios en las comunidades campesinas”, en: *Debate Agrario*, N.º 14, pp. 107-120.

De la Cadena, Marisol (1991). “Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco”, en: *Revista Andina*, N.º 17, pp. 7-29.

----- (2004). *Indígenas mestizos: razas y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Águila, Alicia (2013). *La ciudadanía corporativa: política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Pino, Ponciano (1992). “Los campesinos en la guerra o de cómo la gente comienza a ponerse macho”, en: Degregori, Carlos Iván; Escobal, Javier y Marticorena, Benjamín (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Degregori, Carlos Iván (1989). *Que difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo Ediciones.

----- (1992). “Campesinado andino y violencia balance de una década de estudios”, en: Degregori, Carlos Iván; Escobal, Javier y Marticorena, Benjamín (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-SEPIA IV*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Diez, Alejandro (1999a). “Diversidades, alternativas y ambigüedades: Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural”, en: Agreda, Víctor; Díez-Hurtado, Alejandro y Glave, Marisa (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-Sepia VII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

----- (1999b). “Organizaciones de base y gobiernos locales: mundos de vida, ciudadanía y clientelismo”, en: Bardález, Elsa; Tanaka, Martín y Zapata, Antonio (eds.). *Repensando la política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Espinoza, Waldemar (1973). “Colonias de mitmas múltiples en Abancay: siglos XVI y XVII”, en: *Revista del Museo Nacional*, t. XXXIX, pp. 225-299.

Fuenzalida, Fernando (1970). “Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo”, en: Fuenzalida, Fernando; Mayer, Enrique; Escobar, Gabriel; Bourricaud, François y Matos Mar, José. *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

García Jordán, Pilar (1992). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Glave, Luis Miguel y Remy, María Isabel (1983). *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI al XIX*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Guevara, Armando (1993). *Propiedad agraria y derecho colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Jacobsen, Nils (2013). *Ilusiones de la transición: el altiplano peruano 1780-1930*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/BCRP.

Lee van Cott, Donna (ed.) (1994). *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Nueva York: St. Martin's Press.

Mayer, Enrique (1970). "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en: Fuenzalida, Fernando; Mayer, Enrique; Escobar, Gabriel; Bourricaud, François y Matos Mar, José. *El indio y el poder en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Monge, Carlos (1994). "Transformaciones en la sociedad rural", en: Dancourt, Óscar; Mayer, Enrique y Monge, Carlos (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-Sepia V*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Murra, John (2002). *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Neira, Hugo (1968). *Los Andes, tierra o muerte*. Madrid: Editorial XYZ.

Platt, Tristán (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Poole, Deborah (1990). "Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana", en: Aguirre, Carlos y Walker, Charles (ed.). *Bandoleros, abigeos y montoneros*. Lima: IAA.

Remy, María Isabel (2004). "Autoridad, gobierno y ciudadanía:

sociedades rurales en democracia”, en: Eguren, Fernando; Oliart, Patricia y Remy, María Isabel (eds.). *Perú: el problema agrario en debate-Sepia X*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Rénique, José Luis (1991). *Los sueños de la sierra*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.

Rimanakuy '86 (1987) *Rimanakuy '86: Hablan los campesinos del Perú*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Starn, Orin (ed.) (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

**El conflicto armado interno
y las regiones**

Comisión de la Verdad y Reconciliación

El conflicto armado interno se desarrolló de manera muy diferente en los distintos espacios regionales que conforman el territorio nacional.

Efectivamente, si bien la historia de las dos décadas de violencia que analiza la CVR fue protagonizada por organizaciones de decisión y mando muy centralizadas —el PCP-SL y el MRTA, por un lado, y las fuerzas del orden, por el otro—, la intensidad de la violencia, así como sus formas y la configuración de sus actores, tuvo expresiones regionales muy diferenciadas. Mientras en unos espacios su presencia fue restringida y esporádica, en otros arrasó vidas, destruyó infraestructura, transformó la vida cotidiana de sus pobladores e impuso largos periodos de horror, sufrimiento e incertidumbre. Además, entre las regiones de alta incidencia de acciones violentas, el desarrollo del conflicto siguió también cronologías distintas en lo relativo a las estrategias desplegadas por los actores, y a la forma y espacios en los que los pobladores se vieron involucrados.

Esta diversidad de historias regionales golpeadas por la violencia está relacionada con las características particulares de cada contexto regional antes del conflicto, así como con los objetivos y estrategias que los grupos levantados en armadas buscaban conseguir y desarrollar en cada uno de los territorios donde actuaron.

La CVR definió cinco grandes regiones en las cuales el conflicto armado interno tuvo mayor intensidad:

- La región sur central, compuesta por el departamento de Ayacucho, las provincias de Acobamba y Angaraes del departamento de Huancavelica y las provincias de Andahuaylas y Chincheros del departamento de Apurímac; esta es la región donde se inició el conflicto armado interno con una violencia hasta entonces desconocida y donde cobró la mayor cantidad de víctimas

- La región nororiental, compuesta por los departamentos de Huánuco, San Martín, Ucayali (particularmente las provincias de Padre Abad y Coronel Portillo) y Loreto; en esta región, el conflicto armado se prolongó por más tiempo y se complicó con otras fuentes de violencia, especialmente aquellas relacionadas al problema del narcotráfico.

- La región central, compuesta por los departamentos de Junín y Pasco, y las provincias de Huancavelica, Tayacaja, Huaytará, Churcampa y Castrovirreyna del departamento de Huancavelica. Ubicada entre Ayacucho y Lima, es una región estratégica para el abastecimiento y las comunicaciones de la capital, generadora y transmisora de energía para la red nacional y asentamiento de empresas mineras; funcionó también como refugio de las organizaciones subversivas en la zona de selva.

- Lima Metropolitana, sede del poder y centro de la economía, fue permanentemente asediada desde el inicio de la violencia por lo que concentró, por su visibilidad nacional e internacional, gran cantidad de atentados; pero también fue el espacio de planificación nacional de la violencia, y el foco de agitación y organización en sus asentamientos populares.

- El sur andino, compuesto por los departamentos de Puno y Cusco, y las provincias de Abancay, Grau y Cotabambas del departamento de Apurímac.

En este conjunto de regiones se produjo el 91 % de las víctimas reportadas en los testimonios recogidos por la CVR, así como la mayor destrucción de infraestructura y el más grave deterioro de la organización, la confianza, los vínculos y la solidaridad (véase el gráfico 1).

Surcos abiertos y semillas del conflicto en las regiones antes de 1980

El PCP-SL y el MRTA lograron tener una presencia más importante en ciertas regiones que en otras. Una parte del país, particularmente toda la región costera (con excepción de Lima) en la que se encuentran los departamentos más poblados del país después de la capital, constituyó el rubro de Otros del gráfico 19, que representa menos del 10% de las víctimas fatales reportadas a la CVR. Allí también se incluye a gran parte de la selva baja y de la selva norte (Amazonas, norte de Cajamarca y parte de Loreto) y sur (Madre de Dios); así como la mayor parte de Ancash, Cajamarca y Arequipa.

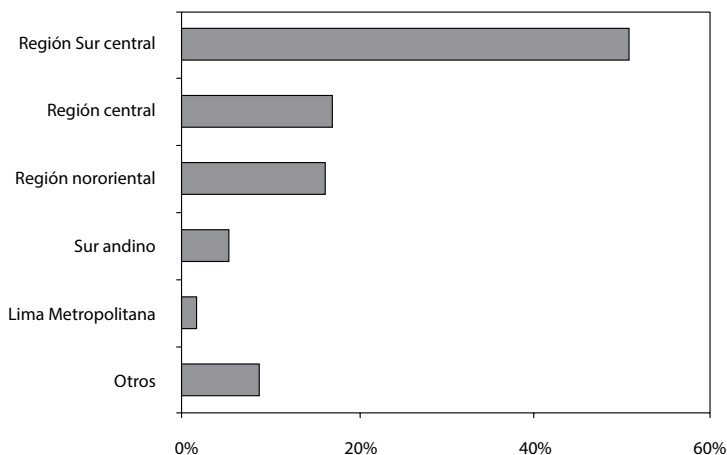
Las investigaciones desarrolladas por la CVR muestran que las organizaciones subversivas lograron un mayor control y tuvieron una presencia más importante y duradera en aquellas zonas donde pudieron utilizar en su provecho situaciones crónicas de conflicto entre sectores de la población o entre los pobladores y el Estado.

