

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



“Otra manera de aproximarnos”

Poder, Dominación y Violencia del Conflicto Armado Interno en el Perú: Hacia una  
Perspectiva Analítica Alternativa.

Tesis para optar el Título de Licenciado en Sociología que presenta:

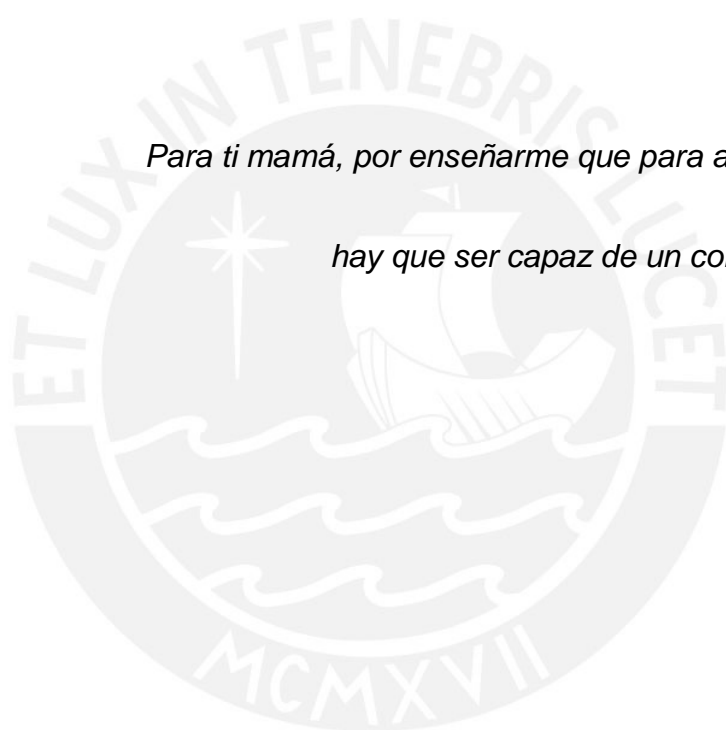
Álvaro Rubén Paredes Valderrama.

Asesor: Guillermo Rochabrún.

Abril 2016

*Para ti mamá, por enseñarme que para amar genuinamente*

*hay que ser capaz de un coraje inquebrantable*



## ÍNDICE

Agradecimientos	V
Introducción	XV
Capítulo 1. Dos interpretaciones sobre la violencia del CAI	1
1.1. Entre la “modernización trunca” y la “adaptación en resistencia”	5
1.2. Racismo y violencia	16
1.2.1. Utopía, racismo y violencia	17
1.2.2. Ideología racista, pragmatismo y violencia	26
1.3. Un balance crítico	43
1.3.1. Realidad y teoría: una tensa relación	46
1.3.2. Hacia una alternativa	50
Capítulo 2. <i>Una aproximación sociológica a la violencia del CAI</i>	55
2.1. Instauración y crisis del orden colonial	58
2.2. Inicio de la República y auge guanero	72
2.3. El siglo XX: gobierno directo-centralizador, modernizador y tutelar	98
2.4. La violencia del CAI en una perspectiva histórica alternativa	140

Conclusiones	166
Las ciencias sociales peruanas frente a la violencia del CAI: identificar un mismo punto de partida	166
Recolocando el papel del racismo en la historia de la dominación y en la explicación de la violencia del CAI	169
Una variación del mismo tema: violencia y discriminación	175
Ni habituación a los gamonales, ni “mito del progreso”: pragmatismo y multidimensionalidad de la acción	177
Una revaluación de nuestra mirada sobre los “indígenas”	181
Más allá de una historia fallida o en negativo	183
Hacia nuevos senderos: una agenda de investigación	185
Bibliografía	187

## AGRADECIMIENTOS

Este proyecto de investigación encuentra sus orígenes en el trabajo final que realicé, como estudiante del pregrado de Sociología, para el curso *Pensamiento Social Peruano*, que dictó Guillermo Rochabrún en el 2010. Antes ya había tenido un contacto superficial con las obras de Flores-Galindo y Manrique, pero fue entonces cuando me acerqué a ellas de manera sistemática y crítica. Mi objetivo era averiguar de qué modo la “cuestión racial” había sido re-elaborada por las ciencias sociales profesionales peruanas. Encontré que el tema había “entrado con fuerza” en la obra de los autores mencionados durante los años ochenta, vinculado estrechamente (aunque no de manera exclusiva) al análisis de la violencia política que asolaba al país. Desde ese momento, mi interés se centró progresivamente en esa violencia, y en las maneras en que había sido interpretada por los académicos peruanos. Fue de esa forma que llegué al *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación; y más tarde, hacia 2011, a la obra de Degregori, la cual me terminó por persuadir de la necesidad y posibilidad de ensayar una síntesis crítica de las propuestas de estos tres intelectuales.

Así, mi primera mención en el orden de los agradecimientos va para Alberto Flores-Galindo, Nelson Manrique y Carlos Iván Degregori. Sin duda, sus denodados esfuerzos por comprender nuestra elusiva realidad han allanado el terreno para elaborar mis propios argumentos. Pero este reconocimiento no se limita al plano racional de este proyecto (el cual se desarrolla a lo largo de la

tesis), sino que alude también a su plano emocional (sobre éste último tratará centralmente este texto preliminar). En este sentido, quiero destacar el aliento que específicamente encontré en una frase de Flores-Galindo, motivo por el cual da nombre –y sentido- a este trabajo. “Discrepar es otra manera de aproximarnos.”

A partir de ella entendí -o quise entender- que era irrelevante si las respuestas a las que yo llegara en mi investigación (las cuales conocí prácticamente sólo al final) quedaban lejos o cerca de aquéllas de mis predecesores. Lo importante era que compartía con ellos la misma *pasión* por esclarecer un problema común; aunque nuestras motivaciones fueran las más variadas. Distintas voluntades en un solo empeño colectivo que se extiende en el tiempo y el espacio. Creo que este sentirse “parte de” algo más allá de lo inmediato es una de las satisfacciones más íntimas, invalorable y gratificantes que puede dar el ejercicio científico. De más está decir que en momentos de soledad frente a los libros y la computadora, y de duda sobre mis capacidades para llevar a cabo este trabajo, resonaba en mi mente esa frase; y entonces, me sentía *próximo* y sosegado.

Pero si mi relación con este proyecto se ha extendido por más de cinco años, las relaciones con quienes han contribuido -de múltiples y a veces inesperadas formas- a que lo materializara, se enraízan más hondo en mi historia personal. En esta historia más *integral y constitutiva*, cumple un papel *esencial* mi mamá; la persona más extraordinaria que conozco, a la cual admiro de la manera más profunda posible, y por quien tengo el privilegio de ser amado.

“Mamá”, “chari”, “mami”, “ñea”, “má”... Tantos nombres para expresar un mismo sentimiento indescriptible. Desde antes que yo naciera, ella ya practicaba lo que luego aprendería de su ejemplo: que sin un *amor genuino*, no podríamos crear o reconocer algo *verdaderamente valioso* en este mundo. Y que si hemos de ejercer nuestro derecho a amar, entonces debemos estar dispuestos a ser los más valientes y sobreponernos al sufrimiento, al cual siempre estamos expuestos.

Se necesita el máximo coraje para afrontar la pérdida de, o renunciar a, un ser amado (debido al ejercicio legítimo –o pervertido- que éste hace de su libertad o a algún evento desafortunado y azaroso), y seguir luchando por los que quedan a nuestro lado. Es una gran responsabilidad compadecernos ante la tragedia de un amigo o hermana, y hacer lo posible por ayudarlo. Es un desafío inmenso para el temple personal sobreponerse a la congoja que traen las dificultades para realizar los sueños anhelados. Hay que ser valientes para mantenernos firmes en nuestros principios y esfuerzos, y mucho más para cambiar cuando vamos errados causando dolor. Un excepcional amor propio y por los demás subyace a nuestra determinación para hacer lo correcto, o para admitir errores e intentar resarcirlos.

Mi mamá me enseñó a luchar tenazmente por lo que amo, y por aquéllos a quienes amo, por todo lo que considero realmente valioso. Con ello, me ha dado lo necesario para perseguir una vida digna de vivir; por lo cual estoy eternamente agradecido. Espero “estar a la altura” del reto.

Hablar de mi familia, además, me lleva inmediatamente a mi hermana Claudia; quien jamás me ha dejado sólo. Ya sea en pensamiento o haciéndose presente, para reírnos o para pelear, estar de acuerdo o disentir, para hacer travesuras o corregirnos, “en las buenas y en las malas”, desde que abrí los ojos al mundo siempre ha estado ahí Claudia. En el largo tiempo que demoré en escribir esta tesis, tanto mi mamá como ella me han aguantado día a día; lo cual no es cosa fácil. Aunque quizá no compartan mis motivaciones, sé que las comprenden, las respetan y que les ilusiona verme llegar al final de este camino.

También pienso en mi papá, con quien no hemos tenido la relación más feliz. No obstante, en años recientes, he aprendido a reconocermé en él, en sus virtudes y defectos; y por ese camino –y no el de una supuesta distancia o superioridad moral- me he permitido volver a sentir. Juntos venimos trabajando por ver en qué nuevos términos y hacia qué nuevos destinos podemos conducir nuestra historia. Al parecer, pues, “el futuro está en nuestras manos”.

Límites de espacio me impiden agradecer individualmente a los miembros de mi familia extensa, por enriquecer mi existencia y aportar de formas (in-) directas a este momento de mi vida. Pero no puedo dejar de expresar mi gratitud a mi familia y amigos de Cartavio, un pueblo del valle de Chicama, en el departamento de La Libertad; donde mi papá creció y vive el día de hoy. Desde los 6 años, edad en que recuerdo mi primera visita, siempre he sentido un inmenso afecto de parte de las personas que he tenido el placer de conocer en Cartavio. Los mejores días de



mi niñez, sin duda, los pasé ahí; bajo el sol abrasador y atardeceres de colores que no puedo describir, en medio de la tierra, las cañas de azúcar y la ceniza, en las acequias y la playa, bajo su estrellado cielo nocturno, entre el olor a tierra húmeda y a melaza. Mis tías, primos y amigos, con su inagotable alegría, lo convertían y lo convierten en un lugar especial, donde aprendí a maravillarme en lo sencillo. Regresé a Cartavio para reparar mi relación con mi papá, y encontré mucho más de lo que fui a buscar: la fuerza para continuar luchando por mis objetivos. Nutrido de tanto cariño, era imposible no sentirme revigorizado.

De otro lado, no quiero perder la oportunidad de referirme a mis amigos, a quienes considero mi familia “por elección”. Cada uno a su manera ha contribuido a mi formación como persona, y por tanto, a este proyecto. Me sorprende gratamente al darme cuenta que requeriría mucho espacio para mencionarlos a todas y todos; mis “puntos de apoyo” para mover el mundo. Espero que también tengan la seguridad que cuentan conmigo.

Con todo, hay quienes sería imperdonable no mencionar. Hace más de 20 años, comparto con Oscar y Martín este viaje de descubrimiento del mundo, que es la vida. Y últimamente, a pesar que nos vemos poco, han estado a mi lado *sobre todo* en mis momentos más oscuros. Juan Carlos me dio el impulso para finalizar este texto a partir de las ásperas, pero bien intencionadas, críticas que lo caracterizan. Alicia y Liliana han sido confidentes constantes desde que las conocí en los últimos años de secundaria; las interminables conversaciones con ellas

definitivamente enriquecen mi mundo interior. Roberto, Marco, Jonathan, Luis, y otros integrantes de un grupo de buenos (y algo “desadaptados”) amigos –también del colegio-, han estado conmigo especialmente tras mi egreso de la universidad; cuando afronté una serie de eventos desafortunados.

En la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP conocí excelentes personas, entre las que destacan Pablo y Lautaro. Con estos “tíos” aprendí a sentirme acogido en la universidad y cómodo para intentar ser espontáneo, sin temores. Incontables “sesiones de grupo”, maridadas casi siempre con “chela”, re-crean este vínculo. ¡Qué vengan muchas sesiones más! Igualmente, a la especialidad de Sociología debo el placer de haber conocido a lindas personas como Analu, Adriana Arce, Adriana Raygada y Ana María. Cada una con un carácter muy distintivo, han alegrado algunas horas de mis días desde hace ya 6 años. Irene, Deni, Christian y Krishna son el resto de amigos con los que empecé este camino, y hoy son mis colegas. Una alegría inmensa me invade al recordar nuestro paso por las aulas, las amanecidas, las reuniones de estudio para los exámenes, y las celebraciones en cualquier lugar donde podíamos estar juntos.

Un especial agradecimiento va para Juan Lan, quien también inició el programa de Sociología conmigo, pero tuvo que dejarlo. Hoy está a punto de terminar la carrera de Historia; y a él debo innumerables referencias bibliográficas, y el constante estímulo para seguir elaborando mis ideas. Fue por Juan que abrí los ojos a toda una historiografía completamente ignota para mí. Desinteresada y amablemente,

me prestó muchos de sus libros originales para trabajar la parte histórica de esta tesis. Así llegué al texto *Republicanos Andinos*, de Mark Thurner; a mi parecer, el mejor trabajo sobre la historia del Perú republicano. Por la sincera generosidad con que comparte su extenso conocimiento conmigo y el constante ánimo que me transmite, Juan ha sido y es un amigo irremplazable.

En esta misma línea quiero agradecer la confianza que Luis Rondán siempre tuvo en mis capacidades para la labor académica, y que me convenciera a persistir en ella. Dada la manera minuciosa y casi obsesiva con que trabajamos, Luis “empata” fácilmente con mis emociones al momento de realizar un proyecto como éste. Es bueno saber que “no soy el único”. Tanto él como Alonso siempre prestan atentos oídos a mis divagaciones. Espero que ambos sientan que sus palabras de apoyo y comentarios no han “caído en saco roto”.

Especial mención aparte se merece mi entrañable amigo Hans. Mucho le debo, tanto que sería vano entrar en detalles. Pero principalmente quiero elogiar la genuina preocupación que muestra por sus amigos, que sólo es superada por su infatigable búsqueda de medios para ayudarlos. Justamente uno de los que halló para “sacarme del hoyo”, hace casi 4 años y que me acompañará por siempre, fue forzarme a subir y manejar una bicicleta. Con ello, y sin saberlo, Hans me ha regalado inenarrables paseos hacia auroras y ocasos, frente a mares y entre cañaverales interminables; ¡y tanto más espera ahí afuera! Mi más franca gratitud y cariño para esta persona de una calidad excepcional.

Gaby Conde es la última compañera de la universidad a la que me referiré. A ella me ata una amistad que –ignorábamos- se remonta hasta los 3 años de edad; la cual retomamos a partir de nuestra coincidencia en las aulas de Estudios Generales Letras, allá por 2008. Desde entonces se convirtió en una amiga invaluable, que nunca ha permitido que olvide, a causa del sufrimiento y la duda, quién soy. Además, me propulsó a escribir la versión final de este trabajo al disipar mis dudas sobre la claridad del argumento, el cual infirió rápidamente de un esquema que leía por primera vez.

Ya en el mundo laboral, tuve la suerte de cruzarme con gente maravillosa en el Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico; al que llegué, y donde pasé 2 años increíbles, gracias a la confianza que Cynthia Sanborn depositó en mí. Su calidad humana, profesionalismo e inmensa paciencia hicieron que fuera un placer trabajar ahí. En ello también contribuyeron de manera crucial mis valiosas amigas: Claudita, Lupe, Ale, y Dani. De temperamentos apacibles y dulces, o exaltados y ácidos, les caracteriza una nobleza que no conocía. A pesar de que hoy seguimos diferentes caminos, el vínculo sigue siendo el mismo, tan edificante como antes.

Finalmente, quiero decir unas palabras sobre dos queridas personas que han dejado una marca indeleble en mi proceso de formación como ser humano. Primero Guillermo Rochabrún, mi maestro-amigo; quien no sólo me enseñó intencionalmente a liberar mi pensamiento y a no ponerlo “de rodillas” frente al de nadie más –incluido el suyo. Sino que además, y sin que él lo pretendiera, de su

ejemplo aprendí una *vocación*; el más alto compromiso y una encendida pasión por la ciencia, como no he conocido. Supe entonces lo que quería ser, ¿tendré el valor y la creatividad para *hacerlo “a mi manera”*?

Esta tesis, asesorada por Guillermo, es un esfuerzo en ese sentido. De ahí que me concentrara en una problemática poco estudiada por él; y que hayamos discutido –a veces ásperamente- por realizarla en los términos que yo consideré necesarios, aunque a él –con justa razón- le parecían desmedidos. Pido las disculpas del caso por estas “intenciones ocultas”; espero que ahora quede más claro todo lo que estaba en juego para mí.

Pero si Guillermo contribuyó de manera decisiva a liberar mi pensamiento, fue Graciela quien batalló por acercarme al auto-reconocimiento de mis emociones. Ella me impulsó a esforzarme día a día por ser una persona más *integrada*. Cuando la conocí en 2010, buscaba endurecer mi carácter “racionalizándolo todo”; ahora -y tras 8 páginas dedicadas a expresar lo que siento intrínsecamente ligado a este trabajo-, es claro que he desterrado esa vana pretensión. Debo a Graciela haber comprendido que, para ser realmente libre, debía abandonar la armadura que comprimía mis sentimientos y me separaba de ellos, mientras ilusoriamente me protegía. (¿De qué o quién?) Por esto y más, quedo infinitamente agradecido; sé que ella estará contenta de saber que llevé este proyecto hasta el fin.

Aunque quedan otras personas a las cuales hacer explícito mi reconocimiento, no sería considerado dilatar más todavía estas páginas. Por ello, simplemente cerraré extendiéndoles a ellas -y a quienes he mencionado aquí- todo mi afecto, por considerar que vale la pena regalarme unas horas de su vida. Seguiré intentado, con todas mis fuerzas, hacer honor a tan inestimable obsequio.



## INTRODUCCIÓN

¿Cómo explicar la *violencia* del Conflicto Armado Interno Peruano (CAI)<sup>1</sup>?

Ésta fue una pregunta ineludible para los intelectuales que vivieron en, y se interesaron por, el Perú de la década de 1980; cuando se desarrollaba uno de los episodios más desgarradores de la historia reciente del país.<sup>2</sup> El objetivo de este trabajo es fundamentar *una perspectiva* -entre otras posibles- para abordar tal pregunta, construida sobre la crítica de las explicaciones que elaboraron Degregori, de un lado, y Flores-Galindo y Manrique, de otro.

Partimos de ellos porque aspiran a entender la violencia del CAI, y los mecanismos mediante los que fue legitimada para ejecutores y víctimas, en conexión con el funcionamiento de conjunto de la sociedad, insertándola dentro de la historia del poder y la dominación en el Perú. Además, porque sus interpretaciones han alcanzado amplia difusión, y una *tácita* aceptación en la comunidad académica;<sup>3</sup> así como entre analistas y observadores del proceso de la violencia en general (académicos, periodistas, activistas, etc.). Poco es, pues, lo que se ha hecho por discutir las, contrastarlas entre sí, o por buscar una síntesis.

---

<sup>1</sup> Término introducido por la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) para designar al período de violencia política que asoló al país entre 1980 y 2000.

<sup>2</sup> Por motivos de espacio, y para evitar una innecesaria reiteración de hechos concretos que reaparecerán a medida que desarrollemos nuestros argumentos, la exposición omite un resumen histórico sobre el CAI. Para una mirada general, sin embargo, el lector neófito puede consultar el *Informe Final* (IF) de la CVR 2003a, Tomo I, Primera Parte, Sección primera: Exposición general del proceso; y Tomo IV, Primera Parte, Sección tercera: Los escenarios de la violencia. Una versión igualmente útil, pero considerablemente más amigable y abreviada, la encontramos en *Hatun Willakuy* (CVR 2004), Primera Parte: La tragedia y sus responsables. Capítulo 1: Los hechos: la magnitud y extensión del conflicto.

<sup>3</sup> Tanaka (2013) resalta la coexistencia de ambas líneas analíticas en el IF de la CVR; quizás el mayor esfuerzo por dar una narrativa holística del CAI.

Tras haber realizado esta tarea, en un segundo momento, ensayaremos una re-interpretación de la historia de la dominación en el país dentro de la cual perfilar una aproximación *sociológica* a la violencia del CAI, que busque potenciar las fortalezas y superar las debilidades de las teorías de las que partimos. Esta aproximación se fundamenta en la idea de que la sociología, como el resto de ciencias, constituye una perspectiva; un modo de ver, y de preguntarse por, la realidad. Ella ve a las personas en entramados de relaciones sociales históricamente cambiantes, y se pregunta por las consecuencias que tendrán esos entramados en la acción humana (Bauman 1994:12-3) De este modo, en nuestra elaboración colocaremos sistemáticamente el énfasis teórico en las relaciones que las personas establecieron entre sí.

Así, esta tesis se sitúa dentro de lo que Maletta (2009:156) llama “investigación teórica”:

“Una investigación teórica aporta **conceptos nuevos** (o nuevas versiones de conceptos ya conocidos). Una investigación empírica aporta **hechos nuevos**, es decir, **información novedosa sobre la realidad** [...]

Las investigaciones **no empíricas** incluyen principalmente aquellas que se dedican a revisar la **historia del problema**, es decir, a poner de manifiesto cómo ha sido tratado el problema con anterioridad, o a elaborar una **nueva teoría** sobre dicho problema (o una nueva versión de alguna teoría ya existente). [...] Una investigación **teórica** trata de elaborar y proponer un nuevo enfoque teórico sobre un tema o problemática, o modificar una teoría existente, o ampliar su alcance, o proponer una nueva formulación matemática o modelo para expresar la misma teoría. El producto final puede no contener ningún dato original, solo conceptos y esquemas teóricos novedosos. (Resaltado original)



Como el mismo Maletta (2009:157) remarca, la “herramienta fundamental para la investigación conceptual [o teórica] es la **pesquisa bibliográfica**, entendida en sentido amplio: búsqueda de material científico ya existente, clasificación, análisis crítico, reformulación.” (Resaltado original) Por ello, así como a los autores mencionados, nos remitimos a una amplia producción historiográfica y de las ciencias sociales sobre el poder en la sociedad peruana, y especialmente en la historia andina, para usarla como insumo para una relectura del fenómeno.

Afrontaremos esta tarea apoyados en la “sociología de la dominación” de Weber<sup>4</sup> pues permite una aproximación sistemática al crucial aspecto de la *legitimidad*, preocupación común de los autores mencionados arriba. Asimismo, recurriremos a su “individualismo metodológico” en un intento por evitar aplastar la realidad con nuestras categorías y, en cambio, hacer que éstas emerjan de la historia concreta. Pero de inmediato, despejemos un posible malentendido. No pretendemos explicar el fenómeno *únicamente* a partir de las acciones y motivaciones de las personas, pues tendríamos una infinidad de casos aislados y “únicos”. Así como podríamos ser arrastrados por la tentación de realizar generalizaciones entre variables elegidas de manera más o menos arbitraria, antes o después de la investigación, pero sin captar el nexo histórico y lógico entre ellas; además de enfrentarnos al problema de la representatividad de los casos.

---

<sup>4</sup> Nos remitimos básicamente a *Economía y Sociedad* (Weber 1964), Parte I, Cap. I y III, y Parte II, Cap. IX. La interpretación que hacemos de la obra de Weber se apoya fundamentalmente en los apuntes del curso Teoría Sociológica II (SOC 202) dictado por Guillermo Rochabrún; apuntes que fueron generosamente proporcionados por él mismo.

Es cierto que en la sociología de Weber es fundamental la noción de *acción social* pues es un fenómeno que tiene que ser referido a los individuos en tanto que tales. El plano individual es la única instancia de la cual podemos estar totalmente seguros de su existencia, porque solamente ahí experimentamos, a través de la conducta, fenómenos sociales de un tipo u otro. Cualquier cosa que quiera decirse a otro nivel por encima de la acción individual, debe poder ser traducido al nivel de las acciones. Si ello no es posible, significa que nuestras categorías se refieren a un fenómeno *inexistente*. Por ello, para Weber, el objeto por excelencia de la sociología es la acción social; es su centro ordenador, sin el cual no habría nada, aunque no es lo único que esta ciencia debe considerar. Esta forma de trabajar fue denominada “individualismo metodológico”, por Schumpeter. Sin embargo, este procedimiento solo busca *constatar la existencia* de los fenómenos, pero *en modo alguno puede pretender explicarlos*.

Prácticamente toda la obra sustantiva de Weber es macro-sociológica e histórica, y sus explicaciones tienen eminentemente el mismo carácter; pero el sociólogo debe asegurarse que dichos fenómenos realmente existen, y ello requiere que puedan ser observados en la acción de individuos. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), su obra más célebre, el autor puso en práctica esta manera de acercarse a su problema de investigación, y delineó un mecanismo histórico para dar cuenta de lo que hoy es un tema clave de toda la ciencia social: la distancia entre los motivos de la acción de los individuos (la ética protestante) y

las consecuencias objetivas –intencionadas o no- de esas acciones (la conducta capitalista).

De este modo, inspirados en ese *razonamiento*, asumiremos el desafío planteado por nuestros predecesores para explicar la violencia del CAI como fenómeno *unitario*, y como parte del funcionamiento, del movimiento histórico de nuestra sociedad. Por ello, no cabe reducir la violencia del CAI a la sumatoria de sus diversas expresiones concretas, aunque éstas y las personas “de carne y hueso” son su anclaje a la realidad.

Sin embargo, todavía podría objetarse que la teoría weberiana, si bien condensa una gran variedad de experiencias, no fue pensada para nuestra realidad “post-colonial” o para algún caso concreto de conflicto armado interno; y por lo tanto, no sería idóneo emplearla en nuestro problema de investigación. Pero nos reafirmamos en nuestra decisión pues *no* intentamos “aplicar” directamente la teoría weberiana, y buscar ejemplos en nuestra realidad que calcen con ella o que la contradigan. Por este estéril método, nos quedaríamos, respectivamente, con la ilusión de haber explicado tautológicamente la realidad, o con la desilusión ante la crisis de un “paradigma” aparentemente inútil. Por el contrario, nuestro esfuerzo radica en formular las *mismas preguntas* que Weber lanzó sobre las realidades que estudió, lo cual nos puede llevar a *respuestas distintas*. Así, tomamos su teoría como a) *punto de referencia*, en cuanto a contenidos, y b) *modelo* respecto a la relación que construyamos entre pensamiento y realidad.

En este sentido, para hacer inteligible el nexo entre la violencia del CAI y la totalidad social, hemos procurado mantener una mirada sistemática a las transformaciones del país en términos de estructura social, y del orden político. Por este camino, hemos obtenido configuraciones históricas singulares, de procesos sociales y políticos específicos. En cuanto al marco temporal, nos remontaremos a la Colonia para calibrar los elementos del pasado que, para los autores estudiados, jugaron un papel determinante durante el CAI.

Por último, este movimiento que va desde la crítica del pensamiento sobre la violencia del CAI hacia el estudio del fenómeno en sí mismo, regresa al pensamiento sobre el fenómeno, en una *síntesis* que precisa cómo se posiciona nuestra propuesta analítica frente aquéllas de las que partimos: qué rechaza y qué conserva de ellas, y de qué modo propone, a partir de las mismas, avanzar en la comprensión de nuestra sociedad.

Concordantemente con este movimiento metodológico, la presente tesis se divide de la siguiente manera: el primer capítulo realiza una evaluación de las propuestas de Degregori, Flores-Galindo y Manrique. A partir de este examen, en el segundo capítulo se esboza una reinterpretación de la historia de la dominación dentro de la cual situamos la violencia del CAI. Y finalmente, en las conclusiones integramos los hallazgos de ambas partes en función de nuestra pregunta de investigación y el objetivo general de este trabajo.

## CAPÍTULO 1. DOS INTERPRETACIONES SOBRE LA VIOLENCIA DEL CAI

Durante el desarrollo del CAI, de un lado, Carlos Iván Degregori, y del otro, Alberto Flores-Galindo y Nelson Manrique, produjeron dos líneas de interpretación del conflicto; las cuales han alcanzado amplia difusión y una tácita aceptación en la comunidad académica. Decimos “tácita” pues son escasos, y sólo muy recientes, los trabajos que discrepen explícitamente con ellas; además de haber sido publicados en el extranjero.<sup>5</sup> En este capítulo vamos a compararlas entre sí y confrontarlas con su propia consistencia lógica, y con las evidencias históricas que ellas mismas incluyen. Específicamente, examinaremos las ideas que los autores elaboraron sobre distintos aspectos del conflicto<sup>6</sup>, como parte de sus esfuerzos por dar cuenta de la *violencia* del CAI; la cual consideraron de un carácter *singular* debido a la crueldad y extensión de la destrucción y muerte. Así, articularemos sus argumentos en torno a la siguiente pregunta: *¿qué factores explican la violencia del CAI?*

Entre las razones para estudiar estas interpretaciones,<sup>7</sup> sobresale el que, al analizar la violencia del CAI en conexión con la historia de la dominación en el Perú, aspiran a explicarla como parte de un funcionamiento de conjunto de la sociedad. Así, intentan superar la fragmentariedad de las expresiones concretas

---

<sup>5</sup> Ver: Heilman 2010, y La Serna 2012.

<sup>6</sup> Las condiciones socio-históricas y culturales que permitieron la eclosión del CAI y la violencia, el surgimiento de SL, la historia e ideología de las organizaciones en guerra, las estrategias de cada una, la manera en que ganan apoyo o rechazo de la población, sus motivos para ejercer una violencia extrema, etc.

<sup>7</sup> Éstas no fueron las únicas y tampoco las primeras, pues ya antes estudiosos extranjeros ensayaban las suyas. Ver: McClintock 1983, 1984; Palmer 1986 [1983]; Taylor 1983; Anderson 1983; Favre 1984; Werlich 1984.

de violencia en los distintos contextos locales, para darle inteligibilidad como fenómeno unitario.

Un motivo adicional para estudiar esas propuestas es que se desarrollaron en polémica entre sí durante el CAI<sup>8</sup>; lo cual nos puede dar pistas sobre la relación entre textos y contextos. Aclaremos que no son objeto central de estudio las polémicas de las que participaron Degregori, Flores-Galindo y Manrique, pues esto hubiera requerido sistematizar referencias mutuas entre ellos para lograr un análisis coherente, lo cual sería un trabajo aparte. Durante el CAI, por un lado, hubo intercambios de diferente tipo entre ellos -y otros que les fueron cercanos- sobre varios temas: la “militarización” de la sociedad peruana, izquierda y democracia, la “informalidad”, la “modernidad popular”, etc. Por otro lado, en cuanto a estilos, produjeron desde trabajos académicos hasta textos de fuerte carga política-ideológica, y en medio, ensayos que combinaron rasgos de ambos.

Por esos rasgos de la producción de estos autores, de “intelectuales comprometidos”, consideramos suficiente señalar algunos tópicos comunes en torno a los que fueron compelidos a desarrollar sus explicaciones sobre la violencia; sin necesidad de reconstruir exhaustivamente las polémicas que se dieron en la época. Así, antes de revisar los textos, apuntemos una nota sobre los autores y el contexto -sobre, y desde, el cual reflexionan.

---

<sup>8</sup> Flores-Galindo falleció a inicios de la década de 1990, por lo que la polémica prosiguió a través de Manrique; y más tarde, con variaciones a partir del psicológico análisis y los estudios culturales, de la mano de Gonzalo Portocarrero. Luego, entre 2001 y 2003, Manrique y Degregori trabajaron en la CVR.

Degregori, siendo profesor de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) hasta 1979, conoció de primera mano la realidad azotada por la violencia. Desde 1980, cuando inicia su trabajo en el periódico *El Diario de Marka*, esbozó sus primeros análisis sobre el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (SL) y la respuesta del Estado. Este trabajo estaba marcado por la “indignación ante la ‘guerra sucia’, la violencia vesánica de Sendero Luminoso y la represión indiscriminada de las FF.AA [...]. La frustración con muchos de aquellos que en la comunidad académica y en la izquierda de esos años, hasta muy entrada la década, mostraban reticencias para deslindar con SL [...]” (Degregori 2011:66-7).

Degregori perteneció al grupo de intelectuales de izquierda, comprometidos con la vida política del país, que durante los años ochenta transitó desde posiciones radicales y pro-revolucionarias, hacia otras que respaldaban la institucionalidad democrática. Este grupo fue conocido como “los Zorros”, nucleados hacia 1985 en torno a la publicación periódica *El zorro de abajo*. Para este grupo el tema central era la democracia, y SL era visto como una tentación para la izquierda que se había forjado en los años setenta; así, era crucial determinar si “zanjar” o “no zanzar” con SL (Gonzales 1999).

Por su lado, Flores-Galindo y Manrique, empezaron a escribir sobre el CAI recién en 1986, con la publicación de *Violencia y campesinado*; motivados por la “guerra sucia”, para denunciar la violencia indiscriminada que el Estado desplegó para

reprimir a la subversión. Un año después, Flores-Galindo también rechazaría la vesania de la violencia senderista.

Aunque trabajaban independientemente, ambos coincidieron en colectivos intelectuales y publicaciones diversas, partiendo de una común afirmación del socialismo y marxismo como claves en su reflexión académica y política<sup>9</sup>. Así, junto a otros intelectuales de izquierda que transitaron este camino, confluyeron -a fines de los años ochenta- en el colectivo *Sur Casa de Estudios del Socialismo*, el cual publicó periódicamente la revista *Márgenes: encuentro y debate*. En más de una ocasión hubo intercambios polémicos entre *Márgenes* y *El Zorro de abajo*. Respectivamente, en ellos puede apreciarse el contraste entre posiciones que resaltaban la conflictividad en nuestra sociedad, y la persistencia de injusticias que debían ser canceladas; frente a otras más optimistas, que apostaban por el “protagonismo” y “modernidad” popular, y la democracia.

El balance que realizamos a continuación deberá reparar cómo ese contexto y polémicas, que envolvían a los intelectuales de izquierda, influyeron sobre los trabajos de estos tres autores. Con ello en mente, ahora intentemos esclarecer cuáles, según cada uno de ellos, son los determinantes de la violencia del CAI.

---

<sup>9</sup> Manrique siguió la maestría en sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en 1976, y Flores-Galindo dirigió su tesis, que más tarde se convertiría en libro (Manrique 1981). Los elogiosos comentarios de éste último a dicho libro se encuentran en “Guerra y nación en el Perú” (Flores-Galindo 1980).



### 1.1. Entre la “modernización trunca” y la “adaptación en resistencia”

Entre la abigarrada obra intelectual de Degregori, destaca una aproximación sistemática a SL: a su historia, línea política y accionar, al perfil sociocultural de sus integrantes y el discurso de su dirección; así como a las maneras en que se relacionó con las poblaciones locales, y las reacciones de éstas frente al partido. El autor realizó una selección de sus trabajos sobre estos temas, con la intención de darles una coherencia de conjunto y entender las condiciones de su producción, en el contexto del CAI. El resultado fue la publicación, de 2011, *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Nos remitiremos a tal libro para analizar la interpretación del autor sobre la violencia del CAI.

Para explicar el surgimiento de SL, Degregori destaca el proceso de “modernización trunca”, que implicaría el rápido deterioro de un “antiguo orden” tradicional –por expansión del mercado, y del Estado-, pero que no llega a cristalizar en uno nuevo. El resultado, para sus protagonistas, fue una “privación relativa”<sup>10</sup>, un desajuste entre expectativas de progreso y las posibilidades de realizarlas, que produciría frustración y resentimiento entre unos profesores y jóvenes estudiantes universitarios, quienes formaron SL e iniciaron el CAI.

---

<sup>10</sup> Merton (1938) primero, y luego Gurr (1970), usaron el concepto de “privación relativa” -la frustración de personas privadas de valores y objetivos a los que se sienten en derecho de acceder- para explicar que ellas se vean empujadas hacia conductas desviadas, el crimen, las rebeliones y la violencia política.

Degregori (2011 [1985]:119) inicia su análisis señalando que, en las décadas previas al conflicto, el capitalismo centralizado en la costa y Lima, se modernizó y unificó el mercado interno; pero empobreció el campo, ahondó las desigualdades regionales, y desmoronó los poderes locales y las economías de auto-subsistencia. En Ayacucho, este proceso implicó empobrecimiento, desmembramiento regional y subordinación a otros polos regionales; Nazca, por el sur, y Huancayo, por el norte (Ibíd. 131). En este contexto, se reabrió la UNSCH en 1959, la cual amenazaba el conservadurismo ayacuchano, y evidenciaba el debilitamiento de las clases dominantes regionales, de terratenientes que vendían -o abandonaban- sus tierras al campesinado. Entre las ruinas de este antiguo orden, la UNSCH se convirtió en “foco de difusión de ideas progresistas, atractivas para los sectores juveniles” (Ibíd. 134).

De sus claustros nacería SL durante los años setenta, cuando la destrucción de la carretera Huancayo-Ayacucho y la apertura de otra entre Pisco y Ayacucho, reforzaron el dislocamiento regional que ya había empezado mucho antes; reorientándose el comercio hacia Ica y Lima, en detrimento de la zona norte y centro. Precisamente en ésta inició acciones SL, el que, de este modo, expresaría la defensa de esa región “contra una modernidad capitalista que la aplasta y descuartiza” (Degregori 2011 [1985]:131). Por eso, para el autor

La élite provinciana universitaria, de la cual emergen los principales dirigentes de SL sale de un sistema tradicional en descomposición, que los marca profundamente. [...] ellos no rompen ideológicamente

con la estructura estamental, autoritaria y antidemocrática del Perú tradicional. Abrazan el marxismo-leninismo buscando en él sobre todo el orden [...] Todo allí debe tener ‘un lugar’ jerárquicamente determinado con el partido en el vértice superior de la pirámide. Y todo aquello que no tenga un lugar, debe ser eliminado radicalmente. [...] Este discurso encuentra eco centralmente en sectores juveniles provenientes de áreas rurales andinas que sufrían profundos cambios, que sienten por ello un proceso brutal de desarraigo y exigen seguridad, buscan orden [...] Son sectores ya sin un lugar en la sociedad rural tradicional y que tampoco lo encuentran en el Perú ‘moderno’ asfixiado por la crisis y el desempleo (Degregori 2011[1985]:144-5).

Pero, ¿por qué esos sectores *minoritarios*, que forman SL, terminan ejerciendo una violencia extrema? (Degregori 2011 [1989]:235) La respuesta estaría en que la modernidad llegó a Ayacucho como ideología de progreso, mediante la educación; pero no brindó los medios materiales e institucionales para realizarla. Además, por su carácter incompleto, esta modernidad no logró que calara la democracia, lo cual empujó a los senderistas a recurrir a, y a exacerbar, el violento autoritarismo<sup>11</sup> del “antiguo orden” tradicional como instrumento para construir otro más justo, que los llevaría al progreso.

Por un lado, para los jóvenes “provenientes de áreas rurales andinas”, educarse implicó romper con el dominio tradicional sobre los “indios”, que –desde la colonia– fue posible por el monopolio del castellano. En el siglo XX, los dominados se apropiaron del castellano mediante sus luchas por la educación; con ella buscaron combatir a los “mistis” y los poderes locales, insertarse en la sociedad nacional, y alcanzar el progreso. Precisamente en Ayacucho, el movimiento campesino más

---

<sup>11</sup> “Democracia” y “autoritarismo” no son definidos por ninguno de los autores en los textos aquí estudiados.

importante –en los años de 1960- no fue por tierras, sino por la gratuidad de la enseñanza<sup>12</sup> (Degregori 2011 [1989]:236-7).

No obstante, para esos jóvenes que acceden a la universidad, la modernidad llega como algo incoherente que no les permite progresar. Entonces, aparece SL como el proyecto de un orden nuevo, “donde ellos al acceder al partido y su verdad, pueden pasar de la base al vértice de la pirámide social [...]” (Degregori 2011 [1989]:240). Atrapados entre el mundo tradicional andino -que ya no comparten- y el moderno occidental -que los rechaza por provincianos, mestizos, y quechuahablantes-, hallaron en SL el ansiado orden más justo para salir del limbo y lograr el progreso. Por ello, desplegaron una extrema violencia para defenderlo e imponerlo a toda costa (Ibíd. 242-3).

Por su lado, la “élite provinciana universitaria” que constituye la cúpula dirigente de SL, es parte de la tradición de élites provincianas confrontadas al centralismo, y que –durante el siglo XX- buscaron redimir y modernizar a sus “indios”; primero asumiendo posturas indigenistas, y luego marxistas. Pero lo distintivo de SL fue que intentó ordenarlo todo, y eliminar cualquier oposición; lo cual se debería a que

en una región con poca tradición de organización independiente y democrática y donde, como dijéramos, llegó primero la idea, SL recoge y exacerba ambos registros. Lleva el ansia de progreso a la máxima elaboración [...] Pero al mismo tiempo, lleva también al extremo el autoritarismo de las viejas élites *mistis* provincianas [...]

---

<sup>12</sup> El autor dedicó un trabajo aparte al estudio de este movimiento, de 1969; en el que desarrolla con más detalle las conexiones de éste con el surgimiento de SL. Ver: Degregori 1990. Las tesis básicas de tal libro - relevantes para este balance- están presentes en los trabajos aquí comentados.

[...] por su práctica, SL constituye una nueva forma de ser *misti*. Porque, un rasgo fundamental de su accionar es el desconocimiento de la organización popular, comunidades campesinas [...] y su reemplazo por los denominados 'organismos generados' [...] (Degregori 2001 [1989]:246).

“De esta forma, el PCP-SL se insertaría en una larga serie de transformaciones de una misma relación autoritaria. Si antes ésta se daba entre *mistis* e indios, en las décadas de 1970 y 1980 se dio entre educados y no educados, entre maestros tradicionales poseedores de la verdad y alumnos que tenían que aprender que ‘la letra entra con sangre’” (Degregori 2011:83). Además, este autoritarismo de SL, el uso de una extrema violencia, le ganó el apoyo de un sector del campesinado ayacuchano, pues compartía con él las ansias por el progreso y la falta de una tradición democrática arraigada.

Las zonas donde inició y se extendió SL, especialmente entre 1980-2, eran las de mayor densidad comunal en Ayacucho, de comunidades “libres” alejadas de las haciendas; donde los campesinos lograron la apertura de escuelas (Degregori 2011 [1985]:148). Ahí, los jóvenes encarnaban la esperanza de sus familias por progresar y superarse mediante la educación (Degregori 2011 [1991]:186). Pero, al ver la escasa probabilidad de lograrlo a través de la migración o una mayor escolarización, esos jóvenes optan por buscar el progreso, el ascenso social, por la vía del nuevo Estado senderista (Degregori 2011 [1996]:206). Ellos habrían sido clave para convencer a los adultos para apoyar a SL.

Asimismo, para ganar apoyo, fue decisivo que SL usara la violencia para impartir justicia, resolver conflictos, castigar criminales, reforzar la moral local, etc. Algunas comunidades aceptaron la extrema violencia como vía para resolver esos problemas porque carecían de experiencia de organización moderna; no participaron de los movimientos por tierras de los años sesenta, o de la organización campesina gremial de los setenta. Estos “procesos proporcionaron una nueva perspectiva que sacó a las comunidades de sus estrechos linderos, las llevó a desarrollar nuevos niveles de organización democrática” (Degregori 2011 [1985]:148). Al carecer de esas formas democráticas y modernas, SL llegó a estas zonas y se inscribió

[...] netamente dentro del aspecto autoritario de la tradición andina. SL aparece realmente como un nuevo terrateniente bueno casi una especie de Inkari que llega *desde arriba* a imponer un nuevo orden o restaurar, quizá, otro antiguo, más justo pero no necesariamente democrático (Degregori 2011 [1985]:149).

Los campesinos ayacuchanos son capaces de adaptarse a la presencia de SL en tanto comparten elementos de una cultura señorial autoritaria, dentro de la cual SL aparece como un nuevo patrón [...] (Degregori 2011 [1991]:189).

[...] ante el campesinado el PCP-SL hizo gala de toda su capacidad de coerción, que incluyó desde un principio dosis de terror. SL ocupó así el lugar del patrón andino tradicional, apareciendo como un nuevo patrón duro e inflexible pero ‘justo’ [...] (Degregori 2011 [1996]:208).

En un medio donde el gamonalismo, aunque en escombros, proporciona todavía en parte, los códigos de dominación y subordinación; en una región con baja densidad en las nuevas organizaciones campesinas, escaso desarrollo del mercado y que no tuvo la oportunidad de explorar los espacios democráticos [...], los campesinos parecen dispuestos a aceptar a un nuevo patrón e incluso sus castigos (Ibíd. 215).

Resumamos la interpretación de la violencia que, hasta aquí, surge de la obra del autor. La modernización trunca deterioró un “antiguo orden” tradicional y difundió una ideología de progreso, sin brindar los medios institucionales y materiales para realizarla. Asimismo, por su carácter incompleto, esa modernización no logró que calara la democracia. Así, para saldar el frustrante desajuste entre expectativas de progreso y las posibilidades de realizarlas, los senderistas básicamente sólo contaron con el autoritarismo del “antiguo orden” para ejecutar su proyecto. Por ello, usaron una violencia extrema en sus relaciones con otros actores, especialmente con los campesinos. Algunos de éstos aceptaron ese proceder pues compartían con SL, aparte del ansia por progreso -y a falta de organización democrática y moderna-, una “tradicón autoritaria”. Ella los llevó a recurrir y a aceptar una violencia extrema -típica del “antiguo orden” de dominio “misti”-, para atender demandas y conflictos locales concretos.

En esta perspectiva, centrada en factores histórico-estructurales y culturales, destacan importantes transformaciones del país; pero que no desmantelan (si acaso potencian) una “tradicón autoritaria” proveniente del pasado remoto, una *predisposición* psicológica-cultural de las personas para ejercer y/o recibir una violencia extrema, que reaparecería en el CAI. Sin embargo, cuando el autor analiza las diversas reacciones del campesinado frente a SL, aparecen matices en el modo en que Degregori ve las relaciones entre ellos y el recurso a la violencia.

El autor apunta que desde 1982 surge el rechazo y la resistencia contra SL, a medida que desconoce las organizaciones y autoridades tradicionales de las comunidades, y las reemplaza por organismos del partido; y se lanza a organizar la producción agrícola hacia una economía autárquica, y a cercar las ciudades. El “malestar campesino se extiende a partir de estas medidas en los sitios más disímiles. Es cuando cierran la feria de Lirio en Huanta, que los iquichanos, campesinos pobres y de relativamente poco desarrollo mercantil, se rebelan contra SL. En el otro extremo, [...] los campesinos ricos de Huancasancos se rebelan también [...] cuando SL pretende paralizar la construcción de la carretera hacia Lucanas y la costa [...]” (Degregori 2011 [1985]:152).