Durante la segunda mitad del siglo xx, la sociedad peruana experimentó algunos de los cambios demográficos, económicos, políticos y sociales más profundos y radicales de su historia. Desde la década de 1950, en el campo, particularmente serrano, la masiva emigración rural, principalmente hacia la ciudad de Lima, y las movilizaciones campesinas contra el régimen latifundista alteraron la demografía y las estructuras de poder. Políticas de protección a la industria y de aliento a la inversión

(banca de fomento industrial y agropecuaria, aranceles proteccionistas, etcétera) venían transformando la economía nacional y particularmente la vida, la economía y el peso demográfico de Lima. Al mismo tiempo, se diseñaron grandes planes modernizadores para el país. Así, las grandes irrigaciones de la costa en los últimos cuarenta años cambiaron el paisaje social, económico y demográfico de la región. La carretera marginal de la selva, que empezó a construirse en la década del sesenta, ha tenido efectos semejantes. En gran parte de la sierra, la promesa de una sociedad más moderna no tuvo inversiones ni ejes viales ni gigantescas represas; allí, la modernización, o sus pedazos, se manifestaron a través de la Reforma Agraria y la ampliación de la cobertura educativa.

Gráfico 1

Perú 1980–2000: Porcentaje de muertos y desaparecidos reportados a la CVR según región en la que ocurrieron los hechos



En gran medida, estos cambios significaron un proceso de modernización y desarrollo que tuvo manifestaciones y efectos desiguales en los diferentes espacios regionales del país. Si bien se introdujeron importantes alteraciones en las condiciones de vida y en las expectativas de la mayoría de la población, las limitaciones del proceso de modernización peruano dejaron abiertos nuevos y viejos conflictos sociales sin resolver, así como aspiraciones de progreso individual o colectivo frustradas. La violencia que se inició en 1980 encontró en los espacios donde los límites de la modernización habían generado los conflictos o frustraciones más importantes, un lugar privilegiado donde los proyectos de los grupos subversivos podían enraizarse y desarrollarse.

El nororiente: integración, carretera, colonización y narcotráfico

Quizá el caso paradigmático de los procesos de modernización incompletos, que afectaron la vida de las personas al desligarlas de sus entornos tradicionales pero no terminaron de integrarlas en un contexto nuevo de desarrollo y bienestar, sea el de la región nororiental. Este es un espacio de colonización, cuya población se multiplicó varias veces en medio siglo, pues recibió varias corrientes migratorias provenientes de la sierra pobre —central y norteña—. Esto produjo, a su vez, una gran brecha entre las demandas y expectativas de la creciente población y las capacidades de la economía y del aparato estatal local para responder a ellas.

El gigantesco esfuerzo para construir la carretera Marginal de la Selva en la década del sesenta buscaba no solo incorporar los recursos de la Amazonía a la economía nacional, sino canalizar de otro modo la demanda de tierras en la sierra y en la costa, así como reorientar las migraciones que tendían a concentrarse fue una intensa promoción de la colonización consistente en facilitar la entrega de tierras para la ampliación de la frontera agrícola.

Sin embargo, durante la década del 70, la creciente población colona, proveniente de provincia, con orígenes étnicos diversos y sin grandes recursos económicos propios pero con el empeño de salir de la pobreza de donde provenían, fue poblando territorios sin servicios públicos y sin comunicaciones internas que no formaban parte de los ejes principales del desarrollo regional. Como consecuencia de este patrón de ocupación del territorio, surgieron decenas de caseríos y poblados que conformaron una sociedad desorganizada con una muy escasa presencia de instituciones públicas garantes de la seguridad y del orden.

Dos historias paralelas se desarrollan desde este espacio. Por un lado, la de la cuenca del Huallaga, donde la ausencia del Estado y de mercados para la producción agrícola fue sustituida por otra institución (con su economía, su cultura y sus normas): el narcotráfico. Por otro, la de las provincias de San Martín, más vinculadas a la costa por la vía de Jaén-Chiclayo, y donde, si bien se desarrolló una producción agrícola legal, también existió una fuente de conflicto expresada en las constantes luchas regionales por mejorar los términos de intercambio económico con el resto del país.

En ambos espacios, ya sea por represión del narcotráfico o por represión de los movimientos sociales, los conflictos entre la población local y el Estado han sido particularmente intensos, especialmente entre los años 1978 y 1982. Estos conflictos constituyeron el contexto inmediato en el que fueron escuchadas y se enraizaron las propuestas de los grupos alzados en armas: el PCP-SL en la zona productora de coca y el MRTA en San Martín.

Los asháninkas y los colonos en la selva central

A diferencia de la región nororiental, la selva central — más próxima a la capital— tuvo una mayor y más antigua

articulación con la economía nacional y contó con una red urbana más consolidada, aunque desde la década del sesenta su población creció rápidamente por la llegada de colonos provenientes principalmente de la sierra central.

Es el territorio de una de las etnias amazónicas más importantes del país, la de los asháninkas, que se extiende desde el gran Pajonal, por el norte, hasta la provincia de la Convención, Cusco, por el sur. Además de los asháninkas, existen —en proporción bastante menor— comunidades de las etnias yanesha y notmasiguenga.

La ocupación colonizadora de esta región, si bien antigua, se vio favorecida por la red vial en expansión lo que generó innumerables y crecientes conflictos entre nativos y colonos por el acceso a los recursos naturales y la titularidad de las tierras.

A diferencia de otras sociedades amazónicas, las comunidades nativas de la selva central no se cuentan entre las más aisladas del país. Están vinculadas a la red urbana y comercial de la zona y mantienen fluidas relaciones con los poblados de colonos (aunque en constante conflicto por la delimitación de los linderos) y con el sistema educativo. Los misioneros católicos y evangélicos —del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)— han estado presentes desde hace tiempo a través de escuelas, de acciones de educación bilingüe, de promotores de salud, etcétera. Muchas comunidades recibieron apoyo para construir colegios o casas comunales, obtener ganado, radios para comunicarse, piladoras, podadoras, moto-bombas de agua, herramientas, maquinaria de carpintería, moto-sierras, postas de salud equipadas, equipo dental e, incluso, en algún caso, un aeropuerto. Las comunidades también contaban con varios miembros capacitados como técnicos agropecuarios y promotores de salud.

A través de sectores que funcionaban como bisagra entre las comunidades nativas y la sociedad nacional —tales como los colonos provenientes de Ayacucho, profesores bilingües, promotores de salud y luego autoridades nativas— el PCP-SL fue ingresando a esta sociedad a medio camino entre una

organización muy tradicional y la economía moderna en la que no terminaban de integrarse. Un discurso de igualdad, de justicia y, sobre todo, de bienestar, caló entre los adultos mayores de los clanes familiares y terminó enraizándose en la población y reorganizándola en función de la guerra.

La compleja relación entre el MRTA y la población nativa asháninka en la zona de Oxapampa, que terminó en un fuerte enfrentamiento abierto, dio lugar al único caso en la selva central en el que el conflicto asháninkas-colonos se mezcló con el conflicto armado interno.

La modernización andina: las ciudades, las universidades, el mercado y la minería

A diferencia de la selva y la costa, la sierra no tuvo un gran proyecto de modernización.

Sin ningún recurso atractivo para el capital extranjero o nacional ni un centro económico dinámico —mal integrado por una escasa y pésima infraestructuravial— hacia mediados del siglo XX, el departamento de Ayacucho mostraba signos visibles de depresión económica con uno de los PBI más bajos del país y altas tasas de emigración en sus diferentes provincias. Tradicional centro de residencia de los terratenientes de la región, la ciudad de Huamanga se había constituido con los siglos en sede indiscutible del poder regional. Pero en el entorno regional de pobreza y depresión, los terratenientes habían perdido gran parte de su poder social y económico. Movimientos campesinos, procesos de compra de haciendas por sus feudatarios y, finalmente, la implementación de la Reforma Agraria sobre los restos del sistema tradicional de hacienda, terminaron por erosionar la influencia y peso que este grupo social tenía en la ciudad y en la región.

Fue un proyecto educativo —la reapertura de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en 1959— lo que renovó la ciudad y la conectó con el movimiento de renovación y progreso del país. Esta reapertura generó el arribo de profesores y estudiantes foráneos, y en los años siguientes se convirtió en el foco de desarrollo cultural, político y económico de la región; fue la difusora de ideas progresistas y estuvo distanciada de los sectores tradicionales en momentos en los que el orden terrateniente y señorial estaba casi en extinción.

Cuando se reabrió, luego de cerca de medio siglo de receso, la UNSCH fue imaginada como una organización moderna en su estructura y en su concepción académica. Sin las trabas administrativas de otras universidades, buscaba capacitar técnicos, investigadores y maestros que solucionaran los problemas de la región.

Este plan moderno y de alta calidad solo pudo sostenerse debido a la rápida masificación de la Universidad (de 228 alumnos en 1959 pasó a 6 095 en 1980); el crecimiento deterioró los servicios y las remuneraciones, pero permitió el ingreso de jóvenes del interior, hijos de campesinos portadores de las expectativas de movilidad social de sus familias y de sus pueblos.

La importancia de la educación como instrumento de progreso y movilidad social, y de la universidad como institución regional, se manifestó en el hecho de que las dos únicas movilizaciones relevantes de la región tuvieron que ver con ellas: la lucha contra el intento del gobierno en 1966 de recortarle el presupuesto —que dio origen al Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho— y la lucha en Huamanga y Huanta, violentamente reprimida, contra un decreto dado por el gobierno militar en junio de 1969 que intentaba recortar la gratuidad de la enseñanza escolar.

La universidad fue un centro que acogió, como en el resto de las universidades del país, las ideas radicales de las décadas del sesenta y setenta. Sin el contra peso de otras instituciones

u otros focos de influencia cultural, ejerció casi un monopolio sobre la opinión pública y modeló el sentido común local. Su influencia, como casa de estudios moderna —cuando menos en el discurso—, llegó hasta la Universidad Nacional del Centro del Perú en Huancayo, donde profesores de Huamanga, y luego dirigentes del PCP-SL, fueron invitados en los años sesenta a dar charlas a los estudiantes y a los sindicatos.

Este fue el espacio del surgimiento del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso y de su líder Abimael Guzmán Reinoso. Su permanencia en la UNSCI tras su ruptura con el PCP Bandera Roja se dio precisamente en momentos en que la Universidad pasa de tener casi 1,500 estudiantes en 1968 a 3,319 en 1971. La fuerte presencia del PCP-SL en la Facultad de Educación de la UNSCH se amplió hacia los planteles de aplicación Guamán Poma de Ayala, lo que le permitió influir en el SUTE-Huamanga y copar las nuevas plazas de maestros creadas por el paulatino crecimiento de la cobertura educativa en la región, particularmente en las áreas rurales.

Otras regiones de la sierra donde la violencia estuvo presente, aunque no con la intensidad de Ayacucho, también vivieron en los años cincuenta y sesenta procesos de cierta urbanización, sin fuertes entornas de desarrollo económico, así como de modernización de sus universidades. Un ejemplo de ello es la ciudad de Cusco y su universidad, la Universidad Nacional San Antonio Abad. Como en el caso anterior, fueron los sectores rurales y urbanos pobres quienes lograron acceso a la universidad durante este crecimiento, que se desarrolló al mismo ritmo que el deterioro de sus servicios. Asimismo, se intentó realizar en Cusco una difusión de ideas radicales semejante al producido en Ayacucho.

Pero, a diferencia de Huamanga, Cusco era una sociedad más compleja y encontró un enlace con el dinamismo moderno por medio del turismo. Mientras en 1954 se registró la presencia de 6 903 turistas, llegaron a la ciudad 176,000 en 1975.

La industria hotelera, la de la restauración y la de la artesanía se ampliaron a ese ritmo. Cusco también fue un caso de urbanización en pobreza y en un entorno regional deprimido. Sin embargo, si bien la queja de dirigentes y autoridades fue que el turismo no beneficiaba a la ciudad y solo permitía grandes beneficios a empresas de Lima o del exterior, es probable que la presencia de una actividad dinámica, que movilizaba las ideas y los servicios en torno a una población foránea muy móvil, haya sido uno de los contrapesos culturales que influyeron en el hecho de que la ciudad, su universidad y sus jóvenes estudiantes —aunque radicalizados— no engrosaran masivamente las filas de la militancia subversiva ni colaboraran en desarrollar una guerra.

La modernización en Puno también fue urbana. Entre 1950 y 1960 se produjo la combinación perversa de lluvias excesivas e inundaciones, y periodos de completa sequía. En ese contexto de desastres, en diciembre de 1961, se creó la Corporación de Fomento y Promoción Social y Económica de Puno (CORPUNO), organismo con autonomía administrativa que hasta 1972 organizó y planificó las inversiones de fomento en el departamento. Su acción, sin embargo, solo se reflejó en la modernización urbana de la capital del departamento.

En este afán de modernización, la creación de una universidad en Puno apareció como un síntoma de progreso. En 1961, la Universidad Nacional Técnica del Altiplano abrió sus puertas y, durante los años 70, se masificó y acogió las expectativas de movilidad social de sectores mestizos o de hijos de campesinos.

Pero la ciudad de Puno, en realidad, no era ni el único ni el más dinámico espacio urbano del departamento. Bajo la influencia del ferrocarril y, desde 1963, año de la instalación de la fábrica de cemento de Caracoto, la ciudad de Juliaca se convirtió en la expresión moderna de sectores provincianos vinculados al mundo campesino. Esto propició la formación de una burguesía comercial mestiza e indígena, que logró sustituir

a la declinante clase terrateniente. Igualmente, las provincias del sur, cuya población predominante eran campesinos aymaras organizados por medio de una antigua red de ciudades menores hasta la frontera con Bolivia y con un mayor dinamismo comercial, fueron reacias al discurso radical. En suma, la presencia de la subversión en Puno fue esporádica en las ciudades y se asentó básicamente en la zona rural de las antiguas grandes haciendas ganaderas.

La región central, por su parte, era de importancia fundamental. Situada entre Ayacucho y Lima, abastecedora de alimentos y de energía para la capital y su aparato industrial, esta región estaba conformada por una red urbana (las ciudades de Huancayo, La Oroya, Cerro de Pasco, Tarma y Jauja), por una actividad minera (grandes empresas públicas, sindicatos y depósitos de explosivos) y por un entorno rural altamente diferenciado: comunidades urbanizadas y vinculadas a los mercados en el valle del Mantaro. Además, estaba constituida por zonas altas ganaderas muy pobres, como en Pasco, o en conflicto con empresas asociativas. Para ambas agrupaciones subversivas, el PCP-SL y el MRTA, controlar la región central fue un objetivo estratégico. Mientras fracasaron en las zonas de comunidades de valle, exitosamente integradas al mercado, ambas se desarrollaron en las zonas altas y en las ciudades, particularmente en Huancayo, cuya universidad, fuertemente radicalizada, fue incluso escenario de enfrentamientos entre estas dos agrupaciones subversivas.