Para el autor, esas reacciones se deben a que las relaciones entre SL y el campesinado oscilaron entre la aceptación y la rebeldía, en lo que Stern (1990) llamó “adaptación-en-resistencia”. Mientras satisfacía necesidades locales de justicia, seguridad, defensa de la moral, etc., SL fue aceptado; pero cuando la ideología y métodos senderistas chocaron con esas demandas<sup>13</sup>, se desató la rebeldía (Degregori 2011 [1991]:189). Esta situación fue posible porque “conforme se baja del vértice de la pirámide senderista hacia la base: a) cambian las motivaciones y, b) la ‘ciencia del marxismo-leninismo-maoísmo’ se contamina del contexto rural andino” (Ibíd. 186). De ahí que, cuando “SL es aceptado, más que

---

<sup>13</sup> Entre los elementos más importantes con los que chocó la ideología y método senderista están las autoridades locales -civiles y/o comunales-, la moral local -que condenaba la arbitrariedad de los “juicios populares”-, las condiciones de reproducción del campesinado -desde labores agropecuarias hasta ferias-, las celebraciones locales, etc.



por su proyecto lo es por la posibilidad de obtener ventajas personales, familiares o comunales muy concretas” (Ibíd. 208). “Fue una aceptación básicamente pragmática” (Degregori 2011 [1996]:209).

Más todavía, de “la aceptación pragmática de los primeros años, no se pasó a la identificación de largo plazo. Salvo en algunos bolsones, la relación se congeló en esa adaptación-en-resistencia, ubicada entre la aceptación y la rebeldía abierta” (Degregori [1996]:220). Ello se debió a que conforme SL extendió la guerra en el tiempo y por diversos contextos, y a medida que buscó movilizar compulsivamente al campesinado, las respuestas de éste corrieron hacia la rebeldía. A lo que SL respondió con la violencia más extrema, ganándose un mayor rechazo. Así, tras la llegada de las Fuerzas Armadas (FFAA) a las zonas declaradas en emergencia, los campesinos se vieron empujados a entablar alianzas con ellas –a través de las Rondas y Comités de Defensa Civil- para repeler los crecientes ataques senderistas (Ibíd. 223-4). Entonces, el autor delinea una dinámica crucial:

Si lo vemos desde el punto de vista de la sociedad campesina, SL y las FFAA siguieron trayectorias contrapuestas. Mientras el primero se alejaba, la segunda se acercaba [...] a la población.

En 1983 las FFAA ingresan a un territorio desconocido en el que reprimen indiscriminadamente [...] Hacia fines de la década, cuando pasan de la represión indiscriminada a la selectiva [...] se instalan en la frontera de la sociedad campesina e incursionan en ella, primero a partir de los licenciados que han hecho el servicio militar obligatorio (SMO), y en la presente década crecientemente a través de políticas asistencialistas y obras de infraestructura [...] las FFAA y a través de ellas el Estado, habían ganado la hegemonía en la zona (Degregori 2011 [1996]:224).

Cabe mencionar un elemento importante de esta reconquista: las FFAA no pretenden controlarlo ‘todo sin excepción’, como SL. [...] Por contraste, SL se alejaba del campesinado, que pasó tendencialmente de la aceptación pragmática a la adaptación-en-resistencia y a la rebeldía contra el partido. De esta forma, si en los primeros años de la guerra se hicieron tristemente célebres [...] poblaciones arrasadas por las FFAA; a partir de 1988 son las masacres perpetradas por SL las que pueblan de muertos la región [...] SL pasa de los ‘aniquilamientos selectivos’ [...] a las grandes masacres. En muchas partes, sectores decisivos del campesinado optaron entonces por una alianza pragmática con las FFAA” (Ibíd. 225).

A lo largo del CAI, se produce un doble movimiento por el cual la violencia que ejerció SL fue apareciendo como injustificada, entre las poblaciones locales; mientras, lo contrario sucedió con aquella ejercida por las FFAA, que fue ganando legitimidad. Este movimiento se entiende a partir de las relaciones de poder concretas entre poblaciones locales y organizaciones en guerra, mediante las que se (des-) conectaron los diversos objetivos de aquéllas con los de éstas. En la violencia que desató SL contra tales poblaciones y la que recibió de ellas, vemos que mientras hubo una conexión entre la “ética militante” de los cuadros, y las orientaciones *pragmáticas* de las poblaciones, no se desbordó la violencia. A medida que se perdió esa conexión, la violencia escaló<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> El autor no analiza en esta perspectiva la relación entre las FFAA y las poblaciones locales, y el recurso a la violencia; aun cuando están todos los elementos para hacerlo. Para caracterizar esa relación, Degregori regresa al símil entre las organizaciones en guerra y los patrones “mistis” de los indios. “Para sectores de la población a los cuales SL no fue capaz de proteger, las FFAA se convirtieron en el ‘mal menor’ o [...] en un patrón todavía más poderoso que SL, con el cual había que estar en buenas relaciones” (2011 [1996]:219). La aceptación de la violencia de las FFAA también sería explicada por una inclinación a aceptar al más fuerte de los patrones autoritarios-tradicionales. Ver también Degregori (2011 [1991]:193 y [1985]:153).

Por cierto, ya se plegaron como “bases” de apoyo senderistas, o como “montoneros” en alianza con las FFAA, los campesinos no sólo perseguían pragmáticamente objetivos comunes como seguridad, justicia, etc.; sino también otros fines particulares. Entre éstos, el autor destacó que, aprovechando el contexto del CAI, el campesinado buscó soluciones violentas para antiguos y nuevos conflictos intra e intercomunales.

Por un lado, se agudizan las rivalidades intracomunales. La posibilidad de acusar y castigar al adúltero o al que abusa del alcohol, degenera en enfrentamientos entre familias, muchas veces largamente contrapuestas por infinidad de problemas. Afloran entonces las peores facetas de la ideología campesina: acusar a un vecino de “soplón” ante los senderistas, o de senderista entre las FFA, puede llevar a su eliminación física y abrir la posibilidad de apoderarse de sus escasos o muchos bienes, por ejemplo. La figura se repite en un ámbito mayor, exacerbándose los enfrentamientos intercomunales (Degregori 2011 [1985]:153-4).

Las montoneras sancionan la fragmentación del campo ayacuchano y nos enfrentan a la triste realidad de campesinos brutalmente enfrentados entre sí [...] Peor aún, [...] las ‘montoneras’ degeneran en bandas paramilitares que asolan el campo o se enfrentan entre sí (Ibíd. 155).

De modo que, en esta perspectiva, centrada en las acciones concretas de las personas en contextos específicos, ya no destacan unas pautas culturales heredadas de un “antiguo orden”. Elementos del pasado pueden aparecer, pero lo hacen en función del presente, de las relaciones de poder históricamente cambiantes. A través de éstas se vinculan los objetivos de las poblaciones locales con aquellos de las organizaciones en guerra, y finalmente, se explica que las

personas aceptaran o rechazaran ejercer y/o recibir una violencia extrema, en un momento dado.

Es posible identificar, pues, en estos trabajos de Degregori, dos enfoques divergentes para dar cuenta de la violencia del CAI: uno coloca el énfasis en una “tradición autoritaria” o predisposición psicológica-cultural; y el otro lo pone en las orientaciones pragmáticas de las personas. Veamos ahora qué sucede en la obra de los otros autores seleccionados.

## 1.2. Racismo y violencia

Una segunda línea de explicación de la violencia del CAI fue desarrollada por Alberto Flores-Galindo y Nelson Manrique, quienes destacaron la centralidad de la ideología del racismo. La sociedad peruana en su conjunto estaría marcada por el racismo, el cual habría servido para defender la pretendida inmutabilidad de las relaciones jerárquicas del “antiguo orden” tradicional-colonial; mediante discursos legitimadores históricamente cambiantes, y apelando al ejercicio regular de una violencia extrema de los “dominadores” hacia los “dominados”.

Vale sentar aquí una aclaración. Para nuestros fines, no importa tanto los criterios (fenotípicos, biológicos, étnico-culturales, legales, etc.) que han servido para caracterizar, o las etiquetas (“blanco”, “indio”, “indígena”, “cristiano”, etc.) con las que se han denominado, a dominadores y dominados; pues son históricamente

cambiantes y han combinado distintos rasgos, además se han ido redefiniendo contextualmente.<sup>15</sup> Para nosotros, lo importante del argumento de Flores-Galindo y Manrique es la afirmación de que las relaciones jerárquicas están marcadas por la ideología racista -que pretende presentarlas como inalterables-, y el uso regular de una violencia arbitraria y extremadamente cruel contra los dominados.

No obstante, en la historia de “larga duración” de esa ideología racista, se reconocen cambios; no es un orden monolítico, que funciona “a la perfección” y se reproduce incólume a lo largo del tiempo. Por eso hay reacciones desde los dominados, episodios de violencia “refleja” de aquella sufrida.

En el CAI, el racismo habría reaparecido para justificar la violencia extrema que se desplegó contra las poblaciones locales, “indios”-campesinos. Pero ambos autores entienden de diferentes maneras las permanencias y los cambios de esta historia, por lo que convendrá desarrollar sus argumentos por separado.

### 1.2.1. Utopía, racismo y violencia

Flores-Galindo no dedicó extensa o específicamente su producción a comprender a algún actor del CAI, a diferencia de Degregori. Sin embargo, en su principal obra intelectual, *Buscando un Inca*, elabora una interpretación de la historia peruana -

---

<sup>15</sup> Podemos rastrear evidencias y argumentos en esta dirección desde Mariátegui (1928), pasando por Fuenzalida (1970), hasta Santos (2002).

desde la Conquista hasta la década de 1980- en torno al eje del poder y la violencia, *dentro* de la cual queda situado el CAI. Por ello, nos remitiremos a ese libro para reconstruir la interpretación del autor sobre la violencia de tal conflicto.<sup>16</sup> Así, lo primero a notar es que *Buscando un Inca* desarrolla la historia de la *utopía andina*, una idea colectiva encarnada en individuos y biografías concretas; por lo cual, “hay que hablar de las utopías andinas... en plural, de la misma manera como debemos hablar de los hombres andinos” (Flores-Galindo 1988:12-3). Por ella hay que entender

Del lado andino [...] el esfuerzo por comprender ese verdadero cataclismo que fue la conquista colonial, por entender a los vencedores y sobre todo por entenderse a sí mismos. Identidad y utopía son dos dimensiones del mismo problema (Flores-Galindo 1988:16)

La utopía andina es los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. [...] Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad (Ibíd. 19).

La utopía andina no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es también un intento de vislumbrar el futuro (Ibíd. 72).

Es posible ver las utopías andinas como formas de adaptación y resistencia cultural, y en algunas circunstancias, como sustento de la acción colectiva y rebelión de los dominados. En la coyuntura en la que escribía –durante el CAI-, al autor le interesaba la utopía andina, pues las condiciones presentes eran similares

---

<sup>16</sup> Entre 1986 y 1988, años de la primera y tercera edición, el autor hizo enmiendas y agregó textos para “evitar cualquier apreciación antojadiza” (Flores-Galindo 1988:366), y “para que las ideas del texto quedaran mejor argumentadas” (Ibíd. 367). En esta reconstrucción del pensamiento del autor, nos apoyaremos básicamente en la tercera edición del mencionado libro.

a aquellas pasadas que generaron esa idea: “[...] un nuevo enfrentamiento entre el mundo andino y occidente que, en este caso, equivale a modernidad, capitalismo, progreso. Un encuentro similar se produjo en los años 20. [...] estas encrucijadas históricas se dieron, primero en el siglo XVI y después en el siglo XVIII, que precisamente junto con el siglo XX han sido coyunturas intensas en la producción de utopías en el espacio andino” (Flores-Galindo 1988:417). No obstante, igualmente importante en esta historia, y coyuntura, fue la “vertiente opuesta a la utopía andina: el racismo” (Ibíd. 258).

Por racismo entendemos algo más que el menosprecio y la marginación: entendemos un discurso ideológico que fundamenta la dominación social teniendo como uno de sus ejes la supuesta existencia de razas y la relación jerárquica entre ellas (Flores-Galindo 1988:260).

Aunque iniciado desde la Conquista, recién tras la insurrección de Túpac Amaru II y el temor -entre los dominadores- a que vuelva a ocurrir una sangrienta “guerra de castas”, el racismo adquirió una importancia que no tenía antes (Flores-Galindo 1988:265). Hacia finales del colonialismo, fue surgiendo para re-fundar el cuestionado orden, que entraba en crisis; y sólo en la República, cristaliza ese discurso racista de la sociedad (Ibíd. 276). De modo que el racismo adquirió relevancia por los cambios que remecieron la dominación colonial. Al agudizarse la crisis del orden fue necesario re-crear y re-afirmar las jerarquías, que ya no se

daban por sentadas; sino que eran cuestionadas, y que por tanto era más probable defenderlas recurriendo a la violencia<sup>17</sup>.

Así entendida, la ideología racista podría ser el “mito del orden”, estrechamente vinculado a la historia de la utopía andina. A utopías subversivas se opone un mito ordenador que impida a los dominados salir de los encuadres de quienes pretenden dominarlos. Durante el CAI, un episodio más de esa historia de enfrentamientos “entre el mundo andino y occidente”, las categorías “racismo” y “utopía” cumplirán un rol central en la interpretación del autor sobre la violencia. Veamos los argumentos de cerca.

Para explicar la formación de SL, Flores-Galindo consideró central diversos procesos de expansión del mercado y de cambios en la estructura de clases, pero que, al ser parte de un capitalismo subdesarrollado, no iban a alcanzar un desarrollo pleno, sino sólo parcial. El capitalismo, la expansión del mercado interno y de los aparatos de Estado, el empobrecimiento del campo, los movimientos campesinos por tierras, y la reforma agraria, deterioraron un “antiguo orden”, erradicando a los terratenientes. Pero, en lugar de cristalizar en uno nuevo, se generó “una situación en el campo que podríamos definir como ‘vacío de poder’. [...] buscaron ocupar el lugar vacante narcotraficantes, [...] comerciantes locales, sin faltar pequeños terratenientes [...] o funcionarios

---

<sup>17</sup> En un texto de publicación póstuma, pero escrito durante los años del CAI (1986), Flores-Galindo destaca la existencia de una “tradicón autoritaria” en la historia peruana, la cual se caracterizaría por el empleo de la violencia para mantener un orden social descalabrado tras la Independencia, y que ahora buscaba legitimarse a través del discurso racista (1999:40-1).



estatales. La combinación entre atraso económico y vacío de poder fue generando una opción diferente: [...] Sendero Luminoso” (Flores-Galindo 1988:370).

En este contexto, la UNSCH “generó un contraste, que con los años sería explosivo, entre la expansión del horizonte intelectual y el atraso económico. La universidad mermó la influencia del clero ayacuchano. Para los de abajo, la pobreza ya no era algo natural y aceptable; en los de arriba, se gestó la indignación moral y sublevante ante la miseria” (Flores-Galindo 1988:374). Se abre un hiato entre la realidad y las expectativas, sobre todo entre los jóvenes estudiantes; de entre quienes salieron los cuadros de SL. Ellos vivían un proceso contradictorio que les generó frustración, resentimiento y odio; pues aunque accedieron a la educación, no lograban la movilidad social ascendente.

Para Rodrigo Montoya Sendero Luminoso había calado en un aspecto de la realidad peruana: el resentimiento de esas mayorías despreciadas por el color de su piel, su manejo pobre del castellano, su manera de vestir, su pobreza: ‘encarna la rabia andina contra la vieja y secular opresión’. Pero esta rabia, más que una impresión de los mismos campesinos, parece resumir la cólera postergada y muchas veces callada de los mestizos. [...] La rabia viene a ser la cara opuesta del racismo.

Los militantes –los dirigentes intermedios- de Sendero Luminoso no son exactamente analfabetos. [...] En el Perú, mientras se ha acrecentado una desigual distribución de ingresos, la enseñanza se ha democratizado, posibilitando el acceso a [...] jóvenes de procedencia andina, occidentalizados por la enseñanza y las migraciones: contingentes de nuevos mestizos que se insertan en una historia más antigua, remontable hasta los tiempos iniciales de la conquista y que desde entonces, [...] ha ido sedimentando frustraciones. Es demasiado evidente la semejanza entre los jóvenes mestizos de ahora y los del siglo XVI: en ambos casos aparecen ‘desprovistos de todo’, obligados a la ‘vagancia’ y la

‘depredación’, condenados a convertirse en ‘hombres de vidas destruidas’, los mismos que en la década de 1960 protagonizaron algunas ‘rebeliones’ sin esperanza (Flores-Galindo 1988:381-2).

Tal sustrato emocional, que empujaba a los militantes de SL, no sólo germinó por una “privación relativa”, sino que se habría enraizado en una historia remontable hasta la Conquista: jóvenes mestizos venían incubando frustraciones por verse en un limbo. Pero además, a lo largo del siglo XX, fueron sintiendo que esa “vieja opresión” -fundada en la ideología racista- “ya no era algo natural y aceptable”. Sobre esa rabia, producida por un “antiguo orden” y su ideología legitimadora -que han ido perdiendo legitimidad y han entrado en crisis-, SL levantó su proyecto de una nueva sociedad. Éste fue acogido por campesinos de zonas atrasadas y pobres sin acceso a la modernidad, pero donde también se hundía el orden gamonal, y a los que SL les prometía “todo el poder”.

[...] no sería acertado reducir el fenómeno Sendero Luminoso a sectores provenientes de una aristocracia provinciana empobrecida y a mestizos frustrados; todos ellos se encontraron con otros personajes procedentes directamente del mundo campesino [...] a quienes no se ofrecía carreteras, alimentos, escuela, sino algo más etéreo pero que paradójicamente podía justificar los mayores sacrificios: todo el poder. De los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos) sería el futuro luminoso. La región de Ayacucho había sido assolada por una cadena de sismos. Algunos campesinos creyeron entender que la pachamama no soportaba más sufrimiento sobre la tierra: que el mundo debía cambiar. Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas y se volvieron ‘luminosos’ [...] para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden. [...] El escenario en el que comienza a imponerse Sendero es el pequeño poblado, sin gamonal, con su templo en ruinas y su puesto policial derruido: imágenes del vacío de poder (Flores-Galindo 1988:382-3). Ofrecían el poder a los más pobres del campo. ¿Pero cuántos estaban dispuestos a seguirlos? Todas las comunidades andinas no

eran como Chuschi. El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los wamani y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que [...] han tenido acceso a la modernidad [...] para ellos, el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar (Ibíd. 385).

SL logra “transformar la rabia y la cólera individual en un odio colectivo” (Flores-Galindo 1988:383); exaltó esas emociones –de mestizos y campesinos- en su ideología, base de un movimiento mesiánico y milenarista, que rechazaba dogmáticamente a quienes no la compartían. SL encarnó una utopía andina que empujó a sus miembros, y a sus “bases de apoyo” campesinas, a desplegar una violencia extrema para imponer su proyecto.

Sendero Luminoso, desde el inicio, fue una organización vertical y autoritaria, convencida de portar un mensaje correcto y acertado, que todos debían acatar. El mesianismo es impositivo: se lo acepta o se lo deja (Flores-Galindo 1988:382).

La revolución -como el pachacuti o el apocalipsis- implica llanto, dolor, sufrimiento y muerte: lo viejo debe ser destruido para que aparezca lo nuevo. [...] el terror fue perfilándose como un instrumento de la lucha política de Sendero (Ibíd. 384).

Estos rasgos de SL lo asemejarían con una “pesadilla” en la historia de la utopía andina. Ello se debería a que, si bien aparentemente fue un proyecto que buscó el cambio, era parte de un mundo donde no arraigó la democracia; sino por el contrario, que estaba impregnado por la ideología de un autoritario “antiguo orden” de dominación. Tanto los senderistas como sus bases campesinas compartían no sólo un sustrato emocional, sino también, y a falta de formas democráticas, una

“tradición autoritaria” que los llevó a ejercer y aceptar una violencia extrema para subvertir la realidad.

Aunque la historia de la utopía esté llena de sueños, no faltan las pesadillas. En los movimientos mesiánicos, la salvación no depende tanto de los hombres y del ejercicio que hagan de su libertad, cuanto de la verdad revelada: en nombre de ella se puede sobrellevar cualquier sacrificio y se justifican todas las atrocidades. La conquista del milenio reclama un apocalipsis. Estas tradiciones se vinculan a un mundo que no ha producido el capitalismo [...] pero un mundo en el que tampoco se ha generado la categoría de democracia (Flores-Galindo 1988:416-7).

Subyace una vertiente autoritaria que a su vez genera los desbordes violentos. [...] Pero el odio acumulado permite sustentar a una sublevación; no necesariamente la construcción de una sociedad diferente. La eficacia de una clase dominante se expresa en última instancia en su capacidad para introducir sus valores y concepciones entre los dominados. Cuando lo consigue, puede abrigar la esperanza de una victoria postrera: que el nuevo orden, con otros personajes, termine reproduciendo el viejo autoritarismo (Ibíd. 418).

Ahora bien, si por un lado, el autor interpretó la violencia de SL como un desborde autoritario de la utopía andina; por otro lado, la violencia de los agentes del Estado la explicó por la ideología racista. Especialmente tras el ingreso de las FFAA en 1983, el autor destaca que la estrategia contrasubversiva no escatimó en sacrificar vidas; pues optó por la represión indiscriminada y propalar el terror entre las poblaciones locales. El racismo, que legitimó el uso de la violencia sobre los “indios” para mantener un “antiguo orden” colonial en crisis, durante el CAI justificó –para los agentes del Estado- ejercer una violencia extrema contra las poblaciones locales pues no se les consideraba iguales. Por último, el racismo también explicaría la indiferencia de los peruanos no afectados por el CAI.

Las cifras de muertos, heridos y desaparecidos translucen la realidad, muchas veces ocultada, de un país donde los ciudadanos tienen varias categorías, unos son más iguales que otros y donde las relaciones entre los hombres están contaminadas por el racismo: un problema tan antiguo y tan profundo como el de la violencia. Si en medio de un sistema proclamadamente democrático [...] se ha podido utilizar la tortura, 'desaparecer' a más de 1000 peruanos, matar indiscriminadamente, propalar el miedo y el terror [...] es porque en el Perú de 1985 sigue siendo válido el título de un cuento de Julio Ramón Ribeyro: 'la piel de indio no cuesta caro'. Todo esto sucede allá lejos, en Ayacucho o en Huánuco, donde los muertos son números y no personas con las que nos identifiquemos (Flores-Galindo 1988:407).

Resumamos la interpretación sobre la violencia del CAI extraída de la obra de este autor. La “modernización trunca” aceleró la corrosión de la legitimidad de un “antiguo orden” de dominación, fundado en el racismo y el empleo de una violencia extrema para encuadrar a los dominados. Pero por su carácter incompleto, esa modernización no logró que se constituya un nuevo orden y que calara la democracia. En consecuencia, germinaron odios, resentimientos y frustraciones en los dominados, quienes las expresaron a través de una violencia “refleja” hacia los dominadores, igualmente cruel a aquella sufrida. Así, en su lucha por subvertir el orden, los dominados reprodujeron el autoritarismo de sus antiguos dominadores. Finalmente, el Estado respondió con una violencia extrema justificada por el racismo, ideología que legitimó la violencia de un autoritario “antiguo orden” sobre los “indios”; y que en el CAI habría hecho que los agentes del Estado vieran a las poblaciones locales como “menos iguales” que ellos.

En esta perspectiva, centrada en factores histórico-estructurales y culturales, destaca un largo proceso de deterioro del orden de dominación colonial. El racismo ganó relevancia para re-legitimar tal orden y el empleo de una violencia extrema para asegurarlo; así, en la República, se constituye una dominación frágil y autoritaria. Aparecen, entonces, utopías subversivas, SL es una de ellas; pero recurren al mismo autoritarismo del orden que pretenden destruir. De este modo, tanto la violencia de los dominados-insurgentes, como la de los dominadores-contra-insurgentes, se explican por una “tradicón autoritaria”, una *predisposición* psicológica-cultural de las personas para ejercer y/o recibir una violencia extrema, que reapareció en el CAI.

### 1.2.2. Ideología racista, pragmatismo, y violencia

Manrique ha escrito sobre una gran variedad de temas, en los cuales reúne su interés por la historia y por la política; por el pasado y presente. Precisamente sus trabajos sobre la violencia del CAI tienen este sello; y en la selección que él mismo realizó -publicada en 2002- lo expresó de la siguiente manera: “Estos son textos polémicos, a caballo entre la necesidad de responder a los hechos contingentes y el intento de producir reflexiones de mayor alcance, capaces de trascender la coyuntura” (Manrique 2002a:31). “Estos ensayos fueron elaborados, [...] mientras sucedían los procesos que intentaba analizar y su referente fundamental es

eminentemente político” (Ibíd. 32). En adelante, nos remitimos a dicha selección para analizar la interpretación del autor sobre la violencia del CAI, la cual se inserta en una comprensión mayor sobre la historia del Perú, en la que el racismo de origen y carácter colonial juega un papel central.

Uno de los más importantes [problemas] es la persistencia de los prejuicios étnicos y raciales, soterrados bajo un discurso igualitario que proclama que los cambios objetivos que el país ha vivido durante las últimas décadas han borrado las bases sobre las cuales se reproducían las divisiones estamentales que anteriormente escindían a la sociedad peruana. Ciertamente éstos se han producido y tienen gran importancia, pero los procesos subjetivos, aquéllos que se operan *en el interior* de la subjetividad de las personas, tienen un tiempo y una dinámica distintos de aquéllos que rigen los procesos objetivos. Una de las hipótesis fundamentales que subyace a los textos que siguen es que el desfase entre los procesos sociales objetivos y su representación en las subjetividades (éstas suelen retrasarse con relación a aquéllos) es una de las fuentes fundamentales de las que se nutre la violencia política (Manrique 2002a:21).

Para Manrique, la ideología racista, originada entre los siglos XIV y XV en la península ibérica, se habría instaurado tras la Conquista para asegurar la dominación y explotación de la población nativa, de los “indios”, por los europeos. Desde entonces, tal ideología se habría reproducido a pesar de los cambios que han remecido el “antiguo orden” de dominación colonial. Inversamente al sentido que puede cobrar en la obra de Flores-Galindo, el racismo no sería producto de la crisis del “antiguo orden”, sino de su vigencia.

La construcción del discurso racista colonial hispano tiene como antecedentes inmediatos los racismos antijudío y antimusulmán acuñados durante los dos siglos anteriores; esa especie de fobia a la

diferencia que se expresa en la obsesión por la *limpieza de sangre* [...]

La obsesión por la *limpieza de sangre* se trasladó también a América [...]

La pretensión de mantener separadas la república de indios y la república de blancos estaba destinada al fracaso, porque desde la llegada misma de los conquistadores empezó el proceso de mestizaje biológico y cultural. Sin embargo, ideológicamente el abismo entre los mundos enfrentados se asentó en esta separación, legitimada por el racismo de cuño colonial. Este fenómeno, heredado por la República en el Perú, generó un tipo de estructura social marcado por la escisión entre dos sociedades que aparecían como funcionando paralela e independientemente (Manrique 2002a [1993]:59).

El orden impuesto por la dominación colonial española estaba fundado en la opresión y la explotación de la mayoría de la población, los indígenas, en nombre de su supuesta 'inferioridad' racial. La revuelta independentista [...] no alteró las bases sociales fundamentales de este orden. Los criollos que se hicieron del poder heredaron los privilegios de los antiguos colonizadores, y la secular opresión, explotación y marginación de los indios no fue alterada (Manrique 2002a [1990]:290-1).

Los miembros de la aristocracia criolla que asumió la conducción del nuevo Estado [...] [adoptó] con toda naturalidad el racismo colonial como uno de los pilares fundamentales sobre los que erigieron su propia dominación (Manrique 2002b:335).<sup>18</sup>

Esta ideología racista se define como “[...] la interiorización de la convicción de que entre los hombres existen diferencias esenciales, de naturaleza, que hacen que unos hombres sean superiores a otros [...]” (Manrique 2002a [1989]:114).

---

<sup>18</sup> El lector puede encontrar en Manrique 1993 ampliamente desarrollada la tesis según la cual el racismo colonial fue prolongación del racismo producido por los españoles en sus luchas contra los musulmanes y en la hostilidad hacia los judíos. De otro lado, la tesis de que la República no alteró las bases sociales del orden colonial, y que reprodujo casi de manera incólume la ideología racista, está extensamente elaborada en Manrique 1995. Finalmente, ambas tesis, y algunas precisiones conceptuales sobre el “racismo”, se reúnen sintéticamente en la introducción a Manrique 1999. No citamos literalmente estos textos pues sus ideas centrales, y su conexión con la violencia del CAI, están presentes en la obra que estamos estudiando.



Esta ideología ha buscado a partir del siglo XIX su legitimación en un discurso científico, el de la biología, como antes lo extrajo de la religión.

La convicción de que existen ‘razas’ humanas –unas superiores y otras inferiores por naturaleza- es un componente fundamental del discurso racista. [...]

Lo esencial de la definición racista de las razas no radica en las diferencias de fenotipo entre los individuos [...]. Son el soporte superficial [...] del discurso ideológico esencial que éste expresa, que consiste en *naturalizar* [...] las desigualdades sociales, atribuyéndolas a diferencias biológicas (Manrique 2002b:332).

De este modo, con una “larga duración” que se extiende más allá de los seiscientos años, el racismo se prolongó hasta el CAI, de un lado, justificando el recurso a la violencia indiscriminada como estrategia contrasubversiva. Al considerar inferiores biológicamente a los “indígenas” de las zonas en emergencia, los agentes del Estado pudieron ejercer una violencia extrema sobre éstos. Y por otro lado, el racismo generalizado en la sociedad peruana, explicó la indiferencia de la población no afectada por el conflicto, frente a tal violencia desatada contra “indígenas” con los cuales no se sentían identificados.

Las políticas de contrainsurgencia que hoy se aplican en el Perú fueron creadas por [...] ejércitos coloniales de ocupación que intentaban perpetuar por la violencia un orden basado en la sumisión de vastas masas sociales al poder de minorías coloniales extrañas al país, extranjeras. El carácter de ejércitos de ocupación de estas fuerzas militares explica en buena medida el salvajismo con que se comportaron frente a la población local, más aún cuando consideraban a ésta ‘inferior’, incluso biológicamente (Manrique 2002a [1986]:68-9).

Las fuerzas militares destacadas en Ayacucho y en general en toda la zona de emergencia, que abarca varios departamentos serranos con una densa población indígena quechuahablante, están conformadas mayoritariamente por individuos ajenos a la región. Muchos de los movilizados desconocen el quechua y [...] buena

parte de sus integrantes son de procedencia costeña y selvática, habiendo sido inmersos por la guerra en un mundo cultural que no comprenden, les resulta ajeno, hostil y amenazador (Ibíd. 70).

El abismo étnico que separa a los indios de los no indios es reforzado por un profundo racismo, al cual no son ajenos los soldados [...] Así obtendremos el cuadro completo necesario para comprender hasta qué punto las fuerzas destacadas en la zona terminan comportándose como un auténtico ejército de ocupación.

El racismo es un cáncer que afecta no sólo a las fuerzas militares sino a la sociedad peruana toda. Dos detalles, ligados a la masacre de Uchuraccay (enero 1983), permiten mostrarlo. Uno de ellos es la forma en que esta tragedia conmovió a la opinión pública en comparación con la escasa atención que se prestó a la muerte de cientos de indígenas [...] En segundo lugar, cabe indicar que la reacción generalizada en amplios sectores de la población frente a la noticia mostró el resurgimiento de opiniones brutalmente racistas, bien representadas en el titular que un diario nacional de gran circulación puso en su primera plana, luego de que se informó que los periodistas habían sido masacrados por campesinos indígenas: *¡BESTIAS!*” (Ibíd. 71-2).

Ahora bien, para dar cuenta de la violencia de SL, no sólo entran a tallar las continuidades de la historia peruana, sino también una ruptura clave –ya resaltada por los otros autores estudiados-, la “modernización trunca”. Al hablar de las múltiples crisis que convergieron en la década de 1980, cuya expresión fue la violencia del CAI, el autor destaca -a lado de la herencia colonial del racismo- el bloqueo del proyecto modernizador del gobierno militar de 1968. Así, Manrique también comprende la formación de SL a partir de unos jóvenes ayacuchanos en proceso de “descampesinización”. Éstos ya no pertenecían al mundo tradicional de sus padres, pero tampoco encontraban vías para integrarse y ascender socialmente en el mundo moderno; entonces, SL surgió como vía para lograrlo.

Si la crisis de representación se desplegó en la década del 90 y la crisis económica se inició en 1974 [...], el proyecto de modernización fue emprendido en 1968 por la junta militar presidida por el general Juan Velasco Alvarado, recogiendo el impulso proveniente de múltiples presiones sociales por el cambio [...] (Manrique 2002a [1993]:53).

Este proceso fracasó [...] debido a su carácter vertical y autoritario: una revolución desde arriba, llevada a cabo por militares que desconfiaban de cualquier forma de movilización popular autónoma [...] Cuando a este panorama se sobreimpuso la crisis económica mundial del 74, [...], simplemente la crisis quebró la propuesta económica, y la falta de base social, producto del propio autoritarismo del proyecto, hizo que Velasco Alvarado cayese incruentamente en el año 75 [...]

Pero si Velasco Alvarado fracasó en su intento y el proceso de modernización quedó bloqueado, tuvo en cambio gran éxito en la generación de fuertes demandas y expectativas en vastos sectores sociales que luego no fueron satisfechas. Los sectores sociales más afectados por el fracaso de este proyecto fueron básicamente aquéllos que anteriormente no habían tenido acceso a la movilidad social, por trabas no sólo sociales y económicas sino también étnico raciales, que tuvieron entonces la oportunidad de conocer los derechos que formalmente tenían y les eran negados en la realidad cotidiana, en buena medida los mismos que después constituirían la columna vertebral de Sendero Luminoso. [...] Se trata de gente muy joven, definida como mestiza, muchos de ellos con formación superior, provenientes de universidades de provincia [...] Los mandos de Sendero no son propiamente campesinos sino más bien jóvenes procedentes de procesos de descampesinización recientes: hijos de campesinos o ex campesinos, que ya no pueden insertarse más en el mundo tradicional en el que vivieron sus padres, pero que tampoco tienen cómo integrarse en el sistema una vez que migran. Creo que existe una relación evidente entre los sectores más afectados por el bloqueo del proyecto de modernización velasquista y quienes encontraron un canal de expresión política a través de Sendero Luminoso (Ibíd. 53-4).

[...] si se analiza la composición social de la militancia senderista [...] resulta evidente que en su conformación interviene decisivamente el factor étnico: los cuadros senderistas son en su mayoría jóvenes provincianos, mestizos, predominantemente ligados a procesos de descampesinización reciente (Manrique 2002a [1989]:109).

Como puede verse, igual que en la propuesta de Flores-Galindo, esos jóvenes no sólo se plegaron a SL por una “privación relativa”, sino porque la modernización –a través de la ampliación del acceso a la educación- socavó el “antiguo orden” y su discurso legitimador. Los jóvenes educados “cobraron conciencia” de que el racismo les negaba -en la vida cotidiana- derechos que formalmente tenían; para ellos, la ideología racista perdió legitimidad como soporte del orden, por lo que buscaron construir uno nuevo desde SL. Además, a partir de esta “toma de conciencia”, Manrique explica la violencia extrema ejercida por los senderistas, especialmente contra quienes consideraban sus ilegítimos opresores; pues el racismo, al ser visto como injusto, generó un profundo resentimiento en esos jóvenes por la humillación sufrida.

En el fondo de la violencia étnica hay, pues, una negación de la humanidad de la víctima. Pero una crisis que pone en cuestión el fundamento mismo del viejo orden, que remece hasta sus cimientos la supuesta estabilidad eterna de la sociedad serrana tradicional, trae consigo la reivindicación violenta de la humanidad así negada, la cual al principio tiene que expresarse negativamente. Ya Frantz Fanon señaló que la violencia de los oprimidos, cuando es dirigida contra sus opresores, constituye la afirmación de su humanidad largamente negada. Y la crueldad de esta violencia es proporcional a la dimensión de la anterior negación de esa humanidad (Manrique 2002a [1989]:114-5).

Pero el racismo es un camino de doble vía: por una crea y justifica el desprecio, la prepotencia y los abusos; por la otra genera un profundo resentimiento, alimentado continuamente por la experiencia de la humillación cotidiana. [...] Para los cuadros que Sendero recluta lo que está en juego [...] [es] la reivindicación de su plena humanidad, negada por el racismo erigido en una forma de relación social cotidiana que expresa la persistencia de estructuras de carácter colonial que, a pesar de los cambios experimentados por la sociedad peruana durante las últimas décadas, no han sido removidas.

El marcado carácter pasional de la violencia senderista: la sevicia y la crueldad no son accidentales. El racismo deja muy profundas huellas en la autoimagen de los discriminados [...] porque apunta contra su naturaleza misma [...] (Manrique 2002b:341).

Esta podría ser una de las explicaciones profundas del porqué los cuadros senderistas no provengan tanto del campesinado indígena más pobre sino de los sectores mestizos provincianos. Con un grado de escolaridad elevado, muchos de ellos con formación universitaria, han tenido acceso a un discurso que habla de los derechos de los cuales formalmente deberían disfrutar; no han interiorizado el discurso de su 'inferioridad natural' en la misma medida que los sectores indígenas de la sociedad tradicional, que han sido secularmente encuadrados por el discurso de la resignación al que tanto ha contribuido la Iglesia. La escuela y la universidad les han mostrado que su condición no es 'natural', y les han ofrecido alternativas para modificarla. Una de ellas es la propuesta por Sendero Luminoso. Saben que su condición no está fundada en leyes inscritas en la naturaleza, que las cosas pueden cambiar [...] (Ibíd. 342).

Sin embargo, si la violencia senderista contra sus antiguos opresores termina asumiendo la forma de un "reflejo", impulsada por un racismo "inverso" -de abajo hacia arriba-; la violencia que SL desató contra el campesinado fue análoga a aquella que -justificada por el racismo- empleaban gamonales y terratenientes para sostener el "antiguo orden" de dominación sobre los "indígenas". El autor reconoce que, debido a la modernización -entre otras causas-, tal orden entró en crisis y -tras la erradicación de los terratenientes- se generó un "vacío de poder", que dio oportunidad a SL para desarrollarse. Pero, por su carácter incompleto y trunco, la modernización no erradicó una "tradición autoritaria" proveniente del dominio de terratenientes y gamonales; la cual SL reprodujo para imponer su proyecto sobre los "indígenas", empleando una violencia extrema para liquidar toda voluntad de resistencia.

Tanto para los senderistas (ejecutores) como para los “indígenas” (víctimas), esa violencia estuvo legitimada por el racismo, que sedimentó una “tradicción autoritaria”. Del lado de SL, tal ideología habría llevado a que vieran a los “indígenas” como inferiores, y por tanto como sujetos “naturales” de la dominación; así, se habría justificado imponerles los mandatos del Partido mediante una violencia extrema. Del lado de los “indígenas”, debido a la larga sujeción y habituación al dominio terrateniente y gamonal, a través de relaciones serviles, habían interiorizado ese racismo según el cual eran inferiores y debían aceptar una violencia extrema de parte de sus dominadores.

La franja social donde Sendero se desarrolla tiene tras de sí una larga tradición histórica profundamente contradictoria donde coexisten tanto componentes democráticos, como aquéllos presentes en el funcionamiento de las comunidades campesinas andinas, cuanto autoritarios, derivados estos últimos de la matriz de poder gamonal, con su secuela de utilización de una violencia generalizada, arbitraria y cruel, que aún persiste en vastas regiones serranas, inclusive después de la realización de la reforma agraria (Manrique 2002a [1989]:90).

En la región cuna de Sendero [-Ayacucho, Apurímac y Huancavelica-] el gamonalismo y la servidumbre ligada a la hacienda tradicional tuvieron una presencia determinante. La debilidad del poder central que surgió de la crisis del orden colonial permitió, en amplios espacios de la sierra, la constitución de fuertes poderes locales que [...] organizaron la opresión y la explotación de los indígenas sujetos a relaciones de carácter servil. [...]

La hacienda tradicional entró en decadencia hacia la década de los cuarenta del presente siglo. A partir de los años cincuenta en Ayacucho y su entorno varias haciendas fueron abandonadas por sus antiguos propietarios debido a su escasa o nula rentabilidad. Cuando en 1969 se promulgó la Ley de Reforma Agraria del gobierno militar, varios latifundios estaban ya en posesión efectiva de sus feudatarios; la reforma agraria culminó, pues, el proceso de liquidación de los terratenientes serranos como clase [...]

La desaparición de los terratenientes produjo un ‘vacío de poder’ en el campo que intentaron llenar sin éxito los comerciantes y la burocracia estatal creada por la reforma agraria. [...] Sendero cubriría este vacío recurriendo a métodos similares a los empleados por los terratenientes para asegurar su hegemonía: un autoritarismo vertical apoyado en el recurso extensivo a la violencia (Ibíd. 110).

La violencia masiva y cruel que Sendero desplegó en este proceso no impidió que se conformara una base social, porque no era ajena a la tradición histórica en la que se insertaba. Evidentemente el proyecto social de Sendero tenía radicales diferencias con el de los terratenientes tradicionales, pero compartía con éste su carácter vertical y autoritario.

La legitimidad de la violencia autoritaria provino tanto de juzgarla inevitable –‘natural’- cuanto de que aparecía como fundadora de un nuevo orden, en reemplazo del anteriormente dislocado (Ibíd. 112).

La violencia étnica, en este caso, resulta una violencia ejemplarizadora. Utilizando el terror, los componentes vesánicos que contiene buscan paralizar, disgregar y liquidar toda voluntad de resistencia. Ha sido largamente interiorizada desde la época colonial: [...] debe reforzarse la pasividad y el fatalismo que históricamente se han alimentado entre el campesinado de la convicción de que cualquier intento de rebelarse es, por definición, inútil.

Existe un sustrato ideológico que legitima la violencia étnica, tanto para sus ejecutores cuanto ante sus víctimas: es el sustrato racista de la opresión terrateniente y gamonal. Es la interiorización de la convicción de que entre los hombres existen diferencias esenciales, de naturaleza, que hacen que unos hombres sean superiores a otros [...] (Ibíd. 114).

Resumiendo la argumentación de Manrique, concentrada hasta este punto en factores histórico-estructurales y culturales, vemos que se reconocen grandes transformaciones por las que ha atravesado el país; pero es la larga duración del racismo colonial lo que hace inteligible la violencia del CAI. La persistencia del racismo legitimó un “antiguo orden” y una “tradición autoritaria”, que sedimentó una *predisposición* psicológica-cultural en las personas para ejercer y/o recibir una violencia extrema, que reapareció en el CAI.

- a) Quienes buscaron dominar a los “indígenas” –fueran senderistas o agentes del Estado- tuvieron una predisposición para tratarlos violentamente; porque en ellos sedimentó la convicción de que los “indígenas” eran inferiores por naturaleza.
- b) Los dominados “indígenas” estaban predispuestos, tras siglos de opresión, a aceptar tal trato pues interiorizaron su natural inferioridad racial.
- c) Los insurrectos que “tomaron conciencia” de la ilegitimidad del racismo sufrido, no hicieron más que invertir la dirección de la violencia; ya que –tras el prolongado dominio del que acababan de “despertar” y el carácter trunco de la modernización- incubaban una predisposición para reproducir el antiguo autoritarismo.
- d) Por último, la violencia del CAI no puede entenderse si no se toma en cuenta que el racismo generalizado en la sociedad peruana alimentó la indiferencia de la población no directamente afectada por el conflicto frente a la violencia que sufrían los “indígenas”, con los cuales no se identificaban.

Sin embargo, cuando Manrique analiza el modo en que SL se relaciona con poblaciones de regiones distintas a aquellas de su “cuna histórica”, surgen matices a la interpretación vista hasta aquí. El autor llama la atención sobre las diferencias entre la sierra “cuna” de SL y la sierra central; en ésta última, no se asentó la opresión terrateniente y gamonal, por lo que hay comunidades campesinas



libres.<sup>19</sup> Aquí, SL fue aceptado por el campesinado pues garantizó derechos básicos que el Estado no cubría; pero lo más importante, la escalada de violencia tuvo que ver con las resistencias campesinas frente a SL. De otro lado, cuando se caracteriza la relación entre SL y los campesinos del Alto Huallaga, se resalta su carácter pragmático. Veamos estos argumentos con cierto detalle.

Para entender la forma en que Sendero ha construido la base social sobre la que se ha estructurado su continuo crecimiento, es necesario tomar en cuenta las enormes diferencias existentes entre las zonas donde actúa. Huancavelica, Ayacucho y Apurímac forman parte de la región más pobre del país, donde el gamonalismo tuvo una enorme importancia histórica. El valle del Mantaro tiene otras características, tanto por la fortaleza histórica de sus comunidades – que tienen como sustento una economía campesina relativamente próspera-, cuanto por la idiosincrasia de un campesinado que no ha estado sometido a relaciones de servidumbre, pues históricamente los latifundios sólo pudieron formarse en las tierras altas, ganaderas, mientras que las amplias y fértiles tierras agrarias del valle permanecieron en poder de comunidades campesinas libres. Otra es la situación que impera en la zona cocalera del Alto Huallaga, donde el narcotráfico moviliza millones de dólares y el campesinado tiene los ingresos más elevados del país, y donde sus enemigos no son aquéllos contra los cuales históricamente tuvo que enfrentarse en la sierra (Manrique 2002a [1989]:90-1).

En el valle del Canipaco -zona ganadera donde las comunidades y latifundios estaban enfrentados históricamente por el control de pastos-, SL ganó la aceptación de los campesinos tras disolver la Sociedad Agrícola de Interés Social (SAIS) Cahuide y distribuir su ganado; pues la creación de ésta –durante el gobierno militar- dejó irresuelta la demanda por tierras de las comunidades. Luego,

---

<sup>19</sup> Estas diferencias referidas al tema de la violencia y el sistema de dominación gamonal, durante la Guerra con Chile, están trabajadas en Manrique 1988.

los senderistas asumieron el control de varios aspectos de la vida social en la zona; especialmente, la administración de justicia, el castigo de criminales, y la defensa de la moral local (Manrique 2002a [1989]:96-104). “Pero entonces llegó una segunda columna senderista a la región [...]. Impuso una nueva dinámica, cada vez más autoritaria, que no sólo provocó la alarma entre el campesinado y amagos [...] de abandonar los pueblos [...], sino que tuvo incluso roces con los integrantes de la primera columna, cuyo acercamiento con la población había sido más dialogante y conciliador” (Ibíd. 105).