Las ciudades mineras —La Oroya y Cerro de Pasco— fueron objeto de atentados frecuentes. En ambos casos buscaron aprovechar los conflictos sindicales de mineros y metalúrgicos; pero, como ocurrió en los diferentes intentos de captar organizaciones sindicales, fracasaron. Sin éxito en el movimiento gremial, el PCP-SL amedrentó y asesinó a dirigentes mineros importantes, los cuales, por otro lado, también fueron víctimas del mal llamado Comando Rodrigo Franco. El espacio minero y gremial fue asediado y golpeado, pero no capturado

políticamente. Encontraste, en las universidades de la región, el discurso de confrontación tuvo éxito entre los jóvenes, muchos de origen rural. En Cerro de Pasco, donde la presencia del PCP-SL se registró desde los primeros años del conflicto armado, la Universidad Daniel Alcides Carrión (UNDAC) fue un espacio político excepcional para la difusión y discusión de los lineamientos del PCP-SL, así como para el reclutamiento de futuros militantes. En la Universidad Nacional del Centro del Perú, en Huancayo, la presencia del PCP-SL y del MRTA fue menos prolongada, pero extremadamente violenta.

Lima Metropolitana: la urbanización, la industrialización y la marginalidad

Lima, la sede del poder político y económico del país, fue uno de los espacios de mayor violencia. Muchas de las acciones subversivas desarrolladas en la capital —como el asesinato de altos funcionarios estatales, dirigentes políticos, oficiales del Ejército y empresarios, así como el estallido de coches bomba, voladura de torres, ataques a centros comerciales y financieros— estuvieron motivadas por la notoriedad que podían alcanzar. A través de este tipo de actos terroristas, las organizaciones subversivas, y en especial el PCP-SL, utilizaron a la capital como “caja de resonancia” con el objetivo de magnificar su capacidad de acción y crearla sensación de zozobra y descontrol por parte de las fuerzas de orden.

Lima Metropolitana fue también la sede de la principal instalación industrial del país y de su mayor población obrera. Fue, igualmente, el destino de la gran emigración rural, la depositaria de las esperanzas y, luego, de las frustraciones de millones de peruanos pobres que abandonaron sus comunidades de origen. De este modo, además de ser un lugar de asedio externo por su visibilidad, fue uno de los espacios de intensa

agitación y proselitismo subversivo en sus asentamientos populares periféricos. Captar a una población obrera —el sujeto de la revolución en la ideología comunista— y a los habitantes de los “cinturones de pobreza” que rodean el centro del poder nacional fue un objetivo político y militarmente estratégico de los grupos alzados en armas.

La modernización de Lima Metropolitana fue simultáneamente un proceso de industrialización, alentado por políticas de protección de la industria local, y un descomunal proceso de urbanización. Este último desbordó la capacidad de asimilarla mano de obra en los sectores formales de la economía y fue incapaz de integrar el rápido crecimiento poblacional a la estructura urbana y de servicios preexistentes. Además de ello, es necesario recordar que en la década de los años 80 entró en crisis el modelo industrial de sustitución de importaciones. Esto generó secuelas importantes de desempleo y deterioro de la legitimidad sindical. En este contexto se desarrolló la violencia en la región metropolitana.

Las organizaciones alzadas en armas desplegaron una sistemática labor de penetración entre pobladores de asentamientos humanos populares con el objetivo de captar a los directivos (o directamente la dirección) de las organizaciones sindicales, barriales y de subsistencia. Estos asentamientos populares —organizados en torno a las tres grandes vías de ingreso a Lima: la Carretera Central, la Panamericana Norte y la Panamericana Sur— constituían, en la estrategia subversiva, el cinturón de hierro que ahogaría al centro político y económico nacional.

Es necesario señalar, más allá de los contextos específicos de los diferentes conos de expansión de Lima popular, la importancia de la presencia de la izquierda legal, expresada en el frente de Izquierda Unida, así como un hecho político que marcó la historia de estos asentamientos desde 1980: las elecciones municipales.

Por primera vez, en 1980, se estableció que los gobiernos locales debían ser elegidos por voto universal. Desde entonces,

particularmente desde 1984 con la Ley Orgánica de Municipalidades, los municipios electos empezaron a recibir verdaderas atribuciones de gobierno local. En estas zonas urbanas, en proceso de construcción, con servicios insuficientes, el papel de las municipalidades y de la lucha política por llegar al gobierno local fue muy importante. En los distritos populares de Lima, la izquierda pasó de su tradicional espacio en el movimiento obrero y barrial a tener funciones de gobierno local. En 1980 y 1983, prácticamente todos los distritos de los conos norte, sur y este tuvieron alcaldes de izquierda.

Tanto su estrategia de lucha contra las autoridades locales como de control del movimiento sindical y barrial llevaron a las organizaciones subversivas a un directo enfrentamiento con la izquierda legal y los demás líderes políticos y de las organizaciones sociales en la medida en que estos se erigieron como contrapeso a su influencia. Por su lado, la acción contrasubversiva, al intentar eliminar organizaciones y potenciales focos de demandas populares, también golpeó significativamente a la izquierda y a las organizaciones existentes.

La Lima conformada por inmigrantes, con ciudades marginales y con una economía evidentemente informal, fue un escenario del conflicto armado menos visible que la de los atentados y asesinatos selectivos en contra de símbolos y representantes del poder y del Estado. No obstante, ambas estrategias involucraron la vida cotidiana de millones de personas y aportó cifras considerables a la dramática estadística de muertos por el conflicto armado interno.

Conflictos posteriores a la Reforma Agraria

El conflicto armado tuvo en los ámbitos rurales un escenario especialmente importante.

Los grupos alzados en armas buscaron controlar el campo y tener bases de apoyo en los poblados campesinos tanto por razones de estrategia militar como por estrategia política. El PCP-SL, inspirado en la tradición maoísta, inició una guerra “del campo a la ciudad”. Los grandes espacios de escaso poblamiento y débil presencia policial ocultaban sus desplazamientos. Controlarlos requería de bases de apoyo; por ello, conquistar políticamente la población campesina fue uno de sus objetivos principales. Con bases de apoyo rurales, el PCP-SL se desplazaba, en los términos de Abimael Guzmán Reinoso, “como el pez en el agua”.

Pero no todo el ámbito rural fue receptivo a la prédica y a las acciones de los grupos alzados en armas. Las sociedades rurales con campesinos beneficiarios de la Reforma Agraria (los valles de la costa peruana, la zona norte de Cajamarca, el Valle Sagrado en Cusco) o espacios comunales con recursos y alta integración al mercado (el valle del Mantaro, por ejemplo) tendieron a mantenerse al margen de la violencia.

Las historias regionales analizadas por la CVR muestran que el éxito en la inserción rural de la principal fuerza subversiva, el PCP-SL, se produjo en los espacios rurales de población campesina muy pobre -mal vinculada al mercado- donde la Reforma Agraria no había tenido prácticamente nada que redistribuir y no había implicado un cambio significativo debido a la pobreza de sus recursos; o donde la estrategia empresarial de la Reforma había reproducido la marginación de las comunidades campesinas y creado nuevos ámbitos de conflicto irresuelto.

Las instalaciones y la ganadería fina de las empresas asociativas creadas por la Reforma Agraria, particularmente las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), fueron objeto de ataques sistemáticos que buscaban su destrucción y desactivación.

Aquello que resultó sorprendente fue que las acciones para destruir las SAIS contaron con un amplio consenso y, en

muchos casos, con la participación activa de las comunidades campesinas de la zona.

La sierra central, el departamento de Puno, la sierra de La Libertad y el sur de Cajamarca habían sido escenarios de un importante desarrollo ganadero empresarial desde comienzos del siglo xx. Las relaciones entre las haciendas ganaderas—islas de desarrollo tecnológico, de mejoramiento de ganados y pastos, con relativamente pocos trabajadores— y las comunidades campesinas de sus entornos—con pastizales sobre poblados y depredados— fueron conflictivas por mucho tiempo. Desde un principio, las comunidades demandaron siempre sus derechos de propiedad sobre los pastizales de las haciendas. La Reforma Agraria, implementada desde 1969, reconoció esta antigua reivindicación de las comunidades; pero no fragmentó las grandes empresas ganaderas ni devolvió las tierras que las comunidades reclamaban. Por el contrario, unificó varias haciendas en gigantescas empresas. Así fue como surgieron las SAIS, cuyos beneficiarios directos fueron sus trabajadores y colonos con gran cantidad de tierras, como una forma empresarial que incorporaba a las comunidades como socias sin capacidad de decisión, pero con derecho a recibir parte de las utilidades.

El poder económico en manos de las empresas profundizó la división social en las zonas donde se desarrollaron y, en el contexto de la crisis económica de la segunda mitad de los años setenta, del desmontaje de los sistemas de control y movilización creados y mantenidos durante el gobierno del general Velasco, empezó a generar situaciones de corrupción y crisis financiera. Los socios de las Cooperativas Agrarias de Producción de la costa y de los valles interandinos, en los años siguientes a 1980, optaron por liquidar las empresas y repartirse la tierra en parcelas individuales. Los derechos de propiedad en las SAIS, sin embargo, eran más complejos: los beneficiarios directos, si bien cuestionaban a sus dirigentes corruptos o ineficientes, no podían ni deseaban eliminar las empresas por el asedio de las comunidades. Estas demandaban sus antiguas

tierras, pues ni siquiera recibían utilidades. La situación de conflicto sin solución estaba planteada.

En las zonas altas de Junín (las cuencas del Canipaco y del Alto Cunas) se encontraban los complejos ganaderos de las SAIS más grandes y más tecnificadas del país. La prosperidad de las empresas, sin embargo, había dejado de traducirse en el bienestar de sus beneficiarios y comunidades socias. Hacia 1987, cuando el PCP-SL empezó sus actividades en la zona, el descontento era grande y la cúpula de dirigentes había sido acusada de corrupta y de vender tierras a precios irrisorios. En este contexto de poca legitimidad de la dirigencia de las SAIS y de cuestionar el manejo de las tierras, las comunidades socias levantaron nuevamente el conflicto por linderos, descontentos por la solución de la Reforma Agraria a su reivindicación de tierras. Con un discurso de orden y justicia y el ajusticiamiento de dirigentes corruptos y otros antisociales, el PCP-SL ganó adeptos rápidamente. Las SAIS fueron objeto del sistemático ataque por parte de los miembros del PCP-SL. Muchos dirigentes y técnicos fueron asesinados, los locales incendiados y el ganado fue repartido o, en otras ocasiones, sacrificado.

Una situación similar, aunque a una escala menor, ocurrió en las SAIS de la sierra norte del país, como Santiago de Chuco, Huamanchuco, Cajabamba y San Marcos, en los departamentos de La Libertad y Cajamarca.

En el norte del departamento de Puno, particularmente en las provincias de Azángaro y Melgar, el conflicto armado interno se desarrolló alrededor del mismo problema sobre el control de tierras en las áreas ganaderas; pero en un contexto diferente: el de las movilizaciones campesinas por su reestructuración. Allí, sin embargo, el escenario social era más complejo; una organización campesina como la Federación Departamental de Campesinos de Puno, los partidos de la izquierda legal y las organizaciones de apoyo al campesinado de la Iglesia Católica fueron otros tantos de los actores locales con los que se enfrentaron las fuerzas subversivas, además de la acción de la

Policía y de las Fuerzas Armadas. A mediados de los años 80, el PCP-SL trató de aprovechar y militarizar el conflicto por la reestructuración de la propiedad de la tierra de las empresas asociativas que enfrentaba a las comunidades campesinas con los directivos de las empresas y el gobierno central.

Si bien no tuvo éxito en su intento por captar a las organizaciones campesinas, la situación de conflicto, la represión de las fuerzas del orden de la movilización campesina y de la propia izquierda enfrentada al PCP-SL crearon un ambiente en el que la subversión logró conquistar algunas bases de apoyo. En 1989, el departamento se convirtió en otro de los escenarios de violencia, aunque de menor intensidad que en la sierra central.

Un caso particular de conflicto en torno a la Reforma Agraria fue el de Andahuaylas en el departamento de Apurímac. Allí la cuestión de tierras estaba resuelta desde 1980, al inicio del conflicto armado interno. Sin embargo, la solución —la tierra de las antiguas haciendas estaba en manos de los campesinos— había sido fruto de un fuerte conflicto entre las comunidades y el Estado. Por razones burocráticas, de pequeñas influencias y poca resonancia política, el proceso de la Reforma Agraria había sido extremadamente lento. Aún en 1974, luego de cinco años de promulgada la ley de la Reforma Agraria y en un entorno decreciente descontento, los hacendados seguían en posesión de las tierras. En 1974, la Federación Provincial de Campesinos de Andahuaylas llamó a sus bases a aplicar directamente la Reforma, tomando las tierras y sacando a los hacendados.

El resultado fue que 68 de las 118 haciendas de la provincia fueron simultáneamente tomadas por miles de campesinos. El intento de reprimir la movilización fracasó y se abrió un largo y conflictivo proceso en el cual las autoridades responsables de realizar la Reforma Agraria intentaban aplicar compulsivamente el modelo asociativo, en tanto que los campesinos presionaban por una alternativa entre parcelaria y comunal. En

1978 —tras nuevas movilizaciones, conflictos y dirigentes encarcelados—, se entregaron las tierras.

Esta situación propició que los dirigentes de la Federación y de las tomas de tierras, como Julio César Mezich y Lino Quintanilla, con el respaldo de una lucha exitosa, se radicalizaran e ingresaran al PCP-SL a inicios de 1980 y fueran los impulsores de su desarrollo en la zona.

*La extrema pobreza rural: privatización del poder
y los conflictos de las comunidades*

El sector de la sociedad rural más importante y más afectado en el conflicto armado fue el de los márgenes más excluidos del país. Fue allí donde el PCP-SL inició su expansión, conquistó conciencias y adhesiones, controló amplios espacios, logró importantes bases de apoyo y creó numerosos “comités populares”; en estas zonas el PCP-SL llevó adelante de manera más completa su estrategia de nuevo poder. Fue también allí donde se cometieron los casos más cruentos de ataque a poblaciones civiles —tanto por parte de la organización subversiva como de las Fuerzas Armadas— y donde se pagó el mayor costo en vidas humanas con la destrucción de familias y comunidades enteras.

Estos sectores eran considerados irrelevantes para la economía nacional y los planes de desarrollo. El Estado no estuvo presente en ellos para garantizar el acceso a la infraestructura y a los servicios públicos básicos. Asimismo, tampoco cumplió el papel de salvaguardar la tranquilidad, la seguridad y la propiedad de las personas. Estos eran, además, contextos rurales muy pobres, con una población mayoritariamente quechuahablante y analfabeta, por lo que nunca habían estado integrados a través del voto en los procesos electorales. Eran zonas mal comunicadas con los mercados, inmersas en sus propios problemas, desestabilizadas por antiguos conflictos de linderos o por el

acceso diferenciado a tierras y sometidas a situaciones de abuso o de ejercicio ilegítimo del poder.

Fue el espacio de lo que se llamó la mancha india: la sierra sur-central (Ayacucho, Apurímac, Huancavelica) y las provincias altas del Cusco. La sierra rural de Pasco y algunas zonas de Junín como la cuenca del Tulumayo compartieron estas características, así como la violencia que se desarrolló durante el conflicto armado interno.