Dos medidas básicas fueron el germen para el desarrollo de nuevas contradicciones en la región. Por una parte, la directiva senderista impuesta al campesinado de reducir drásticamente el volumen de la producción que se enviaba al mercado y de dedicarse principalmente a la autosubsistencia (Manrique 2002a [1989]:106).

El otro problema provino de las contradicciones que enfrentan entre sí a las comunidades por la posesión de la tierra, que no hubieran sido solucionadas por la intervención de Sendero.

[...] Sendero repartió el ganado de la SAIS Cahuide [...], pero evitó pronunciarse sobre los conflictos existentes entre las comunidades por la posesión de la tierra. No distribuyó la tierra de las antiguas haciendas [...] La comunidad de Atcas (Laraos) decidió ocupar una franja de territorio que los comuneros de Chongos Altos reclamaban como suya [...] La invasión de Atcas [...] fue respondida con un ataque, contraviniendo las directivas de Sendero, que desde antes de la invasión había expresado claramente que no toleraría enfrentamientos entre comunidades (Ibíd. 107).

[...] una columna de Sendero tomó represalias. [...] reunió a autoridades de Chicche, Llamapasillón y Chongos Alto. Llevados a este pueblo, fueron ejecutados doce campesinos.

[...] además del problema descrito, las represalias se habrían debido al intento de las antiguas autoridades de las comunidades de reorganizar internamente sus organismos, aprovechando un aparente repliegue de Sendero, con el fin de resistir sus imposiciones (Ibíd. 107-8).

En este caso, vemos que mientras SL cubrió necesidades concretas de la población local, consiguió su aceptación y la violencia no se desbordó. Cuando el partido reforzó sus imposiciones y desatendió esas demandas, se ganó el rechazo local; y a partir de ahí se desbordó la violencia. Una variante de la misma dinámica ocurrió en la contigua región del Alto Cunas, donde SL desplegó un mayor autoritarismo, ignoró las demandas del campesinado, e incluso atentó contra los intereses de éste; por lo cual se ganó un férreo rechazo que –tras la llegada de las FFAA- se convirtió en resistencia armada, a través de rondas contrasubversivas (Manrique 2002a [1998]:199-207). Para el autor, fue posible que el campesinado rechace la violencia autoritaria de SL, por las diferencias histórico-estructurales y culturales de la sierra central frente a Ayacucho, Apurímac y Huancavelica.

El recurso a la violencia autoritaria tuvo un éxito indudable en Ayacucho y su entorno [...] Pero en los nuevos escenarios Sendero se mueve en regiones en las que existe otra composición social, donde las masas tienen otra experiencia y otra conciencia política. La servidumbre y el gamonalismo no tuvieron una presencia homogénea en el país –piénsese en la sierra central-, y en las regiones donde Sendero intenta hoy asentarse los sectores populares poseen una larga tradición de organización democrática, gestada en las grandes movilizaciones que llevaron a la gran eclosión organizativa de los años setenta (Manrique 2002a [1989]:116).

Otro factor que resulta importante relevar es la diferente reacción del campesinado de las zonas donde predominaban las comunidades libres en relación a la de los campesinos de las regiones marcadamente feudalizadas. [...] la reacción del campesinado de la microrregión que analizamos [el Alto Cunas] –donde priman las comunidades campesinas libres- fue distinta a la del campesinado de aquellas zonas donde históricamente imperaron la hacienda y el gamonalismo, y donde la violencia y la coerción eran aceptadas con una actitud fatalista, asumiéndolas como un hecho ‘natural’. Pasado un determinado límite, las imposiciones de los senderistas

provocaron un resentimiento creciente entre el campesinado, alimentado por la sublevante sensación de que se atropellaba su dignidad [...] sobre este sustrato de indignación militante, que difícilmente hubiera podido producirse en las áreas más fuertemente feudalizadas donde el campesinado asumía los abusos de los que era víctima con la actitud fatalista de quien se enfrenta con lo inevitable, [...] se produjo la alianza con los militares [...] (Manrique 2002a [1998]:208).

Favoreció este desenlace el desencuentro entre un proyecto político profundamente vertical y autoritario y un campesinado que tiene tras de sí una tradición de independencia basada en la existencia de comunidades campesinas libres. [...]

Si inicialmente Sendero logró asentarse en algunos espacios campesinos tales como el valle del Canipaco [...], su aceptación duró apenas unos meses. En adelante se impuso por la violencia. En otros espacios donde la presencia de las comunidades libres es dominante, como en la cuenca del Alto Cunas, no llegó a ganar simpatías consistentes entre las comunidades [...] (Ibíd. 221).

En un primer momento, Manrique puso el énfasis en que el racismo es un fenómeno que afecta a la sociedad peruana en su conjunto, y que su reproducción -a pesar de los cambios sociales- explica la violencia del CAI. Pero ahora se contradice tal tesis, pues el racismo -que legitimó (para dominados y dominadores) el “antiguo orden” y la violencia extrema contra los “indígenas”- sólo tendría validez donde se erigió el dominio gamonal y terrateniente, ligado al latifundio. La “cuna” de SL tenía estas características; por lo que sólo ahí la reproducción del racismo y la “tradición autoritaria” justificaron la violencia de SL, tanto para senderistas como para los campesinos. Por el contrario, el campesinado libre de la sierra central no interiorizó el racismo, como para estar predispuesto a aceptar esa violencia; y además, tenían una “larga tradición de organización democrática”.

Merced a estos rasgos, les fue posible rechazar e incluso resistir la violencia autoritaria de SL.

Ahora bien, si colocamos entre paréntesis las causas histórico-estructurales y culturales que darían cuenta de estas diferencias; y nos centramos en el análisis del autor sobre las acciones concretas de las personas en estos contextos específicos, se abre la puerta para un enfoque y explicación alternativos. Mientras SL cubrió necesidades concretas de la población local, consiguió aceptación y la violencia no se desbordó; cuando reforzó sus imposiciones y desatendió esas demandas, se ganó el rechazo local, y se desbordó la violencia. Aquí ya no destaca una predisposición heredada del “antiguo orden”, sino una orientación pragmática en las personas para ejercer y/o recibir una violencia extrema. En esta línea se explica también la implantación de SL en el Alto Huallaga.

No debe perderse de vista que [la aceptación de SL] reposa en una asociación estrictamente pragmática, basada en la prestación de un ‘servicio’ cuya justificación reposa en última instancia en el carácter ilegal de la actividad que es la fuente de ingresos del campesinado. Si el Estado estuviera en capacidad de brindar una salida legal, que no atentara contra los intereses inmediatos del campesinado, es casi seguro que este no vacilaría en aliársele. Se trata, pues, de una asociación más bien precaria [...] (Manrique 2002a [1989]:92). [El Estado] logró romper la alianza establecida entre los senderistas y los campesinos del Huallaga al asegurar a éstos últimos que nadie les molestaría en el cultivo de la coca y que el único enemigo que le interesaba combatir era Sendero Luminoso. Siendo la relación entre Sendero y el campesinado de la región de carácter clientelista y marcadamente utilitario, esto le ganó el apoyo de los cultivadores de hoja de coca [...] (Manrique 2002a [1998]:216).

En esta región, SL asesinaba a los erradicadores estatales de hoja de coca, para proteger al narcotráfico que beneficiaba a los campesinos con ingentes ingresos; pues además arbitraba el precio que los narcotraficantes debían pagar a los cultivadores. Asimismo, el partido impartía justicia, castigaba expeditivamente a los criminales, y reforzaba la moral local. Finalmente, la sola presencia de SL era funcional y favorable para el negocio de la droga porque mantenía alejado al Estado (Manrique 2002a [1989]:91-93).

Se trata, pues, de un enfoque distinto, en el que prima lo que cada actor veía en el otro. Aquí, la violencia se explica por las orientaciones *pragmáticas* de los actores. Ellos aceptaron o rechazaron ejercer y/o recibir una violencia extrema según la relación que establecieron con SL, mediante la que conectaron los objetivos de esa organización con los suyos (que pueden ser racionales, morales, religiosos, etc.). Elementos del pasado pueden aparecer, pero son esas relaciones de poder históricamente cambiantes las que determinan la legitimidad de la violencia para ejecutores y víctimas, y finalmente explican su desarrollo durante CAI.

Claro, a partir del trabajo de Manrique, es posible argumentar que este pragmatismo, esta racionalidad detrás de la violencia, sólo fue posible donde no calaron el racismo y la “tradicón autoritaria”. Sin embargo, también donde sí calaron -en la “cuna” de SL-, el campesinado rechazó y resistió al Partido, en una

dinámica similar a la que el autor encuentra en la sierra central.<sup>20</sup> Por ello, en vez de subsumir este enfoque dentro del que resalta factores histórico-estructurales y culturales, el racismo y autoritarismo, preferimos exponer la tensión entre ambos, y más adelante, intentar hacer que rinda frutos.

### 1.3. Un balance crítico

Tras evaluar los textos en función de la pregunta ¿qué explica la violencia del CAI?, ahora intentaremos sistematizar un balance general. Para empezar, todos los autores explican el fenómeno de la violencia del CAI como parte del funcionamiento de la sociedad peruana en su conjunto, insertándolo dentro de una comprensión mayor sobre la historia de la dominación en el país. De ahí que en cada uno destaque un enfoque analítico centrado en factores histórico-estructurales y culturales. Veamos los puntos de contacto y disensión entre las distintas propuestas revisadas, dentro de éste enfoque.

Todos los autores, para explicar el inicio del CAI, señalan como fenómeno crucial la “modernización trunca”, entendida como el abrupto deterioro de un “antiguo orden” tradicional sin que se constituya uno alterno; dentro de la cual destacan dos procesos. Primero, la ampliación del acceso a la educación, que generó un

---

<sup>20</sup> Ya lo vimos al estudiar el análisis de Degregori sobre las diferentes reacciones del campesinado frente a SL. *Supra* pp. 11-13.

desfase entre unas ideas progresistas-modernizantes, que a través de ella se difundían, y una realidad atrasada-tradicional.

Para Degregori, se propagó una ideología de progreso, sin brindar los medios materiales e institucionales para realizarla, produciendo una “privación relativa”, odio y resentimiento en jóvenes estudiantes y profesores universitarios provincianos, que formaron SL para crear un orden más justo. Ese sustrato emocional impulsó la necesidad de realizar tal proyecto, y alimentó la violencia con que los senderistas pretendían imponerlo. Además de ello, para Flores-Galindo y Manrique, la educación llevó a esos jóvenes a “tomar conciencia” de la ilegitimidad del dominio tradicional, terrateniente y gamonal, y de la ideología racista. A partir de este hecho, y no tanto de una insatisfecha expectativa de progreso, germinó un profundo odio y resentimiento en quienes luego serían parte de SL, y propulsó la violencia con que buscaron invertir el orden.

Segundo, todos los autores destacan como pieza clave de la “modernización trunca” el colapso del dominio terrateniente -y en cierta medida de los gamonales- en el campo, pero que al no ser reemplazado por un nuevo orden, provocó un “vacío de poder”. SL tuvo, así, oportunidad para imponer su dominio sobre el campesinado, recurriendo a la misma violencia de sus “antiguos dominadores”. Pero a partir de aquí, nuevamente se abren discrepancias sobre las características de quienes aceptaron a SL.



Para Degregori, eran campesinos que compartían las ansias por progreso de los senderistas, que vivían en comunidades “libres” del dominio terrateniente, y donde consiguieron que se abran escuelas. Para Flores-Galindo y Manrique, por el contrario, los campesinos que apoyaron a SL eran de zonas atrasadas-tradicionales, que vivían bajo una prolongada opresión terrateniente y gamonal, fundada en el latifundio; por lo cual habían interiorizado su inferioridad racial.

No obstante, si bien los autores toman en cuenta estas importantes rupturas que – con respecto al “antiguo orden”- produjo la modernización, una cuestión determinante para interpretar la violencia del CAI es que, debido a su carácter incompleto, la modernización no logró que calara la democracia. Así, de un lado, para saldar el desajuste entre idea y realidad –que generó resentimiento y odio-, los senderistas básicamente sólo contaron con la violencia autoritaria del “antiguo orden” para imponer su proyecto. De otro lado, cierto sector del campesinado aceptó recibir esa violencia extrema pues compartía con SL una “tradicción autoritaria” proveniente de ese “antiguo orden”. Asimismo, la violencia que el Estado desató sobre los campesinos es atribuida a esa misma tradición.

Así, aunque dentro de éste enfoque hay argumentos contrapuestos entre ambas líneas de interpretación de la violencia del CAI, éstas coinciden en lo determinante que fue la larga permanencia de una “herencia autoritaria”, que generó una predisposición psicológica-cultural en las personas para ejercer y/o recibir una violencia extrema. De ese modo, la violencia aparece como producto y prueba de

la *falla* del desarrollo peruano. De hecho, “tradición autoritaria” y “modernización trunca” pueden verse como términos con un nexo circular: la modernización es trunca porque no logró desaparecer el autoritarismo, e instalar la democracia; la “tradición autoritaria” persiste porque la modernización es trunca.

De este modo, se pone de manifiesto una manera de entender la historia, que recae en una implícita oposición entre “antiguo” orden tradicional y “nuevo” orden moderno; ya que atribuye todo lo que en el presente escapa a nuestros marcos interpretativos a los “pecados originales” del remoto pasado.<sup>21</sup> *Proyecta* (coloca por “default”) en el pasado lo que no entendemos y/o lo que no aceptamos del presente. De esta manera, no obtenemos una historia crítica, sino una historia *en negativo*: no tenemos un diagnóstico sobre cómo funciona la realidad en la que se produce la violencia del CAI, sino uno sobre sus deficiencias frente a modelos ideales. La violencia es consecuencia de una modernización fallida, que no logró instaurar la democracia y erradicar el autoritarismo heredado desde un remoto pasado, del cual provienen estos “males”.

### 1.3.1. Realidad y teoría: una tensa relación

Por la vía analítica arriba mencionada, se abre la puerta para una serie de *desfiguraciones ideológicas* (Dahrendorf 1966:48), por lo que es pertinente

---

<sup>21</sup> Otro término que pone en evidencia esta dicotomía es el de “descampesinización”. El sujeto que vive la “modernización trunca” es el joven provinciano y mestizo en proceso de “descampesinización”.

exponer la relación que entre realidad y teoría establecen los autores estudiados. Para ello, es importante evaluar la influencia de los tópicos contextuales comunes en torno a los que desarrollaron sus interpretaciones –en polémica entre sí durante el CAI. Entre ellos destacan a) rechazar o tolerar la violencia (del Estado, SL, o las poblaciones directamente afectadas), b) una visión optimista o conflictiva de la sociedad peruana, y c) sus posturas frente a la democracia.

A este fin puede ayudar destacar las categorías más usadas en los análisis, las cuales en su mayoría están construidas de manera dicotómica. Además, dada la manera laxa y libre con que se usan, podemos decir que los autores asumen que dichas categorías forman parte de un “sentido común” académico, por lo que no necesitarían ser definidas con precisión. Veamos un breve cuadro resumen:

andino	-	occidental
tradicional	-	moderno
violento	-	pacífico
autoritario	-	democrático
emocional- irracional	-	racional
pre-capitalista	-	capitalista
indio/indígena	-	no indio/no indígena

sierra - costa  
excluidos - incluidos

El problema no es el razonamiento dicotómico en sí mismo, sino que estas categorías ideales son tomadas como si fueran realidades efectivamente existentes. Así, los autores imponen a priori dichas categorías sobre la realidad. En lugar de ir de las acciones de las personas a las categorías del pensamiento, y absorber la historia concreta de la que emergen, la aplastan.

Especialmente útil será evaluar la dicotomía “autoritario” – “democrático”<sup>22</sup>, tan presente en éste enfoque centrado en factores histórico-estructurales y culturales, y que además, muestra de manera sintética la influencia de los tópicos contextuales enunciados. Para empezar, aunque ninguno de los autores define con precisión los términos de tal dicotomía, todos ligan “lo autoritario” con la violencia, y colocan a “lo democrático” como su opuesto y solución. Es claro que el rechazo de prácticamente toda forma de violencia y la defensa de la democracia pesan de manera gravitante en estos textos. Esta influencia ideológica trae una serie de problemas, pues al no definir con precisión qué es “lo democrático” y “lo autoritario” se abre un hiato entre conceptos e hipótesis lanzados a priori -que fácilmente se transforman en “discursos” con un objetivo político-ideológico (o que

---

<sup>22</sup> Valga notar que no hemos podido establecer coherentemente alguna polaridad de orden superior que reúna las dicotomías enumeradas, por lo que consideramos que una evaluación de éstas deberá realizarse una a una. El siguiente examen puede servir de modelo.

proviene de ellos)- y el análisis que descansa en evidencias concretas sobre las acciones de los sujetos.

Si vamos de las acciones concretas a las categorías, la evidencia –presente en los textos- muestra que tanto dominadores como dominados emplean la violencia. ¿Ello los hace igualmente autoritarios? Y de ser así, ¿qué implicaría para el desarrollo de la violencia del CAI? De manera inversa, si vamos de los conceptos a la evidencia concreta, se propone que “lo autoritario” y la violencia vienen del “antiguo orden”, y “lo democrático” vendría con el “nuevo orden”. ¿Pero sería posible pasar de uno a otro si no se reconocen potencialidades democráticas en el “antiguo orden”? O sólo se las postula sin más, como hace Manrique (2002a [1989]:90) ¿En qué se sustenta, pues, la apuesta democrática de los autores?

El diagnóstico científico y la propuesta normativa se atrofian mutuamente, pues parten de una relación entre realidad y teoría donde ésta aprisiona a aquella. Conceptos ideológicos son impuestos sobre la realidad y, en vez de ordenarla con claridad, sirven sobre todo para juzgarla. Así, si bien los autores hallan evidencia de una realidad no teorizada, que fluye por fuera de los encuadres de estos conceptos, ella aparece como notas marginales sin encontrar sentido pleno y articulado en sus explicaciones. De ahí la falta de precisión en formular propuestas concretas para acabar no sólo con la violencia del CAI, sino con su causa histórico-estructural y cultural: el autoritarismo vigente en la sociedad peruana.

### 1.3.2. Hacia una alternativa

Por las razones expuestas hasta aquí, consideramos que asumir el problema de explicar la violencia del CAI *en estos términos* es inconducente y puede empantanar la discusión. Aclaremos, esto no significa desconocer el rol del movimiento histórico en el que emerge tal fenómeno. Pero debemos desafiar la comprensión de la historia que predomina en este enfoque compartido por los autores, según la cual una “herencia autoritaria” generó una predisposición psicológica-cultural en las personas para ejercer y/o recibir una violencia extrema, y explicaría la violencia del CAI. Es posible *reinterpretar* la historia del poder y la dominación en el país, historia dentro de la que queda situado tal conflicto, si procedemos de manera inversa: si partimos de las personas y sus acciones concretas hacia las categorías, evitando aplastar la realidad con los conceptos; y si vamos de esas acciones a las estructuras sociales.

Este camino no es ajeno a las líneas de interpretación estudiadas. En ellas subyace un enfoque paralelo, que pasa desapercibido para los autores, y que lleva a una interpretación *divergente* sobre la violencia del CAI. En éste ya no resaltan unas pautas culturales heredadas de un “antiguo orden”. Elementos del pasado pueden aparecer pero en función de las relaciones de poder históricamente cambiantes. A través de éstas se vincularon los objetivos de las poblaciones

locales con aquellos de las organizaciones en guerra, y finalmente explican que las personas aceptaran o rechazaran ejercer y/o recibir una violencia extrema.

Aquí no destaca una predisposición psicológica-cultural sino una orientación pragmática en las personas, respecto a la violencia extrema. Se trata de un enfoque analítico en el que el factor explicativo no se reduce a una cualidad común –el autoritarismo- entre ejecutores y víctimas de la violencia, sino que se centra en lo que ambos veían entre sí; es decir, en las *relaciones* que establecieron entre ellos.

En esta perspectiva, notamos que la violencia extrema apareció como legítima para los *cuadros* senderistas (personas que ingresaron orgánicamente al Partido o a alguna de sus extensiones formales) por una “ética militante”, que los llevó a imponerla contra las diversas poblaciones que buscaron dominar. No obstante, para las *bases* de apoyo senderistas (gente muy diversa y dispersa, cuya vinculación con el Partido pudo ser laxa), la violencia extrema apareció como legítima por unas orientaciones más pragmáticas. Así, mientras hubo una “conexión de sentido” entre orientaciones, no se desbordó la violencia; pero, a medida que se perdía esa conexión, la violencia escalaba: SL fue aceptado mientras atendía las demandas locales (justicia, defensa de la moral, seguridad, solución de conflictos, etc.); pero cuando su ideología y método chocaron con éstas, se desataron enfrentamientos violentos.

Es posible extender este razonamiento para preguntarnos por la violencia desatada por el Estado. Si la violencia senderista pasó de ser aceptada pasivamente a tener el carácter de “vendetta”; la violencia de los agentes del Estado, al inicio se asemejó a la “vendetta”, pasó por la arbitrariedad indiscriminada, hasta que se aceptó tras la formación de alianzas con las poblaciones locales y el incremento de la selectividad. Esto implica un doble movimiento en el que mientras la violencia de SL se tornó crecientemente ilegítima, y fue resistida, la violencia del Estado ganó legitimidad, y fue aceptada por las poblaciones locales. ¿Qué tipo de relación de poder se estableció entre las organizaciones represivas del Estado y esas poblaciones? ¿Cómo mediante esa relación se conectó los objetivos de cada actor, y en qué medida ello explica los cambios en la legitimidad de la violencia?

Por último, esta perspectiva permite acercarse a la violencia que desplegaron las poblaciones locales -como “bases” senderistas y/o como “ronderos” en alianza con las FFAA-, y notar que éstas perseguían pragmáticamente no sólo objetivos comunes como seguridad, justicia, etc., sino también otros particulares. Así, aprovechando el contexto del CAI, esas poblaciones buscaron soluciones violentas para antiguos y nuevos conflictos intra e intercomunales.

De modo que es posible distinguir dos enfoques y diagnósticos divergentes al *interior* de cada línea de interpretación, pero que coinciden en preguntarse por los mecanismos mediante los que la violencia queda justificada o legitimada, para



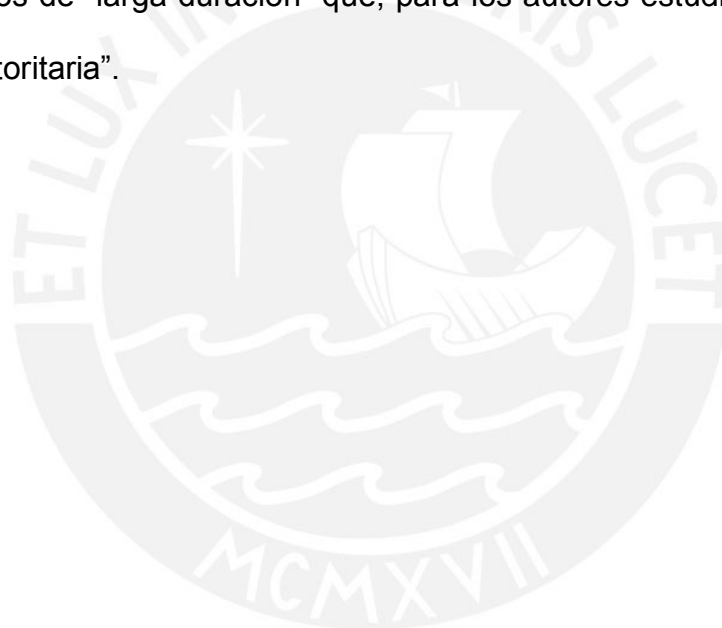
ejecutores y víctimas. Por lo tanto, en el siguiente capítulo ensayaremos una síntesis, que nos lleve a una reinterpretación de la historia del poder y la dominación en el país, dentro de la cual podamos explicar *coherentemente* la violencia del CAI; no como obedeciendo ciegamente a una predisposición cultural (y a la vez *irracional*), sino a través del análisis de las relaciones de poder históricamente cambiantes. Para ello, nos guiaremos por la siguiente pregunta: *¿la violencia del CAI fue producto de la legítima dominación y obediencia, o de luchas por el poder ante imposiciones ilegítimas?*<sup>23</sup>

Como dijimos en la Introducción, afrontaremos esta tarea apoyados en la “sociología de la dominación” de Weber, y en su “individualismo metodológico”; de ese modo, esperamos evitar aplastar la realidad con nuestras categorías, y en cambio, hacer que éstas emerjan de la historia concreta. Igual que nuestros

---

<sup>23</sup> Conviene señalar dos definiciones básicas de la “sociología de la dominación” de Weber; para quien toda relación social es un *encuentro de voluntades*, el cual encierra potencialmente un *enfrentamiento* de esas voluntades. Así, “una relación social es de *lucha* cuando la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra y otras partes” (Weber 1964:31). La lucha puede ser violenta o pacífica. Más adelante, Weber introduce la noción de *poder*, que “significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”; y la distingue de la *dominación*, que significa “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber 1964:43). Al hablar de “dominados” se tiende a pensar en sujetos cuya voluntad ha sido quebrada. Éste no es el significado que le da Weber, porque algo fundamental en su concepto es que haya un mínimo de voluntad de obedecer. Asimismo, Weber emplea el término “autoridad” de manera prácticamente intercambiable con el de “dominación”. De hecho, dado el contenido que Weber explora podría aludirse a otras nociones como “dirección”, “mando”, “liderazgo”, etc. En todos estos casos hay un encuentro de voluntades que no consiste en un enfrentamiento, sino en un tipo de encauzamiento, por el cual una voluntad es obedecida por otra. Si el poder se ejerciera fundamentalmente por la fuerza, éste sería muy precario, pues se agotaría en el mero esfuerzo por mantenerse. Evitar esta situación paralizante requiere que de alguna manera el poder se *legitime*, que se genere esa mínima *voluntad de obedecer*. Por ello, lo típico de una situación de dominación no es la lucha, sino la obediencia. Dicha probabilidad de obediencia se basaría *típicamente* en tres fundamentos: a) porque así es la *tradición*; b) porque se considera que quien manda tiene características superiores (*carisma*); o c) porque quien manda esta investido por la *ley* (Weber 1964:170-3).

predecesores, consideramos que la violencia del CAI puede ser explicada como parte del funcionamiento de conjunto y del movimiento histórico de nuestra sociedad. Por ello, para hacer inteligible el nexos entre la violencia y la totalidad social, procuraremos mantener una mirada sistemática a las transformaciones del país en términos de estructura social, y del orden político. En cuanto al marco temporal, nos remontaremos hasta la Colonia para calibrar el papel que jugaron los fenómenos de “larga duración” que, para los autores estudiados, generaron la “tradición autoritaria”.



## CAPÍTULO 2. UNA APROXIMACIÓN SOCIOLOGICA A LA VIOLENCIA DEL CAI

Este capítulo tiene por objetivo esbozar una reinterpretación de la historia de la dominación en el Perú dentro de la cual podamos explicar coherentemente la violencia del CAI, con especial atención a la historia andina. Esto se debe a que, si bien el conflicto tuvo un alcance nacional en sus 20 años de duración, fue en los Andes donde se inició, y se mantuvo un alto nivel de violencia, por lo menos hasta la caída del líder de SL, en 1992. De ahí que el mayor porcentaje de muertos y desaparecidos reportados a la CVR se concentra en tal región (87.09%); especialmente en Ayacucho (47.37%), Junín (11.40%), Huánuco (10.44%), Huancavelica (7.47%), y Apurímac (4.54%).<sup>24</sup>

Por supuesto, dichos departamentos se extienden más allá de los Andes, hacia la Amazonía; además, uno de los grupos étnicos más golpeados por la violencia del CAI –los ashánikas- reside en estas zonas. De igual manera, es claro que la violencia tuvo como crucial escenario a la región compuesta por Huánuco, San Martín, Ucayali y Loreto, donde -entre otros rasgos- destacó la presencia del narcotráfico en la cuenca del Huallaga. Pero nos reafirmamos en concentrarnos en la historia de la dominación en los Andes, pues los autores estudiados en el Capítulo 1 ligan la violencia del CAI con tal historia. Si hemos de entablar un genuino diálogo con sus propuestas e intentar una síntesis *a partir de ellas*,

---

<sup>24</sup> Tendencias similares se observan para los casos reportados de: a) asesinatos y ejecuciones extrajudiciales, con esos departamentos concentrando el 84.66%. b) Tortura, con aquéllos departamentos sumando el 70.63% del total. c) Violación sexual, cuyo 81.04% se nuclea en esas mismas zonas. d) Desaparición forzada, para la que dichas regiones suman el 83.93%. Ver: CVR (2003b:85, 281, 326, 356).

debemos recuperar sus preguntas; en este caso, *¿cómo se entronca la violencia del CAI con la historia andina precedente?*

Aclaremos que no pretendemos explicar cada episodio concreto de violencia, y que cada dinámica regional es distinta; no obstante, ello no implica que, desde la aproximación que elaboramos, no podamos analizar la violencia fuera de la región andina. Por ejemplo, en la Amazonía. Que una y otra tengan procesos históricos diferentes significa que no debemos esperar hallar las *mismas respuestas*, pero nada impide lanzar sobre ambas realidades una batería de *preguntas común*.

De este modo, ensayaremos una reinterpretación de la historia de la dominación en los Andes, historia que -a nuestro entender- está vertebrada por el *Estado*; el cual no puede ser reducido a los “aparatos de Estado”, sino que comprende, además, la articulación global de las relaciones de poder fundamentales. Para tal fin, nos remitimos a una amplia producción historiográfica y de las ciencias sociales sobre el tema; a partir de la cual perfilaremos *una* aproximación sociológica a la violencia del CAI que dé cuenta de los mecanismos que la legitimaron para ejecutores y víctimas.

Nos remontaremos hasta la Colonia para calibrar los fenómenos de “larga duración” destacados por los autores estudiados; ya que para comprender el fenómeno relativamente reciente de la violencia del CAI, y el funcionamiento de la realidad en la que emergió, hemos de superar una maniquea oposición entre

“antiguo” y “nuevo” orden. Debemos evitar proyectar en el pasado lo que no entendemos y/o lo que no aceptamos del presente, y así, evitar interpretarlo anacrónicamente.

Una última aclaración antes de entrar de lleno a la materia concierne a una precisión conceptual sobre un término al que recurriremos en ésta investigación: “orden de dominación”. Por él entendemos un sistema de relaciones sociales que define roles entre dominadores –quienes mandan- y dominados –quienes obedecen-, en virtud de una legitimidad. Todo orden de dominación es producto de a) las *consecuencias objetivas* –buscadas y no buscadas- de la acción de las personas (estructura social); y b) los variados *sentidos* que ellas enlazan a su acción, a la de otros, y al mundo (representaciones colectivas).

De tal manera, para analizar adecuadamente la legitimidad (o ilegitimidad) del orden de dominación en la heterogénea y fragmentaria realidad social peruana, será preciso atender tanto a las ideologías y definiciones formales, acciones unilaterales del Estado, como a las políticas que ha desarrollado en un momento dado, las cuales entonces pueden ser vistas como las relaciones que el Estado ha entablado históricamente con sus poblaciones (Rochabrún 2015:41-2). Ahora veamos un esbozo de esta historia, asumiendo los riesgos de un esquema obligadamente simplificador.

## 2.1. Instauración y crisis del orden colonial

La imposición colonial de la monarquía hispánica -incipientemente unificada en torno al catolicismo de los reinos de Aragón y Castilla-, al pretender extraer excedentes productivos de la fuerza de trabajo nativa, suscitó un problema para las sociedades de conquistados y de conquistadores: definir las reglas para la convivencia, los principios ordenadores que darían legitimidad a las relaciones sociales, y por tanto a la dominación.<sup>25</sup> Inició, así, un proceso de racionalización, en el que las personas dieron respuestas históricamente condicionadas a este problema, desplegando su reflexividad.

La Conquista de los “imperios” Azteca e Inca, entre las décadas de 1520 y 1530 respectivamente, desataron intensos debates teológicos en España sobre la legitimidad del dominio colonial. En ellos se impuso la idea según la cual “los indios” eran humanos, hijos de Dios, pero en una condición disminuida, en un estado *potencial*. Los “indios” eran “súbditos de la corona española [...] porque su

---

<sup>25</sup> Este problema es análogo al que tuvo que resolver el colonialismo inglés del siglo XIX, y todos aquellos colonizadores que hayan terminado conviviendo con la población nativa en lugar de exterminarla o desterrarla. Para el caso inglés, Cohn argumentó que “uno de los primeros problemas que una potencia colonial enfrenta luego de establecer una soberanía *de facto* o *de jure* sobre un nuevo territorio, es fijar procedimientos con los cuales arreglar las disputas surgidas dentro de la sociedad dominada, y establecer toda una gama de derechos en relación a la propiedad y las obligaciones que las personas y grupos tienen entre sí y con el estado [colonial]” (1987:463). La experiencia norteamericana difiere notablemente pues ahí el *pioneer* emprende un trabajo (individual-privado-familiar) de colonización de una “tierra de nadie”, removiendo los “obstáculos” (indios) que encuentra en su camino. Tomando esto en cuenta resultaría más complicado todavía afirmar que el racismo fue el fundamento del orden colonial, y más que fuera una prolongación del racismo anti-judío y anti-musulmán, pues entonces hubiera acontecido un gran genocidio. Como muestra la historia, la obsesión por la limpieza de sangre, convertida en política de Estado no llevó a la tolerancia del “otro”. Los musulmanes y judíos, en la España de los s. XIV-XV, fueron exterminados físicamente o de la vida cotidiana (al ser desterrados). Lo propio sucedió con los judíos en la Alemania Nazi del s. XX.

‘educación escasa y bárbara’ les había incapacitado, temporalmente al menos, para crear sociedades civiles. Los derechos de *dominium* que pudiera tener la corona española en América no eran la consecuencia de sus *derechos*, sino de su deber cristiano de cuidar de pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil” (Pagden 1988:23).<sup>26</sup> El indio, como todos los niños, “[...] un día se convertiría en un ciudadano libre e independiente de una *polis* verdadera. Pero hasta que llegue ese momento, debe permanecer por su propio bien bajo la tutela justa del rey de España” (Ibíd. 148).

Al vencer a los conquistadores en la guerra civil, la Corona impuso formalmente el principio tradicional patrimonial de dominación<sup>27</sup>, y buscó legitimar el colonialismo como una *misión tutelar evangelizadora* siempre inacabada, por tanto perpetua; ya que los “indios” nunca podrían redimirse por sí mismos y convertirse en cristianos. De ahí que lo opuesto de “indio” no era necesariamente “español”, sino “cristiano” (Estenssoro 2003).

---

<sup>26</sup> No se trataba de una cuestión netamente política, en el sentido contemporáneo secular. “Cualquier juicio sobre la *naturaleza* de los indios [...] debía tener su origen en un plan que ofreciera una explicación para la estructura de todo el mundo natural y para el comportamiento de cada cosa, animada o inanimada, dentro de éste. [...] Por esto, los escolásticos no se enfrentaban simplemente con la necesidad de resolver un enigma político, lo que hubiera significado responder [...] en términos de la ley humana (*lex humana*); sino que, dado que la única solución [...] era una cuestión de la ley divina (*lex divina*), también tenían que resolver problemas de naturaleza esencialmente ontológica” (Pagden 1988:53). “Si la cuestión india debía considerarse como parte de la ley divina, se convertía, por definición, en un tema que tocaba la naturaleza misma del hombre (antropología) y la metafísica del orden social” (Ibíd. 101).

<sup>27</sup> Tipo ideal weberiano según el cual el Rey es propietario de territorios y poblaciones; y mantiene una autoridad permanente sobre estos. Tanto encomenderos como funcionarios de la Corona recibirían su autoridad del Rey. Las diferencias entre tipos de dominación tradicional están en Weber (1964:180-93).

Por su parte, para los colonizados, la tradición católica era totalmente desconocida y ajena; una “tradición importada”, donde la religión se postuló como fundamento legítimo del orden. Si la dominación tradicional se basa en un supuesto de “ancestralidad” y “naturalidad”, en el origen de la Colonia tenemos todo lo contrario: los principios “tradicionales” de acción, para seguir teniendo alguna vigencia, pasaron por filtros reflexivos que los distorsionaron, y eliminaron esa aura de sacralidad, naturalidad e inmovilidad histórica. Por lo que es necesario preguntarse ¿cuál sería el grado de absorción, de aceptación de esa tradición que buscaba legitimar el orden?

“La clave de la solución hispana a este problema fue la invención jurídica, efectuada en el tardío siglo XVI, de la colonizada ‘nación yndica’ y su ‘república de indios’, yuxtapuesta en forma binaria a la ‘nación española’ colonial y su ‘república de españoles’” (Turner 2006:31).<sup>28</sup> Tras las reformas toledanas (1568-80), los curacas formarían la “república de indios”, intermediarios de las relaciones entre la “nación yndica”, y la “nación” y “república” de españoles. Corregidores y curacas extraerían los excedentes productivos de la fuerza de trabajo nativa<sup>29</sup>, y a cambio,

---

<sup>28</sup> El uso virreinal oficial designaba a la “nación” como una colección de habitantes étnico-ancestrales asociados con un reino o lugar; mientras que la “república” era entendida como el legítimo cuerpo de gobierno de dicha nación (Turner 2006:33).

<sup>29</sup> Para el crucial pago del tributo de la mita minera ver: Cole (1985:15), y Bakewell (1984). Si los curacas no podían cumplir con proveer la cuota de trabajo nativo para la mita estaban obligados a pagar en plata la cantidad necesaria para contratar, en su lugar, a trabajadores asalariados, ver: Cole (1985:44), Sánchez-Albornoz (1978).



la “gracia del Rey” concedería a los “indios” el usufructo (a veces perpetuo e inalienable) de tierras (Turner 2006:102-3; Platt 1982).<sup>30</sup>

Se constituye, así, un *cuadro administrativo*<sup>31</sup> dividido entre funcionarios del imperio –incluidos los curacas- y funcionarios metropolitanos. Éste cuadro, aunque formalmente tradicional patrimonial, va asemejándose a uno burocrático-legal, pues el funcionariado es reclutado por competencias. Este ordenamiento “apuntalaba una forma local de dominio indirecto colonial” (Turner 2006:34). Pero entonces, ¿la obediencia de los colonizados respondió a la tradición ajena, o a la autoridad propia de los curacas?

Para aproximar una respuesta adecuada, debemos pasar de las ideologías y leyes oficiales coloniales, que crearon unilateralmente repúblicas y naciones duales - más jurídicas que sociales y/o étnicas-, a las relaciones que el Estado Monárquico-Católico colonial entabló con sus poblaciones a través de políticas

---

<sup>30</sup> Una parte de lo que Platt llamó el implícito “pacto colonial”, se refiere a este arreglo por el cual la Corona aseguraba a los “indios” el acceso a tierras a cambio de tributo, pagado con el apoyo de los curacas. Oficialmente encontraría su formulación en las “Leyes de Indias” de la monarquía católica de los Habsburgo, en 1542. Pero además del acceso a tierras, el “pacto colonial” permitió a los “indios” reproducir su propia cultura y organizaciones en las reducciones. Veremos esto más adelante.

<sup>31</sup> Weber (1964:33-6) expone distintos criterios según los cuales las relaciones sociales van “estabilizándose” hasta culminar en la aparición de fenómenos que empiezan a *trascender a las personas*. El concepto de “representación” será un punto de inflexión en este sentido, pues el representante remite a un conjunto que va más allá del agregado concreto de individuos. Un paso más claro en esta dirección aparece con la noción de “asociación”, ya que en ella aparece un *cuadro administrativo* que toma el comando del grupo. “Por *asociación (Verband)* debe entenderse una relación social con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito: un *dirigente* y, eventualmente, un cuadro administrativo que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo. [...] La acción de la asociación consiste en a) la conducta legítima del *cuadro administrativo* mismo que, en méritos de los poderes de gobierno o de representación, se dirige a la realización del orden de la misma; b) la conducta de los *partícipes* en la asociación en cuanto dirigida por las ordenanzas de ese cuadro administrativo” (Weber 1964:39). En adelante usaremos el término “asociación” de manera intercambiable con el de “organización”.

implementadas por su cuadro administrativo. Ellas aparecen en los pueblos o reducciones de indios, comunidades políticas que imbricaron la autoridad de los curacas con la de los alcaldes de indios,<sup>32</sup> sacerdotes, corregidores, regidores y alcaldes de los ayuntamientos.

[...] La compleja formación histórica de estas nuevas [...] comunidades políticas durante los periodos toledano (1568-80) y post-toledano (1580-1700) de la era de los Austrias desafía dos nociones: que las formaciones sociales andinas hayan sido “paralizadas” o íntegramente “desestructuradas” por el trauma de la conquista; y que la identidad indígena se haya formado en violenta oposición al dominio hispano. Aunque el proyecto imperial de formación de repúblicas tenía objetivos evangelizadores, tributarios, segregacionistas y civilizadores, las reconstituidas comunidades políticas indias operaron estas nuevas identidades jurídicas en formas particularmente andinas. Buena parte del trabajo cultural y político fue efectuado por los cabildos indios de jefes y ancianos, que representaban a la comunidad reunida (*república*) del pueblo. [...] En suma, las repúblicas de indios locales de base gremial fueron las piezas fundacionales y el escenario de las formas cotidianas de formación estatal virreinal en el interior del país (Thurner 2006:35).

En estos pueblos se materializó el gobierno indirecto colonial; ahí coexistieron distintos órdenes legítimos, algunos contradictorios entre sí.<sup>33</sup> El cura y los

---

<sup>32</sup> Cargos de uno o dos años de duración ocupados por elección sobre la base del consenso y el prestigio del candidato, instituidos por las reformas toledanas para cumplir las siguientes funciones. a) Policiales y judiciales locales, según lo que *idealmente* exigía el modelo colonial de “república de indios”. b) Contrapeso del poder de los curacas. c) Apoyo a los sacerdotes doctrineros. Usualmente sabían leer y escribir, provenían de la clase de la nobleza menor de los “indios”, y servían a los intereses de los curacas. Éstos últimos a diferencia de los alcaldes, habían sido reconocidos oficialmente como autoridades políticas étnicas y administradores coloniales subordinados de la “república de indios”. Ellos ocupaban su cargo por derecho de nacimiento y de manera vitalicia, sabían leer y escribir en español, y dominaban la lengua y cultura quechuas. De ahí que se les vea como los “intelectuales” mediadores del dominio colonial. Ya desde inicios del s. XVII, y nítidamente en el s. XVIII, los curacas eran representados más hispanizados y distinguidos (aculturados) que los alcaldes de indios (Thurner 2006:82-3, 250-1; Rasnake 1989).

<sup>33</sup> Weber señala que la acción y relación sociales “pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama “validez” del orden en cuestión. [...] Al ‘contenido de sentido’ de una relación social le llamamos: a) ‘orden’

chamanes, el curaca y los alcaldes, la justicia de los corregidores y la de los ancianos, etc. Estos espacios posibilitaron, entre otras, las utopías andinas. Sin embargo, además de conservar un margen de “autonomía”<sup>34</sup> para re-construir formas propias de vida (religiosa, económica, política, cultural, etc.); este traslape de estructuras permitió que la colonización se legitime -para los colonizados- por la *mediación* de sus autoridades tradicionales, los curacas. Pero la autoridad de éstos, no emanó de una ancestral e inmutable tradición acatada ciegamente, sino que se constituyó en función de las cambiantes relaciones de poder.

La autoridad [...] era conferida por la comunidad, a cambio de servicios prestados por el interés solidario comunal. Un buen dirigente era servido por su gente en retribución a su rol como protector de las normas comunales, y los miembros de la comunidad podían demostrar su disconformidad con su actuación ‘olvidando’ algunas de sus obligaciones, según solían lamentarse los kurakas. Este patrón de comportamiento al parecer prevaleció durante el período colonial: la comunidad luchaba por preservar sus tradiciones mediante el secreto y la simulación, con ayuda de su kuraka cuando éste optaba por trabajar dentro de la misma, y en abierta oposición a él en los casos contrarios (Spalding 1981:19).

De este modo, fue cristalizando un orden de dominación legitimado para los dominadores por una misión tutelar que, al materializarse a través de un gobierno

---

cuando la acción se orienta [...] por ‘máximas’ que pueden ser señaladas. Y sólo hablaremos, b) de una ‘validez’ de este orden cuando la orientación de hecho por aquellas máximas tiene lugar porque [...] aparecen válidas *para* la acción, es decir, como obligatorias o como modelos de conducta” (Weber 1964:25). Pero añade que “para la sociología no presenta ninguna dificultad el reconocimiento de que distintos órdenes *contradictorios* entre sí pueden ‘valer’ unos al lado de otros dentro de un mismo círculo de hombres. Es más, el mismo individuo puede orientar su conducta en diversos órdenes contradictorios [...] aún en una misma acción. Quien se bate a duelo orienta su conducta por el código del honor, pero tanto si oculta esta acción como si se presenta ante los tribunales orienta la misma conducta por el código penal” (Ibíd. 26).

<sup>34</sup> Entendemos por “autonomía” o “acción autónoma” toda iniciativa que no ha sido impuesta, o si quiera prevista, “desde fuera” por parte de los dominadores. Abarca tanto las acciones individuales, particulares-atomizadas, como las acciones colectivas de distinta naturaleza.

indirecto, dio cierta autonomía a los dominados para re-producir sus formas propias de vida; lo que, a su vez, reforzó la idea de que éstos necesitaban la tutela cristiana. Del lado de los “indios” dominados, esta configuración histórica permitió que el orden se legitime, no simplemente por la interiorización de la ideología tutelar de sus dominadores; sino por la mediación de sus propias autoridades y por ese mismo margen de autonomía. Así, las consecuencias objetivas –buscadas o no- de la acción de dominados y dominadores *permitieron que el orden se legitime por diversos motivos para cada uno de ellos.*

De esta manera, el orden colonial pudo fundarse en una mirada tutelar y un gobierno indirecto; cuya expresión jurídico-política de carácter corporativo<sup>35</sup>, si bien separó dos “naciones” con sus respectivas “repúblicas”, *integró jerárquicamente* a las sociedades de colonizados y de colonizadores. Se fue estructurando un orden de dominación legítimo, que permitió a la Corona gobernar a la población nativa-americana sin necesidad del uso arbitrario y/o frecuente de la violencia. Salvo flagrantes trasgresiones al orden, como las insurrecciones de la década de 1780, no se formaron grandes contingentes de fuerzas armadas para encuadrar a la población (Chust y Marchena 2007). La violencia no aparecía regularmente como un fenómeno arbitrario, sino normado, como parte del orden.