En estos espacios de pobreza rural, si bien la población campesina estaba organizada en comunidades (con numerosos problemas internos), las únicas expectativas de progreso fueron individuales: la emigración y el acceso a la educación. Los maestros o los hijos que estudiaban en las capitales provinciales, respaldados por el prestigio que esto trae consigo, fueron prácticamente el único vínculo con el progreso. Si bien cada localidad vivió una historia propia, los maestros de las escuelas y la visita de jóvenes universitarios fueron una de las vías de entrada del PCP-SL en este tipo de realidades. Con mayor o menor intensidad, esta presencia fue legitimándose a partir de un discurso político igualitario, que apelaba a ideales de justicia social y que era acompañado con la puesta en práctica de un orden extremadamente autoritario que eliminó rápidamente, para satisfacción de la población, las conductas antisociales, los robos y el abigeato. En estas sociedades, con una gran violencia interna y envidia por el acceso diferenciado a los recursos, el asesinato y el reparto de los bienes y ganado de los ricos (comuneros con mayores recursos y normalmente con más poder) y de los medianos hacendados que todavía existían contribuyeron a la adhesión de muchos campesinos a una propuesta política que era presentada de forma elemental. Proponía una sociedad igualitaria, en la cual debía imperar una justicia vertical firme y debía estar conducida por personas letradas.

Pero estas sociedades no habían estado ausentes de los procesos de cambio experimentados por el país en la segunda mitad del siglo xx. En Ayacucho, particularmente en la cuenca del río

Pampas (provincias de Víctor Fajardo, Cangallo, Huancasancos y Vilcashuamán) y en las provincias del norte (Huanta, Huamanga, La Mar), predominó un régimen tradicional de haciendas de mediados del siglo xx. En la mayoría de los casos, sin embargo, estas haciendas, muy poco rentables en una economía que se modernizaba, estaban en decadencia. En los años 70, en un contexto de mayor movilidad y migración temporal de los campesinos, muchas haciendas fueron compradas por las comunidades del entorno o por sus feudatarios, constituidos luego de la compra en nuevas comunidades. En Vilcashuamán, muchas comunidades tienen este origen. En Víctor Fajardo, la única hacienda que existía al momento de la Reforma Agraria estaba desde hacía tiempo en manos de los campesinos. Así, desde mediados del siglo xx, se había producido un proceso de ampliación de los recursos de las familias comuneras por adquisición de pedazos de haciendas en decadencia. Esta ampliación, sin embargo, había sido conflictiva entre las comunidades y desigual en su interior, dependiendo del mayor o menor acceso a recursos monetarios y a diversas relaciones de cercanía con el antiguo hacendado. El viejo poder del hacendado, con su consiguiente control de los cargos de autoridad y de justicia, fue precariamente sustituido por estos nuevos campesinos acomodados.

Como antes con los hacendados, cuyo poder personal no fue sustituido por un aparato burocrático moderno, salvo en el corto periodo entre 1970 y 1975 en que el Estado construyó el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS)—una red de funcionarios que llegaba a todos los pueblos del país—, el poder estatal estaba en manos de agentes locales, muchas veces utilizado para sus propios fines.

Sobre los conflictos de esta nueva desigualdad¹ en el acceso a los recursos y en su vinculación con mecanismos locales de

¹ Probablemente irrelevante para un observador externo para el que una persona considerada como “rica” en este contexto se ubicaría tanto como una pobre en el quintil inferior de la distribución de ingresos del país.

poder, se insertó y se enraizó la prédica y la práctica del PCP-SL. La débil presencia del Estado, representada en los dispersos puestos policiales —insuficientes para combatir los robos y el abigeato— y los cargos de autoridad —jueces de paz, tenientes gobernadores—, fue rápidamente eliminada por la subversión con hostigamiento, amenazas y asesinatos. En el vacío de poder fácilmente generado, se instauró el “nuevo poder”.

En muchos lugares se repitió este esquema: en Pasco, desde los primeros años; en el Tulumayo, más tarde; en las provincias altas de Cusco y Apurímac. Así pues, el circuito educativo como promoción y diferenciación social, el abuso de poder local y el abigeato como legitimación abrieron estos espacios a la subversión en la segunda mitad de la década del 80.

Diversas situaciones de conflicto y descontento fueron la puerta de entrada del PCP-SL. Por un lado, antiguos conflictos entre anexos y capitales de distrito, que monopolizaban el poder local y eran sedes de pobladores con más recursos, suscitaron ataques y asesinatos (juicios populares) que tuvieron la adhesión de los más pobres. En otros casos, la poca aceptación de los comuneros del discurso y la práctica del “nuevo poder” senderista llevó a un conflicto más bien generacional de enorme violencia: el de jóvenes con mayor educación, pero aún sin acceso a recursos, radicalizados por la prédica del PCP-SL, contra los adultos (sus padres) tildados de “reaccionarios”.

El “nuevo poder” senderista en el campo fue respondido por una implacable labor contrasubversiva indiscriminada. Esto sucedió en particular cuando, en 1983, las Fuerzas Armadas se hicieron cargo de la lucha contrasubversiva y buscaron destruir las “bases de apoyo” y los “comités populares” organizados por el PCP-SL. Sin embargo, desde antes, la población campesina que vivía en las zonas controladas por esta organización subversiva, mostraba signos de resistencia al proyecto totalitario y autárquico que se le quería imponer a sangre y fuego. Cuando el Estado cambió su táctica de represión indiscriminada por una estrategia más selectiva y orientada a conquistar el apoyo

de la población local, se fueron constituyendo los comités de autodefensa que terminaron por eliminar, en alianza con las fuerzas del orden, la presencia del PCP-SL en el campo andino y lo obligaron a desplazarse hacia las ciudades y hacia la selva.

El despliegue de la violencia en las regiones

El conflicto armado interno no se desplegó en todas las regiones al mismo tiempo.

Su expansión a diversas zonas del país guarda relación con la iniciativa de las organizaciones subversivas y sus intentos de insertarse en los diferentes conflictos sociales regionales para convertirlos en una confrontación con el Estado y sus representantes.

Como se aprecia en el gráfico 2, en los cinco primeros años, la violencia y las víctimas se concentraron básicamente en la región sur central, en especial en el departamento de Ayacucho. Como ha sido mencionado, durante estos años y en estos espacios fue donde el PCP-SL aprovechó los conflictos intercomunales y generacionales para imponer un orden igualitario y autárquico fundamentado en su ideología totalitaria. La reacción de las fuerzas del orden, azuzada por actos de provocación del PCP-SL (asesinatos, atentados y ataques contra puestos policiales y patrullas militares), así como el uso cada vez más intenso de la violencia para imponer el “nuevo orden” senderista sobre las comunidades donde se habían creado “bases de apoyo” y “comités populares”, hicieron de los años 1983 y 1984 los más sangrientos de todo el conflicto en la región en especial y en el país en general.

La intensa labor contrasubversiva estatal en la región sur central debilitó la presencia senderista en la zona y provocó la expansión de sus acciones hacia otras localidades. Al cometer, entre 1983 y 1984, actos generalizados y sistemáticos de

violaciones de los derechos humanos en la región de Ayacucho, los agentes del Estado contribuyeron a crear la imagen –especialmente entre la juventud más radicalizada de las universidades nacionales de Lima y provincias– de que los grupos subversivos desafiaban a un poder ilegítimo que no dudaba en reprimir duramente a la población. Ello fue aprovechado por el PCP-SL para ganar adeptos en nuevas regiones y contribuyó a que el MRTA adoptara a su vez la decisión de iniciar sus acciones armadas en las ciudades y, sobre todo, en la región nororiental y central del país.

A partir de 1986, y a lo largo de la segunda mitad de la década de 1980, nuevos espacios regionales se convirtieron en escenarios del conflicto. Hacia 1986, un conjunto de acciones del PCP-SL y del MRTA buscaron aprovechar el efecto de “caja de resonancia” de la ciudad de Lima. Una manifestación de ello fue el amotinamiento y la posterior masacre de presos del PCP-SL en los penales de Lurigancho, El Frontón y Santa Bárbara a mediados de 1986.