---

<sup>35</sup> Este orden colonial definió derechos y deberes diferenciados para las poblaciones en función de su adscripción a un cuerpo social determinado, que internamente constituyó una jurisdicción en sí misma.

De otro lado, en la constitución de este orden social, la ley apareció al inicio como una imposición unilateral, pero a partir de ella se fue sedimentando una “cultura legal” andina (Drzewieniecki 1996).<sup>36</sup> Ésta permitió institucionalizar privilegios y obligaciones; así como maneras de resolver conflictos entre población foránea y nativa, y también al interior de cada una de ellas.<sup>37</sup>

Con todo, no se trató de un orden de dominación racional-legal, básicamente porque no existió una separación entre “lo público” y “lo privado”. La Colonia contó con una frondosa burocracia, y un pesado cuerpo jurídico, pero éste no fue supletorio de la “esfera privada”, sino que predominó *sobre* ella. El ordenamiento jurídico estuvo intrínsecamente vinculado al Rey católico hispano. Ser súbdito era un estatus jurídico; de modo que los cuerpos sociales tenían realidad sólo por “gracia” del monarca. *¿Qué pasó, entonces, cuando este principio ordenador, el Príncipe, entró en crisis?*

Tras la guerra de sucesión española (1701-13), las reformas borbónicas tornaron a la Corona hacia el absolutismo y emergió un tipo de administración más burocrática-legal, aunque aún subordinada al mandato arbitrario del Rey. Más tarde, a mitad del siglo XVIII, la caída demográfica de la población india,

---

<sup>36</sup> “The generalized set of lay and professional values and attitudes towards law and the role of legal process in society” (Karst y Rosenn 1975:57-8). El conjunto generalizado de valores y actitudes, tanto profesionales como cotidianas, hacia la ley y el rol de los procesos legales en la sociedad. (Traducción propia)

<sup>37</sup> Ver: Cutter (1995), Borah (1983), Stern (1982), Celestino y Meyers (1981). Para el caso de la presentación de quejas formales hacia las autoridades ver: Lienhard (1992:57-8), Anrup (1990:192-4), Ansión (1987:135), Davies (1974), Smith y Cano (1978:175).

especialmente la tributaria,<sup>38</sup> fue erosionando la legitimidad de los curacas, tanto ante la Corona como ante los “indios”; pues

[...] se vieron forzados a vender las tierras indias para pagar sus deudas del tributo [...] Para finales del siglo XVIII, la autoridad misma de los caciques coloniales estaba siendo cuestionada. Las reformas del estado Borbón, conjuntamente con las protestas de los jefes de las comunidades indias contra los caciques ilegítimos que no lograban proteger sus intereses, erosionaría seriamente la autoridad de los cacicazgos en Huaylas. De esta crisis surgieron los alcaldes de indios toledanos [...] quienes asumieron las tareas del cobro del tributo y la representación política comunal en el periodo proto-independentista (1812-21) (Thurner 2006:36).

En este contexto estalló la insurrección de Tupac Amaru II (1780-3). ¿Pero en qué se basó su movimiento?, ¿en qué medida fue contra la Corona?, ¿buscaba cambios en la política, o en la forma de gobierno? Y si fuera este último caso, ¿qué forma de dominación veía como horizonte? Según Pagden (1990), esta y otras formas de “nacionalismo inca” del tardío periodo colonial buscaban retornar al orden pre-Borbón, del reinado Habsburgo. Pugnaron por recuperar los acuerdos jurídicos sedimentados en aquella “tradición construida” durante la colonia misma. En ella no latía un proyecto inspirado en el horizonte del Estado-Nación republicano emancipado de la Corona.

Los curacas, especialmente los del sur como Túpac Amaru II, acumularon riqueza y compitieron comercialmente con los corregidores; de modo que se vieron en

---

<sup>38</sup> Según diversos estimados, hacia el año 1754, la población india se encontraba en el punto más bajo de una curva demográfica con forma de “U” posterior a la Conquista, y que no contenía más del 20% de la población anterior a la misma, y que sólo se restablecería en el s. XX (Hunt 2011:50). Entre 1561 y 1795, mientras la población “no india” creció sostenidamente, lo contrario ocurrió con la población de “indios”, especialmente los tributarios (indios varones de 18 a 50 años) (Hunt 2011:69; Chocano 2010:22).

posición de desafiar la autoridad de éstos porque podían recurrir al respaldo de los campesinos andinos basados en su nobleza hereditaria titulada y reconocida por el Rey como la legítima “república de indios”. Túpac Amaru II restauraría el orden (Habsburgo) allí donde imperaba el desgobierno; él sería el Inca, gobernaría el Perú pero permanecería leal al Rey de España (Szeminski 1990 [1987], 1983; Flores-Galindo 1976; Stern 1990a, 1990b, 1990c).

Así, al iniciar el s. XVIII, encontramos problemas en torno a la sucesión del Rey, de los que emerge una forma de gobierno que es cuestionada por una parte del cuadro administrativo imperial. El Borbón no era un “buen gobierno” a los ojos de algunos curacas, quienes aprovecharon las posibilidades dadas por el gobierno indirecto colonial (la manera en que se les reclutó y mantenía, y sus funciones), para intentar restablecer el orden de los Habsburgo, desplazando de sus posiciones a los funcionarios metropolitanos como legítimos gobernantes realistas de las colonias.<sup>39</sup>

Tal vez la más importante consecuencia *no buscada* por los actores de esta insurrección consistió en trasgredir la dualidad jurídico-política colonial, piedra angular del orden social, “atreviéndose” los curacas a interpretar la tradición monárquica-católica de sus tutores. Los “indios” podían cuestionar la forma de gobierno de su “república” (y lo hicieron); pero no era concebible que cuestionaran

---

<sup>39</sup> Para Weber, el problema central no es la relación gobernante-subordinado, sino gobernante-cuadro administrativo, pues los subordinados serían incapaces de organizarse por su cuenta, son pasivos. Surgen entonces preguntas clave: ¿Cómo se recluta y mantiene, cómo se garantiza la lealtad, y qué funciones se le da al cuadro administrativo?

la forma de gobierno de la “república de españoles”, la cual se encontraba por fuera (y sobre) la “nación” y “república” de indios. Por ello, para los dominadores, esta insurrección fue vista como la pérdida del orden. Los “indios” atacaban a sus tutores cristianos; por lo que había que castigarlos duramente para reencaminarlos, re-afirmando su posición subordinada-tutelada.

No obstante, para los curacas fue posible imaginar y desarrollar esta praxis política por la naturaleza del “dominio indirecto” colonial; por el cual, además, los “jefes coloniales andinos eran en su mayor parte cristianos educados con gustos hispanos. El celo misionero del temprano colonialismo español había impuesto una profunda transformación religiosa entre la elite nativa hacia el catolicismo” (Turner 2006:255). Así las cosas, ¿cómo distinguir “cristianos” de “indios”?

Las fronteras corporativas y la misión tutelar eran cuestionadas por unos “indios” que, al actuar “como cristianos”, atravesaban las barreras jerárquicas que los distinguían. Dos caminos se abrieron: a) exterminar física y simbólicamente al “indio”, lo que se evidenció en la extrema violencia, represión cultural, persecución política y desplazamiento económico que sufrieron los curacas (Rowe 1954:17-47); pese a lo cual, sobrevivieron precariamente hasta inicios de la República. Por ello, y para reafirmar la imposibilidad de los “indios” para redimirse por sí mismos, es que b) “los distinguos raciales cobran una importancia que no habían tenido antes” (Flores-Galindo 1988:265). Así, al impulso por reforzar esas barreras, se desató una violencia extraordinaria contra los “indios”.



El arte puede ayudarnos a resaltar estos trastornos desatados a partir de la insurrección de Túpac Amaru II. En las acuarelas pintadas por orden del obispo de Trujillo, Baltazar Martínez de Compañón, entre 1782 y 1785, se representa a “los indios” en una gran variedad de locaciones (ciudad, campo, costa, sierra) y de tipos físicos, en ambos géneros, con distintos trajes según sus regiones de origen, desempeñando diversas actividades, en diferentes situaciones (jugando naipes o pelota vasca, rezando, bailando, etc.) y estados de ánimo (tristes, alegres, “neutros”) (Méndez 2011:77). Los “indios” podían aparecer en variadas circunstancias y cerca a los dominadores, pues a pesar de ello, eran parte de una “nación” y “república” claramente discernible.

Una idea muy diferente tomó cuerpo entre los ilustrados limeños del *Mercurio Peruano* (1791-1795), editado por la “Sociedad Amantes del País”, bajo el auspicio del virrey Gil de Taboada; el cual se convirtió en el principal foro para un renovado interés por el pasado pre-colombino, y para la promoción de reformas dentro de las colonias (Majluf 1995:32). En esta publicación periódica, el plural cedió paso al singular, el doble género al masculino, y la multiplicidad de estados de ánimo a un solo “carácter”. Asimismo, “el indio” ya no habitó en todos lados, sino sólo en la sierra. Surgió un “indio abstracto”, que es siempre “el indio”, un personaje postergado en necesidad de redención. Sobre esta imagen se construyó la del “indio republicano”, tanto en versiones hispanistas que lo denigraron, como en las indigenistas que lo ensalzaron (Méndez 2011:78-9).

La crisis del orden se exacerbó cuando, durante la guerra peninsular de 1808-14, un episodio de constitucionalismo liberal en España estableció que todo “indio” o “indígena” sería un “español”, y abolió el tributo de castas. Además, se establecieron las mismas obligaciones y contribuciones para todos los españoles, sin privilegio alguno. La legitimidad del dominio colonial entra en una crisis final. En América ya no se obedecerá al Rey, sino a la ley. Además, aparece un horizonte valorativo-ideológico y jurídico político nuevo: la igualdad. Se trata de una crisis que llega a la misma forma de la dominación.

Sin embargo, el “nuevo” principio ordenador carecía de realidad en Perú. En el crucial tema del tributo, la nueva contribución indígena era incobrable y las arcas reales se desplomaron; al mismo tiempo, los “indios” se presentaron voluntariamente para seguir pagando el tributo. Prontamente, los funcionarios coloniales aceptaron la oferta, y en 1812 se definió que los alcaldes de indios reemplazarían a los odiados caciques cobradores de tributo de las intendencias borbónicas. Con ello se iniciaba la saga decimonónica peruana del pragmatismo coercitivo en el tema del tributo y la fiscalidad indígena, y las cuestiones afines de la clasificación étnica o de casta, y del estatus civil. Este pragmatismo fiscal se racionalizó del mismo modo entonces y a lo largo del s. XIX: los indios no estaban

listos para que se les concediera repentinamente un status igual al de los españoles (Turner 2006:60-1, Platt 1984:3-18).<sup>40</sup>

Sólo en este punto del desarrollo histórico tiene sentido hablar de una ideología que construye las razas y su relación jerárquica para legitimar un orden social que antes se daba por sentado y ahora debía ser revalidado. Como concluimos a partir de la obra de Flores-Galindo, es por la crisis del orden colonial que los distingos raciales cobran una importancia que no tenían antes. “Lo racial” pudo tener importancia en la Colonia para ciertos efectos; pero ahora, los dominadores pretenden que fundamente el orden de dominación, que pase al centro de la vida social. Siempre han existido y existirán diferencias fenotípicas y étnico-culturales (y muchas otras) entre las personas, pero no se creía que legitimaban la dominación. Lo que importa no es la presencia o ausencia de algún elemento (como esas diferencias), sino su *forma social*; esto es, su realización como fenómeno articulado históricamente a otras categorías en la totalidad social.

Por ello, carecen de base teorías que coloquen una ideología de ese tipo como fundamento unívoco de la dominación colonial. Por el contrario, el deterioro de la dominación colonial dio lugar a que emerja una ideología racista y se desate una

---

<sup>40</sup> Cabe resaltar que la reacción de los “indios” frente a la abolición del tributo en el contexto de la Constitución de Cádiz varió de región en región (Hünefeldt 1982). En zonas donde funcionaba el pacto de “tierras por tributo”, como en Huaylas (Turner 2006), Arequipa (Chambers 2003), o Bolivia (Platt 1984), la respuesta “india” fue demandar la restauración del “antiguo régimen”. Pero en zonas donde las relaciones entre Estado colonial y población nativa encontraban otros desenlaces, como en Huanta (Méndez 2005), los “indios” defendían las ventajas económicas y políticas ganadas por las reformas borbónicas: exoneración de impuestos e incentivos para colonizar ceja de selva.

violencia extrema contra los “indios” rebelados. Esta ideología racista aparece por la necesidad de levantar y racionalizar límites, barreras, distancias, y finalmente jerarquías, ahí donde se ha perdido claridad sobre los sentidos del mundo y “su” orden.

## 2.2. Inicio de la República y auge guanero

Este proceso se entroncó con la independencia del Perú; hecho que planteó el problema de re-definir los principios ordenadores de la emancipada sociedad en un horizonte ideológico *republicano-igualitario*, que no tenía raíces en la realidad. En 1821, San Martín decretó que todos los “indios” y naturales de la naciente República del Perú se llamasen “peruanos”. Luego, en 1825, Bolívar abolió todos los títulos y autoridad de los curacas. Para los liberales criollos, “nación” tenía un significado exclusivamente político surgido de la Edad de las Revoluciones de fines del s. XVIII, por lo que la nación moderna fue pensada como el cuerpo de ciudadanos cuya soberanía colectiva les constituyó un Estado que era su expresión política. Esta noción estaba por fuera de la etnicidad, opuesta a los usos “pre-ilustrados” que vincularon “nación” con el linaje ancestral y la corporación étnica local (Turner 2006:32-3). Esta noción inspiró a los fundadores de las emancipadas repúblicas de América del Sur, y en Perú se manifestó en las

tempranas constituciones de 1822, 1827-8, e incluso en las de 1867 y 1920 (Ugarte del Pino 1978).

No obstante, Bolívar reintrodujo el (borbónico) término “indígena”, pues consideraba al “ex-indio”<sup>41</sup> como un ser infantil, incapaz de gobernarse a sí mismo, que requería ser tutelado (Turner 2006:13).<sup>42</sup> Los criollos oponían la gloriosa pero extinta civilización inca, con la degenerada e inferior “raza indígena” que les rodeaba.<sup>43</sup> Justificaron, entonces, la emancipación como condición para que los “indios” se civilicen gradualmente y formen parte de la nación (Turner 2006:32). Pero tras la independencia, construyeron imágenes del “indígena” como imposibilitado para asumir una plena ciudadanía (Turner 2006:43).

De modo que, si durante la Colonia la siempre inacabada misión tutelar-evangelizadora daba legitimidad al dominio hispano, durante la República, los criollos buscaron fundar su dominio en la siempre inacabada misión *tutelar-civilizadora*. Esta manera de racionalizar la dominación sobre los “ex – indios”,

---

<sup>41</sup> “Ex – indio(a)” nos sirve para hablar de unas poblaciones que sin dejar por completo de ser *súbditos*-indios del Rey, atraviesan un contradictorio proceso que los va convirtiendo en *ciudadanos*-indígenas. El término es usado como una *categoría social* (Merton 1964:301-2), y de manera intercambiable con el de “indígenas”. Así, el término remite a poblaciones que, en virtud de su relación con el Estado, son definidas por el orden establecido, primero como “indios”, y luego como “indígenas”. Sólo en segundo lugar, estas poblaciones pueden asumir una identidad y actuar socialmente en función a esos términos.

<sup>42</sup> Los criollos peruanos no incluyeron en su ideología emancipadora y nacionalista ninguna referencia al pasado andino en la que los “ex-indios” aparecieran como sujetos activos. Para Rowe (1954) esto se debe a que ciertos segmentos de la elite andina, subordinada pero rival (curacas, comerciantes indios y mestizos), tenía “más derecho” que los criollos a reclamar dicho pasado. Más aún, había temor a revivir este pasado pues como hemos apuntado, la insurgencia de Túpac Amaru II era un movimiento que, no siendo separatista, disputaba el legítimo gobierno del virreinato a los mismos metropolitanos y criollos.

<sup>43</sup> Pease (1993) también identifica esta brecha entre un glorioso y civilizado pasado inca, y una degenerada e inferior “raza indígena”, en las crónicas de viajes y en la historia del Perú. Y Méndez (1993) enfatizó su relevancia en el contexto de Santa Cruz y la Confederación Perú-boliviana.

aunque no canceló el componente religioso previo, lo fue absorbiendo en una mirada más secular.

Pagden (1988) ha mostrado que para legitimar la empresa colonial como una misión tutelar-evangelizadora, se operó un giro trascendental desde una comprensión de las sociedades humanas en términos de disposiciones psicológicas individuales, a otra en términos históricos, que explicaba el comportamiento humano –y las creencias- como resultado del condicionamiento social. Para el autor, esto *posibilitó* pensar –ya entre los siglos XVIII y XIX- una historia evolutiva general de la humanidad, que clasificó a las sociedades según el estadio que alcanzaron en una escala temporal lineal. Nuestra hipótesis es que la ideología criolla que buscó legitimar su dominación sobre los “ex – indios” estuvo ligada a esta concepción; y que, en el Perú republicano decimonónico, fue gradualmente asumiendo formas inspiradas en el racismo científico.

Entre las razones que explican estas trayectorias ideológicas de los criollos, estuvo el desorden por el que atravesaba la sociedad peruana desde inicios del descalabro del orden colonial; sobre todo la creciente necesidad de justificar la (antes obvia) jerarquía entre “cristiano” e “indio”, que fue transformándose en la jerarquía entre “razas”. Además, los criollos se jugaban la posibilidad de extraer los excedentes de la fuerza de trabajo “ex–india”, como hizo la metrópoli, con fines privados -como servicios personales- y públicos –mantenimiento del aparato

estatal- ya no con el tributo del súbdito sino con la contribución del ciudadano “indígena” (Turner 2006, Platt 1987, 1984, 1982).

No obstante, este horizonte republicano-igualitario, homogeneizante, es tanto o más desconocido y ajeno para los “ex-indios”, como en su momento lo fue la “tradición importada” católica para los colonizados. Incluso les pudo resultar perjudicial pues “el proyecto criollo de construcción ciudadana [...] implicaba en teoría la negación [...] de los distintos ‘derechos’ o ‘privilegios’ virreinales y el estatus derivado de la pertenencia a la república de indios, a favor del modelo civil unitario de la nacionalidad liberal en la República Peruana” (Turner 2006:52; Bonilla y Spalding 1981 [1972]:112-3). Por lo que es crucial preguntarse ¿cuál sería el grado de aceptación de esta aparentemente nueva imposición unilateral? Y en consecuencia, ¿cómo reaccionarían los “ex-indios”?

Nuevamente, para aproximar una respuesta adecuada debemos pasar de las ideologías y leyes oficiales unilaterales, hacia las relaciones que el naciente Estado-Nación moderno y republicano entabló con sus fragmentarias poblaciones. Esto nos trae a la cuestión del cuadro administrativo, el cual, inmediatamente tras la independencia quedó reducido a su mínima expresión. En adelante sería mantenido con las contribuciones, en las que gravitó centralmente la contribución “indígena” hasta mediados del s. XIX.<sup>44</sup> Las autoridades estatales locales sabían

---

<sup>44</sup> Las normas fiscales liberales dadas por San Martín (1821-2) y Bolívar (1824-6) empobrecieron al Estado a un punto crítico. Recién entre 1826-7 se efectuó la primera reforma fiscal que restableció la “contribución

que para asegurar su pago debían garantizar el acceso indígena a la tierra, por lo que no solían apoyar intentos de los “no-indígenas” por usurparlas. Además, debían mantener canales de comunicación y no trasgredir las reglas definidas que enmarcaban su relación con los “indígenas” (Drzewieniecki 1996:366-7; Hünefeldt 1989:390).

Gootenberg (1995 [1991]:42) llamó a esta relación “pacto recíproco” entre Estado-Nación y “ex-indios”, por el cual éstos suministraban el tributo y aquél les garantizaba una estructura social más o menos autónoma. Esta situación, y la decadencia de las haciendas desde la colonia, agravada por las guerras de independencia, beneficiaron a las comunidades indígenas; expresado en su recuperación demográfica y como unidades socio-económicas (Drzewieniecki 1996:170-2; Jacobsen 2013 [1993]:71-182; Gootenberg 1995 [1991]).

Esa relación entre un Estado ideológicamente republicano-igualitario y homogeneizante, y sus poblaciones rurales heterogéneas y dispersas, tuvo como corolario jurídico-político una fórmula alternativa de acceso al derecho al sufragio, planteada en la Ley Electoral de 1834, que Del Águila ha llamado la “ciudadanía corporativa”. En ella se estipula que tendrán derecho a sufragio todos los que, además de ser ciudadanos y naturales de una parroquia, cumplieran con uno de los siguientes requisitos: pagar alguna contribución al Estado o estar reservado

---

personal” de indígenas y castas, suprimió las aduanas interiores, aumentó los derechos aduaneros, percibió patentes de las industrias y dispuso la elaboración del primer presupuesto de la república. Hasta 1843 se privilegiarían las contribuciones directas porque eran “fáciles de cobrar”; luego se privilegiaron las contribuciones indirectas (Salinas 2011:304-6).



legalmente de pagarla, tener algún empleo público o cargo, o profesión científica, u oficio mecánico sujeto a contribución industrial, o pertenecer al clero secular (Del Águila 2012:20). Los “indígenas” que pagaban tributo eran electores dentro de un sistema indirecto; no votaban por los candidatos, sino para elegir a los electores de las parroquias. Este arreglo, con ciertas variaciones, se mantendría vigente hasta fin del siglo XIX; y expresaba el poder político y social de corporaciones como la Iglesia, el Ejército, y las comunidades indígenas; además de la debilidad del nuevo Estado republicano y sus élites (Del Águila 2013:15-9).

Pero en este período aparece la figura del “caudillo”, y la guerra civil como el método más común para tomar el poder y como forma de hacer política; ello no estaba en el horizonte de “lo posible” en la colonia (Méndez 2005:237). De ahí que el siglo XIX haya sido interpretado como un tiempo de “pretorianismo” (López 1997), en el que los caudillos habrían encuadrado a las poblaciones, especialmente “ex-indias”, como “carne de cañón” para sus luchas. Si esto es así, nuestro argumento quedaría minado; por ello conviene comentar brevemente este fenómeno.

La figura del caudillo, civil o militar, no debe asociarse con la dominación carismática, pues difiere de ésta en lo efímero de su poder, la multiplicidad de caudillos, y sobre todo su real ausencia de *carisma*: la creencia en cualidades extraordinarias del líder, ligadas a un principio ético. El líder carismático plantea transformaciones que llevan a la adhesión de discípulos, los cuales demuestran

devoción y sujeción personal al líder y a su causa. Muchas veces el líder carismático no dispone de medios de subsistencia, y son sus discípulos quienes tienen que donar para su manutención. Por todo ello, el líder es considerado único e irremplazable.

En cambio, el caudillo recluta sus cuadros a partir del ofrecimiento de prebendas. Sus seguidores no son “discípulos”, sino gente que aspira a conseguir ventajas, dispuesta a cambiar de bando según cambien las circunstancias. Esto evidencia una acción racionalmente orientada. De ahí que se los deba vigilar de cerca. El caudillo es propiamente un personaje con carisma, en condiciones de vacío institucional, y que busca legitimar su dominio llenando ese vacío (Sobrevilla 2005:183; Aljovín de Losada 2000).

Inmediatamente después de la Independencia, aunque hay una distinción formal entre “lo militar” y la función de gobierno, en la práctica aparecen vinculadas (Méndez 2013a:388; 2009:562). Pero, el caudillo no fue un señor feudal de la guerra; sino que necesitó de las poblaciones para financiar sus proyectos, como base de su poder, como parte de sus ejércitos, para apoyo logístico, entre otros (Méndez 2013a, 2013b, 2009, 2005; Sobrevilla 2005; Aljovín de Losada 2000; Walker 1999). Por estos motivos, los caudillos debieron ganarse cierta legitimidad entre las poblaciones locales del país.

Desde la campaña militar emancipadora de San Martín (1821-3) se sentó un patrón de lucha según el cual, el ejército promovía la formación de guerrillas entre la población, principalmente en zonas rurales, que debían apoyar de diversas formas, desde la lucha misma, hasta la provisión logística y de avituallamiento (Méndez 2013a:389-90). Las guerrillas eran entrenadas por oficiales del ejército regular, pero sus bases eran comandadas por autoridades locales, que se constituían en nexo crucial con los altos jefes militares, y que recibían responsabilidades como “comandantes de guerrillas”.

Ahí dónde la organización comunal indígena era fuerte, autoridades como los alcaldes de indios, tenientes alcaldes, y gobernadores de los pueblos asumieron estos cargos; mientras que en los lugares de menor presencia comunal, la intermediación de hacendados y “notables” era clave (Méndez 2013a:391). Esto último implicó mucho más que la cooptación/manipulación de las autoridades locales o de los intermediarios. Los oficiales sabían que no ganarían las guerras en contra de la opinión de los pueblos; por ello, debían dar un buen trato a las poblaciones locales. Así, estas guerras no hubieran sido posibles sin gobiernos locales más o menos legítimos, que expresaran el sentir de sus gobernados, y los movilizaran a favor de uno u otro ejército (Méndez 2013a:392).

De modo que, desde las guerras de independencia, los comandantes locales de las guerrillas mostraron su capacidad para apropiarse e interpretar los marcos discursivos de los criollos. De manera que no podían desligar la “defensa de la

patria” de la defensa de su integridad y la de sus pueblos; al mismo tiempo en su uso del término “Estado” mostraban tener conciencia de estar luchando por una entidad que trascendía a sus pueblos, y no simplemente por un caudillo (Méndez 2013a:395).

Tal fue el caso cuando en 1834, el presidente Orbegoso y sus generales criollos y aristócratas, imploraron a los campesinos quechua-hablantes e iletrados de Huanta para que se sumaran a su ejército liberal contra el conservador de Gamarra. Una alianza entre montoneros de las punas y “notables” de la villa de Huanta se formó para apoyar a Orbegoso, y le brindó importantes victorias en la sierra central. Cuando Orbegoso regresó al poder expresó públicamente su reconocimiento a los montoneros (Méndez 2005).

Sin embargo, los “indígenas” huantinos, lejos de brindar su apoyo únicamente a cambio de un favor, lo hicieron por entendimientos políticos más profundos: sabían que en el marco de los debates entre liberales y conservadores, Orbegoso se identificaba con los primeros, quienes eran objeto de burla de los conservadores por su disposición para establecer alianzas con los sectores marginales de la sociedad (Walker 1990). Además, Orbegoso representaba una alternativa frente al “despotismo feudal” que Gamarra toleró en Ayacucho; pues durante su gobierno, las autoridades civiles de Huanta (gobernadores y funcionarios municipales) eran acosadas e ignoradas por el prefecto y subprefecto, designados por el gobierno central de Gamarra (Méndez 2013b:157).

Así, tan pronto terminó la guerra, los huantinos exigieron se cumplan las promesas hechas por los jefes militares de Orbegoso; en concreto, la exoneración de la contribución de “indígenas”, en el entendido de que la acción militar era una manera de prestar servicios al Estado; es decir, de cumplir con el deber ciudadano. La práctica de ofrecer exoneraciones tributarias fue iniciada por los oficiales de las campañas emancipadoras, y era una política estatal *de facto* para con las masas rurales en los inicios de la República. Pero estos hechos muestran, además, la percepción de los líderes “indígenas” huantinos del proceso político nacional, su entendimiento y apropiación de la incipiente retórica nacionalista del Estado-Nación peruano, su capacidad de formar alianzas con él y con otros sectores sociales, para movilizarse organizadamente como fuerza política regional con voz nacional. Esta participación “indígena” en las luchas caudillistas, en este caso apoyando tendencias liberales les permitió ejercer una forma de ciudadanía en un sentido mínimo: inclusión momentánea en la comunidad política y en la negociación de derechos y deberes sancionados por el Estado (Méndez 2013b:159-64; 2005).

Resumiendo, los conflictos entre facciones que disputaban el control del Estado, tuvieron importantes implicaciones para los “ex-indios”. En el lado negativo, podían ser usados como peones de cada facción; de otro lado, fueron vistos como aliados, y a veces tuvieron más de un patrón entre los cuales escoger, lo que les

dio la oportunidad para conseguir sus propios objetivos<sup>45</sup> (Drzewieniecki 1996:189-90,358-440; Jacobsen 2013; Thurner 2006). Tal fue el caso con los caudillos “pre-guaneros”, y luego con Castilla, Cáceres y Piérola. Para posicionarse favorablemente en esta “correlación de fuerzas” fue crucial que los “ex-indios” contaran con estructuras y autoridades propias –como los alcaldes de indios. Ya sea para reclamar una identidad republicana y “heredar” los derechos de las “Leyes de Yndias” (Thurner 2006:69-71); o en el otro extremo, para defender los privilegios ganados tras las “liberales” reformas borbónicas (Méndez 2005).<sup>46</sup>

No obstante, esta configuración histórica se irá trastocando a partir de la conexión del país con el capitalismo mundial, por el auge guanero y del salitre.<sup>47</sup> Éstos

---

<sup>45</sup> Por “objetivos” entendemos todo propósito que motiva la acción de los individuos; los cuales pueden tener desde una orientación predominantemente racional, hasta otra prácticamente irreflexiva. Pero lo normal será encontrar que el *sentido* o propósito que guía la acción, esté compuesto por más de un tipo de orientación. Tal es la manera en que Weber concibe sus tipos ideales; los que pueden considerarse como “dimensiones” del sentido que encierra toda acción y relación social. Estos tipos son construidos por el analista, y cada uno es de carácter exclusivo y unilateral; de ese modo, *en la comparación con la realidad* aparecerán los rasgos que correspondan a las otras dimensiones. Ver: Weber (1973[1904]; 1964:16-8).

<sup>46</sup> En Huaylas, si bien los funcionarios locales del Estado formaron redes clientelares y de coerción que penetraron las comunidades indígenas, los alcaldes de indios, además de colaborar con el cobro de la contribución y suministrar trabajadores para obras públicas y labores policiales, repetidas veces impidieron que tierras indias fueran alienadas apelando a las leyes de la nueva república. Asimismo, apelando a decretos virreinales, defendieron el acceso de los forasteros indios a pastizales, que los hacendados buscaban cercar. Por último, si todo ello fallaba, lideraban revueltas contra las autoridades estatales consideradas ilegítimas (Thurner 2006:82-91). Del otro lado, en Huanta, los campesinos se integraron rápidamente a las estructuras políticas del Estado republicano, alineándose con las facciones del presidente Orbegoso (1834-5) y Santa Cruz (1836-39). Estos “ex-indios” no defendían los derechos corporativos de las “Leyes de Yndias” de los Habsburgo, sino ventajas económicas y políticas ganadas bajo el reinado “liberal” de los Borbones, como la exoneración de impuestos e incentivos para colonizar las tierras de ceja de selva. Asimismo, se opusieron al pago del reinstaurado tributo indígena (Méndez 2005:111-153).

<sup>47</sup> La edad madura del guano (1850-78) se caracterizó por un incremento enorme en el volumen de las exportaciones y del ingreso público proveniente de éste. Hacia 1860, el peso de los ingresos del guano dentro del presupuesto nacional se volvió aplastante y el de las contribuciones directas exiguo. Los primeros pasaron de ser inexistentes en 1826, a ser el 50% en 1880, y promediar el 47% para el periodo 1846-80. Por otro lado, las contribuciones directas pasaron del 47% en 1826, a sólo el 1% en 1880 y a promediar cerca del 10% para

crearon un vínculo muy fuerte entre el Estado, centralizado en Lima, y la dinámica de los capitales y comercio internacionales (Deustua 2011:176), a expensas de la relación entre el Estado y sus poblaciones, especialmente las rurales.

Castilla (1845-9) se convirtió en el primer caudillo peruano en lograr cierta estabilidad gracias a los recursos guaneros (Aljovín de Losada 2000); además, incluyó en su coalición a otros caudillos, monopolizó el uso de la violencia mediante una reforma militar que redujo el ejército, lo profesionalizó, y aseguró la lealtad de sus lugartenientes entregándoles posiciones políticas, ministerios y prefecturas. De ese modo, logró aminorar los conflictos regionales, pues no castigó a las élites que se le opusieron, sino que las incorporó a su gobierno en el Congreso, siendo influyentes en la creación de leyes (Sobrevilla 2005:194-5). Así, “El Mariscal” centralizó el poder sin personalizarlo, y reforzó el ordenamiento burocrático-legal, aun cuando los cargos se otorgaban como prebendas.

El cuadro administrativo estatal nunca antes contó con tantos recursos (Deustua 2011:178; Hunt 2011:152-4); y pronto se denunciaron actos de corrupción, ya por la consolidación de las deudas interna y externa, o por “las dispendiosas leyes sobre obras públicas o ferrocarriles” (Deustua 2011:181; Quiroz 2013; Basadre 1981). Arequipa, Puno, Cusco y Moquegua se alzaron contra Echenique, sucesor de Castilla, nombrando a éste como su líder (Sobrevilla 2005:198-9). Tras vencer

---

el periodo 1846-80. El salitre tuvo un ciclo de auge más corto (1869-79), finalizado abruptamente con la expropiación de los yacimientos salitreros tras la Guerra del Pacífico (Contreras 2012:67-8, 86-94).

lo declararon presidente, y convocaron a elecciones de una Convención Nacional (1856), la cual, sin embargo, aprobó una constitución que bloqueó la mayoría de las reformas de “El Mariscal”.

Prosperaron la abolición de la esclavitud y la del “tributo indígena”, pero fue imposible de reemplazar por un impuesto ciudadano universal.<sup>48</sup> Esto trajo importantes consecuencias *no buscadas*. Si bien fue bienvenida por los “indígenas”, facilitó la usurpación de sus tierras, aunque siguieron usando la ley para defenderse (Drzewieniecki 1996:370-1). Para las décadas de 1840 y 1850, nociones más nítidas de “propiedad privada” habían ingresado a la legislación peruana. “Los terratenientes reclamaban cada vez más [...] extender y consolidar sus propiedades [...] Con la abolición liberal de la ‘contribución indígena’ en 1854-55 fueron menos los cuellos de botella que obstruyeron los derechos de propiedad liberales, y en todo caso el opulento ‘estado guanero’ [...] no estaba interesado en recaudar multas menores [por las usurpaciones]” (Turner 2006:92-3).<sup>49</sup>

Estos hechos marcaron el trascendental giro del Estado hacia el liberalismo librecambista. La modernizadora elite costeña, la “burguesía comercial y

---

<sup>48</sup> Igual que Castilla, Pardo en 1865 y 1875, Prado en 1879 con el estallido de la Guerra del Pacífico, y Cáceres en 1886 al instaurar el régimen de descentralización fiscal, fallarían en introducir la contribución personal universal (Contreras 2012:68-70). Los liberales veían la incorporación fiscal del indígena como un mecanismo para integrarlos económicamente imponiéndole necesidades monetarias que lo estimularían a incursionar en el mercado laboral, pero también a la vida política, al hacerlo partícipe de los gastos de la nación. Pero los terratenientes serranos se opusieron siempre a la contribución pues temían las convulsiones sociales que podía desatar, porque tendrían que pagar el tributo de la población de sus haciendas, y porque la inserción laboral indígena en centros mineros o plantaciones de la costa los apartaría de su dominio y encarecería el trabajo (Contreras 2012:74-80).

<sup>49</sup> Los hacendados de fines del s. XVIII tuvieron similares pretensiones por privatizar plenamente sus tierras, pero fueron repelidos con presteza por la legislación colonial (Spalding 1975:107-21).



financiera” que prosperó al amparo del guano, salitre y corrupción, ideó proyectos de desarrollo, y pronto el opulento Estado-Nación se fue separando de las regiones interiores de la sierra (Thurner 2006:95).<sup>50</sup>

“La ausencia del estado liberal al interior del país hizo que para los hacendados fuera tanto más fácil cercar los ejidos, cobrar derechos de acceso y conseguir [...] trabajadores indios sin tierras y cargados de deudas. [...] Los indios, en efecto, pagaron cada vez más un ‘tributo’ a ellos y no al Estado, para acceder a los ejidos antes protegidos” (Thurner 2006:97). Los terratenientes fueron compitiendo con el Estado por extraer los excedentes de la fuerza de trabajo “ex-india”.<sup>51</sup> Hacia la década de 1870 esto se exacerbó por un incremento demográfico y la presión sobre la tierra; especialmente en la sierra sur, acicateado por el desarrollo del circuito exportador lanero (Drzewieniecki 1996:174, 372; Jacobsen 2013; Flores-Galindo 1977 [1976]; Thorp y Bertram 1978).

En medio de este giro, estalló una grave crisis fiscal (1873-1895), producto de una política dependiente de las rentas guaneras y la deuda externa,<sup>52</sup> que se entroncó

---

<sup>50</sup> La tesis según la cual el Estado centralizador, acicateado por el “boom guanero”, estrechó lazos con el capitalismo mundial en beneficio económico, político y socio-cultural de las zonas costeras, mientras cortaba sus lazos con sus poblaciones serranas, ha sido sostenida por Gootenberg (1998 [1993], 1995 [1991], 1991).

<sup>51</sup> Durante el siglo XIX, el Estado, los terratenientes y los centros mineros competían por explotar la fuerza de trabajo indígena. “Los *coolíes*, [...] fueron protagonistas importantes de las obras públicas de esos años, junto con algunos campesinos, que fueron reclutados en las regiones donde se realizaban los trabajos mediante el conocido sistema del ‘enganche’. En la coyuntura de 1868-1876, las haciendas y los centros mineros de las regiones involucradas en los trabajos debieron sufrir la competencia de las obras públicas por la escasa fuerza laboral disponible” (Contreras 2012:130, Contreras 1988).

<sup>52</sup> La crisis nació de la caída del precio y volumen de las exportaciones de guano, propiedad del Estado (consignada a operadores privados); además, del oneroso endeudamiento público externo (e interno) a cuenta de las futuras ventas o contratos del fertilizante. El Estado reaccionó recortando el gasto público,

con la Guerra del Pacífico (1879-83), resultando en drásticos recortes de los recursos estatales, una contracción del cuadro administrativo, e incluso su retiro en varios ámbitos territoriales y sectoriales. El resultado fue una descentralización *de facto*, pues el gobierno central cedió espacio a los poderes locales; aunque éstos no tenían recursos propios para montar una estructura de gobierno.

En términos fiscales, el Estado de la era del guano consistía en un aparato central que recibía una renta del exterior, la cual era redistribuida entre la élite política y económica de la capital, en primer lugar, y las élites regionales y sus clientes, en segundo. Con la crisis, lo primero que desapareció fue esto último, dejando a las cajas departamentales en la orfandad. Recuérdese que abolido el tributo indígena en la década de 1850, las provincias quedaron en la práctica sin ingresos propios para sostener su burocracia y la red de clientes que aseguraba la gobernabilidad de las regiones, pasando a depender solo de Lima para sus finanzas (Contreras 2012:135).

En esta nueva coyuntura de debilidad del Estado y las élites, los “ex-indios” intentaron recomponer sus relaciones con aquél entablando alianzas clientelistas con los caudillos, a cambio de su colaboración. El ejemplo más importante fue el apoyo brindado a Cáceres, para resistir la ocupación chilena y finalmente tras su retiro. Este apoyo era coherente con la historia precedente. Los “ex-indios” no eran simplemente “carne de cañón” de los caudillos, o apoyaban a éstos por considerarlos líderes carismáticos o tradicionales (como un mesías, o un Inca-Rey). Los “ex-indios” mostraban capacidad para enlazar sus objetivos con los

---

especialmente, suspendió el pago de la deuda externa, y paralizó las obras públicas; sin embargo, no pudo ampliar la base tributaria para generar nuevas fuentes de ingresos (Contreras 2012:99-111).

discursos de los caudillos, y formar alianzas políticas, aunque asimétricas e inestables (Mallon 1990 [1987], 2003 [1995]; Manrique 1981).

No obstante, las promesas de los caudillos quedarían muchas veces incumplidas, pues el escenario posterior al conflicto internacional se distinguía de la etapa pre-guanera crucialmente en los siguientes aspectos. Primero, al amparo del guano, se había consolidado una clase política que se mantuvo distante de la fragmentaria realidad social peruana, a diferencia de las primeras décadas independientes, cuando los caudillos militares debieron ganarse la legítima autoridad para movilizar a los “ex-indios” (y otras poblaciones), para defender la soberanía del Estado y/o para tomar su control.

Segundo, esa clase política fue produciendo ideologías sobre el progreso, desarrollo y modernización del país que iban aparejadas a imágenes del “indígena” como incapaz de asumir la plena ciudadanía. A partir de la segunda mitad del s. XIX, con el viraje de la economía de la sierra a la costa, “de la plata al guano”, y al deteriorarse las relaciones entre Estado y “ex – indios”, se fue perfilando en el imaginario nacional de esa clase política, la dicotomía andes/costa, habitados “naturalmente” por la “desgraciada raza indígena” y sus tutores “no-indígenas”, respectivamente (Méndez 2011:74,76; Orlove 1993; Gootenberg 1991, 1998; Majluf 1995). Tras la Guerra del Pacífico, el pensamiento crítico que tomó conciencia de la explotación de los indígenas reproduciría esta imagería (Majluf 1995:11-2).

El cliché afirma que hay dos Perú: el ‘Perú profundo’ de la sierra andina ‘india’ y ‘natural’, y el ‘Perú moderno’ de la ‘civilizada’ costa criolla y occidentalizada. Esta supuesta dualidad es constantemente invocada como una evidencia de la existencia en Perú de una ‘herencia’ o ‘legado colonial’ no vencido, cuya vida fue prolongada (según algunos, hasta el día de hoy) por el feudalismo ‘neocolonial’ de la sierra. Sin embargo, [...] las manifestaciones contemporáneas del dualismo peruano pueden rastrearse con facilidad a las fuerzas históricas decimonónicas. Las más importantes de estas fuerzas postcoloniales fueron la vinculación del Perú con el sistema mundial atlántico de crecimiento capitalista impulsado por las exportaciones y el desarrollo, gradual aunque desigual, de un estado nacional centralizador anclado en la Lima costera. [...] El credo moderno del dualismo peruano, que tendía a deshistorizar al Perú andino, tuvo el efecto de negar la acción histórica republicana de los subalternos andinos. Al insistir en las sombras largas y traumáticas de la conquista y la ‘herencia colonial’, definida siempre de modo vago, se ignoró al legado postcolonial que reconfiguró (y reinventó) la herencia previa [...] (Thurner 2006:261-3).

Una tercera cuestión para entender los desequilibrios de poder en contra de los “ex-indios” es el continuo proceso por el cual el Estado se fue separando de los personajes de gobierno, y se fue perfilando como una cosa que aparenta estar por fuera de los individuos, en una esfera pública, y poseer una existencia objetiva e independiente frente a ellos. Esto se evidencia sobre todo en que los caudillos-presidentes ya no podían personalizar el poder (aunque lo centralizaban fuertemente); un paso más en esta dirección fue la fundación del Partido Civil (1871). La corrupción, asimismo, es otro fenómeno que atestigua este proceso gradual; pues sólo cobra sentido hablar de ella, donde se ha ido decantando una diferencia entre “lo público” y “lo privado”.

De igual manera, ya desde la independencia los funcionarios estatales oficiales fueron subordinando a las autoridades “indígenas”, y/o reemplazándolos en las tareas de intermediación de sus relaciones con el Estado. Por ejemplo, las relaciones fiscales entre Estado e “indígenas” se hicieron más *directas* y se embrollaron en un clientelaje menor; en consecuencia, los alcaldes de indios fueron perdiendo importancia como mediadores políticos. Aunque tuvieron un papel crucial no reconocido oficialmente como suministradores locales de la “contribución” y de los trabajos de “república”; y que luego del debacle fiscal y de la Guerra volvieron a ser indispensables para los funcionarios locales. Es importante destacar que, a lo largo del siglo XIX, las relaciones entre Estado e “indígenas” fueron crecientemente mediadas por intelectuales menores, burócratas, tinterillos y gamonales, todos “no-indígenas” (Thurner 2006:251-2).

En tales condiciones se produjo la “reconstrucción nacional” (1883-1895), que tuvo como resultado inmediato la acentuación de la tendencia expansiva de las haciendas -sobre todo en la sierra sur, a costa de la usurpación de tierras “indígenas”-, imposiciones fiscales perjudiciales para éstos, y el fortalecimiento de poderes locales “no-indígenas”. Los programas de la “reconstrucción” formalizaron la descentralización *de facto*, posterior a la crisis fiscal y la Guerra; lo que implicó separar los presupuestos departamentales del tesoro nacional (1886). Ello pauperizó a las juntas departamentales y gobiernos locales; pues eran incapaces de cobrar las contribuciones, resistidas por las poblaciones de las regiones. Para

las élites locales, el control de la administración local devino importante dada la miseria de las posibilidades económicas a su disposición. En las zonas más alejadas y pobres, ser cliente del gobierno pasó a ser la única forma de sobrevivir como “élite” social (Nugent 1997; Contreras 2012:139-40).

Estas reformas exacerbaban las tensiones. La dominación alrededor de las haciendas se volvió más opresiva. Los “indígenas” respondieron tomando medidas legales, presentando quejas sobre abusos, y usando alianzas clientelares, pero la posibilidad de solucionar conflictos por medios pacíficos se vio constantemente reducida. Entonces se desató un espiral de *violencia extrema*: oleadas de rebeliones indígenas eran reprimidas con mayor severidad por las élites locales, los hacendados, y por el Estado central (Drzewieniecki 1996:175-9, 387-90; Davies 1974; Urrutia, et. al. 1987).

Asimismo, estallaron rebeliones contra autoridades estatales, como la de Atusparia, en 1885, en el marco de la guerra civil entre Iglesias y Cáceres. Como ha mostrado Thurner (2006:111-88), la transición desde las protestas, a las peticiones legales y luego a la rebeldía abierta tuvieron entre sus causas a) la imposición de las autoridades iglesistas de una contribución que no conllevaba ninguna garantía estatal de acceso indígena a tierras, que se añadía a los ilegales (pero *de facto*) derechos de acceso cobrados por los hacendados. b) Las crecientes demandas de trabajo forzado de “república” y la constante amenaza de la conscripción militar. c) El desconocimiento, rechazo y humillación estatal de las

autoridades “indígenas”, los alcaldes vara.<sup>53</sup> Tras echar a las autoridades iglesistas y tomar el control de Huaraz, los alcaldes y representantes de los “indígenas” se aliaron a Cáceres para negociar la restitución del pacto de tierras por tributo. Pero el quebrado Estado de Cáceres no pudo cumplir sus promesas, y los alcaldes siguieron resistiendo (por medios pacíficos) el pago de la contribución, hasta que Piérola la abolió en 1895.

Ya en la década de 1860 se evidenciaba el deterioro de las relaciones entre los hombres andinos, el Estado, y los poderes locales, especialmente en la sierra sur, donde se produjo la rebelión de Huancané en 1867. Además, protestas similares a la de Atusparia sucedieron en lugares como la sierra de Piura, en Iquitos y Moyobamba, en 1883; y en Huancavelica en 1887 (Contreras 2012:137).

Cuando se evidenció la incapacidad de los gobiernos locales para recaudar los impuestos directos, el gobierno central introdujo impuestos a las importaciones y al consumo (tabaco en 1886, alcohol y opio en 1887, sal 1896). Con ello, pasaron las cargas fiscales desde el sector exportador (controlado por los oligarcas civilistas) hacia los industriales y consumidores del mercado interno. En este sentido, funcionaron como un reemplazo del tributo indígena (Contreras 2012:311-58).

---

<sup>53</sup> Usaremos de manera intercambiable los términos “alcaldes de indios”, “alcaldes vara”, y “varayocs”

Finalmente, desde 1896, la descentralización se desmontó y el mantenimiento del cuadro administrativo volvió a depender de Lima.<sup>54</sup>

Esta tendencia centralizadora del Estado sentó las bases para que las élites provincianas pasaran a desempeñarse como autoridades políticas locales (Contreras 2012:249), como clientela del partido de gobierno. Así, para fines del siglo XIX, adquirió relevancia, el *gamonalismo*; fenómeno de crucial importancia para los autores estudiados, pues la violencia del CAI sería una prolongación del mismo: Un orden de dominación que combinaba “paternalismo, violencia y racismo”, resultado de la alianza de una “reducida aristocracia limeña y los poderes locales andinos”. (*Supra* Capítulo 1)

El término habría empezado a usarse a mitad del siglo XIX, en el sur andino, para designar a hacendados advenedizos, sin casta colonial y sin mayor refinamiento, que expandieron sus tierras y su poder socio-político por medios ilícitos y violentos para expropiar tierras a los “indígenas”. El término derivaría del nombre de una planta considerada un parásito, que crece a costa de sus vecinas (Poole 1988). El gamonalismo fue una forma de poder local altamente personalizado, basado en el control de recursos económicos, su acceso al Estado, su inclinación a usar la violencia, y manejo de símbolos de prestigio. El rasgo particular del gamonal fue

---

<sup>54</sup> En 1902 y 1910, sólo un tercio del gasto público se realizaba fuera de Lima, la mayor parte del cual era realizado en pago a personal. La burocracia estatal se había duplicado entre 1889 y 1914. No obstante, aproximadamente sólo el 12 % del gasto realizado fuera de Lima había sido recogido por los propios tesoros departamentales; el resto correspondía a transferencias del gobierno central (37%) y de las aduanas (51%) (Contreras 2012:217-21).



que, ocupando cargos públicos, expresó las principales formas de poder privado, extrajudicial y hasta criminal; así, *se encontró por fuera de los límites sociales aceptables de comportamiento* (Poole 2009 [2004]:608, 610).

De tal modo, el gamonal no se caracterizó por su posición o atributos personales, sino por la manera en que se relacionó con quienes pretendía dominar. Básicamente trasgredía las normas no escritas de la reciprocidad que operan en la sociedad andina y llevó las injusticias estructurales hasta sus límites, bordeando la violencia y el crimen (Tamayo Herrera 1982:152). Esto no implica pintar “color rosa” las prácticas de los hacendados y otros explotadores de los “indígenas”. Lo crucial es destacar cómo veían los “indígenas” a los gamonales; aquéllos si bien desde antes de la Colonia ya entablaban relaciones asimétricas con sus conquistadores y dominadores (incas primero, hispanos después), ello no necesariamente implicaba que fueran vistas como relaciones ilegítimas.

Vimos que para establecer una dominación efectiva y no desgastarse en mantener el poder por la violencia, los conquistadores tuvieron que aparecer como autoridades más o menos legítimas. En la caracterización del gamonalismo se devela la distinción que -para los indígenas- había entre la dominación legítima de ciertos “no-indígenas” sobre ellos, frente a las imposiciones ilegítimas de otros “no-indígenas”. Esta distinción es determinante pues llevó a diferentes tipos de reacciones (Drzewieniecki 1996:194-5).

A partir de este deterioro de la legitimidad de las relaciones de dominación entre “indígenas”, Estado, y élites locales, se generalizó la noción de *abuso* en las quejas “indígenas” (Drzewieniecki 1996:203, 311, 331; Kapsoli et. al. 1987). Por otro lado, en esta época aparece una literatura de denuncia de las prácticas de los gamonales serranos, precursora de las corrientes indigenistas. González Prada, Víctor Andrés Belaúnde y Alejandrino Maguiña, podrían ser ejemplos.

Asimismo, las movilizaciones “indígenas” siguieron extendiéndose hacia fin del siglo XIX. La más grande rebelión de la década iniciaría en Huanta, hacia 1896, por el impuesto a la sal. Los “indígenas” se presentaron en la Subprefectura para negarse a pagar el impuesto pues argumentaban que desde los tiempos del Rey nunca tuvieron que pagar por la sal que Dios había creado en las montañas para los pobres. Y añadieron que las autoridades pierolistas querían hacerlos víctimas de sus designios para imponerles un tributo, como si la sal fuera su propiedad; y que ellos ya no tolerarían esos abusos (Husson 1992:133-4).

Una cuestión importante a señalar es que las rebeliones y la violencia extrema que marcaban las relaciones de poder entre “indígenas”, Estado, y élites locales, provocaron temores entre los “no-indígenas”, por una posible “guerra de razas” o “guerra de castas” (Turner 2006:236-43, Drzewieniecki 1996:344). Esos miedos atormentaron a la aristocracia comercial limeña del tardío s. XVIII, a los “no-indios” que vivieron las insurrecciones de la década de 1780 (Flores-Galindo 1984, 1988) y ahora, a quienes enfrentaban las violentas rebeliones de la “desgraciada raza

indígena”. Ésta imagen del “indio”, como un bárbaro que amenazaba el civilizado (ya no cristiano) orden social<sup>55</sup>, contrasta con la ideología tutelar-civilizadora que reducía al “indio” a un infante, pasivo, incapaz de gobernarse a sí mismo.

De manera sintética, este decurso por el siglo XIX nos muestra que, inicialmente, la independencia del Perú, suscitó el problema de definir los principios ordenadores de la emancipada sociedad en un horizonte ideológico *republicano-igualitario*, que no tenía raíces en la realidad. Los “no-indios” buscaron legitimar su dominio como una misión *tutelar-civilizadora*, que si bien no canceló el componente religioso, lo fue absorbiendo en una mirada secular, de la cual surgiría la noción de “raza indígena” para designar a los tutelados: seres infantiles incapaces de gobernarse -ya no salvarse- a sí mismos. Pero las batallas independentistas dejaron unas élites debilitadas, haciendas destruidas, y militares luchando por el poder, lo que limitó las pretensiones de los “no-indios”. Y además, posicionó favorablemente a los “ex – indios” en las inestables “correlaciones de fuerzas”, por lo que gozaron de cierta autonomía. Así, una mirada tutelar subordinada a esa “correlación de fuerzas” se expresó jurídico-políticamente en la fórmula de la “ciudadanía corporativa”.

---

<sup>55</sup> “Los indios pasaron ahora a ser aquellos ‘bárbaros’ que no habían abrazado las características distintivas de una civilización progresista, y para fines del siglo XIX su singularidad era descrita cada vez más en términos raciales. [...] La redefinición de los indios, de grupo corporativo de carácter histórico a grupo racial intrínsecamente distinto fuera de los límites de la civilización, vino a conformar la base de la relación neocolonial entre el campesinado y la élite provincial. Ello justificaba la remozada extracción de excedentes por parte de las autoridades locales, y la creciente incorporación de los campesinos de comunidad a las haciendas como colonos” (Jacobsen 2013:534).

No obstante, la conexión del país con el capitalismo mundial -a mitad del siglo XIX, por el “boom” guanero- desestabilizó este equilibrio. Una élite se apropió de las rentas guaneras e influyó en el Estado, el cual desató un proceso modernizador, que incluyó negar a los “indígenas” sus privilegios coloniales (a tierras); “llevarles” el Estado, reemplazando o subordinando a sus estructuras de justicia y autoridad<sup>56</sup>; y -ya en el siglo XX- educarlos. Además, este proceso sometió política, económica y culturalmente a la sierra (incluidas sus élites), las provincias, y los gobiernos locales; frente a la costa, Lima, y el gobierno central<sup>57</sup>. Esta situación y, en algunos casos, las oportunidades económicas surgidas con el “boom”, empujaron a unos “no-indios” a exacerbar la explotación del trabajo y la usurpación de tierras “indígenas”, para sobrevivir como élites locales. Algunos recurrieron a prácticas que fueron *rompiendo* las legítimas normas de la dominación y explotación, dando paso al gamonalismo.

Así, para los “indígenas”, la modernización fue ajena y desfavorable; pues al ponerse en marcha mediante un *gobierno directo*<sup>58</sup> y *centralizador del poder*, *deterioró la legitimidad* del orden político y de la dominación/explotación local.

---

<sup>56</sup> Cuyos representantes pasaron a ser los “alcaldes vara”, tras la desaparición de los curacas por la represión de Areche, primero, y por la abolición de los curacazgos por Bolívar, después.

<sup>57</sup> “The result of this situation was that elites in the sierra, on the one hand, [viewed] to have state power and, on the other, developed a strong tradition of anti-central state attitudes, especially as a result of their increasing inability to control the central state as economic and political interests on the coast grew more and more powerful from the late 19<sup>th</sup> century” (Drzewieniecki 1996:199). El resultado de esta situación fue que las élites en la sierra, de un lado, [buscaron] tener el poder del Estado y, de otro lado, desarrollaron una tradición de actitudes contra el Estado central, especialmente como resultado de su creciente incapacidad para controlar al Estado central en la medida en que se fortalecían los intereses económicos y políticos de la costa, a partir de fines del siglo XIX. (Traducción propia).

<sup>58</sup> Nos referimos al impulso del Estado por relacionarse con su población a través de sus aparatos oficiales, desconociendo intermediarios, aunque fuesen representantes válidos de una población dada.

Desde entonces proliferó la noción de *abuso* y, hasta la década de 1920, la violencia extrema de las rebeliones y sus represiones. Nuevamente, los tutelados trasgredieron las barreras impuestas por los tutores para exigir un “buen gobierno”; por ello, fueron castigados para reforzar los límites.

Hacia fines del siglo XIX, a partir de la conexión del país con el capitalismo mundial, se fue desestabilizando la legitimidad del orden de dominación, cristalizado en torno al precario “equilibrio corporativo” de la incipiente República. Siguiendo la observación de Barrington Moore Jr., diríamos que entonces las personas *van experimentando* nuevas formas de relación social, que –ya en el siglo XX- definirán nuevos privilegios y obligaciones.

“In any stratified society [...] there is a set of limits on what both rulers and subjects, dominant and subordinate groups can do. There is also a set of mutual obligations that bind the two together. [...] No one knows exactly where the limits are until he finds out by experience, although both parties may have reasonable accurate anticipations beforehand. The more stable the society, the narrower the range within which this testing and discovering takes place. The less stable the society, the wider and more diffuse the limits” (Moore 1978:18; citado en Drzewieniecki 1996:309-10).<sup>59</sup>

Por ahora, baste cerrar este acápite mencionando que el correlato jurídico-político de este proceso fue la disolución de la “ciudadanía corporativa” -en 1896-, al imponerse un único criterio para sufragar: el alfabetismo. Con ello se redujo el

---

<sup>59</sup> En cualquier sociedad estratificada [...] hay un conjunto de límites sobre lo que tanto gobernantes como gobernados, grupos dominantes y subordinados, pueden hacer. Asimismo, hay un conjunto de obligaciones mutuas que unen a ambos. [...] No se sabe exactamente dónde están los límites hasta que se descubren por la experiencia, aunque ambas partes pueden tener expectativas razonables y precisas de antemano. Cuanto más estable es la sociedad, menor es el rango dentro del cual esta prueba y descubrimiento se llevan a cabo. Cuanto menos estable es la sociedad, más amplios y difusos serán los límites. (Traducción propia)

peso electoral de los “indígenas”, las corporaciones, la sierra y las provincias. El gobierno central pierolista-civilista buscó, así, acabar con las probabilidades de los caudillos locales de imponerse por vía electoral. En adelante, la educación-civilización se concibió como condición previa necesaria para ejercer el voto (Del Águila 2012:23-4).<sup>60</sup>

### 2.3. El siglo XX: gobierno directo-centralizador, modernizador y tutelar

A partir de la última década del siglo XIX, la desaceleración de la inversión extranjera en el país, y el alza de la demanda internacional por una gama de materias primas peruanas, permitieron que la acumulación de capital doméstico se recuperara; a partir de la ampliación de la producción y exportación de productos agrícolas (azúcar, algodón, lana, café, caucho), minerales (cobre, zinc, plomo), e hidrocarburos (petróleo). Ello acicateó la extensión de la manufactura local, la cual, junto a una ampliada red financiera que facilitó la movilización y flujo de capital, mejoraron la tendencia al crecimiento económico, así como a la centralización y mayor eficiencia del Estado, a partir del gobierno de Piérola (Klarén 2004:255-66). Pronto, la gran producción capitalista exportadora, minera y

---

<sup>60</sup> Ya desde la abolición del tributo, a partir de las Constituciones de 1856 y 1860, los “indígenas” tuvieron menos posibilidades de acceder al derecho a voto. Además, fueron desapareciendo los nombres quechua en los Congresos Nacionales (Del Águila 2012:21). Así, los “indígenas” serían cada vez más víctimas de la violencia y fraudes electorales (Aljovín 2005, Chiaramonti 2005).

petrolera, pasaron a dominar en el valor global de la producción, junto con la agricultura costera industrializada.<sup>61</sup>

Ligada a este crecimiento de la economía exportadora, se desarrolló una oligarquía, nucleada alrededor del Partido Civil, el que al despuntar el siglo XX y tras desplazar a Piérola, dominó la escena política. Si bien el civilismo colocó presidentes hasta 1919, con la excepción de Billinghurst (1912-1914), estuvo lejos de ser un bloque monolítico y omnipotente. El gobierno central amplió los servicios y aparatos estatales, y reforzó la centralización del poder, ganando el monopolio para asegurar el orden interno;<sup>62</sup> pero por otro lado, destapó toda suerte de luchas por entrar a las redes de clientelaje del gobierno. Asimismo, la oligarquía estaba dividida por distintos intereses regionales y económicos (Klarén 2004:268-70).

---

<sup>61</sup> En 1889, se firmó el Contrato Grace por el cual el Estado peruano cedió por 66 años el control de los ferrocarriles (construidos con los empréstitos del guano) a la empresa británica Grace, así como las reservas remanentes de guano, la libre navegación en el Titicaca, dos millones de hectáreas en la selva central; y se comprometió el pago de 33 anualidades de 80 mil libras esterlinas (lo cual no se cumplió, y en 1929 el contrato se modificó entregando las líneas ferroviarias a perpetuidad) (Contreras 2012:174-5; Deustua 2011:206). Esto marcó el ingreso de los grandes capitales internacionales al país, especialmente al sector minero y petrolero. Tras conflictos entre empresas británicas y estadounidenses, e intereses internacionales y nacionales, entre 1898 y 1917, el capital norteamericano se impuso a otras empresas, e incluso al Estado. Así, la International Petroleum Company monopolizó la producción petrolera, y la Cerro de Pasco Corporation lo hizo en minería. Ambas empresas casi no pagaban impuestos y remitían sus ganancias al exterior (Deustua 2011:209-217, 224). Además, el capital extranjero también participó como financista del moderno sector agrícola costero de exportación, principalmente de azúcar y de algodón. Las casas comerciales extranjeras también tuvieron un rol importante en el circuito exportador de lana en la sierra sur (Armas 2011:133-51). Otro producto de exportación fue el caucho. Su extracción suponía la “conquista de la frontera” amazónica por lo que atrajo aventureros que explotaban al máximo los recursos naturales y la fuerza de trabajo nativa, que vivió en condiciones prácticamente de esclavitud. La producción se desplomó desde la segunda mitad de la década de 1910 por el desarrollo del caucho sintético (Armas 2011:151-2).

<sup>62</sup> Entre 1884 y 1920, el personal del Estado y el gasto público se incrementaron considerablemente, especialmente en los rubros de gobierno y policía, salud, educación, e infraestructura vial (Contreras 2012:206-16, 220-1, 400-1, 406-8).

Con todo, los gobiernos de este periodo, pensando que el país contaba con un medio idóneo para el agro y la minería, implementaron un proyecto modernizador que –según ellos- evitaría los vicios de aquél basado sobre el guano. Para ello, buscaron suprimir las prerrogativas patrimoniales estatales; atraer al capital extranjero; mecanizar la producción agraria y minera; desarrollar la infraestructura; liberalizar las propiedades corporativas de la Iglesia, de los latifundistas “feudales” y de las comunidades; e integrar a los “indígenas” a la fuerza laboral asalariada (Klarén 2004:270). El gasto público reflejó esta política:

Los militares fueron evacuados de los puestos de gobierno local y [...] se les encerraba en los cuarteles y academias para recibir una instrucción ‘profesional’ o ‘científica’, resultaron reemplazados por las clientelas locales del partido de gobierno. Personas con formación profesional [...] salieron también al campo, en lo que fue una complicada convivencia entre el experto ciudadano y el cacique local. [...] Con la reforma, las nuevas protagonistas del gasto público fueron las áreas de fomento económico (obras públicas de acondicionamiento territorial), y acondicionamiento social (salud y educación), a fin de preparar tanto al suelo del país como a su gente para la nueva economía de exportación (Contreras 2012:370).

Esta política tuvo importantes efectos en un país abrumadoramente rural y campesino en términos demográficos, y con una economía rural orientada a mercados locales. Por un lado, desde el siglo XIX, la centralización posibilitó que las élites locales se desempeñen como autoridades oficiales; lo cual, en medio de nuevas oportunidades económicas, permitió que el poder gamonal tuviera su apogeo en las primeras décadas del siglo XX. De ahí también que el periodo



estuviera marcado por la expansión del latifundio en detrimento de las tierras de los “indígenas”.

Por otro lado, el proceso modernizador-centralizador, subordinó a esas autoridades locales, la sierra, y las provincias, frente al gobierno central, la costa, y la capital. No obstante, algunos de sus aspectos eran nocivos para, y resistidos por, terratenientes y gamonales; como fue la educación de los “indígenas”, imponerles una contribución, emplearlos para las obras públicas, etc. Por ello, los intereses de la oligarquía y de los gamonales muchas veces se encontraban contrapuestos.<sup>63</sup> Más todavía, las élites locales rurales sufrieron y resistieron la exclusión y desprecio del Estado; lo que, junto a las luchas enconadas que aquéllas libraban entre sí, minaba su poder (Heilman 2010:16).

Por estas razones, si bien en este decurso recrudeció la dominación y explotación sobre los “indígenas” (lo que fue erosionando su legitimidad); este resultado no puede explicarse como simple consecuencia de una “alianza” entre oligarquía y gamonales.<sup>64</sup> Más que por una alineación maquiavélica de intereses y *voluntades*, esta configuración histórica es producto de las *consecuencias objetivas* –buscadas

---

<sup>63</sup> “El número de ministros depuestos entre 1886 y 1919 fue notablemente elevado [...] Es más, la legislatura también rechazó los presupuestos enviados por el presidente para su aprobación en 1901, 1903, 1911, 1914, y 1917, y derrotó otras importantes iniciativas presidenciales. Esta discordia se debía principalmente al hecho de que la élite costeña y el presidente debían compartir el poder en la legislatura con un número desproporcionado de representantes de la clase gamonal del interior” (Klarén 2004:270).

<sup>64</sup> Idea comúnmente sugerida desde que la expusiera González Prada (1976 [1904]:336). La encontramos en Manrique (1988) y Flores-Galindo (1988).

o no- del proceso modernizador y centralizador, desatado ya en el siglo XIX, y fortalecido en el XX.

No obstante, aunque la “República Aristocrática” significó para muchos “indígenas” perder conexiones con el Estado central y quedar bajo el ilegítimo poder y violencia de los gamonales; también los empujó a movilizarse para re-componer sus relaciones con el Estado (Heilman 2010:15-41). Las oleadas de rebeliones y movimientos “indígenas” de la década de 1890 se prolongaron hasta la de 1920 (Drzewieniecki 1996:393), para *forzar* al Estado a atender sus demandas.<sup>65</sup> Un importante caso que evidencia esta dinámica es el de los “mensajeros de Chucuito”; quienes en 1901 fueron enviados a Lima por 12 ayllus del distrito de Santa Rosa, provincia de Chucuito, en Puno, con una queja escrita al Presidente de la República, desatada por la imposición del Estado para que construyan gratuitamente la nueva capital de distrito. Además, exigían se les exoneraran ciertos impuestos al consumo, y que en lugar aportarían para asegurar la construcción de una escuela (Álvarez-Calderón 2005:313-5). Los “indígenas”

[...] se guiaron por una clara estrategia: detener la presión sobre su fuerza de trabajo, tierra y ganado, poniendo al gobierno central como árbitro entre sus reclamos y los de las autoridades y vecinos. [...] La legislación homogeneizadora del estado republicano rompió la tradición tutelar de la colonia, pero ofrecía nuevas posibilidades de discurso. El sector indígena, en su búsqueda de protección y apoyo estatal, podía seguir identificándose como un sector en posición de

---

<sup>65</sup> En el mismo sentido, los años de 1910 vieron la extensión de los primeros movimientos obreros en las plantaciones costeñas, los centros mineros de la sierra, y los enclaves petroleros del norte; acompañados por las capas medias urbanas (Klarén 1976 [1970]; Flores-Galindo 1974; Sulmont 1977).

desventaja, abusado, pero compuesto por ciudadanos al fin y al cabo con tantos derechos como deberes, un sector que debía ser rescatado de la 'ignorancia' para hacer del Perú una nación civilizada y moderna (Álvarez-Calderón 2005:326).

El caso recibió gran atención, en buena cuenta por el apoyo de los "no-indígenas". Las rebeliones generalizadas en la sierra, la influencia de ideologías europeas y de pensadores radicales habían definido el "problema del indio", y la imperiosa necesidad de realizar cambios socio-políticos. Élités liberales, modernizantes-progresistas, asumirían ese problema, y toda una generación de "indigenistas" usaría sus profesiones en beneficio del "indígena"; aunque reproduciendo (al invertir) las imágenes racistas que ya se veían formando sobre éstos.

De esta manera, en 1902 el gobierno central creó la "Comisión Maguiña" para investigar las denuncias en Chucuito, y otras se formaron para casos similares en Junín y Ancash. En consecuencia, se cambiaron las autoridades en Puno, y se crearon escuelas para indígenas; más tarde, en 1904, el subprefecto de Chucuito anunció la abolición de los servicios gratuitos y el reparto de lanas (venta forzada de lana a un precio considerablemente menor al del mercado), y buscó eliminar los excesos en el cobro de los impuestos municipales (Álvarez-Calderón 2005:317-23).

Sin embargo, la situación estalló en 1916, cuando unos terratenientes usurparon tierras "indígenas", que éstos buscaron recuperar, siendo masacrados por terratenientes, gobernadores, algunos vecinos y la fuerza armada local. El acto

trajo protestas de los “indígenas” de todo el departamento; como también de una incipiente clase obrera, sectores de la élite y la clase media, algunos ya nucleados en la Asociación Pro Indígena (1909-1917). Usando estos nuevos “recursos” a su disposición, los “indígenas” enviaron, una vez más, una comisión a Lima para exigir justicia. Pero el alza y desplome de los precios de la lana, al ritmo de la Primera Guerra Mundial, impulsó más usurpaciones y que los abusos se exacerbaban (Álvarez-Calderón 2005:327-33).

De modo que, entre 1915 y 1925 se vieron los movimientos “indígenas” más extendidos del Altiplano desde la década de 1780, siendo uno de los más importantes la rebelión de Rumi Maqui (1915-6); pues contó con una dirigencia “indígena” que buscaba controlar sus propiedades y mercancías sin trabas, exigiendo autonomía política en términos incaicos y milenaristas. Este discurso era lo que sus urbanos aliados indigenistas “esperaban de ellos”, y podían traducirlo en conceptos liberales, progresistas o anarquistas sobre igualdad, justicia, y federalismo. Además, permitía ganar el apoyo de los “indígenas” que no se beneficiaban del comercio lanar. Así, la rebelión de Rumi Maqui no sólo luchaba contra los gamonales que usurpaban tierras; sino también contra las autoridades locales abusivas que explotaban la fuerza de trabajo “indígena” (Jacobsen 2013:540-9).

La reconstrucción de la comunidad era la contraparte inevitable de la reconstrucción que la élite provincial hispanizada hizo de la dicotomía colonial de conquistadores y conquistados, convertida ahora en una

dicotomía simplificada y racista de blancos civilizados e indios bárbaros. La insistencia en recrear nuevas estructuras comunitarias a partir de las décadas de 1910 y 1920, no debe malinterpretarse como la reafirmación de alguna ‘indianidad’ innata y atávica, en la cual una forma específica de economía social comunal y la identidad cultural indígena son una y la misma cosa. Los campesinos indígenas insistieron más bien en la solidaridad comunal, adaptando su forma a las cambiantes condiciones económicas, políticas y culturales, siempre y cuando ello ofreciera cierto grado de protección contra una dura estructura de poder, erigida y mantenida por las élites provinciales en términos neocoloniales y dicotómicos. El gamonalismo y el comunalismo indígena se condicionaron mutuamente (Jacobsen 2013:548-9).<sup>66</sup>

A partir de la praxis política “indígena” (que incluyó desde métodos conciliadores y pacíficos, hasta otros más confrontacionales y violentos), el “problema del indio” fue colocándose gradualmente, con la ayuda de nuevos “aliados” –indigenistas o no-, entre los principales temas a enfrentar por sucesivos gobiernos, y quienes pensaban el futuro del país. Así, por ejemplo, a pesar de sus unilaterales ideologías y leyes modernizantes, en 1902, mediante la ley sobre los derechos de agua, el Estado reconoció *de facto* la existencia de las comunidades. Asimismo, se generalizaron las comisiones del Congreso destinadas a estudiar los problemas “indígenas” (Drzewieniecki 1996:394).

Sin embargo, el faccionalismo dentro de la oligarquía, las convulsiones andinas, un naciente movimiento obrero y agitación sindical, la crisis económica causada por la Primera Guerra Mundial, entre otros factores, deterioraron a los gobiernos

---

<sup>66</sup> Tal argumento es sostenido por Contreras (1989) para el caso del Valle del Mantaro. De manera análoga, Turner (2006) destaca la importancia de la comunidad, y específicamente de las autoridades indígenas (los alcaldes vara) para la praxis política de los “indígenas” de Huaylas-Ancash.

civilistas, y la “República Aristocrática” llegó a su fin con el golpe de Estado dado por Leguía. (Klarén 2004:267-97) El “oncenio” de Leguía (1919-30) fue decididamente favorable al imperialismo norteamericano, benefició a las clases altas y medias, buscó modernizar el país, expandió y centralizó agresivamente el poder del gobierno central en detrimento de terratenientes y élites locales, e implementó organizaciones<sup>67</sup> y leyes<sup>68</sup> específicamente para los “indígenas”. Con ello, revirtió la tendencia iniciada con el “boom” guanero; el Estado abandonó un discurso igualitario y ciudadano, para retomar una política *tutelar* específica para los “indígenas”, aunque dentro de un proyecto modernizador.

Así, en la Constitución de 1920, se reconocieron derechos y deberes especiales para los “indígenas”; ya no en términos corporativos como en la Colonia, sino en términos raciales y clasistas. No eran “indios” que formaban una “nación” aparte con su propia “república”; sino “indígenas” pertenecientes a la misma nación peruana, definidos como una raza atrasada, atada al trabajo de la tierra y encerrada en sus comunidades. Por estos motivos, debían ser protegidos y tutelados en sus relaciones con el resto de la sociedad.

A pesar de que esta legislación era una nueva imposición más o menos unilateral de parte de los dominadores sobre los “indígenas” (como en su momento lo fueron

---

<sup>67</sup> La Dirección de Asuntos Indígenas –que perduró hasta la década de 1960-, y el Patronato de la Raza Indígena –abolido a inicios de la década de 1930. Además, el gobierno de Leguía promovió la creación en 1921 del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo (Drzewieniecki 1996:218-9).

<sup>68</sup> La Constitución de 1920 reconoció oficialmente a las comunidades indígenas y sus propiedades, y declaró su protección por parte del Estado; prohibió el trabajo gratuito para funcionarios estatales y de la Iglesia (Davies 1974); y se impulsó la escolarización, resistida por hacendados y mistis (Drzewieniecki 1996:403).

las leyes hispanas, para los nativos americanos); pronto los “derechos” entraron en el vocabulario político de los “indígenas”. Éstos continuaron usando cada “innovación legal” para evitar la usurpación de sus tierras y recuperarlas, además de limitar las demandas de gamonales y terratenientes. Igual como sucedió con la denuncia de abusos, tras la creación de leyes y organizaciones favorables para los “indígenas”, aumentó la cantidad de demandas judiciales por tierras, y se multiplicaron las estrategias legales. Asimismo, aumentó la tendencia a zanjar legalmente los conflictos entre los mismos “indígenas” (Drzewieniecki 1996:155,334; Contreras 1991).

Leguía, que buscaba asentar su poder sobre sectores sociales ajenos a la oligarquía, se acercó a las clases medias y obreras, y también vio un potencial de apoyo en las poblaciones andinas. Por ello, fue inicialmente sensible al “problema del indio”, a las movilizaciones y protestas “indígenas”, y a las corrientes indigenistas. De ahí que tomara medidas contra el gamonalismo; además, como impulsor de la modernización y miembro progresista de la élite, Leguía también percibía a los gamonales como reliquias “feudales” y obstáculo para el progreso. Para mermar la hegemonía de éstos en el campo, el presidente expandió el poder y alcance del Estado central, estableciendo una red de nuevas autoridades políticas a nivel local (Klarén 2004:306).

De este modo, el “oncenio” continuaba con el proyecto modernizador del país y con la centralización del poder; pero además, buscó especialmente consolidar un

gobierno más *directo* y tutelar entre Estado e “indígenas”. Uno de los productos más importantes de ésta remozada relación fue el “Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo”; promovido en el diálogo entre los “indígenas” y los “indigenistas oficiales” del gobierno. El Comité pronto devino en un movimiento con presencia en Lima, y a nivel departamental, provincial y distrital, en Cuzco, Puno, Arequipa, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica, Junín, Ancash, La Libertad, Huánuco, Ica y Piura. La mayoría de sus activistas fueron “indígenas” que contaban con nuevos recursos, estrategias y formas de acción colectiva, de organización, para realizar sus objetivos<sup>69</sup> (Heilman 2010:42-7; Jacobsen 2013:553-7; Álvarez-Calderón 2005:332-8; De la Cadena 2004 [2000]). La amplitud y eficacia del movimiento evidenciaban la posición asediada de los terratenientes, y algunos formaron la “Liga de los Hacendados” para defender sus intereses (Drzewieniecki 1996:405-9).

Las formas de acción y los efectos del Comité Tahuantinsuyo variaron en función de cada realidad local. Heilman (2010:42-70) muestra esta variación dentro de Ayacucho. De un lado, en Carhuanca, distrito de la actual provincia de Vilcashuamán, los “indígenas” humildes se plegaron al movimiento para desafiar el poder de las élites locales, de las autoridades abusivas y de los militares; llegando incluso a amenazar con matar a quienes usaran el castellano para abusar de ellos, y demandando acceder a la educación. De otro lado, en Luricocha, distrito de la provincia de Huanta, el movimiento no atrajo apoyo “indígena”, pues aunque

---

<sup>69</sup> Entre ellos cabe resaltar la defensa y recuperación de tierras, la oposición a autoridades ilegítimas y abusivas, y crecientemente la lucha por la castellanización-escolarización, etc.



compartían ciertos objetivos, el temor por la represión tras la “rebelión de la sal”, empujó a los “indígenas” a perseguir sus objetivos por medios menos radicales. Además, se beneficiaron de a) la oposición de los hacendados al gobierno central y la “conscripción vial”, pues competían con él por la fuerza de trabajo “indígena”; así como de b) las quejas que presentaban contra las autoridades abusivas, con el fin de desplazarlas y colocar a algún hacendado en el Congreso.

En la sierra sur, el movimiento se tradujo en una creciente militancia y movilización “indígena”, que en algunos casos se tornó violenta, acicateada por el contexto de empobrecimiento general de la región tras la caída del mercado internacional de lana (1920-1). Temeroso de que la situación deviniera en una amenaza al orden, Leguía empezó a retroceder en sus políticas iniciales. Sus temores se reforzaron tras los sucesos en torno a la comunidad de Huancho, en la provincia de Huancané, en 1923.

Tras largos procedimientos judiciales y visitas al presidente, los comuneros comenzaron a boicotear el mercado urbano de Huancané, controlado por los gamonales; además rehusaron trabajar para las autoridades abusivas. Dirigidos por miembros locales del movimiento, procedieron a construir en su comunidad un centro urbano políticamente autónomo. Otras comunidades hicieron lo propio, estableciendo sus propios mercados y desconociendo a las autoridades locales. Finalmente, los “indígenas” atacaron el pueblo de Huancané, bastión de los gamonales y de los monopolizadores del comercio lanar; pero fueron repelidos por

éstos, que luego lanzaron una ofensiva contra las comunidades. Tras la brutal campaña de represión, se extinguió la militancia “indígena” en el movimiento Tahuantinsuyo (Jacobsen 2013:555-7). Por ello, muchos interpretaron este desenlace como la derrota del movimiento “indígena”-campesino del Altiplano.<sup>70</sup>

Pero si consideramos a los campesinos dentro de su mundo [...] el resultado de sus movilizaciones aparece menos desolador. Para el movimiento, ‘el restablecimiento del Tahuantinsuyo’ sirvió de muchas maneras como una metáfora unificadora. La frase resonaba y reafirmaba las peores sospechas de los gamonales y los sueños más audaces de los indigenistas. Dicha metáfora resumía todas las demandas concretas, realistas y prácticas que el campesinado altiplánico propuso a comienzos de la década de 1920: la devolución de la tierra a los campesinos indígenas, el comercio sin trabas, un mejor pago por los servicios involuntarios –desde aquellos que las autoridades distritales exigían hasta la ‘conscripción vial’ de Leguía-, la construcción de escuelas rurales y la autonomía política de las comunidades. Estas demandas coincidían con los programas de reforma presentados por los aliados de los campesinos entre las clases medias.

Visto bajo esta luz, el movimiento campesino produjo resultados considerables, junto con unos cambios estructurales más amplios. [...] al elevar los riesgos y costos de toda acumulación futura de recursos, precisamente cuando su valor había disminuido por el colapso y subsiguiente estancamiento del mercado lanero, el movimiento contribuyó a la contención y decadencia del orden basado en el gamonalismo y la hacienda (Jacobsen 2013:557-8).

Éstos hechos tornaron al régimen de Leguía más represivo y desfavorable para los “indígenas”, lo cual no significó que el Estado se alejara de ellos. Por el contrario, la relación entre ambos se hizo más directa, pero el gobierno buscó controlarlos y someterlos a sus imposiciones tutelares. Desde el inicio, este lazo

---

<sup>70</sup> Tal sería la conclusión a la que, según Jacobsen, llegaron Burga y Flores-Galindo (1979), para quienes el movimiento habría carecido de orientaciones políticas tácticas, e impregnado de una conciencia milenarista-religiosa, que quería alcanzar “todo o nada”, aisló a los “indígenas”, incapaces de forjar alianzas duraderas.

más directo tanto posibilitó la acción autónoma de los “indígenas” como les impuso constreñimientos; especialmente mediante una nueva forma de explotación de su fuerza de trabajo: la “conscripción vial” (Drzewieniecki 1996:401).

Asimismo, tras este giro se buscó suprimir a las autoridades “indígenas”: los alcaldes vara, mediadores clave de las relaciones de dominación entre Estado e “indígenas”, y de éstos con los poderes locales. Los alcaldes aseguraron el cobro de impuestos, el trabajo para obras públicas, la extracción de trabajo y recursos para “servicios personales” a favor de élites locales y gamonales, etc. Ellos cumplían este rol en la medida en que los dominadores atendieran sus demandas; pero conforme éstos dejaron de satisfacerlas y tornaron más unilaterales sus imposiciones, los “indígenas” buscaron nuevos “recursos” y “aliados” para perseguir sus objetivos, empresa en la que la mediación de sus autoridades también fue crucial (Thurner 2006; Jacobsen 2013; Álvarez-Calderón 2005).

La creciente agitación en los Andes, y el papel que en ella desempeñaron los alcaldes vara, hicieron que Leguía pasara de atacar a los gamonales a hacer lo propio con las autoridades “indígenas”. “La represión de los alcaldes indios se inició en serio [...] con el autócrata Augusto Leguía y su indigenismo oficial. En nombre de la integración nacional, los ‘despóticos’ *varayoc* serían reemplazados por los cabildos ‘más democráticos’, una reforma respaldada por muchos indigenistas que no veían sino vestigios de la opresión ‘feudal’ y el ‘legado colonial’ en estas autoridades ostensiblemente tradicionales” (Thurner 2006:229).

Otro paso hacia un gobierno más directo, tutelar y controlador, fue la prohibición del Comité Tahuantinsuyo en 1927. En adelante, el Patronato de la Raza Indígena y la Sección de Asuntos Indígenas estarían a cargo de la defensa de los “indígenas” (Álvarez-Calderón 2005:337).

Sin embargo, la posición de Leguía quedaría minada por la grave crisis económica y fiscal que sumió al país, tras el “crack de 1929”. Éste afectó a los sectores exportadores, y reveló lo aparente de la prosperidad basada sobre una política de empréstitos a la banca estadounidense como fuente de recursos fiscales. Ésta elevó la deuda externa de US\$ 12.000.000 a US\$ 124.000.000, entre 1919 y 1931 (Salinas 2011:385-7). Sin crédito externo o impuestos a las exportaciones, el gobierno bordaba la quiebra; así, Leguía y sus sucesores se vieron forzados a recortar drásticamente el gasto público (50% entre 1929 y 1932). Incapaz de sortear la tormenta política que siguió al colapso económico y social, Leguía fue depuesto por la rebelión militar de Sánchez Cerro, en 1930 (Klarén 2004:328-9).

Para entonces se había reducido el poder y tamaño de las haciendas y hacendados serranos. Algunos de éstos, endeudados no pudieron pagar tras el abrupto desplome del mercado lanero, en la sierra sur (Jacobsen 2013:559-64); otros devinieron en propietarios absentistas que se mudaban a las ciudades invirtiendo en otras actividades económicas. Asimismo, las pasadas protestas indígenas y la creciente influencia de partidos de centro e izquierda habían debilitado su posición (Drzewieniecki 1996:180). Del lado “indígena”, se atenuaron

las movilizaciones; pues, entre otras causas, en el crucial tema de la tierra, las comunidades fueron recuperándolas a lo largo de los Andes. Ya fuera mediante la compra de parcelas a hacendados, el abandono de haciendas, invasiones de tierras, y la expropiación y redistribución de haciendas por parte del Estado (Drzewieniecki 1996:183).

La ausencia de “grandes” movilizaciones no significó que los “indígenas” cayeran en un letargo; ellos continuaron usando las leyes y cada nuevo “recurso” en sus luchas por el poder y para perseguir sus objetivos. Precisamente la expansión de capas medias urbanas profesionales sumó otro recurso al impulsar la formación de “partidos de masas”, enfrentados al civilismo, a Sánchez Cerro y las Fuerzas Armadas (López 1997:250). Aunque de protagonismo principalmente urbano, en Lima y Trujillo, también consiguieron apoyo rural; en lo que destacó el APRA (Drzewieniecki 1996), extendiéndose por Chachapoyas, Junín, Huancavelica y Ayacucho. Este partido ofrecía transformar las asimétricas relaciones de poder entre las regiones y Lima; las que se vivían de manera más descarnada al incrementarse las migraciones a la capital (Heilman 2010:73,75-6).

Ya desde la “Asociación Pro-Indígena” y la “generación del centenario” –de Haya y Mariátegui-, los intelectuales y clases medias urbanas, sin dejar por completo alusiones raciales -predominantes en los indigenistas, la aristocracia y la “generación del 900”-, fueron empleando términos clasistas para analizar el funcionamiento del conjunto social. Pero de todos modos, continuaron definiendo

a los “indígenas” por sus carencias, pasividad y necesidad de redención externa; y así, justificaban una tarea tutelar sobre ellos.<sup>71</sup> Sin embargo, tanto como con el Estado como con estas nuevas organizaciones, los “indígenas” entablaron relaciones que escaparon a los encuadres ideológicos, diagnósticos, y planes de aquéllos. Los “indígenas” apoyaron y usaron estas organizaciones, o deliberadamente no lo hicieron, para realizar sus propios objetivos.

Como muestra Heilman (2010:75-95), en Carhuanca y Luricocha hubo adherencia al APRA debido a la posición disminuida que tenían sus poblaciones frente a Lima y el gobierno central. Aunque los apristas carhuanquinos eran “indígenas” ricos y educados, y los apristas luricochanos eran hacendados y profesionales de clase media, siendo en cada caso “elites locales”, a nivel nacional eran ignorados y abandonados por igual. En Carhuanca, el APRA llegó al gobierno local e impulsó la compra de una hacienda, que muchos “indígenas” consideraban sus tierras; pero la repartición generó conflictos entre carhuanquinos, y acusaciones contra las autoridades apristas. En Luricocha de otro lado, el APRA no tuvo apoyo de los “indígenas”; quienes lucharon por sus objetivos recurriendo a medios no radicales, sino conciliatorios. Enviaron quejas, visitaron autoridades, y entablaron demandas para remover a un gobernador abusivo, ganar apoyo provincial para mejorar el transporte y reponer a un cura removido de su posición. Asimismo, en ambas

---

<sup>71</sup> Esta transición ha sido analizada por De la Cadena (1999 [1998]:44-68; 2004 [2000]) sugiriendo que, a pesar del cambio de términos, se mantiene una manera de razonar marcada por lo que llama “sentimientos raciales”. Más adecuada nos parece la noción de “tutelaje”, que se expresa en pretensiones más o menos unilaterales en las relaciones de poder. Con todo, es necesario matizar estas observaciones generales atendiendo las diferencias sustanciales entre los pensadores de esta época. Ver: Rochabrún (2007a:81-97).

zonas, la actitud frente al APRA iniciaría una tendencia de apoyo o rechazo hacia otros partidos políticos, como Acción Popular (AP) y SL.

Así, tras la represión de las movilizaciones de inicio del siglo XX, los “indígenas” siguieron encontrando recursos y aliados para ir *forzando* al Estado a afrontar el “problema del indio” y a reconocer derechos; aunque dentro de una mirada tutelar remozada por Leguía. En adelante, aunque no hubo una política definida y constante, sucesivos gobiernos centrales atendieron los temas concernientes a los “indígenas”. Por ejemplo, en 1930 se abolió la “conscripción vial”. El presidente Benavides (1933-9) amplió las capacidades del gobierno central para arbitrar los conflictos que involucraban a los “indígenas”, y promulgó leyes que fortalecieron la importancia de la comunidad como entidad jurídica. El gobierno de Prado (1939-45) realizó importantes avances en educación rural, e impulsó el registro de comunidades y su desarrollo económico, además de exonerarles del pago de cualquier impuesto (Davies 1974:122-139).

Sin embargo, este proceso no estuvo exento de contradicciones. Una consecuencia del gobierno directo, de unas relaciones más estrechas entre el Estado y los “indígenas”, fue que el conocimiento del castellano se convirtiera en un requisito crucial para reclutar a los (cada vez más profesionales) funcionarios, y -tras la reforma electoral de 1896- para ser una autoridad reconocida por el Estado. Por extensión, también fue requisito para relacionarse con los aparatos estatales y acceder a los servicios públicos. Conforme se multiplicaron los

servicios, las leyes, instituciones, organizaciones, y “aliados”; y a medida que el Estado fue forzado a asumir una función promotora y tuitiva, más imperiosa fue la necesidad de aprender castellano. Por ello, no extraña que la educación se hiciera central entre las demandas “indígenas” del siglo XX. A partir de este específico proceso, el conocimiento del castellano cobró relevancia como recurso para luchar ante los distintos poderes.

De ahí la relevancia de los gamonales-tinterillos -entre otros intermediarios alfabetos de las relaciones entre “indígenas” y Estado-, los que revelan una cuestión central: saber castellano “per se” no permite dominar a otros; como sugiere Degregori (*Supra* p.7) para explicar el prolongado dominio sobre los “indígenas”, desde la colonia. Lo determinante es qué se hace con ese saber. Por ejemplo, el uso y abuso del castellano por parte de los gamonales-tinterillos fue visto por los “indígenas” como perjudicial, como un arma que empleaban para imponer su ilegítima voluntad. Por el contrario, el “buen uso” del castellano que, por ejemplo, podían tener los activistas del movimiento Tahuantinsuyo, les valió la legítima autoridad para liderar a ciertos “indígenas” (Heilman 2010).

Más tarde, en los años de 1940, estalló otra consecuencia contradictoria y no buscada del accionar del Estado, cuando el país registró una explosión



demográfica sin precedentes,<sup>72</sup> que aumentó la presión sobre la tierra y la escasez de productos agrícolas. Los gobiernos respondieron controlando precios, y con ello agravaron la crisis de la gran hacienda y la economía rural en general. Como resultado se desataron oleadas migratorias del campo a la ciudad -sobre todo a Lima-, donde los migrantes ocuparon terrenos baldíos alrededor del casco urbano, convirtiéndolos en barriadas (La Serna 2012:39; Lobo 1984 [1982]; Matos Mar 1977:25,145; Collier 1978). Conjuntamente con estos fenómenos se fue acelerando la ampliación del trabajo por cuenta propia, del mercado<sup>73</sup>, y de la industria –por la sustitución de importaciones (ISI).