Asimismo, en las demás regiones, los grupos subversivos intentaron aprovechar las situaciones conflictivas relacionadas con la reestructuración de las SAIS y los enfrentamientos entre comunidades socias, directivos de las empresas y el gobierno central, primero en Puno (con poco éxito) y luego en Junín. En la selva central, el PCP-SL por el sur (valle del Ene) y el MRTA por el norte (la zona de Oxapampa), trataron de controlar nuevos espacios y zonas de refugio marcadas por las tensiones entre colonos y nativos. En la región nororiental, el MRTA buscó vincularse con los reclamos de los agricultores de San Martín, mientras que el PCP-SL intentó controlar las zonas cocaleras del Alto Huallaga con el fin de erigirse en intermediario entre los campesinos cocaleros y los narcotraficantes para reemplazar al Estado en algunas funciones de control del orden social.

Gráfico 2

Perú 1980-2000: Porcentaje de muertos y desaparecidos reportados a la CVR según regiones por año de ocurrencia de los hechos

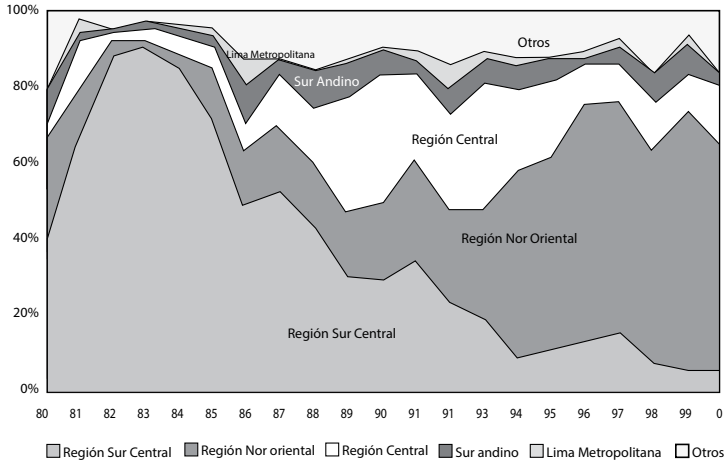
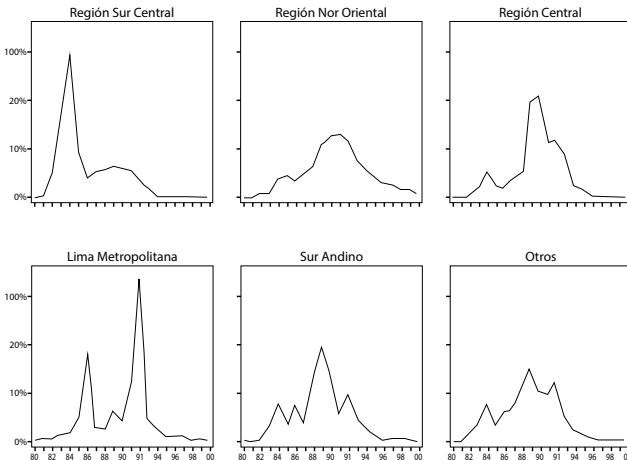


Gráfico 3

Perú 1980-2000: Porcentaje de muertos y desaparecidos reportados a la CVR según regiones año de ocurrencia, por región



El final de la década de 1980 dio inicio a un periodo de crisis extrema. Entre 1989 y 1992 se experimentó un nuevo pico de violencia. Con excepción de la región sur central, en el resto de regiones este fue el momento en el que se registró la mayor cantidad de víctimas reportadas a la CVR. Por otro lado, 1989 fue el año en el que más distritos fueron afectados por la violencia. Los principales escenarios del conflicto en este periodo fueron la región central, el nororiente y la ciudad de Lima. Como ha sido previamente indicado, este periodo también marcó un cambio en la estrategia contrasubversiva del Estado, la cual pasó a ser más focalizada y selectiva, y se orientó a ganar el apoyo de la población en las regiones donde se manifestó la presencia subversiva.

En la región central, la intensidad del conflicto durante esta etapa está relacionada con tres dinámicas diferentes. Por un lado, hacia 1989 culminó un proceso de ofensiva senderista en contra de las SAIS de las cuencas del Alto Cunas y del Canipaco, en las zonas altas de las provincias de Concepción y Huancayo, respectivamente.

El resultado fue la destrucción de estas empresas, llevada a cabo con la participación de las comunidades menos favorecidas por el esquema asociativo impuesto por la Reforma Agraria. Se inició entonces en la región un breve periodo de hegemonía senderista que duró unos cuantos meses y que fue duramente combatido por las fuerzas del orden y por las rondas campesinas recientemente organizadas.

En segundo lugar, en la ciudad de Huancayo, el PCP-SL logró imponerse como la principal fuerza hegemónica en su lucha contra el MRTA y las demás organizaciones políticas (fundamentalmente de izquierda) por el control de la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP). Ello fue acompañado por una ola de asesinatos y atentados terroristas en la ciudad y las zonas aledañas. Frente a esta situación, entre 1991 y 1992, las fuerzas del orden iniciaron una vasta campaña de represión selectiva, que se expresó en la desaparición y ejecución arbitra-

ria de decenas de estudiantes y trabajadores de la UNCP sospechosos de estar vinculados con las agrupaciones subversivas.

El tercer proceso en la región central tuvo que ver con la presencia de las organizaciones subversivas en la selva central y su intento de ejercer su control en las comunidades nativas (esencialmente asháninkas) y en las poblaciones de colonos.

Entre 1989 y 1990 tuvo lugar una confrontación directa entre el MRTA y el pueblo asháninka. A mediados de la década del 60, la zona de Oxapampa había sido escenario de una experiencia guerrillera inspirada en la revolución cubana y en la que participaron miembros del entonces Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que luego formaron parte del MRTA. En aquella oportunidad, uno de los principales líderes del pueblo asháninka, Alejandro Calderón, había colaborado con el Ejército Peruano en la captura de los guerrilleros del MIR.

Veinticinco años después, en 1989, el MRTA decidió “ajustar cuentas” con Alejandro Calderón, quien fue asesinado junto con otros dos dirigentes asháninkas.

Ello desató una guerra entre la nación asháninka y el MRTA en la provincia de Oxapampa a raíz de la cual la organización subversiva fue prácticamente aniquilada en la zona.

Debe anotarse que 1989 fue un año nefasto para el MRTA en la región. Debilitado por su confrontación con el PCP-SL y la reciente captura de Víctor Polay Campos, su dirección nacional quiso dar un “golpe de impacto” mediante la toma de la ciudad de Tarma en abril de 1989. Asignó esa misión a su mejor personal militar, pero la operación fue desbaratada por el Ejército en un enfrentamiento en la localidad de Molinos.

Por su parte, a inicios de la década de 1990, el PCP-SL buscó consolidar nuevas bases de apoyo y zonas de refugio en la selva central penetrando en la provincia de Satipo por el sur a través del río Ene y sus afluentes. Para ello comenzó a captar algunos sectores de la población asháninka y colonos de la zona e inició un largo proceso de violencia que significó el

sometimiento y el exterminio de comunidades nativas enteras, cruentos enfrentamientos con los comités de autodefensa y las fuerzas del orden y operaciones punitivas en contra de comunidades controladas por uno u otro bando. La presencia del PCP-SL en los territorios asháninkas significó una verdadera tragedia para ese pueblo. La CVR considera que tales hechos reclaman una mayor investigación a fin de elucidar si pueden tipificarse como correspondientes a alguna de las modalidades del delito de genocidio.

La difícil geografía de esta parte del país permitió al PCP-SL mantener durante varios años áreas de refugio en el monte y en las zonas más inaccesibles de la selva. En el año 2003, algunos de estos refugios todavía albergaban precariamente a los últimos remanentes de la facción de la organización subversiva que había decidido continuar la lucha armada, a pesar del llamado a un “acuerdo de paz” hecho por Abimael Guzmán en 1993.