De este modo, la ciudad, o más precisamente el Estado fue induciendo al campo distintas dinámicas parciales y contradictorias.<sup>74</sup> Es decir, aun cuando la ciudad

---

<sup>72</sup> Se pasó de 6.5 a 9 millones de habitantes, entre 1940 y 1961 respectivamente. Entre las razones se encuentran la reducción de la tasa de mortalidad y de mortalidad infantil por el desarrollo y diseminación de vacunas y la construcción de nuevos sistemas de irrigación y drenaje.

<sup>73</sup> La ampliación del mercado ya se venía produciendo mediante: “a) Reemplazo de medios de subsistencia agropecuarios y artesanales por productos industrial y capitalistamente elaborados. b) Empleo creciente de medios de producción producidos o cuando menos comercializados por el capital [...] que en manos del campesino minifundista *no funcionan como capital*, no se valorizan, a diferencia de lo que ocurre [...] [en] una empresa agrícola. c) Mercantilización de una fracción cada vez mayor de la producción de autosubsistencias. d) Necesidad de recurrir a la venta de la fuerza de trabajo para obtener ingresos monetarios que completan el consumo *necesario*” (Rochabrún 2007b:114).

<sup>74</sup> El mercado y los capitales crecieron, pero no erradicaron a los sectores “pre-capitalistas” y/o convirtieron masivamente a la fuerza de trabajo -rural y/o urbana- en asalariados permanentes. “Lo que el capitalismo puede hacer es reemplazar hasta cierto punto los *objetos* de la producción ‘precapitalista’, pero sin destruir *las relaciones sociales mismas* con las que dichos objetos son producidos” (Rochabrún 2007b:115). Así, la industria apareció y se expandió en un mercado no creado por ella sino por “la distribución de ingresos provenientes de las exportaciones, y de la mercantilización de la producción artesanal, de ‘excedentes’ de comunidades, minifundios, latifundios y haciendas. [...] En este esquema la producción industrial [...] *Cubre* un mercado preexistente en el que compite con las importaciones; es decir, con un mercado organizado por ellas en términos del consumo [...]”. Además, fue compartiendo “[...] terreno con otro tipo de circuito, proveniente de la *internacionalización de la producción* [...] Esto significa integrar a un sector de la economía peruana a un circuito de producción capitalista que es capaz de experimentar una acumulación sostenida, y cuyo mercado es netamente capitalista” (Rochabrún 2007b:117,119). De otro lado, el crecimiento de la ciudad no supuso la constitución de un nuevo espacio de producción que indujera una (y sólo una) nueva división del

iría sometiendo al campo, no se puede comprender lo que en éste sucedió simplemente deduciéndolo a partir de aquélla.<sup>75</sup> Los sujetos respondieron de variadas formas a estos procesos, pues casi nunca dejó de haber alternativas.

Por ejemplo, aunque el Estado fue forzado a asumir un papel mediador de conflictos, los “indígenas” contaban con otras estructuras y autoridades para conseguir justicia, y hacer respetar la ley y la moral. Así, aunque la hacienda entró en crisis, no desaparecieron automáticamente relaciones legítimas de dominación entre hacendados e “indígenas”, merced a las cuales aquéllos impartían justicia. Tampoco desaparecieron las autoridades “indígenas”, que administraban justicia según el derecho consuetudinario, a pesar de no ser reconocidas por el Estado e incluso verse arrinconadas por éste. Otro tanto sucedió con los jueces de paz no letrados (Drzewieniecki 1996:207-11).<sup>76</sup>

---

trabajo, absorbiendo del campo materias primas que sufrirán sucesivas transformaciones para luego ser comercializadas incluso en el campo, donde los campesinos empezarán un proceso de conversión en productores agropecuarios. En pocas palabras, la creciente urbanización no convertía al campo en agro, en una rama más de la industria. De esta manera, hay que diferenciar distintos tipos de campesinos y agricultores, de familias e instituciones, y reconocer las diferentes relaciones que los espacios rurales establecieron con los espacios urbanos (Rochabrún 2007b:494-509). Con todo y en general, inversamente a lo que notó Mariátegui (1928), ahora la ciudad empezaba a sofocar al campo.

<sup>75</sup> Ciertamente el campo también produce una serie de cambios en la ciudad. Se trata de un proceso bilateral. Pero para seguir un análisis sistemático a lo largo de este trabajo, nos concentraremos en las “respuestas” del campo, de sus personajes, frente a los retos que imponen estos fenómenos.

<sup>76</sup> “Generally speaking, while conflicts between *comuneros* in a community could be taken either to community or government officials, conflicts between communities or individual *comuneros* and members of the dominant society were always taken to government officials. Exceptions to this rule occurred only in those exceptional cases where communities took it upon themselves to judge especially abusive exploiters in absentia. In addition to government officials and community authorities, *hacendados* traditionally dispensed justice” (Drzewieniecki 1996:209). En términos generales, mientras que los conflictos entre comuneros dentro de una comunidad podrían ser derivados a las autoridades de la comunidad o del gobierno, los conflictos entre comunidades, o comuneros individuales, y miembros de la sociedad dominante siempre se presentaron ante los funcionarios estatales. Excepciones a esta regla se produjeron sólo en aquellos casos singulares en los que

La propia situación de las autoridades “indígenas” evidencia la naturaleza parcial y contradictoria de estas dinámicas inducidas por el Estado en el campo. De un lado, se aceleró el deterioro de la legitimidad de los alcaldes vara; proceso que – como vimos- tiene sus orígenes en la expansión y centralización del aparato y funciones estatales, desde fin del siglo XIX. A partir de los años cuarenta del siglo XX, el crecimiento demográfico expulsó jóvenes de sus localidades de origen, quienes luego regresaron más educados y politizados de las urbes, y cuestionaron a las autoridades tradicionales.

La Serna (2012:19-100) constata tal situación en la comunidad ayacuchana de Chuschi (provincia de Cangallo); donde los alcaldes vara –al igual que las autoridades oficiales- no lograban sancionar las transgresiones morales, provocando que los chuschininos dejaran de creer en la legitimidad del sistema. Además de ello, el cuestionamiento de jóvenes que regresaban tras migrar, precipitó la crisis de la autoridad de los alcaldes vara, que culminó con la disolución del sistema en 1970. A la larga, en busca de nuevos “recursos” y “aliados” para hacer respetar la moral y la ley, los chuschininos apoyaron a SL con el inicio “simbólico” de su lucha armada, en 1980.

No obstante, en simultáneo, el mismo autor encuentra que en la también ayacuchana comunidad de Huaychao (provincia de Huanta), la autoridad de los

---

las comunidades se encargaron de juzgar por su propia cuenta a los explotadores especialmente abusivos, en ausencia de éstos últimos. Además de los funcionarios públicos y las autoridades comunales, los hacendados tradicionalmente dispensaban justicia. (Traducción propia)

alcaldes vara sí era vista como legítima pues era efectiva. Esto se debía a que éstas autoridades funcionaban articuladas al cuadro administrativo estatal, decidiendo si dirimir los casos por propia cuenta, o llevándolos al teniente gobernador; además, negociaban los acuerdos de trabajo con los caporales de la hacienda. El resultado, un conjunto de obligaciones y privilegios era respetado por los “indígenas”, el Estado, y la hacienda. Ésta última fue disuelta por la reforma agraria de 1968, y los huaychinos la recordaban positivamente. Tal configuración de poder no existía en Chuschi; en Huaychao permitió que los alcaldes se mantuvieran vigentes como representantes y mediadores políticos hasta que llegó SL, al que se opusieron en 1983, dando inicio “simbólico” a la contrainsurgencia.

Un contraste similar lo podemos encontrar entre Carhuanca y Luricocha (Heilman 2010:15-119). En la segunda, los “indígenas” buscaron y (hasta cierto punto) lograron articularse al Estado para que atendiera sus demandas; proceso en el que los alcaldes vara siguieron cumpliendo un papel mediador importante. Así, se apartaron de métodos radicales y optaron por otros más conciliatorios para perseguir sus objetivos. Por ello, cuando unos hacendados se unieron a partidos políticos como el APRA o el Partido Comunista (PC), y buscaron dirigir a los “indígenas”; éstos los rechazaron o se mantuvieron al margen de tales proyectos opuestos al Estado.

En cambio, las relaciones de los “indígenas” con el Estado en Carhuanca, no sólo eran distintas, sino que condenaban aquéllos a vivir bajo el ilegítimo poder de

gamonales (hacendados o no) y curas. Aunque los alcaldes vara presentaban y canalizaban denuncias y demandas, rara vez podían hacer valer su autoridad. De ahí que, a lo largo del siglo XX, fueron siendo subordinados bajo otros intermediarios políticos, especialmente alfabetos, que proliferaron con la ampliación del aparato y funciones estatales. Así, los alcaldes fueron reducidos a sirvientes de las autoridades oficiales locales y de las eclesiales, debido a su analfabetismo. Por ello, el sistema perdió legitimidad y cayó en desuso, en 1950.

Los casos de Luricocha y Huaychao, forman parte de una praxis política conciliadora y no radical de los “indígenas” que vale la pena comentar brevemente. Ya vimos (*Supra* pp.54-6) que los “indígenas” del norte de Ayacucho participaron en las guerras independentistas y en la Guerra del Pacífico, tras la cual fueron duramente reprimidos, especialmente por la “rebelión de la sal”. Igual que la rebelión de Atusparia en Huaylas (1985), ésta no se reducía a una cuestión fiscal sino que tenía que ver con la ilegitimidad del gobierno pierolista, que no cumplió las promesas que Cáceres ofreció a cambio de apoyo. La represión desarticuló la movilización “indígena”; pero durante el siglo XX, conforme se exacerbó la usurpación de tierras “indígenas” y la explotación sobre éstos recrudesció, la legitimidad de la dominación se erosionó. Entonces la articulación política con el Estado pasó a ser la principal acción de lucha, sobre todo contra los hacendados. El peregrinaje de personeros y autoridades “indígenas” hacia la

capital, fue una de las formas que asumió esta búsqueda de recomponer las relaciones con el Estado, esta “búsqueda del gobierno”.

En sus viajes a Lima, [...] buscaron una relación directa con los altos funcionarios del gobierno, pues la burocracia y las autoridades locales no les garantizaban sus derechos. Este ‘peregrinaje’ en busca del gobierno empezó pocos años después del reconocimiento constitucional de las comunidades de indígenas en 1920 (Del Pino 2013:47).

Un segundo intento de articulación se dio en la siguiente década, después de la nueva Constitución de 1933. A diferencia de la primera, donde el reconocimiento de la comunidad y las denuncias contra abusos y expropiaciones ilegales de los hacendados eran las exigencias principales, la segunda llevó adelante demandas que buscaban el apoyo del Estado en el desarrollo comunal, que incluía la construcción de escuelas y carreteras [...], la dotación de patrullas policiales [...], etc. Asimismo, [...] iban a la ‘oficina de conciliación’ para resolver los conflictos entre los comuneros u otros entre una comunidad y una hacienda o entre comuneros y una autoridad. Venían de comunidades de todo el país, pero especialmente de la sierra central y sur, donde prevalecía el poder gamonal (Ibíd. 48).

El proceso de articulación con el Estado y la presión sobre las tierras de las haciendas se intensificaron hacia la década de 1940, y eso empujó al gobierno [...] a crear la Procuraduría Gratuita de Indígenas, cuya función sería ofrecer apoyo legal a los personeros que llegaban a la capital ‘constantemente y en gran número’ (Ibíd. 50).

Esta estrategia de lucha “indígena”, que Del Pino encuentra desde 1920, puede rastrearse hasta 1901, al caso de los “mensajeros de Chucuito”. (*Supra* pp.102-5)

Tanto entonces como a mitad del siglo XX, sus autoridades y comunidades seguían siendo claves para la praxis política de los “indígenas”; aunque -o precisamente porque- fueron transformándose en el proceso. Conforme se agravó la crisis rural, y se reactivaron las movilizaciones por tierras, las autoridades “indígenas” volvieron a jugar un importante rol. Así, la situación de esas

autoridades evidencia las diversas respuestas de los “indígenas” frente a las dinámicas que el Estado indujo en el campo, y los variados y contingentes efectos que tuvieron en las relaciones de dominación entre Estado e “indígenas”.<sup>77</sup>

Mientras tanto, entre 1946-8, el Estado vio revitalizados sus ingresos y gastos fiscales, que se desplomaron tras el “crack de 1929”. Para ello, debió ampliar la base tributaria mediante impuestos directos (a las exportaciones y renta) y evitar depender del crédito internacional (que se cortó) y de los impuestos indirectos (a las importaciones y al consumo –resistidos por la población en general). Así, para inicio de la década de 1950, los ingresos por impuestos directos casi equipararon a los provenientes de impuestos indirectos. En cuanto al gasto público, continuó el énfasis en obras públicas, educación y salud; aunque no incrementó el gasto social (seguros, pensiones, etc. -trasladados a las empresas). El gasto en Hacienda decreció; mientras que el de Orden Interno y Defensa, y Justicia se mantuvieron estables (Contreras 2009:41-5).

Más adelante, el gobierno de Prado (1956-1962), enfrentó una crisis externa (1958-9) que desplomó los precios de las exportaciones peruanas (Parodi 2010 [2000]:71), así como presiones urbanas de los nuevos sectores populares y un

---

<sup>77</sup> Aunque en el Altiplano, luego de 1920, perdió intensidad el recurso a los “mensajeros” (sin la presión terrateniente debido a la crisis general de la región), y las autoridades “indígenas” fueron arrinconadas por la expansión estatal; los “indígenas” siguieron re-construyendo la solidaridad y liderazgo comunal para hacer frente a las cambiantes correlaciones de fuerzas y la pobreza, y para mantener cierta autonomía. En las décadas siguientes, se vincularon a nuevos agentes con pretensiones tutelares: hacendados modernizadores; organizaciones humanitarias y de desarrollo; partidos regionales y nacionales, de centro y de izquierda; funcionarios estatales; y finalmente SL (Rénique 2004:129-131,138-40). Volveremos sobre esto más adelante.

pequeño sector industrial nacional, y el inicio de movilizaciones “indígenas” por recuperar tierras. Los “indígenas” habían empezado a organizarse para “recuperar” tierras de las haciendas, a través de huelgas, protestas, e invasiones. La primera gran movilización “indígena” ocurrió en 1959, y enfrentó a las comunidades de Yanacocha y Rancas (departamento de Pasco) contra la hacienda San Juan de Paria. El caso más notable ocurrió en 1962, en La Convención (valle del departamento de Cusco); donde el trotskista de clase media, Hugo Blanco, dirigió un movimiento “indígena” para resistir el pago de rentas a los terratenientes, y luego para invadir sus haciendas. Esta experiencia fue recreada durante 1963 en Cusco, Junín y Huancavelica, e involucró tanto comunidades “libres” como a los peones que vivían dentro de las haciendas (Handelman 1975:62-110). Así, se generalizó la demanda por cambios radicales, especialmente por una “reforma agraria”.<sup>78</sup>

En 1962, las FFAA dieron el primer golpe de Estado institucional en respuesta a las convulsiones andinas y a las acusaciones de Belaúnde, líder del recién fundado partido Acción Popular (AP), sobre fraude electoral en su contra. La Junta Militar de Gobierno llevó adelante un programa de reforma agraria en La

---

<sup>78</sup> Ya desde la década de 1940 se instala una serie de preocupaciones entre los pensadores peruanos, centrada en la distribución, la insatisfacción de necesidades, y la movilidad social. Pero fue en 1959 que Bustamante y Rivero (presidente entre 1945-8) formula el primer análisis del país en términos de los cambios por los que iba transitando hacia la modernidad. Así, Bustamante describe al país en términos de atraso frente a los modelos económicos y éticos de desarrollo, pero también reconoce una serie de posibilidades para “recuperar el tiempo perdido”. Los procesos por él descritos se convertirían en los temas centrales de las ciencias sociales profesionales durante la década de 1960 y 1970; pero destacando los problemas sobre las posibilidades de la realidad (Rochabrún 2007a:97,100-1, 103-12).



Convención, que se limitó a legalizar la transformación de la propiedad y tenencia de la tierra que había logrado el movimiento campesino en los años previos. Y en 1963 convocó a elecciones, que ganó AP con la promesa de modernizar el país y realizar una extensa reforma agraria (Masterson 1991:149,173; López 1997:259).

Belaúnde había advertido la necesidad de ampliar su caudal electoral más allá de los sectores medios y que un nuevo electorado surgía entre los campesinos alfabetos.<sup>79</sup> Por ello, visitó cientos de comunidades de la sierra, convirtiéndose en el primer candidato presidencial en prestar atención a estas poblaciones, a las que les prometió una reforma agraria, escuelas, y asistencia para el desarrollo comunal (Klarén 2004:391). Una vez en la presidencia, apeló a los “indígenas” como aliados de su gobierno (Heilman 2010:123), estrechando más las relaciones de éstos con el Estado. Como Leguía, buscó en la comunidad un punto de apoyo para su política de cooperativismo agrario y de modernización; impulsar el reconocimiento oficial comunal sería un objetivo central del aparato de promoción rural, que incluyó líderes “indígenas” a quienes se entrenó como agentes de desarrollo (Rénique 2004:154).

Entendiendo que tenían respaldo para sus acciones autónomas, entre 1963-4, cerca de 300 mil “indígenas”, muchos organizados en sindicatos y federaciones, invadieron casi 400 haciendas. Pero el presidente reprimió las movilizaciones

---

<sup>79</sup> Entre la década de 1950 y la de 1960, las tasas de analfabetismo entre la población de más de quince años disminuyó de 53% a 39% (Klarén 2004:404). Además, la población indígena, definida según alguna lengua materna distinta del castellano, muestra una sostenida disminución en la segunda mitad del siglo XX: 51% en 1940, 36% en 1961, 28% en 1972, 24% en 1981, 20% en 1993 (Castro 2009, citado en Del Águila 2012:33).

extra-legales, con un saldo de más de 300 muertos (Handelman 1975:62-111,117-20,129-50); mostrando que la acción autónoma (no planeada desde el gobierno) no se toleraría. Este rasgo se acentuó con la represión contra las guerrillas de 1965, y los pueblos donde actuaron, que dejó un estimado de 8 mil muertos, en sólo 6 meses (Masterson 1991:214-6). Con todo, en lugares como el norte de Ayacucho, aún

[...] sin apoyar directamente a la reposición de la tierra, el gobierno de Belaúnde legitimó el derecho de la gente a tomar acciones. [...] Por primera vez desde que empezó el 'peregrinaje político', los líderes comunales vieron en las acciones de Belaúnde [(sus viajes a distintos pueblos, su promesa de reforma agraria, y la apertura de oficinas del programa "Cooperación Popular" –que brindaría apoyo técnico agrario y promovería la construcción de escuelas, locales comunales, y carreteras)] [...], la respuesta a ese esfuerzo de articulación: un 'peregrinaje recíproco' o movilidad inversa que iba desde la capital hacia el campo (Del Pino 2013:61-2).

En esta lucha, los alcaldes varas seguían siendo mediadores cruciales de las relaciones entre "indígenas" y Estado, lo que se evidencia en "el carácter social y étnico del liderazgo de la Federación de Campesinos de la Provincia de Huanta. Este liderazgo combinaba elementos de la política moderna [...] con elementos de jerarquías y gobiernos tradicionales de la comunidad. [...] la mayoría de los líderes eran *varayoq* [...] Así, a través de las redes locales y familiares, estas personas dirigieron la movilización de la década de 1960." (Del Pino 2013:63).

Asimismo, esta articulación política con el Estado, moldeó la identidad y la memoria histórica de esos “indígenas”, quienes las recordarían y reactivarían, a inicio de la década de 1980

[...] cuando la guerrilla llegó y pidió que la gente se uniera a la lucha contra el gobierno de Belaúnde, ‘las autoridades de Huaychao [...] empezaron a discutir (con los senderistas) diciéndoles que ellos eran miembros del gobierno y que no podían estar en contra de éste’ (Del Pino 2013:64).

Esta noción de gobierno como identidad política hasta cierto punto [...] explica por qué estas comunidades se convirtieron en la primera línea de resistencia contra la insurgencia de Sendero Luminoso y por qué otras no lo hicieron. En algunas de estas últimas, [...] el reconocimiento de sus comunidades seguía en espera e incluso quedó pendiente [...], el movimiento campesino se encontró con la represión, [...] vieron el encarcelamiento de sus líderes [...]. El sentimiento de olvido [...] por parte del Estado configuró una posición crítica del gobierno. [...] Esta autorrepresentación –de aquéllos que sentían haber sido abandonados y olvidados por el Estado- se convirtió en subversiva en el contexto de radicalización, especialmente en las comunidades de Cangallo y Víctor Fajardo. No es gratuito que estas comunidades fueran la base social en la que Sendero Luminoso encontró eco [...] (Ibíd. 65).

[...] es la experiencia específica de la articulación –exitosa, parcial o fallida- la que configura las posiciones políticas de las comunidades en las movilizaciones agrarias de 1960 y la violencia de SL de 1980 (Ibíd. 65-6).

Estas diferencias en “la experiencia específica de la articulación”, es decir, en las relaciones entre “indígenas” y Estado, y sus consecuencias en las diversas historias políticas locales, pueden apreciarse en los casos trabajados por Heilman (2010:120-47). En Carhuanca, por encima del radicalismo de izquierda y de las guerrillas, el reformismo de AP consiguió más apoyo; y alcanzó el gobierno local desplazando al APRA. Sin embargo, éstos acciopopulistas eran “indígenas” ricos,

élites locales -igual que los apristas-, que prometieron el “progreso” mediante la construcción vial y de escuelas, y la implementación de servicios de salud. Pero las autoridades de AP beneficiaron sobre todo a las “élites locales”, y obligaron a los “indígenas” pobres y analfabetos a trabajar gratuitamente en el programa estatal de construcción (Cooperación Popular). De ahí que la memoria sobre AP era positiva para las “élites locales”, y negativa para quienes fueron obligados a trabajar por autoridades abusivas e ilegítimas. Así, el máximo líder carhuanquino de AP era visto por unos como un ejemplo de progreso; y por otros como un gamonal. Por este “mal proceder”, las autoridades de AP estuvieron entre las primeras víctimas de SL en Carhuanca.

Por otro lado, en Luricocha, los “indígenas” pobres se plegaron a AP y siguieron el camino legal, esperanzados en su programa reformista. A diferencia del resto de “indígenas” del norte ayacuchano, y a pesar de haber participado en la Federación de Campesinos de Huanta, los luricochanos no tomaron acciones radicales contra los hacendados. Ello no se explica por la legitimidad del sistema terrateniente; pues algunos comuneros lo recordaban negativamente, y recibieron con entusiasmo la reforma agraria de 1968. Tal práctica tenía que ver con la identificación de Belaúnde como su aliado, que los apoyaría a conseguir la tierra legal y pacíficamente. Pero, salvo las ilegítimas imposiciones para “Cooperación

Popular”, no se logró reformas importantes; entonces también surgieron conflictos entre las autoridades estatales y los “indígenas” más pobres.<sup>80</sup>

Además de los problemas que encontró para materializarse en conexión con las historias políticas locales previas, el programa de AP tuvo otro tipo de límites, pues requería aumentar el gasto e ingresos fiscales. Belaúnde incrementó el gasto en obras públicas, educación, salud, vivienda, y para subsidiar la sustitución de importaciones y el consumo de alimentos. Pero la oposición de la coalición entre el APRA y el partido de Odría en el Congreso bloqueó cualquier esfuerzo por aumentar los impuestos. Al mismo tiempo, el volumen de exportaciones se estancó y las inversiones extranjeras empezaron a declinar. Por ello, se debió recurrir al gasto deficitario y al crédito externo (Klarén 2004:404,406; Parodi 2010 [2000]:78<sup>81</sup>).

---

<sup>80</sup> Otra región en la que los “indígenas” optaron por el reformismo acciopopulista fue Puno; plagado de organizaciones humanitarias y de desarrollo que buscaban guiar a los “indígenas” para superar la crisis de la región, y con un ascendente movimiento político regional –impulsado por los “nuevos ricos” de la emergente Juliaca. Cuando Belaúnde incumplió sus promesas, y reprimió las invasiones no planeadas en otras regiones, los “indígenas” puneños decidieron apoyar a quienes vieron como los más confiables intermediarios con el gobierno central: los cholos de Juliaca. “Su presencia –conciliadora y legalista frente al agresivo sindicalismo agrario que los universitarios radicalizados impulsaban en los valles cuzqueños-, tanto como la estructura misma de la hacienda altiplánica –con sus colonos casi ‘socios’ de los propietarios-, coadyuvaron a atemperar los ánimos campesinos [...]” (Rénique 2004:162). A través de ellos, los “indígenas” demandaron la expropiación de haciendas, la creación de escuelas, y financiamiento para proyectos de desarrollo. Sin embargo, el proyecto político juliaqueño también benefició principalmente a los “indígenas” más urbanizados y educados, de las provincias centrales y sureñas del departamento. Por último, el cierre del Parlamento y el GRFA terminaron por restar posibilidades de crecer a este regionalismo (Ibíd. 165,167).

<sup>81</sup> Respecto al gobierno de Prado, con Belaúnde se pasó de un superávit fiscal de 0.2% promedio entre 1950-62, a un déficit de 2.1% promedio anual entre 1963-8; mientras tanto, la deuda externa se quintuplicó entre 1962-8 (Parodi 2010 [2000]:82).

En medio de esta crisis política y económica, agravada por el escándalo de la “página once”<sup>82</sup>, el 3 de octubre de 1968, las FFAA dieron un golpe de Estado, que colocó al general Velasco Alvarado (1968-75) al mando del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA). Éste prometió transformar las relaciones políticas, económicas y sociales, y eliminar la tradicional opresión sobre los “indígenas”, la cual se consideró fundamentalmente socio-económica. Por ello, los “indígenas” y sus comunidades, fueron renombrados unilateralmente como “campesinos”, y se eliminó el término “indígena” del lenguaje oficial. (Klarén 2004:415) Probablemente más que ningún otro, este gobierno buscó estrechar las relaciones entre Estado e “indígenas”; pero al hacerlo evidenció sus pretensiones tutelares sobre éstos (y la población en general), dirigidas a controlarlos. Nuevamente, un gobierno más directo implicó el rechazo de toda iniciativa autónoma.

Para llevar a cabo su “revolución”, el GRFA realizó una agresiva reforma agraria, expropiando haciendas en favor de los “indígenas” campesinos, convirtiéndolos en trabajadores cooperativistas; promovió la alfabetización; y expandió la burocracia estatal, no sólo para que asuma un papel clave en la economía, sino también en la

---

<sup>82</sup> El Estado peruano sostenía una vieja disputa con la International Petroleum Company (IPC), que controlaba la industria petrolera del país, con respecto a derechos de propiedad e impuestos atrasados. Entre las demandas por nacionalización de la IPC y la presión estadounidense que la defendía, Belaúnde prometió que lograría un acuerdo; el cual anunció que llegó en la llamada Acta de Talara del 13 de agosto de 1968. En ella, la IPC renunciaría a los derechos al subsuelo y entregaría los campos de La Brea y Pariñas; a cambio, el Estado cancelaría todo reclamo de deuda y vendería el petróleo extraído de esos campos a la IPC para su refinación y comercialización. El escándalo estalló al anunciarse, en televisión, que faltaba la página 11 del convenio, que contenía el precio de venta del petróleo.

organización de la población. Esas políticas tuvieron importantes efectos en las relaciones de poder en el “mundo rural”; pero no tanto por la redistribución de la tierra, la cual dejó al 72% de las familias rurales más pobres sin beneficio alguno (Schydłowsky y Wicht 1982:33), o por la retórica del gobierno que exacerbó las expectativas de las poblaciones postergadas. Aquí destacamos tres aspectos de sus políticas *que crearon nuevos problemas en el campo, frente a los que SL apareció como “solución”*.

El primer aspecto es que se confundió e igualó a los hacendados con los gamonales, y se pensó eliminarlos mediante la reforma agraria (La Serna 2012:107). No obstante, vimos que el gamonalismo fue básicamente una relación de poder en la que los “no-indígenas” buscaban imponer su voluntad ilegítimamente sobre los “indígenas”. Si ello es así, la dominación en las haciendas puede analizarse a la luz de esta categoría. Pudieron existir terratenientes que se relacionaron con los “indígenas” como gamonales, pero también otros que lo hicieron de manera legítima, como “buenos señores”. Esta distinción era por completo ajena para el GRFA –y el sentido común de entonces-, para el que todo hacendado era, casi por definición, un ilegítimo explotador de los “indígenas”.

De esta manera, la reforma agraria concebida y ejecutada por el GRFA eliminaba el gamonalismo ahí donde los hacendados se comportaban como gamonales; pero lo dejó intacto ahí dónde eran otros los sujetos vistos como gamonales. En

muchas localidades persistía el problema que los “indígenas” demandaban resolver; el gamonalismo. Asimismo, al acabar con la hacienda, el GRFA disolvió las relaciones de los “indígenas” con terratenientes-gamonales, y con quienes eran vistos como legítimos hacendados, por igual. Por eso, aunque bienvenida, la reforma agraria también generó en los “indígenas” emociones y opiniones ambivalentes. Así, algunos guardaron memorias positivas del “tiempo de la hacienda”, del extinto pero legítimo orden de dominación del hacendado; mientras otros celebraron el fin de los gamonales.

Un segundo aspecto problemático del GRFA fue que realizó su revolución “desde arriba” a través de acciones unilaterales que fueron minando su propia legitimidad. Así, los “indígenas” vieron negativamente la imposición de los modelos organizativos de las empresas cooperativas; especialmente, rechazaron la propiedad y producción común de la tierra, la que demandaron se parcelara. Asimismo, se desataron conflictos entre cooperativistas y administradores de las empresas, y entre aquéllos y los “no-cooperativistas” (Klarén 2004:420-2). Algo similar sucedió con el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS -1971); pues, aunque se creó para movilizar un respaldo popular controlado para la revolución, fue resistido por la población (Klarén 2004:423-4). Ello se debió a que, si bien al expandir los aparatos estatales el gobierno se hizo más directo e incluyó a las poblaciones postergadas, “en SINAMOS, ‘capacitación’ significaba, nada



más ni nada menos que ‘encuadramiento’ de los campesinos dentro de los parámetros del proyecto militar” (Rénique 2004:171).

Por último, interesa destacar la ley del Estatuto de la Comunidad Campesina (1970), que continuó la política tutelar revigorizada por Leguía, pero eliminando la terminología racial (o étnica-cultural) a favor de una netamente clasista; y que empujó a la formación de comunidades campesinas entre gente que nunca estuvo organizada en ellas, e incluso ahí donde cualquier signo de identidad étnica, como la lengua, había desaparecido. Además, indujo cambios en las estructuras de autoridad “indígenas”, pues por primera vez el Estado normó el funcionamiento y organización interna de las comunidades. Instituyó un Concejo de Administración, cuyo presidente se convirtió en representante legal de la comunidad, y debía ser elegido por voto de los comuneros. Siendo condición para ser elegido saber leer y escribir, las elecciones recaían en miembros más jóvenes y no en las autoridades tradicionales, las cuales empezaron a quedar de lado (Remy 2014 [1993]:27). Asimismo, introdujo la votación para elegir al Concejo de Vigilancia, e instauró la Asamblea General de comuneros, que limitó la pertenencia a la comunidad a personas que residían permanentemente en ella, y vivían sólo de la agricultura (Heilman 2010:150).

Sin embargo, una vez más, el accionar del Estado indujo dinámicas sumamente variables en el campo; pues sus personajes tuvieron disímiles reacciones en este nuevo y cambiante contexto, aunque eran consistentes con sus historias políticas

locales. Así, como sucedía desde el gobierno de Leguía, a pesar de los encuadres tutelares detrás de las políticas estatales, cada elemento emanado unilateralmente del GRFA y cada actor que entraba a la escena política,<sup>83</sup> fueron empleados como “recursos” y “aliados”, o fueron rechazados por los “indígenas”, en función de sus propios objetivos.

Dentro de Ayacucho encontramos un contraste que ilustra la naturaleza de este proceso y la materialización de las políticas tutelares del GRFA. En Carhuanca y Chuschi, zonas donde los “indígenas” sufrían el ilegítimo poder de los gamonales –aunque no vivían bajo el dominio de alguna hacienda-, los primeros buscaron articularse a las nuevas organizaciones estatales para perseguir sus objetivos. Los “indígenas” apoyaron masivamente al SINAMOS, al que presentaron sus demandas y denuncias contra autoridades abusivas, gamonales, y “élites locales”. Para el mismo fin emplearon las nuevas estructuras de autoridad creadas por el gobierno (los Concejos y la Asamblea), las que vinieron a suplir las carencias del defenestrado sistema de autoridad de los alcaldes vara. Además, se renovaron las expectativas y demandas para que el Estado dirima viejos y nuevos conflictos

---

<sup>83</sup> Durante el GRFA, proliferaron los partidos radicales de izquierda (y las escisiones dentro de ellos), varios de los cuales pretendían continuar el trabajo de las fallidas guerrillas de mediados de los años sesentas. De ahí la difusión de “modernas” organizaciones sindicales y gremiales en el campo, fomentadas por militantes de esos partidos. Asimismo, se encontraban en el mundo rural partidos reformistas como el APRA y AP, movimientos regionales, una nueva oleada misionera de la Iglesia Católica inspirada por la (radical) Teología de la Liberación, organizaciones humanitarias y de desarrollo, etc. Todos “competían” entre sí por dirigir el movimiento campesino andino, que cada uno diagnosticaba y definía prácticamente de manera unilateral. “Como en la década del veinte, el ejercicio de imaginar un proyecto revolucionario afincado en la sociedad rural implicaba escribir un guion para el campesinado –particularmente serrano- basado en certezas ideológicas más que en un real conocimiento de sus circunstancias y su existencia” (Rénique 2004:183).

entre comunidades, dentro de ellas (entre familias y vecinos), y entre comunidades y haciendas.

No obstante, en 1975, el GRFA giró radicalmente y desmontó la mayoría de sus reformas<sup>84</sup>; con lo cual se desvanecieron algunos recursos que los “indígenas” venían empleando para mejorar su posición en las correlaciones de fuerzas. Asimismo, muchos conflictos quedaron irresueltos; y en Chuschi, donde el Estado se mostró incapaz de hacer cumplir un fallo judicial favorable para los “indígenas” contra unos terratenientes, se desató un espiral de violencia. Los chuschinós entendieron que los hacendados podían imponer su voluntad ilegítima, ilegal, y violentamente porque influenciaban en el Estado; por eso los veían como gamonales.

De este modo, para fin del GRFA, en Carhuanga y Chuschi, persistían los problemas que los “indígenas” buscaban resolver articulándose al Estado, mediante sus nuevas leyes y organizaciones tutelares. El retroceso del gobierno

---

<sup>84</sup> El desarrollo de la ISI durante el gobierno de Velasco (1968-75) requería que la tasa de crecimiento de los sectores proveedores de divisas (los primarios) fuera por lo menos igual a la de todos los sectores que requieren las divisas, incluyendo a los mismos exportadores, además de la industria, para importar bienes intermedios y tecnología que no se producía en el país. Pero entre 1960-70 los sectores primarios crecieron en promedio a una tasa anual de 3.8%, mientras que la manufactura lo hizo a 7.5%. Asimismo, su participación en el PBI pasó de 16.7% en 1950 a 26.2% en 1975. Este incremento lo asumió principalmente la inversión pública, que pasó del 3.6% del PBI entre 1960-4 al 8.8% entre 1974-6; mientras la inversión privada cayó desde un 14.6% del PBI entre 1960-4 al 7.7% entre 1969-73. El Estado optó por el endeudamiento externo (en lugar de crear nuevos impuestos) para financiar esta inversión; así, aumentó la deuda externa de US\$ 737 millones en 1968 a US\$ 945 millones en 1970, y US\$ 2 170 millones en 1974. Así, el déficit fiscal pasó de 4.5% del PBI entre 1969-1974 al 11% entre 1974-6 (Parodi 2010 [2000]:110-5). Esta situación se agravó a inicios de 1974, cuando una recesión mundial afectó adversamente los ingresos procedentes de las exportaciones; cayeron fuertemente los precios del azúcar y cobre, así como la producción de harina de pescado. En consecuencia, los acreedores internacionales exigieron que el gobierno impulsara un programa de austeridad (Klarén 2004:430). Pronto el GRFA se vio obligado a revertir sus reformas y lanzar medidas de ajuste macroeconómico.

terminó por frustrar las particulares expectativas de los “indígenas”; y los empujó a buscar una nueva manera de relacionarse con el Estado que les permitiera perseguir sus objetivos. A inicios de la década de 1980, muchos de ellos vieron en SL un “recurso” y “aliado” para transformar tal relación de poder; pues éste empezó sus acciones “resolviendo” los problemas que el GRFA dejó pendientes. Gamonales, y autoridades y élites locales abusivas, estuvieron entre las primeras víctimas de los asesinatos en los “juicios populares” senderistas (La Serna 2012:108-19; 2013:254-85; Heilman 2010:148-61).

Por otro lado, en Luricocha y Huaychao, el GRFA sí trajo importantes transformaciones, especialmente en la tenencia de la tierra, a partir de la reforma agraria. Pero, luego de la creación de una cooperativa en Luricocha, surgieron problemas; pues muchos “indígenas” preferían trabajar la tierra por unidades familiares, y estallaron conflictos por la propiedad y ganancias de la empresa. También hubo conflictos con el administrador externo que impuso el GRFA, y con los “no-cooperativistas”, por derechos a los pastos. Por último, la comunidad luricochana de Huallay tuvo problemas para constituirse como comunidad campesina según el Estatuto, pues sus comuneros se resistían a trabajar colectivamente la tierra; y además, los “indígenas” quedaron bajo el ilegítimo poder de un juez de paz visto como gamonal. Por su parte, en Huaychao, el GRFA desapareció la hacienda y al terrateniente, que era visto como una autoridad legítima; por ello, los “indígenas” guardaron memorias ambivalentes sobre la

reforma agraria. Aparte de la bienvenida redistribución de tierras, la reforma también significó, para muchos, el temor de perder el sentido de orden, seguridad y justicia que la hacienda brindaba.

Así, el legado del GRFA en estas zonas era ambiguo, pues si bien generó importantes cambios al redistribuir la tierra, no liquidó el gamonalismo, causó nuevas complicaciones debido a sus modelos organizativos cooperativistas, y creó incertidumbre tras la disolución del orden de la hacienda. Por ello, la implantación de SL en esas zonas también fue ambigua o superficial; aunque “resolvió” tales cuestiones inmediatas (asesinando al gamonal de Huallay y parcelando la cooperativa luricochana), prontamente fue resistido y rechazado por los “indígenas”. Consistentemente con sus trayectorias políticas locales, éstos continuaron optando por relacionarse con el Estado de manera conciliatoria, no confrontacional o radical, para lograr sus objetivos. Más todavía, en Huaychao, las consignas senderistas de lucha contra los hacendados no calaron pues los “indígenas” los consideraban autoridades legítimas (La Serna 2012:119-34,184; Heilman 2010:161-70).

De manera que, el escenario inmediatamente anterior a la “década de la violencia”, nos presenta un GRFA que, habiendo producido efectos ambiguos e inconsistentes en el campo, giró desde posiciones radicales al conservadurismo, acicateado por la crisis económico-financiera (*Supra* nota 84). El gobierno del general Morales-Bermúdez (1975-80) desmanteló las reformas del periodo

velasquista, implementó políticas de austeridad y “paquetes” de ajuste estructural, declaró el fin de la reforma agraria, y desactivó el SINAMOS. Todo ello deterioró rápidamente al régimen; aumentó el descontento social, proliferaron la “nueva izquierda” y las organizaciones populares que se movilizaron contra el gobierno, y los partidos “tradicionales” empezaron a exigir el retorno a la democracia. Preocupado por la institucionalidad de las FFAA ante las crecientes críticas, el presidente anunció el retiro del Gobierno. Para ello, convocó a una Asamblea Constituyente para 1978, en la que triunfó el APRA, y Haya como presidente de ésta produjo un documento que –entre otros rasgos- concedió el sufragio a toda persona mayor de 18 años. En las elecciones presidenciales de 1980, se impuso Belaúnde, quien hizo ardua campaña subrayando sus obras, y prometiendo reactivar la economía y beneficiar a las provincias (Klarén 2004:436-41).

Sintéticamente, este decurso por el siglo XX nos muestra un inicial deterioro de la legitimidad del orden de dominación por el impulso modernizador y centralizador de la “República Aristocrática”; pues significó para muchos “indígenas” perder conexiones con el Estado central, y quedar bajo el ilegítimo poder y violencia de los gamonales. Así, proliferó la noción *abuso* y la violencia extrema de las rebeliones “indígenas” y sus represiones. Pero simultáneamente, los mismos “indígenas” buscaron otras maneras más conciliatorias para re-componer sus relaciones con el Estado y exigir un “buen gobierno”. Si bien este proceso

construyó a los “indígenas”, también multiplicó los “patrones” y “aliados”<sup>85</sup> a los que podían recurrir –o rechazar. Los forzó a aprender castellano para acceder a las autoridades y los servicios estatales, a asalariarse permanente o temporalmente, y a acceder al mercado. Todo ello posibilitó recursos para *forzar* al Estado a atender sus demandas. Estas tendencias se acentuaron desde la década de 1940, tras la explosión demográfica; y más tarde se desataron las movilizaciones “indígenas” por tierras. Todo ello ancló en el sentido común de la época la necesidad urgente de realizar reformas.

Sin embargo, si por un lado el Estado fue forzado a atender demandas y a reconocer derechos; por otro lado remozó una mirada tutelar, en términos racistas primero, y clasistas después. Los “no-indígenas” continuaron buscando legitimar su dominio como una misión *tutelar*, primero sobre la “desgraciada raza indígena”, y luego sobre los “campesinos”. Este doble movimiento se decanta desde el gobierno de Leguía, y encontró un punto álgido con el GRFA. Así, la misma reproducción de la mirada tutelar, mediante gobiernos directos y centralizadores, *posibilitó* el ejercicio de derechos entre los tutelados; lo cual implicó que éstos atravesaran las barreras jerárquicas impuestas por los tutores; y esto, a su vez, minaba la precaria legitimidad de las pretensiones tutelares “no-indígenas”.

---

<sup>85</sup> Desde “indigenistas”, pasando por “partidos de masas”, “radicales” de izquierda, y “reformistas”, hasta las FFAA, y finalmente, SL.

En estas condiciones, SL inició simbólicamente su “guerra popular” contra el Estado peruano el 17 de mayo de 1980, con la quema de ánforas electorales en Chuschi. En la siguiente sección, intentaremos mostrar las conexiones de la historia hasta aquí esbozada y la dinámica de la violencia del CAI.

#### 2.4. La violencia del CAI en una perspectiva histórica alternativa

Sustentar nuestra perspectiva para explicar la violencia del CAI, dentro de la historia del poder y la dominación en el Perú, nos obliga a sintetizar el proceso sustantivo y abstraer los elementos determinantes de la “larga historia” aquí comentada; pues de ese modo, pretendemos evidenciar la conexión de la violencia del CAI con el funcionamiento de la sociedad peruana –tal como nosotros lo comprendemos. Veamos, pues, el esquema de este decurso vertebrado por el Estado.

La colonización de América suscitó el problema de definir los *principios ordenadores* de las relaciones entre colonizadores y colonizados. Para los primeros, la empresa colonial se legitimó como una misión *tutelar*-evangelizadora: los “indios” eran infantes que vivían en pecado; por lo que era deber de los cristianos gobernarlos para salvar sus almas. Tal horizonte ideológico era *ajeno* para los colonizados, quienes -aunque absorbieron la cristiandad- conservaron un margen de “autonomía” para re-construir sus propias formas de vida (religiosa,



económica, política, cultural, etc.). Éste traslape de estructuras permitió que la colonización se legitime -para los colonizados- por la *mediación* de sus autoridades tradicionales: los curacas. Así, el orden colonial pudo fundarse en una mirada tutelar y un gobierno indirecto; cuya expresión jurídico-política de carácter corporativo, si bien separó dos “naciones” con sus respectivas “repúblicas”, *integró jerárquicamente* a las sociedades de colonizados y de colonizadores.

Sin embargo, la misma reproducción de este orden llevó a su crisis, a partir del siglo XVIII, cuando unos curacas cuestionaron el “mal gobierno” de la Corona tras las reformas borbónicas. Con ello, y *sin pretenderlo*, trasgredieron el orden colonial, ya que no era concebible que los “indios” cuestionaran el gobierno (la república) de los “españoles”, y los curacas -transformados al catolicismo- interpretaban la tradición monárquica cristiana para exigir un “buen gobierno”. Las fronteras corporativas y la misión tutelar eran cuestionadas por unos “indios” que, al actuar “como cristianos”, atravesaban las barreras jerárquicas que los distinguían entre sí. Así, al impulso por reforzar esas barreras, se desató una violencia extrema contra los “indios”.

Este proceso de crisis del orden colonial se entronca con la independencia del Perú, de la cual surgió el problema de definir los principios ordenadores de la emancipada sociedad en un horizonte ideológico *republicano-igualitario*, que no tenía raíces en la realidad. Así, los “no-indios” buscaron legitimar su dominio como una misión *tutelar-civilizadora*, que no canceló el componente religioso; pero lo fue

absorbiendo en una mirada secular, de la cual surgiría la noción de “raza indígena” para designar a los tutelados: seres infantiles incapaces de gobernarse -ya no salvarse- a sí mismos. Pero las batallas independentistas dejaron unas élites debilitadas, haciendas destruidas, y militares luchando por el poder, lo que minó el poder y pretensiones de los “no-indios”. Y además, posicionó favorablemente a los “ex-indios” en las inestables “correlaciones de fuerzas”, por lo que gozaron de cierta autonomía. Así, una mirada tutelar subordinada a esa “correlación de fuerzas” se expresó jurídico-políticamente en la “ciudadanía corporativa”.

No obstante, la conexión del país con el capitalismo mundial -a mitad del siglo XIX, por el “boom” guanero- desestabilizó este equilibrio. Una élite se apropió de las rentas guaneras, influyendo en el Estado; el cual impulsó un proyecto modernizador-civilizador, que incluyó negar a los “indígenas” sus privilegios coloniales (especialmente a tierras); “llevarles” el Estado, reemplazando o subordinando a sus autoridades (alcaldes vara); y educarlos. Además, este proceso sometió política, económica y culturalmente a la sierra (incluidas sus élites), las provincias, y los gobiernos locales; frente a la costa, Lima, y el gobierno central. Esta situación y, en algunos casos, las oportunidades económicas surgidas con el “boom”, empujaron a unos “no-indios” a exacerbar la explotación del trabajo y la usurpación de tierras “indígenas”, para sobrevivir como élites locales. Algunos recurrieron a prácticas que irían *rompiendo* las legítimas normas de la dominación y explotación, dando forma al *gamonalismo*.

Así, para los “indígenas”, esta modernización fue ajena y desfavorable; pues al ejecutarse mediante un *gobierno directo y centralizador del poder*, deterioró la *legitimidad* del orden político y de la dominación/explotación local. Como correlato jurídico-político, se disolvió la “ciudadanía corporativa” en 1896, al imponer el alfabetismo como un único criterio para sufragar. La educación-civilización se concibió como condición para ejercer el voto. Con ello, se redujo el peso electoral de los “indígenas”, las corporaciones, la sierra y las provincias. De este modo llegamos a la “paradoja” de que un gobierno más directo implicó el deterioro de la legitimidad de los regímenes. Como consecuencia proliferó la noción de *abuso* entre los “indígenas” y, hasta los años 1920, la violencia extrema de sus rebeliones y de las represiones. Nuevamente, los tutelados trasgredieron las barreras impuestas por los tutores para exigir un “buen gobierno”; por lo cual, fueron castigados para reforzar las jerarquías.

Sin embargo, al mismo tiempo, los “indígenas” buscaron diversas maneras (desde conciliatorias hasta radicales) para re-componer sus relaciones con el Estado y exigir un “buen gobierno”. Lo cual fue posible pues, si bien este proceso *constrin* a los “indígenas”, también multiplicó los “patrones” y “aliados” a los que podían recurrir –o rechazar; los obligó a castellanizarse para acceder a las autoridades y los servicios estatales, a asalariarse permanente o temporalmente, y a acceder al mercado. Todo ello *posibilitó* recursos para *forzar* al Estado a atender sus demandas. Estas tendencias se acentuaron desde la década de 1940, tras la

explosión demográfica, que aumentó la presión sobre la tierra, y precipitó la crisis de las haciendas y la economía rural. La ciudad se saturó de migrantes, que mantuvieron lazos con sus lugares de origen, lo que propició la crítica de formas ilegítimas de poder local, y a algunas autoridades tradicionales. Luego, en 1959, se desataron las movilizaciones por tierras. Toda esta praxis política “indígena”, además de otros factores de distinta naturaleza, anclaron en el sentido común de la época la necesidad urgente de realizar reformas.

Ahora bien, si por un lado el Estado fue forzado a atender demandas y a reconocer derechos; por otro lado, lo hizo dentro de los marcos de una remozada mirada tutelar, en términos racistas primero, y clasistas después. Si en la segunda mitad del siglo XIX, el Estado fue abandonando las políticas tutelares-corporativas coloniales, lo que resultó desfavorable para los “indígenas”; en el siglo XX, las luchas de éstos llevaron a que el Estado retomara las políticas tutelares, aunque dentro de los lineamientos de un proyecto modernizador y centralizador del poder. Esta tendencia se decantó desde que el gobierno de Leguía se auto-impuso la tarea de proteger a la “raza indígena” y oficializó el estatus jurídico de su comunidad; y encontró un punto álgido con el GRFA, que redefinió al “indígena” -y su comunidad- como “campesino”. Así, la misma reproducción de la mirada tutelar de gobiernos directos y centralizadores, *posibilitó* el ejercicio de derechos entre los tutelados; lo cual implicó que éstos atravesaran las barreras jerárquicas impuestas

por los dominadores; y esto, a su vez, minó la precaria legitimidad de las pretensiones tutelares “no-indígenas”.

Aunque no lo analizamos sistemáticamente en este trabajo, es necesario señalar que, como correlato de estas transformaciones socio-políticas en el siglo XX, la *discriminación* cobró inusitada relevancia en el plano de las relaciones interpersonales. Con seguridad se discriminaba antes de este punto del desarrollo histórico; es decir, se daba un trato desigual a personas o colectividades por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, etc. La novedad es que ahora se delinea una igualdad que a la vez es: a) *hipotética*, todos “en el fondo” somos iguales y las barreras son potencialmente superables; y b) *posible*, pues las barreras han empezado a ser superadas. Ante esta “amenaza” igualitarista, y al sentir que “ya nadie respeta”, los “de arriba” tendieron a discriminar para re-marcar compulsivamente las jerarquías. Tal práctica se extendió entre todos los *individuos* que vivían el proceso *social* de crisis de la tutela y de ampliación del ejercicio de derechos. Pronto, la discriminación asumiría la forma de un fuego cruzado de “todos contra todos” para no quedar en la cima de la borrosa escala social.

Apoyado en Nugent (1992:50-1), un autor ha expresado claramente nuestro punto, al señalar que nuestra sociedad es

[...] profundamente estamental, aunque carezca ahora de estamentos definidos, donde lo que está claro es lo que debe ser discriminado, pero donde lo discriminante queda borroso o vacío. En su notable ensayo *El laberinto de la choledad*, Guillermo Nugent

expuso con suma nitidez este rasgo sustantivo del funcionamiento de la discriminación en el Perú, en los siguientes términos:  
En este siglo [XX], el esquema clasificatorio apuntó [...] hacia abajo. Se establecieron distinciones, no para regular el ascenso sino para definir quién está abajo [...]. Lo que decimos simplemente es que el desprecio fue un elemento socialmente más importante y significativo que el mérito, cualquiera sea el origen de este —sea de cuna o esfuerzo propio. [...] Llama la atención la mayor importancia diferenciadora que se ha otorgado a la ilegitimidad de nacimiento [...] que, por ejemplo, el culto a las genealogías. [...] Podría decirse que la legitimación de un orden social no dependió tanto de la delimitación del círculo de la *nice people* como de establecer el cerco para contener a la *nasty people*. [...] No es lo mismo una cultura basada en la emulación que otra delimitada por el desprecio (Rochabrún 2014:55).

De esta manera, la “larga historia” aquí esbozada, nos muestra un orden colonial que pudo fundarse en una mirada *tutelar-cristiana* y un *gobierno indirecto-corporativo*, que si bien separó dos “naciones” con sus respectivas “repúblicas”, *integró jerárquicamente* a las sociedades de colonizados y de colonizadores. Este orden entró en crisis y sobre él fue emergiendo otro que buscó fundarse en la *tutela-civilizadora* (racista y clasista).<sup>86</sup> Pero éste orden, al materializarse en

---

<sup>86</sup> Antes de seguir, es pertinente sentar una definición mínima de lo que entendemos por “tutela”. Siguiendo a Nugent (2010:113-4), diremos que el término “viene de una figura jurídica del derecho de familia y básicamente consiste en una forma de representación. Cuando alguien está incapacitado para la representación de sus intereses, se requiere de alguna otra instancia que se encargue de su adecuada representación. [...] *El tutelaje, en otras palabras, no requiere de un especial mérito sino de una reconocida incapacidad.*” (Énfasis añadido) Desde un enfoque inspirado en la racionalidad comunicativa, Nugent analiza el asentamiento del tutelaje en la cultura política de las repúblicas latinoamericanas como ordenamiento que vino a reemplazar al monárquico español. Este orden tutelar se habría levantado y reproducido sobre el bloqueo sistemático de la formación de la individualidad y de la opinión propia, dependientes de la difusión de la escritura y la lectura. Es en el siglo XX que surge una “gran fractura en este orden” por efecto de la cultura de masas de carácter audiovisual, que coadyuvó a desarrollar “un discurso moral que a su vez ha logrado una cierta autonomía respecto de las exigencias tutelares” (Ibíd. 126); y que fue “cubriendo el paisaje público con otros elementos comunicativos hasta que se formó un ‘bosque de símbolos’ tan variado que obligó a una tendencial individualización de los gustos” (Ibíd. 128). Compartimos con este autor la idea de que la tutela es una forma de autoridad arraigada en la cultura política de nuestra sociedad; pero diferimos de él en cuanto al alcance temporal y enfoque de nuestro análisis. Mientras para Nugent la tutela cobró relevancia desde inicios del siglo XIX, nosotros destacamos el rol que cumplió en el horizonte ideológico de la colonia. Pero además, al

*gobiernos directos y centralizadores*, debió legitimarse mediante las relaciones que el Estado entabló con sus fragmentarias poblaciones, a través de las que fue forzado a reconocerles derechos. Así, se pasó hacia *una* sociedad más unificada jurídico-políticamente; pero *escindida* por precarias y contextuales barreras jerárquicas, reproducidas mediante prácticas discriminatorias.

Este tránsito desde gobiernos indirectos-corporativos hacia otros directos-centralizadores, significó un cambio fundamental en las relaciones entre Estado e “indígenas”. Tras el ocaso de *la* “república de indios” (la élite curacal), fueron *las* autoridades “indígenas” locales (los alcaldes vara) quienes cobraron relevancia como mediadores políticos. Aunque no reconocidas oficialmente por el Estado republicano, y subordinados a burócratas, intelectuales, tinterillos, gamonales, y otros actores “no-indígenas”; fueron centrales para la praxis política de las dispersas poblaciones “indígenas”, pues mediante ellas, conservándolas y transformándolas, persiguieron sus propios objetivos en conexión con las pretensiones tutelares de los “no-indígenas”. De este modo, en la historia política andina, “lo local”, heterogéneo y fragmentario, se entrecruzó con “lo nacional”, homogéneo y vacío; constituyendo un reto para los sucesivos gobiernos.

---

analizar el funcionamiento de la dominación, hemos intentado también prestar atención a las consecuencias objetivas –buscadas o no- de la acción de las personas. Por ello, para nosotros es crucial notar los efectos que ha tenido sobre el tutelaje, el tránsito desde gobiernos indirectos y corporativos hacia otros directos y centralizadores. Entre esos efectos, resalta que *la misma reproducción de la tutela permitió el ejercicio de derechos* entre los tutelados; lo que implicó que éstos atravesaran las jerarquías impuestas por los dominadores y que con ello minaran la legitimidad de las pretensiones tutelares. Así, en nuestro enfoque, la crisis del tutelaje tiene sus raíces en las consecuencias de la acción, en los cambios en la estructura social, antes que en el universo simbólico de las representaciones colectivas.

De manera que, para ensayar una re-interpretación panorámica de la violencia del CAI, *debemos insertar las historias políticas locales, y por tanto las acciones violentas concretas, dentro de este funcionamiento de la sociedad peruana.* Para ello es crucial la manera en que las relaciones del Estado con sus poblaciones (des-) conecta las pretensiones tutelares y los objetivos de los “indígenas”; afecta las estructuras locales propias de éstos; los impulsa a buscar recursos y aliados, e (im-) posibilita que se reconcilien los objetivos tutelares de éstos con los suyos; (des-) legitima la dominación; y finalmente, hace inteligible el *sentido* de la violencia para ejecutores y para víctimas.

Como sostiene la CVR (2003a),<sup>87</sup> el CAI empezó porque SL declaró una “guerra popular” contra el Estado. Según su ideología, eran “los iniciadores” de la revolución mundial, en la que dirigirían al campesinado a cruzar un “río de sangre”. Así, definieron un *deber tutelar* (nacional, incluso mundial), según el cual, los senderistas decidirían unilateralmente el rol “indígena” –“campesinos” para ellos- en la guerra.<sup>88</sup> Pero en sus relaciones iniciales, esta mirada tutelar se subordinó a

---

<sup>87</sup> Tomo VIII, pp.23-4.

<sup>88</sup> Como hemos visto, en varios episodios de nuestra historia los “aliados” de los “indígenas” han reproducido una mirada tutelar sobre éstos; entendidos como incapaces de transformar sus condiciones de vida por sí mismos, y por tanto, necesitados de un agente externo. Mallon (1999 [1998]) muestra esta tendencia en la organización del movimiento “indígena” para tomar tierras en Andahuaylas (1970-4), por parte del partido de izquierda Vanguardia Revolucionaria. La suerte del movimiento varió según la conexión que establecieron los “vanguardistas” entre su programa político y los objetivos de la política “indígena” comunal. Donde el primero aplastó a los segundos, el movimiento rápidamente naufragó; donde se los pudo reconciliar, se sostuvo vigoroso por más tiempo. Por ello, concluye Mallon que “mi énfasis a lo largo de este ensayo ha estado en mostrar cómo esta ceguera frente a las prácticas políticas y culturales indígenas [...], hizo imposible la construcción de un movimiento democrático [...] Los dirigentes que ignoraban la importancia de los sistemas políticos comunales reproducían la subordinación de las comunidades indígenas [...] Esta ceguera frente a la cultura política comunal [...] articuló también las prácticas generales de la izquierda a las prácticas



las demandas concretas (“lo local”) que los “indígenas” venían presentando –de manera exitosa o fallida- al Estado. SL ganó una inicial e inestable legitimidad entre las poblaciones locales pues atendió esas demandas.

No obstante, cuando SL decidió *realizar* su misión tutelar<sup>89</sup>, evidenció la “desconexión” de los motivos de la violencia para los cuadros senderistas y para sus bases “indígenas”. Los de éstos, podían ser tan políticos como los de aquéllos, pero no se dirigían a destruir el Estado sin importar el costo de sus propias vidas. Los “indígenas” buscaban forzarlo para conseguir sus propios objetivos; para lo cual, SL era “uno más” de los recursos y aliados que históricamente usaron, apoyaron, o rechazaron. Entonces, sobrevino el rechazo que, para convertirse en resistencia activa, llevó a los “indígenas” a re-construir sus relaciones con el Estado; en lo que volvieron a ser claves sus propias autoridades locales.

En adelante y hasta la captura de su líder,<sup>90</sup> SL castigó a los tutelados “insubordinados” (fueran bases o no, e incluso cuadros)<sup>91</sup> con una violencia

---

adoptadas por Sendero Luminoso” (Ibíd. 121). “En los años ochenta la visión senderista de la guerra popular transformaría la ceguera y falta de diálogo en desprecio activo: En efecto, dentro de la estrategia senderista de la guerra total y de la cuota de sangre, a la cultura y la política comunales no les quedaría otra opción que ser aplastadas como un insecto más” (Ibíd. 122).

<sup>89</sup> Según su *Segundo Plan Militar-Desplegar la Guerra de Guerrillas* (1981), dos cuestiones eran necesarias para la revolución: 1) La “cuota” de sangre. 2) “Batir el campo” (“arrasar y no dejar nada”), crear vacíos de poder y conformar los comités populares, germen del “nuevo poder” Ver: CVR 2003a, Tomo II, p.33.

<sup>90</sup> Entre 1980-2000, SL fue responsable por cerca de 56% del total de muertos y desaparecidos reportados a la CVR, manteniéndose durante todo el CAI como el principal victimario. Se observan dos picos de violencia, primero entre 1982-4 (51.16%), que coincide con el impulso por realizar su misión tutelar y construir el “nuevo poder”; y luego entre 1989-92 (56.71%), que coincide con el despliegue del CAI a nivel nacional y la

extrema e indiscriminada; exhibida no por considerarla legítima entre sus víctimas, sino como advertencia para quebrar toda voluntad de ir contra el Partido. Así, logró encuadrar poblaciones, a costa de un mayor rechazo; y enfrentó una creciente resistencia. En definitiva, no se aseguró una legítima dominación. Por ello, SL puede verse como el más categórico fracaso de pretender gobernar a los “indígenas” sobre la base de una mirada tutelar unilateral.

Por su parte, el Estado inició la lucha contrainsurgente, acorde con su propia mirada tutelar, con una violencia también extrema contra los “insubordinados”, la que se tornó indiscriminada –contra todo sospechoso- cuando las FFAA asumieron la represión en diciembre de 1982. Pero, a diferencia de SL y salvo en determinados contextos, fue una violencia que se buscó encubrir o atribuir al “enemigo”; pues era ilegítima para las poblaciones locales, y para la “opinión pública”, que crecientemente criticaría a los gobiernos y a las FFAA. Incluso al interior de éstas, tal política represiva indiscriminada causó malestar entre los oficiales de clase media baja, mayormente de procedencia provinciana.<sup>92</sup>

---

decisión senderista de pasar al “equilibrio estratégico”. Tras ello, especialmente con la captura de Guzmán el 12/09/1992, la tendencia baja sostenidamente (CVR 2003b:84).

<sup>91</sup> Del Pino (1999 [1998]) ha mostrado cómo, a partir del impulso senderista por realizar la misión tutelar de “guerra total”, “el discurso político de SL, racionalmente absolutista [...] dejó de responder a las necesidades básicas y sentidas de la población. [...] Se inicia entonces la duda, el discurso ya no llena las aspiraciones de las bases. [...] Los militantes y las masas pasan de victimarios a víctimas en resistencia, para luego corroer y golpear la estructura política y militar del partido. [...] Cuando esto sucede, SL refuerza los distintos mecanismos de control sobre la población. [...] Las supuestas bases y los mismos comités devienen en zonas cautivas, en una suerte campos de concentración [...]” (Ibíd. 162-3).

<sup>92</sup> Sobre el desprestigio de la Policía ver: CVR 2003a, Tomo II, pp.122-3. La creciente crítica que se ganaban la estrategia contrasubversiva de las FFAA y el jefe del Comando Conjunto, la posterior remoción de éste y los primeros intentos por corregir la estrategia, las encontramos en Ibíd. pp.182-5. En 1985, el presidente

Además, desde 1983, los “indígenas”, mediante sus organizaciones y autoridades, buscaron re-construir sus relaciones con el Estado, formando alianzas para luchar contra SL. Éstas, si bien no fueron “simétricas”, permitieron a los “indígenas” luchar por un “buen gobierno” y forzar al Estado a –cuando menos- respaldar sus acciones. De hecho, una consecuencia no prevista del CAI, fue el fortalecimiento de las comunidades y de sus autoridades, organizadas en rondas antisubversivas y comités de autodefensa.<sup>93</sup>

Esta cambiante configuración de las relaciones de poder fue subordinando el impulso tutelar a la necesidad de gobernar. Así, aunque gobernar se había reducido a “ganar la guerra” en las zonas declaradas en emergencia, fue quedando claro que para ello debía “ganarse” a la población, haciendo más selectiva la represión,<sup>94</sup> e impulsando las alianzas contrasubversivas y políticas asistencialistas.<sup>95</sup> Tal fue la tendencia del Estado, forzado a atender las demandas

---

García manifestó que no permitiría la “guerra sucia”, y luego en 1986, por primera vez, 11 policías fueron procesados por el asesinato de 34 campesinos en Soccus (Ayacucho) (Obando 1999 [1998]:378-80).

<sup>93</sup> Starn 1999 [1998] muestra que este fenómeno no se reduce a la coerción por parte de las FFAA, sino que constituye una iniciativa y logro de los campesinos; en medio de un contexto que facilitó cierta reconciliación entre el Estado y sus poblaciones. El éxito en extinguir la violencia política, nutrió en ellos la consciencia de haber ganado la guerra a pesar de los defectos del Estado; ellos fueron los ciudadanos-guerreros que salvaron a la nación, y no víctimas rescatadas por sus patrones militares.

<sup>94</sup> Entre 1980-2000, los agentes del Estado (Fuerzas Policiales y FFAA) fueron responsables por cerca de 32% del total de muertos y desaparecidos reportados a la CVR. Se observan dos picos de violencia, primero entre 1982-4 (41.43%), que coincide con el ingreso de las FFAA a las zonas declaradas en emergencia, con su estrategia de represión indiscriminada. Un segundo pico, pero que evidencia la reducción de la violencia de los agentes del Estado se dio entre 1989-92 (27.86%), periodo del despliegue nacional del CAI, cuando se alcanzó el máximo número de distritos (no menos de 300) donde ocurrieron muertes y desapariciones. Tras la captura de Guzmán en 1992, esta cifra y la cantidad de muertos y desaparecidos bajaron de manera sustancial. Ver: CVR 2003a, Tomo II, p.54; y CVR 2003b, p.84.

<sup>95</sup> Ya en 1984, el Jefe del Comando Político Militar de la Zona de Emergencia, planteó como prioridad ganar el apoyo de la población mediante políticas que mejoren las condiciones socioeconómicas que habrían permitido el arraigo senderista. La idea de favorecer la violencia selectiva por encima de la indiscriminada, y

de sus poblaciones. Trayectoria que, además, muestra cómo la legitimidad de la mirada tutelar fue *erosionada* por las consecuencias objetivas –buscadas o no– de la acción autónoma de los tutelados.

Este proceso puede quedar ilustrado por las historias de las localidades ayacuchanas referidas en las páginas previas. En el distrito de Carhuanca, los “indígenas” buscaron recomponer sus relaciones con el Estado y combatir a los gamonales y élites locales abusivas, a lo largo del siglo XX. Pero, una y otra vez, tales ensayos fracasaron, lo que empujó a los “indígenas” a buscar alternativas para transformar sus vínculos con el Estado, hacia una relación que les permitiera lograr sus objetivos. Así, muchos vieron en SL un medio para lograrlo; de ahí que unos jóvenes profesores se plegaron al Partido para luchar contra los gamonales, asesinándolos.

Los carhuanquinos apoyaron esta violencia por considerarla “justa y necesaria”, legítima; pero, hacia 1982, cuando los senderistas intentaron imponer su voluntad unilateralmente y controlar todos los ámbitos de la vida, también ellos fueron vistos como gamonales. Sin embargo, no hubo resistencia activa, y los carhuanquinos sufrieron una violencia extrema para encuadrarlos y obligarlos a acatar las órdenes del Partido. La violencia escaló aún más en 1984, cuando los “sinchis” (fuerzas policiales anti-terroristas) llegaron al distrito; mediante ellos, el Estado

---

promover alianzas con las poblaciones, están en la Directiva 01-PE-DI-JUN 86 JUL 90 del Comando Conjunto de las FFAA, *Para la Defensa Interior del Territorio: Contrasubversión*, y en el *Manual de Ejército Guerra no Convencional Contrasubversión ME 41-7*. Ver: CVR 2003a, Tomo II, pp.178-86, 192-3, 194-8.

buscó imponerse con una violencia todavía más extrema que la de SL (Heilman 2010:178-185,188-90).

Una situación análoga la encontramos en la comunidad de Chuschi; donde las relaciones entre “indígenas” y Estado condenaban a los primeros a vivir bajo el ilegítimo poder de los gamonales, e igual que en Carhuanca, había llevado a la desaparición de los alcaldes vara. Por lo menos desde la década del cuarenta, los chuschinos veían cómo campeaban impunemente sujetos con largos historiales de crímenes e infracciones morales: abigeos, alcohólicos, mujeriegos, gamonales, autoridades abusivas, etc. Los “indígenas” intentaron, sin mayor éxito, combatirlos apelando a sus relaciones con el Estado; incluso, se movilizaron para recuperar tierras de unos ilegítimos hacendados que veían como gamonales, y ganaron un juicio contra ellos; pero el Estado no pudo hacer cumplir la sentencia. Esta situación los llevó a plegarse a SL para perseguir sus objetivos y transformar sus condiciones de vida.

De ahí que, entre 1980-3, muchos “indígenas” de las vecinas comunidades de Chuschi y Quispillacta apoyaron los “juicios populares” de SL. Aquéllos formaban principalmente parte de los “Comités Populares”, que identificaban personas a ser juzgadas y castigadas, usualmente por miembros del “Ejército Guerrillero Popular”, formado sobre todo por profesores y estudiantes universitarios. Entre los primeros “juzgados” estuvieron quienes abusaban de los “indígenas”; algunos incluso fueron “esencializados” como seres inherentemente “malignos”, por lo que debían

desaparecer para reestablecer el orden social. En estos casos, se pedía la muerte como castigo excepcional.<sup>96</sup>

Sin embargo, para otros “juzgados”, que no representaban la crisis del orden, sólo se pedía un castigo público corrector. En junio de 1982, unos senderistas trajeron al gobernador Chipana a los chuschinos y, acusándolo de ser informante de la policía, propusieron asesinarlo; a lo que los comuneros se negaron. Ésta y otras autoridades abusivas fueron “juzgadas”, pero sólo se les humilló y expulsó de la comunidad. Ello se debió a que el “Comité Popular” no actuaba solo sino que consultaba con los mayores las penas a impartir, aun cuando ya había caído en desuso el gerontocrático sistema de alcaldes vara. Para el Comité y los mayores, bastaba con estos castigos para “hacer justicia”.

Este fue un punto de ruptura frente a SL, que se ahondó cuando éste decidió controlar todos los aspectos de la vida social en 1983; para lo que debía eliminar toda forma de autoridad rival. Si bien los chuschinos apoyaron diversas formas de violencia contra autoridades que consideraban ilegítimas, no veían razón para atacar autoridades que conservaban su legitimidad. Cuando SL asesinó a éstas últimas, desató el rechazo de los “indígenas”, quienes buscaron aliarse con el Estado para resistir. Pero, aunque llegaron a organizarse en rondas, al inicio los chuschinos y quispillactinos sufrieron –junto con el recrudecimiento de los ataques

---

<sup>96</sup> Sobre el carácter excepcional de la pena de muerte como castigo por parte de los “indígenas”, para aquellos que consideraban seres que atentaban contra el orden social (muchas veces llamados “naqaq” o “pishtacos”), ver: Szemínski (1990 [1987]); Brandt (1986:156-7); Valcarcel (1972:65-7).

de SL- la violencia indiscriminada (asesinatos y secuestros masivos) del Estado (La Serna 2012:194-8).

Además, la historia de Chuschi pone de relieve una cuestión central: *la “desconexión” entre los motivos de la violencia para los militantes de SL y para sus bases “indígenas”*. Mientras aquéllos eran los “iniciadores” de la revolución mundial que requería cruzar un “río de sangre”, para éstos se trataba de reconstruir un orden social. Incluso en los mismos miembros locales de SL, se combinó la ideología del Partido, junto con los objetivos concretos de las poblaciones a las que pertenecían.

Ello se refleja en que la historia del conflicto inter-comunal entre Chuschi y Quispillacta condicionó el apoyo, e incluso manipulación, de la violencia senderista por parte de los “indígenas”. Así, desde la primera ejecución pública realizada en Chuschi hasta 1983, fue común asesinar quispillactinos en los “juicios populares”. La memoria sobre este conflicto influyó en los chuschinos y quispillactinos que entraron a SL, quienes usaron el contexto del CAI para continuarlo y exacerbalo (La Serna 2012:145-63).<sup>97</sup> Similares vínculos de la historia de los conflictos locales, con los objetivos “indígenas”, y la aceptación, rechazo, y manipulación de la violencia de SL –y de los agentes del Estado- los encontramos en los casos de Carhuanca, Uchuraccay (Del Pino 2003) y Sarhua (Gonzalez 2011).

---

<sup>97</sup> “All this leads us to the conclusion that historically rooted conflicts at the local level played a crucial role in conditioning peasant support for Shining Path” (La Serna 2012:164). Todo esto nos lleva a la conclusión de que los conflictos locales históricamente enraizados jugaron un rol crucial en el apoyo condicionado que los campesinos dieron a Sendero Luminoso. (Traducción propia)

En cambio, en el distrito de Luricocha, SL no recibió apoyo de los “indígenas”, quienes siguieron una vida política por “otros senderos”; articulados al Estado, organizándose rápidamente en rondas. Consistentemente con su historia, los “indígenas” continuaron luchando por sus objetivos recurriendo a medios conciliatorios. La inicial tolerancia a la violencia de SL, que asesinó al gamonal de Huallay, se explica porque éste era un caso excepcional y extremo de abuso, que merecía un similar castigo. Esa violencia aparecía como legítima para los “indígenas” por motivos *ajenos* a los senderistas. Por ello, el programa senderista de “guerra total” contra el Estado y el gobierno, fue rechazado por los luricochanos; quienes en varias ocasiones del siglo XX destacaron su lealtad al Estado Peruano, representado en la década de los ochentas por las FFAA.

Esta “desconexión” de sentido es paralela a la que había entre “indígenas” y hacendados; pues éstos se habían ido radicalizando a lo largo del siglo, plegándose a movimientos y partidos para subvertir un orden que los subordinaba en el ámbito nacional. El caso de la familia La Torre es paradigmático porque uno de sus miembros -Carlos-, producto de su activismo de izquierda, conoció a Abimael Guzmán, y le presentó a su hija Augusta. Éstos se casaron en 1964, y en los años setentas formaron SL, como primero y segunda al mando. En la estancia de los La Torre iniciaron las reuniones de la cúpula senderista, desarrollaron su ideología política radical, y entrenaron sus métodos militares. En consecuencia, no sorprende que la dirigencia de SL haya salido de los terratenientes luricochanos,



cada vez más alejados ideológicamente de las luchas, objetivos y métodos “indígenas” (Heilman 2010:185-8).

Huaychao fue otra localidad en la que los “indígenas” sostuvieron similares relaciones con el Estado; pues ellos buscaron articularse a él con la central mediación de los alcaldes vara. Por ello, no encontraron asidero las consignas senderistas de guerra contra el Estado, y contra los hacendados –a quienes muchos huaychaínos recordaban como una autoridad legítima. Asimismo, éstos “indígenas” decidieron resistir a SL, porque ya desde fines de 1982, habían sido informados por los comuneros de Culluchaca que SL había asesinado a sus alcaldes vara. A diferencia de Carhuanca y Chuschi, y de igual modo que en Luricocha, la autoridad de los alcaldes vara sí era legítima para los huaychaínos. Esto se debía a la mencionada articulación entre Estado y autoridades “indígenas” que hizo posible que éstas mantuvieran su efectividad, aunque no eran reconocidas oficialmente. Ante la amenaza que SL representaba para este sistema tradicional de autoridad, los huaychaínos se reunieron con gente de otras comunidades, y decidieron repeler a los subversivos, para proteger el orden social y su relación con el Estado.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> “More than the elder authorities themselves, what villagers were defending was the local system of justice over which they presided. [...] Huaychaínos heard stories of –and some even witnessed first-hand- Shining Path’s mechanisms for punishing its enemies. This system had no place in a community like Huaychao, where villagers believed that customary law [...] had successfully curbed many social conflicts. Moreover, these forms of punishment typically represented the limits of peasant justice. Death was only seen as an acceptable penalty in extreme cases [...] Instead, peasants from Huaychao elected to submit the guerrillas to their own justice as a *preventative measure* in order to defend a local system [...] To many Huaychainos, the civil-

Así, el 21 de enero de 1983, cuando llegaron ocho senderistas a Huaychao, los comuneros decidieron “adelantarse” y asesinarlos; al siguiente día fueron a la estación de la Guardia Civil en Huanta para informar que habían matado a siete subversivos, y que uno escapó. Las comunidades anexas a Huaychao y ésta misma formaron una milicia civil para defenderse de la esperada respuesta senderista, apoyados por el Estado que rápidamente los convirtió en una patrulla de defensa civil, o ronda campesina (La Serna 2012:167-93).

Vemos que, como decía Del Pino, para entender la violencia del CAI, es crucial prestar atención a la “experiencia específica de la articulación” con el Estado. Los casos previos muestran historias divergentes de la relación entre “indígenas” y Estado, y su nexos con la violencia del CAI. De un lado, un Estado modernizador y centralizador, con una mirada tutelar desconectada de los objetivos de los “indígenas”, lleva a que éstos –incluidas sus estructuras de autoridad- queden subordinados al ilegítimo poder gamonal, y que se formen la noción de estar “abandonados”. Ello los lleva a buscar maneras para cambiar tal situación, pero los planes de sus “aliados” -entre los que aparece SL- aplastan en repetidas

---

religious hierarchy itself was a symbol of public order, security, and justice during times of intense structural change [...]” (La Serna 2012:183). Más que a los ancianos en sí mismos, lo que los comuneros defendían era el sistema local de justicia que presidían. [...] Los Huaychaínos habían oído historias de –y algunos incluso presenciaron de primera mano- algunos mecanismos empleados por Sendero Luminoso para castigar a sus enemigos. Este sistema no tenía lugar en una comunidad como Huaychao, donde los comuneros creían que el derecho consuetudinario [...] había atenuado exitosamente muchos conflictos sociales. Más aun, éstas formas de castigo normalmente representaban los límites de la justicia campesina. La pena de muerte sólo fue vista como aceptable en casos extremos [...] En lugar de ello, los campesinos de Huaycho eligieron someter a la guerrilla bajo su propia justicia como una medida preventiva con el fin de defender un sistema local [...] Para muchos Huaychainos, la jerarquía cívico-religiosa en sí misma, era un símbolo de orden público, seguridad y justicia en tiempos de un intenso cambio estructural [...]. (Traducción propia)

ocasiones los objetivos “indígenas”; lo cual perpetúa esa búsqueda, cada vez más radicalizada. La reacción del Estado, consistente con la historia local previa, fue inicialmente desatar la violencia extrema contra los “insubordinados”, para luego dar paso a la formación de alianzas.

De otro lado, los “indígenas” forzaron al Estado, aun dentro de su mirada tutelar, a atender sus demandas, y se fue configurando un inestable equilibrio de poder legítimo, que permitió el establecimiento de privilegios y obligaciones, lo cual sedimentó una praxis política conciliadora. En el proceso, las autoridades “indígenas” se mantuvieron como intermediarios políticos clave, e incluso intervinieron en la búsqueda de nuevos recursos para seguir transformando sus condiciones de vida. Así, cuando los “indígenas” se relacionaron con SL, rápidamente rechazaron la ideología del Partido al notar que no “empataba” con sus propios objetivos; apelaron entonces a su histórica relación con el Estado para combatir a SL y para que resuelva las necesidades locales por seguridad, recursos económicos, etc.

El Altiplano es otra región que puede analizarse desde nuestra perspectiva para re-interpretar la violencia del CAI, aunque tiene una historia concreta distinta a la de su escenario principal (Ayacucho, Apurímac, Huancavelica).<sup>99</sup> Desde fines del siglo XIX, los “indígenas” fueron arrinconados por la hacienda y el ilegítimo poder

---

<sup>99</sup> En adelante, elaboraremos sobre lo dicho en las páginas precedentes respecto a Puno; para lo que nos apoyamos fundamentalmente en los trabajos de Jacobsen 2013 y Rénique 2004, oportunamente citados.

gamonal. Ello los empujó a emplear desde “métodos” radicales hasta conciliatorios para relacionarse con el Estado y forzarlo a atender sus reclamos, así como para combatir a las elites locales y gamonales. Para ello, los “indígenas” reconstruyeron la solidaridad y organización comunal, usaron las leyes y organizaciones de sucesivos gobiernos desde el “oncenio”, y se vincularon con distintos actores que, aun cuando reprodujeron visiones tutelares sobre ellos, coadyuvaron a que el Estado asuma el “problema del indio”.

Tras la represión de los movimientos y de las autoridades “indígenas”, por parte de Leguía, y en medio de una crisis económica que sumía a comunidades y haciendas, los “indígenas” continuaron luchando por sus objetivos. Para ello siguieron re-construyendo la comunidad para vincularse con partidos políticos regionales, organizaciones humanitarias y de desarrollo (hoy conocidas como organizaciones no gubernamentales –ONG), misioneros eclesiales, etc. Fue en esta línea que el GRFA fue visto por los “indígenas” como un “aliado” que, según su discurso similar al de Leguía, ampararía a los “campesinos”. Pero la reforma agraria no dio tierras a las comunidades que las exigían, sino que benefició a las empresas asociativas (EEAA) y a los ex-feudatarios.

Sobre esa insatisfacción se asentaron diversos partidos de izquierda, unos pretendiendo continuar el trabajo de las guerrillas de los años 60, otros promoviendo las “modernas” organizaciones sindicales y gremiales. Tras la debacle del GRFA, la crisis agravada por las sequías llevó a los “indígenas” a

movilizarse empleando estos nuevos “recursos” y “aliados”; uno de los que parecería ser SL, pues ganó aceptación en 1985 al atacar a las EEAA y las autoridades abusivas. El gobierno aprista reaccionó emitiendo normas para redistribuir las tierras de las EEAA, en 1986; y como parte de su retórica pro-comunera, el Presidente priorizó a Puno en su agenda. Pero el gobierno aprista y SL compartieron este escenario político con el Partido Unificado Mariateguista (PUM); el que, vinculado a la Iglesia y las ONG, buscó conducir la insatisfacción campesina hacia una lucha por la ciudadanía y el desarrollo agrario regional. Así, se configuró una “batalla por Puno”, una confrontación entre estos tres proyectos políticos nacionales que, dentro de sus pretensiones tutelares, esperaban encontrar sus bases en los “indígenas” del Altiplano.

Hacia 1987, las autoridades locales se resistían a dar las tierras ofrecidas por el APRA; y SL estaba diezmado por la represión policial, informada por la población, pues si bien los “indígenas” (en diversos grados) aceptaron a SL, no dejaron la movilización mediante los gremios o la lucha legal. Así, cuando el Partido intentó liquidar éstos “otros senderos”, los “indígenas” los delataron con la policía. En esta coyuntura, el PUM lanzó una oleada de toma de tierras, que vieron como desafío al régimen; pero mediante la que los “indígenas” buscaban que el gobierno central combatiera a las autoridades locales abusivas y corruptas, y sancionara legalmente sus reclamos y las tomas.

Sin embargo, el gobierno finalizó la reestructuración de las EEAA en 1988; y luego, SL reapareció con una violencia más extrema contra las EEAA, las autoridades electas y comunales, y la policía. Ello fue empujando a los “indígenas” a establecer alianzas con ésta última para repeler los ataques de SL, que aumentaron en respuesta. De otro lado, las ONG. y el PUM caían víctimas de la indiscriminada represión estatal. En medio de esta “batalla” entre quienes pretendían dirigirlos, los “indígenas” optaron por diversas estrategias para perseguir sus fines. Se desató entonces una

[...] verdadera eclosión de ‘negociaciones, luchas, acuerdos, actas, compromisos’ conducidas ‘por los propios comuneros y feudatarios’. Procesos que culminaban en ‘acuerdos informales’ que los funcionarios estatales se limitaban a refrendar [...].

En algunos casos, los pueblos parecían aceptar las condiciones impuestas por SL, estableciendo, al mismo tiempo ‘mecanismos de protección de la autoridad local’. [...] La organización comunal se camuflaba, en ciertos casos, bajo el comité popular senderista, desde el cual –a pesar de la oposición de sus mandos- se mantenía vínculos con las contadas entidades de desarrollo [...]. Núcleos de feudatarios cierran filas con gerentes de EEAA en defensa de lo que queda de sus propiedades. Se arman, gestionan la instalación en sus predios de guarniciones militares o negocian algún tipo de pacto con la columna senderista. [...]

Ante la guerra y las nuevas realidades económicas, el campesino responde con un ‘cálculo realista de sus propias capacidades’. Obtiene la tierra, busca la manera de protegerla; opta tal vez por parcelarla. Si los riesgos se incrementan, la deja encargada y migra, retornando apenas las condiciones lo permiten. ‘Sobre esta situación política y militar concreta, es que el campesinado comunero actúa, ordena su vida [...]; calcula, resiste y aprende sin comprometerse; calla, oculta, apoya, denuncia; hasta que decide castigar con sus propias manos y organizarse para autoprotegerse’ (Rénique 2004:357; 1999 [1998]:319).

En esas circunstancias, cuando se decretó el estado de emergencia en octubre de 1990, no se produjo una resistencia similar a la que hubo a mediados de los ochentas. Para ese momento, los militares habían pasado a una estrategia que resaltaba el trabajo de inteligencia para la represión selectiva, y “ganarse” a la población. Esto último implicó ganarse a los “aliados” de los “indígenas” en sus luchas por presentar sus demandas al Estado: Iglesia y ONG. Para una población hastiada de violencia, cuyos reclamos de tierras se habían satisfecho parcialmente, la alianza con éstas FFAA aparecía como su mejor garantía de seguridad. Este desenlace muestra que, si bien los agentes tutelares -como el gobierno aprista, el PUM, la Iglesia, las ONG, etc.- asignaban unilateralmente a los “indígenas” algún rol histórico,

Frente a las propuestas [...] de los intelectuales partidarios, eclesiásticos o estatales, los intelectuales campesinos articulan visiones políticas sustentadas en tradiciones locales de larga data. El sentido de continuidad de tales visiones, sin embargo, no suprime la actualidad y pragmatismo de las decisiones contemporáneas (Rénique 1999 [1998]:327).

Sus decisiones determinan [...] la ‘batalla por Puno’: toleran, respaldan o sancionan a la guerrilla, se alían con los agentes pastorales y los militantes izquierdistas en busca de realizar su propia agenda o le toman la palabra al Presidente, encargándose de velar por el cumplimiento de sus ofertas [...] Su aceptación condicionada del programa militar termina siendo, asimismo, el factor esencial del desenlace de la contienda. [...] Emergen del ciclo violento victoriosos de su larga lucha contra la gran propiedad. ¿Suficiente para terminar con la pobreza y la desigualdad? (Rénique 2004:381).

El caso muestra que un Estado modernizador y centralizador, dejó a los “indígenas” bajo el ilegítimo poder gamonal y la expoliación terrateniente. En

consecuencia, lucharon por transformar su relación con el Estado para que atienda sus necesidades, y los apoye a enfrentar esa estructura de poder desfavorable. Para ello, apelaron a las leyes y organizaciones gubernamentales, y a distintos agentes externos que llegaban a ofrecer ayuda; al mismo tiempo, reconstruyeron constantemente el liderazgo y organización comunal. Pero a lo largo del siglo XX, sus reclamos quedaron insatisfechos; especialmente aquél por tierras, lo que los radicalizó y los llevó a tolerar (en diversos grados) a SL.

No obstante, los “indígenas” continuaron empleando diversas estrategias para conseguir sus propios objetivos. Por ello, cuando SL intentó encuadrar toda acción hacia la “guerra total”, se ganó el rechazo. Así también, cuando el PUM lanzó la toma de tierras para dirigir el movimiento hacia una “tercera vía” de solución del CAI, los “indígenas” los respaldaron *por otros motivos*: para obligar al Estado a respaldarlos y a someter a las autoridades locales. De ahí que, la posterior escalada de violencia senderista contra ellos (y contra el PUM, ONG, e Iglesia), y la satisfacción parcial de sus reclamos por tierras, los empujó a formar alianzas antissubversivas con el Estado. Al intentar “ganarse” a la población, los “indígenas” vieron en las FFAA su mejor garantía para conseguir sus objetivos; seguridad, proteger sus tierras y a las autoridades y organización comunales.

Estas organizaciones y autoridades comunales se mantuvieron vigentes en la medida en que se transformaron para enfrentar las cambiantes relaciones de poder. Mediante ellas los “indígenas” se relacionaron con varios agentes externos,



pero buscando perseguir sus propios objetivos. SL fue “uno más” de esos agentes que los “indígenas” rechazaron, cuando atentaron contra esos objetivos. La final aceptación de las FFAA evidencia la re-composición de su relación con el Estado.

De esta manera, la historia del CAI pone de manifiesto que, fueran vistos como “sujetos de la revolución” o “sujetos a la dominación”, los tutelados “indígenas” desplegaron su autonomía para entablar un tipo de relación de poder con SL y el Estado, que fue desafiando las pretensiones tutelares de ambos. El desarrollo de la violencia estuvo marcado por los desenlaces de esas relaciones, en las que jugaron un rol central las estructuras “indígenas”, especialmente sus autoridades locales. Ello se expresa en que fueron víctimas privilegiadas por la violencia senderista; pero sobre todo en que, como efecto no previsto del conflicto, se fortalecieron, o re-construyeron, a partir de la creación de las rondas. A través de ellas, los “indígenas” buscaron, y buscan, perseguir *sus* propios objetivos; constituyendo, así, un reto para los sucesivos gobiernos.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> “Through a variety of strategies –legal petitions, social mobilizations, manipulation of media sources, and alliances with NGOs and scholars- indigenous peasants across the country have begun to demand expanded citizenship rights” (La Serna 2012:212). A través de diversas estrategias –peticiones legales, movilizaciones sociales, manipulación de los medios de comunicación, y alianzas con ONGs y académicos- los indígenas campesinos a lo largo de todo el país han empezado a demandar la expansión de derechos ciudadanos. (Traducción propia)

## CONCLUSIONES

Como señalamos al inicio, el objetivo de este trabajo es fundamentar *una perspectiva* para abordar la siguiente pregunta. ¿Cómo explicar la *violencia* del CAI? Para tal efecto, hemos dividido nuestra investigación en dos momentos analíticos, focalizados cada uno en una dimensión distinta de la misma problemática. En el primer capítulo realizamos una evaluación del pensamiento sobre esa violencia que elaboraron Degregori, de un lado, y Flores-Galindo y Manrique, de otro. Ellos no solamente elaboraron teorías, sino un pensamiento que además incluyó análisis concretos donde subyacían otros criterios que escapaban a sus teorías. Nuestro objetivo fue examinar ese conjunto para, *a partir de él*, esbozar una re-interpretación de la historia de la violencia del CAI. Ésta última tarea, centrada en el fenómeno en sí mismo, la asumimos en el segundo capítulo. Ahora, es necesario integrar los hallazgos de ambas partes, y precisar cómo se posiciona nuestra propuesta analítica frente aquéllas de las que partimos.

*Las ciencias sociales peruanas frente a la violencia del CAI: identificar un mismo punto de partida*

Los autores estudiados muestran una preocupación común por dilucidar los mecanismos mediante los cuales la violencia quedó *legitimada*, para ejecutores y para víctimas. Para ello, tratan de explicar el fenómeno de la violencia del CAI

como parte del funcionamiento de la sociedad peruana en su conjunto, insertándolo dentro de una comprensión mayor sobre la historia de la dominación en el país. Por eso, el común denominador en ellos es el énfasis puesto en un enfoque centrado en factores histórico-estructurales y culturales; según el cual, la violencia del CAI sería expresión de una “tradición autoritaria” proveniente del “antiguo orden” de dominación colonial y gamonal. Merced a una falaz oposición entre imágenes ideológicas sobre un “antiguo” (autoritario) y un “nuevo” (democrático) orden, esa violencia sería resultado y prueba de la *falla* del desarrollo peruano para acabar con un *pasado* del cual vendrían estos “males”, que en el *presente* nos impiden realizarnos tal como “*deberíamos ser*”.

No obstante, al interior de las líneas de interpretación estudiadas, encontramos también análisis centrados en los sujetos y sus acciones concretas. En estos análisis *subyace* de manera subrepticia -incluso para sus mismos autores- otro enfoque, el cual lleva a una explicación de la violencia *divergente* de la anterior. Aquí destacan las orientaciones pragmáticas de los actores para aceptar o rechazar dicha violencia, según las relaciones de poder que ellos establecieron entre sí. Nosotros hemos ensayado una síntesis entre ambos enfoques que, sin renunciar a ponderar los factores histórico-estructurales y culturales, desafía la comprensión de la historia de la que es tributario el primero. Para ello, hemos intentado re-interpretar la historia del poder y la dominación en el país, y situar dentro de ella la violencia del CAI, partiendo desde las personas y sus acciones

concretas hacia las categorías, y desde las relaciones de poder históricamente cambiantes hacia las estructuras sociales.