La región nororiental fue otro de los escenarios principales del periodo comprendido entre 1989 y 1992. Como se indicó anteriormente, en el valle del Huallaga, el PCP-SL, con el objetivo de consolidar su control sobre la población, buscó imponer un cierto “orden social” que regule la relación entre narcotraficantes y productores de hoja de coca, “protegiendo” a estos últimos de los operativos de represión estatal. Este control significó, además, ejercer funciones de “justicia local” en reemplazo del Estado, a partir de la sanción severa de las conductas consideradas como antisociales. Siguiendo su estrategia nacional el principal objetivo de la organización subversiva en la zona fue crear bases de apoyo entre la población campesina cocalera, y reprimió duramente cualquier tipo de oposición, lo que motivó un elevado número de víctimas fatales.

Sin embargo, la compleja realidad del narcotráfico y la cantidad de recursos que esta actividad moviliza tuvieron un impacto importante en la dinámica y la estrategia local del PCP-SL, lo que se reflejó en los mayores márgenes de autonomía de los cuales aparentemente gozaba el “Comité Regional

Huallaga” respecto de la dirección central del partido sende-rista. No es de extrañar que, al igual que 95 en las Fuerzas Armadas y Policiales, el dinero del narcotráfico haya tenido efectos corruptores en la moral y disciplina de los miembros de la organización subversiva, por más fundamentalista que sea su ideología. A pesar de ello, no es posible referirse al fenómeno subversivo en la región utilizando el membrete simplificador de “narcoterrorismo”, ya que ello impide distinguir actores, lógicas y motivaciones muy diferentes (las de una actividad económica ilícita y las de un proyecto político que busca conquistar el poder) que requieren medidas específicas para ser combatidos eficazmente.

Con el objetivo de enfrentar más eficazmente a los grupos alzados en armas, la estrategia contrasubversiva aplicada a partir de 1989 en la región nororiental dejó de reprimir el cultivo de la hoja de coca para concentrarse en la identificación y eliminación de los elementos subversivos. Con ello se evitaron las confrontaciones con el campesinado cocalero, lo que hasta cierto punto permitió la organización de comités de autodefensa. Entre 1989 y 1993 se registraron importantes enfrentamientos entre fuerzas del orden y grupos subversivos. De acuerdo con la lista de bajas proporcionada por las Fuerzas Armadas a la CVR, cerca del 45% de los militares muertos durante todo el conflicto armado, se dieron en operativos realizados en la región Nororiental².

Sin embargo, la estrategia contrasubversiva aplicada en la zona, al igual que en otras regiones, también implicó actos sistemáticos de violaciones de los derechos humanos, especialmente la práctica de la tortura y de la desaparición forzada.

² En contraste con ello, menos del 20% de las bajas militares del conflicto ocurrieron en acciones en la región sur central, a pesar de que es en esa región donde se reportaron la mayor cantidad de muertos y desaparecidos a la CVR.

Como se aprecia en el gráfico 3, a diferencia de las demás regiones donde se registran picos en años específicos (1984 o 1989), en la región nororiental los niveles de intensidad del conflicto se mantuvieron relativamente constantes y elevados entre 1989 y 1993. Cientos de testimonios recopilados por la CVR dan cuenta de la intensidad de la violencia que se vivió en la zona. Probablemente el río Huallaga sea la fosa común más grande del país.

Si bien la región sur central no fue el principal escenario del conflicto entre los años 1989 y 1992, la violencia no dejó de manifestarse con crudeza, especialmente en las provincias de Huanta, La Mar y el valle del río Apurímac. En esa zona se desplegó una intensa actividad de los comités de autodefensa, quienes en combinación con las fuerzas del orden, obligaron al PCP-SL a replegarse cada vez más hacia el monte y hacia las zonas más agrestes de la selva de Ayacucho, Cusco y Junín.

A inicios de la década de 1990, la nueva estrategia contrasubversiva del Estado, su acercamiento a la población local y las maniobras de los comités de autodefensa provocaron que los grupos subversivos se encontrasen en una situación defensiva y cada vez más precaria en las zonas rurales de la mayoría de regiones del país. En ese contexto, la dirección central del PCP-SL decidió intensificar sus acciones en las zonas urbanas, particularmente en la capital, con el fin de crear una situación de zozobra y de crisis extrema del Estado político peruano, ya debilitado por el proceso de hiperinflación desencadenado a finales de los años 80. La ofensiva senderista en Lima llegó a su clímax en 1992 con una importante ola de atentados; pero también culminó con la caída de sus principales líderes.

En 1993, profundamente debilitados, los últimos remanentes del PCP-SL quedaron focalizados en espacios bastante delimitados, pero no por ello menos complejos.

El escenario principal del conflicto en esta última etapa fue la región nororiental. Entre 1993 y 1994, los efectos de la “ley de arrepentimiento” junto con operativos de “limpieza”

realizados por las Fuerzas Armadas en la margen izquierda del río Huallaga, en la zona conocida como Venenillo (donde además de registrarse varios enfrentamientos, existen indicios de que se cometieron ejecuciones arbitrarias) provocaron un mayor debilitamiento de las fuerzas senderistas en la región.

Luego de la capitulación de Abimael Guzmán en 1993, las facciones del PCP-SL que estaban a favor de continuar la lucha armada continuaron manteniendo “bases de apoyo” en zonas aisladas del Huallaga, la selva Central (provincia de Satipo) y el valle del río Apurímac al norte de Ayacucho. Esporádicamente realizaron operaciones de propaganda y acciones armadas a una escala muy reducida. Estas zonas de refugio aisladas constituyen espacios propicios para una resistencia prolongada; pero, al mismo tiempo, plantearon serias dificultades para coordinar una estrategia de alcance nacional y acciones de mayor envergadura.

En la actualidad, los grupos que propugnan la subversión armada están muy debilitados y no parecen constituir, salvo en zonas muy localizadas, una amenaza seria a la estabilidad del Estado peruano. Por otro lado, el gran costo en vidas humanas que significó el conflicto en las zonas donde este se vivió con mayor intensidad, ha provocado que las propuestas de transformación social por medio de la violencia pierdan gran parte del atractivo que en algún momento pudieron tener entre ciertos sectores de la sociedad. Sin embargo, todavía continúan vigentes en nuestro país muchos de los conflictos regionales y locales relacionados con procesos de modernización y de integración nacional y social inacabados, truncos o limitados, que fueron manipulados y aprovechados por las organizaciones subversivas para justificar la imposición de un cambio social y de un proyecto político totalitario a miles de nuestros compatriotas.

Fuente de los artículos

Remy, María Isabel (2014). “Población indígena y construcción de la democracia en el Perú”, en: Cuenca, Ricardo (ed.). *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad* (Estudios sobre desigualdad, 7). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2004). “El conflicto armado interno y las regiones”, en: *Hatun Willakuy. Versión abreviada de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, cap. 2, Lima.

Sobre los autores

María Isabel Remy, socióloga de la Pontificia Universidad Católica del Perú e investigadora del Instituto de Estudios Peruanos. Sus principales temas de investigación giran en torno a historia económica y política, sociedades rurales, desarrollo rural y descentralización. Entre sus publicaciones destacan: *Los múltiples campos de la participación ciudadana en el Perú: un reconocimiento del terreno y algunas reflexiones* (2005), *La integración surandina. Cinco siglos después* (coeditora, 1996), entre otros.

● **POBLACIÓN INDÍGENA Y CONSTRUCCIÓN DE LA
DEMOCRACIA EN EL PERÚ**

María Isabel Remy

● **EL CONFLICTO ARMADO INTERNO Y LAS REGIONES**

Comisión de la Verdad y Reconciliación

ISBN: 978-612-66863-3-7



9 786124 686337