En esta línea, lo primero a constatar es que la violencia extrema –similar a la del CAI- no apareció en la “larga historia” aquí estudiada como producto de la vigencia de un orden de dominación legítimo, sino de su *crisis*. Cuando la acción autónoma de los dominados fue interpretada como insubordinación y caos por quienes pretendían imponerse, aquéllos fueron castigados para restablecer el orden. Por eso, es una violencia anómala para los actores, aunque *recurrente* en esta historia. Pero entonces, ¿qué papel jugaron los fenómenos de “larga duración” que los autores ligan a la “tradición autoritaria”?

Antes de enfrentar esta pregunta, es importante notar que los autores reconocen una ruptura histórica que, por su carácter incompleto, no logró que calara la democracia y permitió que el autoritarismo se prolongue durante el CAI: la “modernización trunca”. Ella produjo, de un lado, un desfase entre ideas “progresistas-modernizantes” y una realidad “atrasada-tradicional”, y causó una “privación relativa”, frustración y odio, en quienes formaron SL, y sobre ese sustrato emocional desataron una violencia extrema. Y de otro lado, generó un “vacío de poder”, al colapsar el dominio terrateniente y -en cierto modo- de los gamonales en el campo, sin reemplazarlos por “nuevos” dominadores, dando a SL la oportunidad para imponerse sobre las poblaciones rurales, recurriendo a la misma violencia del “antiguo orden”. A continuación, a medida que confrontemos

los fenómenos de “larga duración” resaltados por los autores estudiados, a la luz de nuestros hallazgos, polemizaremos con esta noción de “modernización trunca”.

*Recolocando el papel del racismo en la historia de la dominación y en la explicación de la violencia del CAI*

Iniciemos por examinar el fenómeno del racismo que, en las obras de Flores-Galindo y Manrique, asume dos acepciones que vale la pena distinguir analíticamente. Primero, el racismo puede entenderse como la *ideología de la dominación*, que legitimó un “antiguo orden” y el uso de una violencia extrema sobre los “indígenas”. La modernización llevó a que unos jóvenes en proceso de “descampesinización” tomaran conciencia de la ilegitimidad de tal ideología y orden, incubando odio y resentimiento, que los llevó a formar SL y ejercer una violencia extrema. Esta tomó la forma de un “racismo inverso” cuando se dirigió hacia sus “antiguos dominadores”. Cuando se dirigieron hacia los “indígenas”, SL y el Estado reprodujeron la ideología racista que legitimó tratarlos con una violencia extrema. Esta ideología habría sido aceptada como natural por los “indígenas” de zonas atrasadas-tradicionales quienes, dada la prolongada opresión terrateniente y gamonal -fundada en el latifundio-, interiorizaron su inferioridad racial; y donde el “vacío de poder” los predisponía a aceptar un nuevo dominador.

En nuestra perspectiva, la ideología de quienes pretendieron dominar a los “indígenas” –la cual pudo ser absorbida por éstos- ha sido analizada bajo la noción de “misión” o “mirada” *tutelar*; la cual empezó gradualmente a asumir términos raciales sólo desde fines de la Colonia. Prolongando la perspicaz idea de Flores-Galindo, sostenemos que la crisis del orden colonial llevó a que los “no-indios” pretendan que “lo racial” pase al centro de la vida social justificando la dominación, y ejerzan una violencia extrema contra (lo que interpretaron como) la insubordinación de “sus indios” tutelados. Así, el racismo o la mirada *tutelar-racista*, y la violencia extrema cobraron relevancia por la necesidad de racionalizar y defender las jerarquías, ahí donde se perdió claridad sobre los sentidos del mundo y “su” orden. Por ello, discrepamos de las teorías de Manrique, que colocan al racismo como cimiento unívoco del dominio colonial.

En nuestra interpretación, esa pretendida centralidad de “lo racial” surge en medio del tránsito desde el orden colonial fundado en la *tutela-cristiana* y el gobierno indirecto-corporativo, al republicano que buscó fundarse en la *tutela-civilizadora*; pero que al materializarse en gobiernos directos-centralizadores, debió legitimarse a través de las relaciones entre Estado y sus diversas poblaciones, mediante las que fue *forzado* a reconocerles derechos. Así, las consecuencias objetivas – buscadas o no- de las acciones autónomas de los “indígenas” evidenciaron la precaria legitimidad de la *tutela*; la fragilidad de un orden que, por tanto, fue más

proclive a recurrir a la violencia (autoritaria), cada vez que los dominadores interpretaron como subversivas esas acciones de los tutelados.

En reiteradas ocasiones a lo largo de esta historia, los “indígenas” lucharon, fallida o exitosamente, por sus objetivos y por cambiar las configuraciones de poder que vieron como ilegítimas, para lo cual recurrieron a la legalidad y a la extra-legalidad, a la negociación y a la confrontación. Todo ello forjó relaciones específicas entre ellos y el Estado, diversas y fragmentarias historias y culturas políticas, que influyeron decisivamente en las relaciones que entablaron con las organizaciones enfrentadas durante el CAI.

Por todo lo expuesto, si bien la “modernización trunca” pudo llevar a una *minoría* de jóvenes rurales al senderismo, no puede deducirse a partir de ella que los “indígenas” apoyaron a SL porque habrían tomado conciencia súbitamente de la ilegitimidad del racismo y del “antiguo orden”, e incubaron odio y resentimiento, que los llevó a desatar una violencia y racismo “inverso”. Igualmente, como explicaremos a continuación, tampoco podemos admitir la idea según la cual, los “indígenas” aceptaron la violencia senderista como natural, por habituación al dominio terrateniente y gamonal, y por haber interiorizado su inferioridad racial; y porque el “vacío de poder” los predispuso a aceptar un nuevo dominador.

Vimos que “indígenas” (como los de Huaychao y Luricocha), cuya larga opresión por las haciendas sólo terminó con el “vacío de poder” que generó la reforma

agraria, y que habrían interiorizado el racismo, no aceptaron sin embargo a SL, sino que lo combatieron. En el otro polo, aunque tenían ocasionales conflictos con las haciendas, “indígenas” libres del dominio terrateniente y de su ideología racista (como los de Chuschi y Carhuanca), estuvieron entre las primeras bases de apoyo de SL. Pero también vimos que la dinámica se invierte, fuera de Ayacucho. En Junín, según Manrique, los “indígenas” que vivían bajo el dominio terrateniente apoyaron a SL, y lo rechazaron aquéllos de las comunidades “libres”. A partir de esta evidencia, aparentemente contradictoria, Heilman concluye que las distintas relaciones entre SL y los “indígenas”, y la aceptación o rechazo de su violencia, no se determinaron por la tenencia de la tierra, sino por la existencia de intensos conflictos locales, autoridades abusivas y gamonales.

Manrique's findings support this assertion; he simple found those conditions in hacienda areas. My assertion also meshes well with historian Miguel La Serna's recent work. La Serna [(2012)] makes the compelling argument that Sendero flourished in areas where local injustice ran rampant; community members supported the PCP-SL in the hopes that the party would bring long-overdue punishment to local actors who had consistently violated accepted standards of conduct inside the community. Where communal systems of authority and justice remained strong and effective, however community members largely rejected the PCP-SL (Heilman 2010:195).<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Los hallazgos de Manrique respaldan esta afirmación; él simplemente encontró tales condiciones en áreas de hacienda. Mi afirmación, además, se articula bien con el reciente trabajo del historiador Miguel La Serna. La Serna [(2012)] plantea el convincente argumento de que Sendero floreció en áreas en las cuales la injusticia local escalaba descontroladamente; los miembros de la comunidad apoyaron al PCP-SL con la esperanza de que el Partido daría el castigo largamente postergado a los actores locales que habían violado sistemáticamente las normas aceptadas de conducta dentro de la comunidad. Donde los sistemas comunales de autoridad y justicia se mantuvieron fuertes y eficaces, sin embargo, los miembros de la comunidad rechazaron en gran medida al PCP-SL. (Traducción propia)



Hemos propuesto que estos hechos apuntan a que, en general, SL consiguió apoyo inicial pues subordinó sus planes tutelares a las demandas concretas de los “indígenas”. Y logró un arraigo más fuerte entre aquéllos cuya relación con el Estado los dejó sometidos a poderes que, por distintos motivos, veían como *ilegítimos* (gamonales, élites y autoridades abusivas), fueran o no terratenientes. Y que además vieron el deterioro de sus propios sistemas de autoridad, la proliferación de la injusticia y la desregulación de los conflictos inter e intra-comunales, etc.

Es decir, SL consiguió apoyarse mejor en “indígenas” que no conseguían transformar las relaciones de poder que veían como ilegítimas y nocivas; para ellos aquél fue “uno más” de los recursos y aliados que usaron, apoyaron o rechazaron, en función de sus propios objetivos. Por ello, cuando SL decidió *realizar* su misión tutelar, organizando la vida social hacia la “guerra total”, se evidenció la “desconexión” de los motivos de la violencia para los cuadros senderistas y para sus bases “indígenas”; y sobrevino el rechazo que, para convertirse en resistencia, llevó a los “indígenas” a reconstruir su relación con el Estado.

No sólo los casos ayacuchanos pueden interpretarse a partir de estas ideas, sino incluso los que estudió Manrique en Junín. Así, en el valle del Canipaco, donde las comunidades vivían bajo el dominio del latifundio, SL ganó la aceptación de los campesinos tras disolver una SAIS y distribuir su ganado; pues su creación –por el

GRFA- dejó irresuelta la demanda “indígena” por tierras. Cuando el partido reforzó sus imposiciones en función de sus planes tutelares y desatendió las demandas locales, recibió el rechazo que se expresó en el intento de reinstituir las antiguas autoridades comunales; a partir de ahí, se desbordó la violencia. En el Alto Cunas, donde predominaban las comunidades “libres”, desde el inicio, SL desplegó el terror para encuadrar a los “indígenas”, ignoró sus demandas, e incluso atentó contra sus intereses; por ello desató un férreo rechazo que, tras la llegada de las FFAA, se convirtió en resistencia armada, mediante rondas.

En respuesta SL recurrió a una violencia más extrema, que sólo le valió un mayor rechazo y resistencia; por eso señalamos que SL puede verse como el más categórico fracaso de pretender gobernar a los “indígenas” sobre la base de una pretensión tutelar unilateral. Ellos erosionaron la legitimidad de tal pretensión, y la hicieron retraerse hasta quedar aislada. Algo similar sucedió con el Estado que, acorde con su mirada tutelar, al inicio desplegó una violencia extrema contra los “insubordinados”; pero que fue forzada a ceder cuando los “indígenas” buscaron formar alianzas antsubversivas. El Estado fue subordinando el impulso tutelar a la necesidad de gobernar, que implicó atender las demandas de sus poblaciones.

Como puede verse, a diferencia de las propuestas de Flores-Galindo y Manrique, aunque reconocemos la importancia de la ideología de la dominación (llamémosla racismo o mirada tutelar), en nuestro análisis no comanda la explicación del funcionamiento del orden de dominación. Y tampoco lo hace en nuestra

interpretación de la violencia del CAI, sino que queda subordinada a las relaciones de poder. A través de éstas, los “indígenas” fuerzan al Estado a ceder, o a SL a retraerse. Los contingentes desenlaces de estas luchas, y no la “larga duración” de alguna ideología, hacen inteligible el desarrollo histórico de la violencia, y el sentido que cobró para ejecutores y víctimas.

*Una variación del mismo tema: violencia y discriminación*

Ahora bien, el “racismo” puede tomar una segunda acepción en los trabajos de Flores-Galindo y Manrique: la *discriminación*; el desprecio por los “indígenas”, explicaría la violencia que SL y el Estado desplegaron contra ellos; y la indiferencia de la “opinión pública”. En el contexto polarizador del CAI, que llevó a la estigmatización y exteriorización de aquéllos definidos como “enemigos”, especialmente “en aquellos momentos en que se ejerció la violencia física, la discriminación afloró de manera más abierta, cubriendo de esa forma a los asesinatos, torturas y violaciones con una carga explícita de violencia simbólica” (CVR 2003a<sup>102</sup>:91). De hecho, la discriminación asumió términos raciales, además de étnico-culturales, socioeconómicos, geográficos, etc.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Tomo VIII.

<sup>103</sup> “La palabra indio fue utilizada comúnmente para denigrar, estigmatizar y deshumanizar a quienes eran considerados oponentes y, de esa manera, tuvieron con la discriminación étnica el despliegue de la violencia.[...] El uso insultante y denigratorio de la palabra indio, estuvo presente en todos los momentos en que se ejercía la violencia física, cargándola además de violencia simbólica” Ver: CVR 2003a, Tomo VIII, p.94. “Otra forma equivalente de estigmatización étnica, usada también de manera discriminatoria, fue la

Sobre la discriminación apuntamos que fue el correlato, en el plano de las relaciones *interpersonales*, del proceso *social* de cambio en las relaciones de poder en el siglo XX. En este decurso, los tutelados atravesaron las barreras jerárquicas impuestas por quienes pretendían dominarlos, erosionando las pretensiones tutelares de éstos y exigiendo se les reconozcan derechos. Así, los “de arriba”, al sentir que “ya nadie respeta”, tendieron a discriminar para re-marcar compulsivamente las jerarquías, práctica que se extendió entre todos los *individuos* que vivían el proceso de crisis de la tutela y de ampliación del ejercicio de derechos. Pronto, la discriminación asumiría la forma de un fuego cruzado de “todos contra todos” para no quedar en la cima de la borrosa escala social.

De este modo, si pretendemos explicar la violencia del CAI como parte de la historia de la dominación en el país, y si el “lugar” de la discriminación en esa historia es explicado por las cambiantes relaciones de poder, en medio del deterioro de la legitimidad de la tutela, entonces no podemos afirmar categóricamente que la discriminación pueda ser el principal factor explicativo de esa violencia. Nuestro análisis puede admitir que ella haya *facilitado* la comisión de *actos violentos*, pero no que haya sido el *principio generador* de la violencia del

---

correspondiente al *choleo*. Es decir, al uso de la denominación de cholo; palabra que muchas veces resulta equivalente a la de indio. Esta práctica, bastante frecuente en la sociedad peruana, revela la dificultad de establecer claramente las distinciones étnicas, pues su connotación depende del estatus de aquél a quien se menciona como cholo” Ver: *Ibíd.* 95. “Otra forma denigratoria que subsumía las diferencias étnicas y culturales con aquéllas derivadas del origen geográfico fue la correspondiente al uso del *chuteo*. ‘Chuto’ es el nombre con que se conoce en la sierra a los habitantes de las zonas altas [...] Entre los rasgos atribuidos comúnmente a los chutos destaca su mayor indianidad, la cual resulta equivalente a su supuesta incivilidad; por ello, esta categorización es usada frecuentemente por los pobladores de las zonas de los valles con la finalidad de distinguirse de los habitantes de las alturas [...]” Ver: *Ibíd.* 96-7.

CAI; como tampoco marcó la pauta de su desarrollo histórico, en el cual entran a tallar otros factores. Entre ellos destaca la experiencia específica de articulación entre “indígenas” y Estado.

*Ni habituación a los gamonales, ni “mito del progreso”: pragmatismo y multidimensionalidad de la acción*

Pasemos a revisar los fenómenos histórico-estructurales y culturales que, para Degregori, explicarían la violencia del CAI. Para él, la modernización difundió una ideología de progreso entre jóvenes en proceso de “descampesinización”, sin brindar los medios institucionales y materiales para realizarla. Por ello, incubaron frustración y odio, una “privación relativa” que los llevó a incorporarse a SL y ejercer una violencia extrema. Algunos “indígenas” aceptaron a SL, y su violencia, pues compartirían con éste el ansia por progreso, expresada en la lucha por educarse. Pero además, porque tras el “largo dominio” gamonal que los sometía mediante una violencia extrema, esos “indígenas” se habían habituado a esos tratos y, dado el “vacío de poder” generado por la reforma agraria, estaban predispuestos a aceptar un “nuevo patrón”.

Empezaremos en este último punto. En nuestra perspectiva el gamonalismo surgió como una forma ilegítima de poder; por lo que fue combatido –fallida o exitosamente- por los “indígenas”. Para ello, buscaron re-construir constantemente

sus relaciones con el Estado, empleando o rechazando distintos recursos y aliados. Por eso precisamente, al inicio del CAI, cuando SL subordinó sus planes tutelares a las demandas de los “indígenas”, apareció como un nuevo aliado efectivo para que éstos persiguieran sus propios objetivos, entre los que destacaba la lucha contra los gamonales. En diversas zonas, SL se ganó el apoyo local porque los gamonales estuvieron entre sus primeras víctimas. Por ello, para el caso ayacuchano que estudió, Heilman concluye que los

[...] carhuanquinos nunca se consideraron vencidos por los ‘códigos de la dominación y subordinación’ [gamonal]. Además, no fue porque los carhuanquinos estaban ‘dispuestos a aceptar a un nuevo patrón’ que el PCP SL logró sus primeras victorias en el distrito, sino porque los senderistas tomaron acciones dramáticas y decisivas hacia los gamonales y las autoridades abusivas, contra quienes los carhuanquinos habían estado luchando sin éxito desde hacía décadas (2013:187).

Más tarde, cuando SL endureció sus imposiciones tutelares, fue visto como otro poder ilegítimo, una versión extrema del abuso; por lo que los “indígenas” lo rechazaron. De tal modo, si SL se asemejó a los gamonales, fue principalmente porque las prácticas de ambos fueron vistas como ilegítimas. En este sentido, la aceptación de la violencia de SL *no* se explica por una a-histórica habituación al dominio de los gamonales, sino por las luchas “indígenas” *contra* ellos.

De otro lado, tampoco podemos admitir la afirmación de que ciertos “indígenas” aceptaron a SL y su violencia al compartir con éste el ansia por progreso, y/o porque compartían una ideología según la cual, mediante la educación,

descubrirían “la verdad” para subvertir el “antiguo orden” tradicional que les negaba la (deseada) transición hacia la modernidad. Esta idea puede explicar que una *minoría* (como en varias ocasiones resaltó Degregori) formara SL; pero la posterior adhesión y apoyo al Partido –de parte de cuadros y bases, tanto nuevos como antiguos- responde a otros factores.

Elaborando sobre la sagaz observación de Degregori de que “conforme se baja del vértice de la pirámide senderista hacia la base, cambian las motivaciones”, encontramos que la ideología “oficial” de la *organización*, emanada de su cúpula, fue *apropiada* y redefinida por los *sujetos* que materializaron el fenómeno senderista. Al respecto, destacamos la “desconexión” entre los motivos de la violencia para los cuadros de SL y para sus “bases”. Mientras aquéllos eran los “iniciadores” de la revolución mundial que requería cruzar un “río de sangre”, para éstos se trataba de atender problemas concretos que su relación con el Estado dejó irresueltos o agravados. Así, incluso *en los mismos cuadros* locales de SL, se combinó la ideología tutelar del Partido con los objetivos concretos de las poblaciones a las que pertenecían.<sup>104</sup>

Sugerimos que el discurso de SL -de terminología y consistencia lógica enrevesadas-, mientras se subordinó a los objetivos y demandas locales o no

---

<sup>104</sup> Los recientes trabajos de Heilman (2010) y La Serna (2012) ilustran estas ideas. El pionero trabajo de Del Pino (1999 [1998]) muestra el rechazo y resistencia *interna* en un Comité de SL, a partir de la desconexión entre las “necesidades de la guerra” y las “necesidades humanas” de las poblaciones locales que se plegaron a él, e incluso de los combatientes y mandos de más larga trayectoria. Notables trabajos que ahondan en la aproximación a la dinámica interna de las organizaciones en guerra (SL y FFAA), a través de la experiencia histórica del *individuo*, son los de Agüero (2015), Gavilán (2012), y Asencios (2013).

atentó contra éstos, pudo ser apropiado por las distintas poblaciones que lo apoyaron; quienes lo moldearon según contenidos de sentido específicos, forjados en sus experiencias políticas concretas. Esto puede explicar que, como dijera Degregori, la aceptación a SL fuera “básicamente pragmática.” Pero no en el sentido utilitarista del término, sino –como la empleamos en este trabajo- en su vinculación con la historia y la acción concreta: orientada de acuerdo a fines, valores, tradiciones, emociones. Así, este “pragmatismo” tampoco equivale a un enfoque del tipo “rational choice”; pues la inteligibilidad de las acciones, tanto para el actor como para el analista, es *múltiple*. Por todo lo dicho, nos reafirmamos en que es fundamental partir de las relaciones que los actores establecieron entre sí para entender el desarrollo de la violencia del CAI y el sentido que cobró para ejecutores y víctimas.

Es también en esta perspectiva que podemos comprender la doble tendencia, señalada por Degregori, por la que, la violencia que ejerció SL fue apareciendo como injustificada entre las poblaciones locales; mientras, lo contrario sucedió con aquella ejercida por las FFAA, que fue ganando legitimidad. De un lado, los “indígenas” resistieron la pretensión tutelar de SL, cuando éste quiso organizar la vida social en función de la “guerra total”; y lo hicieron retraerse hasta quedar aislado, apelando a la violencia indiscriminada. Del otro lado, la mirada tutelar con la que el Estado desplegó inicialmente una violencia extrema, fue forzada a ceder



por la acción “indígena”, dirigida a re-construir su relación con el Estado para combatir a SL, y empujarlo a atender sus demandas.

### *Una revaluación de nuestra mirada sobre los “indígenas”*

Un último punto que resaltó Degregori fue que las poblaciones locales, en el contexto del CAI, no sólo persiguieron pragmáticamente objetivos comunes como seguridad, justicia, etc.; sino también otros particulares, entre los que destacó la solución violenta para antiguos y nuevos conflictos intra- e intercomunales. Sobre este valioso apunte, hemos desarrollado nuestra aproximación a la violencia del CAI, procurando ampliar nuestro entendimiento sobre la praxis política de los “indígenas”, evitando verlos como simples y pasivos “sujetos a la dominación”; pero de igual modo, cuidándonos de reificarlos como “sujetos de la revolución” o de algún movimiento histórico teleológicamente encaminado.

Es así que, en la “larga historia” aquí estudiada, destacamos las consecuencias objetivas democratizadoras –buscadas o no- de la acción autónoma de los “indígenas”, por la que ampliaron su participación política y social en la construcción de un orden más legítimo. A través de las luchas que libraron, demuestran que, como apuntara T.H. Marshall (1950 [1949]), la ciudadanía no es un estatus jurídico sino un proceso social. Durante el CAI, los tutelados “indígenas” desplegaron su autonomía para entablar un tipo de relación de poder

con SL y el Estado, que fue desafiando las pretensiones tutelares de ambos. El desarrollo de la violencia estuvo marcado por los desenlaces de esas relaciones, en las que jugaron un rol central sus autoridades locales. Mediante ellas, conservándolas y transformándolas, los “indígenas” buscaron y buscan perseguir sus propios objetivos; constituyendo, así, un reto para los sucesivos gobiernos.

Sin embargo, sería imprudente caer en una visión idílica si notamos el papel ambiguo que jugaron los “indígenas” en la “pacificación”, mediante las rondas y comités de defensa.<sup>105</sup> Ya vimos que la historia de los conflictos locales moldeó los objetivos “indígenas”, y el que aceptaran, rechazaran e incluso manipularan la violencia de SL y de los agentes del Estado. Así, por ejemplo, cuando los militares entregaron armas a los ronderos, muchas veces éstos enfilaron contra sus vecinos con quienes tenían largas disputas, desatando un espiral de violencia; en ocasiones, llegando a asesinarlos, acusándolos de colaborar con los senderistas (La Serna 2012:200, Theidon 2004). Asimismo, es difícil caer en un tono celebratorio si tomamos en cuenta la política masculinizada con la que se conducen las rondas, la corrupción y el caudillismo en torno a los nuevos cargos de autoridad de ésta organización, y la fragmentariedad de la praxis política

---

<sup>105</sup> “En ningún otro actor de la guerra, la línea divisora entre perpetrador y víctima, entre héroe y villano es tan delgada y tan porosa como en los comités de autodefensa (CAD) o rondas campesinas contrasubversivas. Su actitud durante la guerra, su subordinación a las Fuerzas Armadas, la terquedad con la cual se niegan a entregar las armas y su innegable contribución a la derrota militar del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) y, por lo tanto, al restablecimiento de la paz han causado opiniones contrapuestas. Pacificadores para unos, asesinos para otros, son inquietud para todos [...]” Ver: CVR 2003a, Tomo II, p.288.

indígena que impide su articulación en algún programa amplio de cambio social (Starn 1999 [1998]:240-2).

De esta manera, no estamos ante “buenos salvajes”, inocentes y pasivos que, desde un remoto pasado, están subyugados por seres inherentemente tiránicos y autoritarios; como tampoco estamos ante preclaros sujetos políticos que luchan por la democracia y la paz. A lo largo de este trabajo hemos intentado superar esas visiones falaces sobre los “indígenas”, entendiéndolos por el contrario como agentes que hacen historia en medio de los *constreñimientos* y *posibilidades* que ofrecen las condiciones de su tiempo.<sup>106</sup> Entonces, se nos han revelado en su inmanentemente compleja, frágil y contradictoria condición *humana*.

### *Más allá de una historia fallida o en negativo*

Finalmente, podemos señalar algunas ideas en relación a la noción de “modernización trunca” presente en los argumentos de los autores estudiados. Lo primero a señalar es que la violencia del CAI *no* puede explicarse básicamente por la ausencia de un “nuevo orden” moderno y democrático, tan monolítico y coherente como el “antiguo”, y por la consecuente frustración de unos objetivos culturales deducidos a partir de modelos ideales de “la modernidad” (como “el

---

<sup>106</sup> Debemos al querido y recordado profesor Orlando Plaza la idea de que las estructuras sociales tanto constriñen como posibilitan la acción de las personas; idea presente a lo largo de este trabajo.

progreso”). Si se quiere entender este fenómeno como parte de la historia del poder y la dominación en el país, habrá que ir más allá de estos moldes de pensamiento. Habrá que prestar atención a las diversas y fragmentarias historias y culturas políticas, fraguadas en las relaciones entre Estado y sociedad, que han marcado el movimiento de la frágil y cambiante dominación.

Asimismo, es posible poner en entredicho la idea de que la “modernización trunca” generó un “vacío de poder” en el campo; idea que toma dos variantes. En un caso, se trata de la desaparición de los terratenientes, y en el otro, de la “larga” y total ausencia del Estado en ciertas zonas. Ambas versiones destacan la ausencia de dominadores sobre los “indígenas”, lo cual habría favorecido que éstos aceptaran a SL como un “nuevo patrón”.

En nuestra perspectiva, corroboramos el aserto de La Serna (2013:248) de que no es la ausencia lo que animó a unos “indígenas” a apoyar a SL, sino la presencia del Estado y de los terratenientes. Elaborando sobre esta idea, hemos mostrado que tal apoyo está relacionado con el tipo específico de relación históricamente cambiante que entablaron el Estado y los terratenientes, con los “indígenas”. Así, cuando se ensamblaron y reforzaron configuraciones de poder ilegítimas, SL encontró terreno para arraigarse. Pero fue más difícil que lo lograra ahí donde se dieron articulaciones de dominación legítimas, que permitían a los “indígenas” luchar por sus propios objetivos.

Además, incluso cuando no lograban que se atiendan sus demandas y vivían bajo poderes locales ilegítimos, los “indígenas” constantemente buscaron maneras para cambiar sus condiciones de vida y conseguir un orden más justo. Por ello aceptaron a SL, y luego lo rechazaron. Ante una supuesta “falta” de dominadores y de orden, los “indígenas” intentaron re-construirlo y moldearlo en función de sus propios objetivos. Éstos eran igualmente políticos, como aquellos de quienes pretendían tutelarlos; pero no eran idénticos ni estaban determinados por éstos. Así, en lugar de venir a llenar un *vacío* “de poder” o de cualquier otro tipo, SL y los agentes del Estado se entroncaron con las *densas* historias políticas locales.

*Hacia nuevos senderos: una agenda de investigación*

A partir de esta gruesa síntesis, queremos cerrar esta investigación anotando una serie de preguntas que pueden abordarse de una renovada manera, y que se concentran en una dimensión del fenómeno a la cual nos hemos acercado incipientemente, pero que urge ser atendida intensivamente: la *organización*. Pretendemos haber demostrado que el funcionamiento de la sociedad de la cual emergieron las organizaciones en guerra, y sobre la cual operaron sus proyectos, no se explica por una falla de la modernidad para erradicar el viejo autoritarismo; y que por tanto, no puede deducirse de ahí que las relaciones *externas* de esas organizaciones con las poblaciones locales respondan a patrones culturales

heredados de un “remoto pasado”. Si esto es así, consideramos necesario también re-examinar las relaciones *internas* de las organizaciones en guerra, para reconstruir su funcionamiento y acción concreta, en cada contexto.

En este sentido, es crucial averiguar: ¿cómo eran las relaciones de poder y autoridad en SL, las FFAA, y la Policía? ¿Cómo era la división del trabajo al interior de cada una? ¿Qué constreñimientos y posibilidades brindaban las estructuras organizacionales? ¿Qué diferencias en las motivaciones surgían a medida que se pasaba de las cúpulas hasta los miembros de base? ¿Qué mecanismos legitimaron la violencia que desplegaron? Y sobre todo, ¿siempre funcionaron o no, y en consecuencia, qué pasó con el sujeto?

Como puede verse en este trabajo, consideramos que en los autores estudiados hay argumentos que resultan insuficientes para comprender el fenómeno de la violencia del CAI en los términos que hemos planteado; por lo que no cabe esperar encontrar ahí las respuestas definitivas a ésta u otra problemática. Pero al mismo tiempo, es indudable que en Flores-Galindo, Manrique y Degregori hay elementos imprescindibles para seguir interpelándonos de manera fructífera sobre la violencia, la historia de nuestro país, y finalmente, sobre nosotros mismos. No obstante, esto último sólo será posible si, a través de un genuino diálogo con sus propuestas, reconocemos tanto sus fortalezas como sus debilidades, y si asumimos el *desafío* de elaborar sobre ellas para, de ese modo, avanzar. Tal convicción y aspiración ha guiado nuestro esfuerzo.

## BIBLIOGRAFÍA

Agüero, José Carlos.

2015. *Los rendidos: sobre el don de perdonar*. Lima: IEP.

Aljovín de Losada, Cristobal.

2000. *Caudillos y constituciones, Perú: 1821-1845*. Lima: PUCP – Instituto Riva-Agüero

Álvarez-Calderón, Annalyda.

2005. "Es justicia lo que esperamos de Su Excelencia': política indígena en Puno (1901-1927)". En Drinot, Paulo, y Garofalo, Leo (eds.). 2005. *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*. Lima: IEP.

Anderson, James.

1983. *Peru's Maoist Guerrillas*. Londres: Control Risks Ltd.

Anrup, Roland.

1990. *El taita y el toro: en torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*. Estocolmo: Universidad de Gotemburgo.

Ansión, Juan.

1987. *Desde el rincón de los muertos*. Lima: GREDES.

Armas, Fernando.

2011. "Tierras, mercados y poder: el sector agrario en la primera centuria republicana". En Contreras, Carlos (ed.). 2011. *Compendio de Historia Económica del Perú IV: Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP, BCRP.

Asencios, Rodolfo.

2013. *Múltiples rostros, un solo sendero: aproximaciones a las motivaciones y militancias de jóvenes encarcelados de Sendero Luminoso en Lima*. Tesis (Mag.) - PUCP.

Bakewell, Peter.

1984. *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Basadre, Jorge.

1981. *Sultanismo, corrupción y dependencia en el Perú republicano*. Lima: Milla Batres.

Bauman, Zygmunt.

1994. *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires: Nueva Visión.



Bonilla, Heraclio, y Spalding, Karen.

1981 [1972]. "La independencia en el Perú: las palabras y los hechos." En  
Bonilla, Heraclio, et. al. 1981 [1972]. *La independencia en el  
Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico, IEP.

Borah, Woodrow Wilson.

1983. *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico  
and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley: University of  
California Press.

Brandt, Hans-Jürgen.

1986. *Justicia popular: nativos campesinos*. Lima: Fundación Friedrich  
Naumann, Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema.

Burga, Manuel, y Flores-Galindo, Alberto.

1979. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay Perú.

Celestino, Olinda, y Albert Meyers.

1981. *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt/Main: Vervuert.

Chambers, Sarah.

2003 [1999]. *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Chiaramonti, Gabriela.

2005. *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*. Lima: UNMSM, SEPS, ONPE.

Chocano, Magdalena.

2010. "Población, producción agraria y mercado interno, 1700-1824". En Contreras, Carlos (ed.). 2010. *Compendio de historia económica del Perú III: la economía del período colonial tardío*. Lima: BCRP, IEP.

Chust, Manuel, y Marchena, Juan (eds.).

2007. *Las armas de la nación: independencia y ciudadanía en Hispanoamérica (1750-1850)*. Madrid: Iberoamericana.

Cohn, Bernard.

1987. "From Indian Status to British Contract". En Cohn, Bernard. 1987. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press.

Cole, Jeffrey.

1985. *The Potosí Mita 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes.*  
Stanford: Stanford University Press.

Collier, David.

1978. *Barriadas y élites: de Odría a Velasco.* Lima: IEP.

Contreras, Carlos.

2012. *La economía pública en el Perú después del guano y del salitre.*  
*Crisis fiscal y élites económicas durante el primer siglo*  
*independiente.* Lima: BCRP, IEP.

2009. "La crisis mundial de 1929 y la economía peruana". En Dancourt,  
Óscar, y Jiménez, Félix (eds.). 2009. *Crisis internacional. Impactos y*  
*respuestas de política económica en el Perú.* Lima: PUCP.

1991. "Conflictos intercomunales en la sierra central, siglos XIX y XX". En  
Bonilla, Heraclio (comp.). 1991. *Los Andes en la encrucijada: indios,*  
*comunidades y Estado en el siglo XIX.* Quito: Libri Mundi, FLACSO.

1989. "Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-  
independencia". En *Histórica*, N°1, pp. 9-44.

1988. *Mineros y campesinos en los Andes. Mercado laboral y economía*  
*campesina en la sierra central, siglo XIX.* Lima: IEP.

Cutter, Charles.

1995. *The Legal Culture of Northern New Spain, 1700-1810*. Albuquerque:  
University of New Mexico Press.

CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación.

2004. *Hatun Willakuy: versión abreviada del Informe final de la Comisión de  
la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima: CVR.

2003a. *Informe Final*, 9 Tomos. Lima: CVR.

2003b. *Compendio Estadístico*. Lima: CVR.

Dahrendorf, Ralf.

1966. *Sociedad y libertad: hacia un análisis sociológico de la actualidad*.  
Madrid: Tecnos.

Davies, Thomas M.

1974. *Indian integration in Peru: a half century of experience, 1900-1948*.  
Lincoln: University of Nebraska Press.

De la Cadena, Marisol.

2004 [2000]. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.

1999 [1998]. "De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1919-1970)". En Stern 1999.

Degregori, Carlos Iván.

2011. *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: IEP.

2011 [1996]. "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho". En Degregori 2011.

2011 [1991]. "Jóvenes y campesinos ante la violencia política: Ayacucho 1980-1983". En Degregori 2011.

2011 [1989]. "Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso". En Degregori 2011.

2011 [1985]. "Sendero Luminoso: Los hondos y mortales desencuentros". En Degregori 2011

1990. *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: IEP.

Del Águila, Alicia.

2013. *La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)*. Lima: IEP.
2012. "Historia del sufragio en el Perú, s. XIX-XX: una lectura desde la ciudadanía y la participación indígena". En Del Águila, Alicia, y Suito, Milagros (eds.). 2012. *Participación electoral indígena y cuota nativa en el Perú. Aportes para el debate*. Lima: IDEA Internacional, JNE.

Del Pino, Ponciano.

2013. "En el nombre del gobierno!: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX". En Del Pino, Ponciano, y Yezer, Caroline (eds.). 2013. *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: IFEA, IEP.
2003. "Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes". En Jelin, Elizabeth, y Del Pino, Ponciano (comps.). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- 1999 [1998]. "Familia, cultura y 'revolución'. Vida cotidiana en Sendero Luminoso". En Stern 1999.

Deustua, José.

2011. "Guano, salitre, minería y petróleo en la economía peruana, 1820-1930". En Contreras, Carlos (ed.). 2011. *Compendio de Historia*

*Económica del Perú IV: Economía de la primera centuria independiente.* Lima: IEP, BCRP.

Drzewieniecki, Joanna.

1996. *Indigenous politics, local power, and the state in Peru, 1821-1968.*

Tesis (Dr.) - University of New York.

Estenssoro, Juan Carlos.

2003. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750.* Lima: PUCP, Instituto Riva-Agüero, IFEA.

Favre, Henri.

1984. "Perú: Sendero Luminoso y horizontes oscuros". En *Quehacer*, N° 31, setiembre-octubre, pp. 25-36.

Flores-Galindo, Alberto (comp.).

1976. *Sociedad colonial y sublevaciones populares: Túpac Amaru II - 1780.*

Lima: Retablo de Papel.

Flores-Galindo, Alberto, y Manrique, Nelson.

1986. *Violencia y campesinado.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Flores-Galindo, Alberto.

1999. *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*. Lima:  
APRODEH, SUR.
1988. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte
1984. *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830 (Estructura de clases y  
sociedad colonial)*. Lima: Mosca Azul Editores.
1980. "Guerra y nación en el Perú". En *Allpanchis*, N° 16, pp.167-170.
- 1977 [1976]. *Arequipa y el sur andino*. Lima: Horizonte.
1974. *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930: un intento de  
caracterización social*. Lima: PUCP.
- Fuenzalida, Fernando.
1970. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico.
- Gavilán, Lurgio.
2012. *Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología  
de la violencia*. Lima: IEP.
- Gonzales, Osmar.
1999. *Señales sin respuesta: los zorros y el pensamiento socialista en el  
Perú 1968-1989*. Lima: PREAL.



González Prada, Manuel.

1976 [1904]. *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

González, Olga.

2011. *Unveiling secrets of war in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

Gootenberg, Paul.

1998 [1993]. *Imaginar el desarrollo: las ideas económicas en el Perú postcolonial*. Lima: IEP, BCRP.

1995 [1991]. *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX). Algunas revisiones*. Documento de Trabajo 71. Lima: IEP.

1991. *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Postindependence Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Gurr, Ted.

1970. *Why men rebel*. Princeton: Princeton University Press.

Handelman, Howard.

1975. *Struggle in the Andes: peasant political mobilization in Peru*. Austin: University of Texas, Institute of Latin American Studies.

Heilman, Jaymie Patricia.

2013. "Buscando lo político". En Ayala, Roberto. 2013. *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*. Lima: IEP.

2010. *Before the Shining Path: politics in rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford, CA.: Stanford University Press.

Hünefeldt, Christine.

1989. "Poder y contribuciones: Puno, 1825-1845". En *Revista Andina*, N° 14, pp. 367-407.

1982. *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*. Bonn: Estudios Americanistas de Bonn.

Hunt, Shane.

2011. *La formación de la economía peruana: distribución y crecimiento en la historia del Perú y América Latina*. Lima: PUCP, BCRP, IEP.

Husson, Patrick.

1992. *De la guerra a la rebelión: Huanta, siglo XIX*. Cusco: CBC.

Jacobsen, Nils.

2013 [1993]. *Ilusiones de la transición. El altiplano peruano, 1780-1930.*

Lima: BCRP, IEP.

Kapsoli, Wilfredo, et. al.

1987. *Los movimientos campesinos en el Perú.* Lima: Atusparia.

Karst, Kenneth, y Rosenn, Keith.

1975. *Law and Development in America: A Case Book.* Berkeley: University of California.

Klarén, Peter.

2004. *Nación y sociedad en la historia del Perú.* Lima: IEP.

1976 [1970]. *La formación de las haciendas azucareras y orígenes del Apra.*

Lima: IEP.

La Serna, Miguel.

2013. "Los huérfanos de la justicia: estado y gamonal en Chuschi antes de la lucha armada". En Ayala, Roberto. 2013. *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana.* Lima: IEP.

2012. *The corner of the living: Ayacucho on the eve of the Shining Path insurgency.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lienhard, Martin.

1992. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte.

Lobo, Susan.

1984 [1982]. *Tengo casa propia: organización social en las barriadas de Lima*. Lima: IEP.

López, Sinesio.

1997. *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapa de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.

Majluf, Natalia.

1995. *The creation of the Image of the Indian in 19th-Century Peru: The Paintings of Francisco Laso (1823-1869)*. Tesis (Dr.) - University of Texas at Austin.

Maletta, Héctor.

2009. *Epistemología aplicada: metodología y técnica de la producción científica*. Lima: CIES, CEPES, CIUP.

Mallon, Florencia.

- 2003 [1995]. *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México D.F.: CIESAS.
- 1999 [1998]. "¿Crónica de un sendero anunciado? Velasco, Vanguardia Revolucionaria y 'presagios luminosos' en las comunidades indígenas de Andahuaylas". En Stern 1999.
- 1990 [1987]. "Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la Guerra del Pacífico: Junín y Cajamarca, 1879-1902". En Stern 1990a.
- Manrique, Nelson.
- 2002a. *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- 2002a [1998]. "La guerra en la región central". En Manrique 2002a.
- 2002a [1993]. "No una sino muchas crisis. Los orígenes sociales de la violencia política en el Perú". En Manrique 2002a.
- 2002a [1989]. "La década de la violencia". En Manrique 2002a.
- 2002a [1986]. "Violencia, democracia y campesinado indígena en el Perú contemporáneo". En Manrique 2002a.
- 2002b. "Violencia política, etnicidad y racismo en el Perú del tiempo de la guerra". En Manrique 2002a.

1999. *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo.
1995. *Historia de la República*. Lima: COFIDE.
1993. *Vinieron los sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.
1988. *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: IFEA, DESCO.
1981. *Las guerrillas campesinas en la Guerra con Chile: campesinado y nación*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.
- Mariátegui, José Carlos.
- 2007 [1928]. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Marshall, Thomas Humphrey.
- 1950 [1949]. "Citizenship and Social Class". En Marshall, Thomas Humphrey. 1950. *Citizenship and social class, and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masterson, Daniel.

1991. *Militarism and Politics in Latin America: Peru from Sánchez Cerro to Sendero Luminoso*. New York: Greenwood Press.

Matos Mar, José.

1977. *Las barriadas de Lima, 1957*. Lima: IEP.

McClintock, Cynthia.

1984. "Why Peasants Rebel, The Case of Peru's Sendero Luminoso". En *World Politics*. Vol. 37. N° 1, octubre, pp.48-84.

1983. "Democracies and Guerrillas: The Peruvian Experience". En *International Policy Report*. Washington D.C.: United State Institute of Peace Press.

Méndez, Cecilia.

2013a. "La guerra que no cesa: Guerras civiles, imaginario nacional y formación del estado en el Perú". En Thibaud, Clément, et. al. 2013. *L'Atlantique Révolutionnaire. Une perspective Ibéro-Américaine*. Bécherel: Éditions Les Perséides.

2013b. "Tradiciones liberales en los Andes, o la ciudadanía por las armas: campesinos y militares en la formación del estado peruano". En Ayala, Roberto. 2013. *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*. Lima: IEP.

2011. "De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)". En *Histórica*. Vol. 35. N° 1, pp.53-102.
2009. "Militares populistas. Ejército, etnicidad y ciudadanía en el Perú". En Sandoval, Pablo (comp.). 2009. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: IEP, SEPHIS.
2005. *The Plebeian Republic: the Huanta rebellion and the making of the Peruvian state, 1820-1850*. Durham: Duke University Press.
1993. "Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Lima: IEP.
- Merton, Robert K.
1964. *Teoría y estructura sociales*. México D.F.: FCE.
1938. "Social Structure and Anomie". En *American Sociological Review*. Vol. 3. N° 5, octubre, pp. 672-682.
- Moore, Barington Jr.
1978. *Injustice: the social bases of obedience and revolt*. New York: M.E. Sharpe.
- Nugent, David.



1997. *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford: Stanford University Press.

Nugent, Guillermo.

2010. *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: CLACSO, DESCO.

1992. *El laberinto de la choledad: formas peruanas del conocimiento social*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Obando, Enrique.

1999 [1998]. "Las relaciones civiles-militares en el Perú 1980-1996: sobre cómo controlar, cooptar y utilizar a los militares (y las consecuencias de hacerlo)". En Stern 1999.

Orlove, Benjamin.

1993. "Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography". En *Social Research*, Vol. 60. N° 2, pp.301-336.

Pagden, Anthony.

1990. *Spanish imperialism and the political imagination: studies in European and Spanish-American Social and Political Theory*. New Haven: Yale University Press.

1988. *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid: Alianza Editorial.

Palmer, David Scott.

1986 [1983]. "Rebellion in Rural Peru. The Origins and Evolution of Sendero Luminoso". En *Comparative Politics*. N° 18, enero, pp. 127-146.

Parodi, Carlos.

2010 [2000]. *Perú 1960-2000: políticas económicas y sociales en entornos cambiantes*. Lima: CIUP.

Pease, Franklin.

1993. *Perú. Hombre e historia: La república*. Vol.3. Lima: Edubanco.

Platt, Tristan.

1990 [1987]. "La experiencia andina del liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: raíces de la Rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX". En Stern 1990a.

1984. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". En *History Workshop Journal*. N° 17, pp. 3-18.

1982. *Estado boliviano y Ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*.  
Lima: IEP.

Poole, Deborah.

2009 [2004]. "Justicia y comunidad en los márgenes del Estado peruano".  
En Sandoval, Pablo (comp.). 2009. *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*.  
Lima: IEP, SEPHIS.

1988. "Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru". En *Dialectical Anthropology*, N° 12, pp.367-398.

Quiroz, Alfonso.

2013 [2008]. *Historia de la corrupción en el Perú*. Lima: IEP, IDL.

Rasnake, Roger.

1989. *Autoridad y poder en los Andes: los Kuraqkuna de Yura*. La Paz:  
Hisbol.

Remy, María Isabel.

2014 [1993]. "Población indígena y construcción de la democracia en el Perú". En Cuenca, Ricardo (ed.). 2014. *Etnicidades en construcción. Identidad y acción social en contextos de desigualdad*. Lima: IEP.

Rénique, José Luis.

2004. *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995*. Lima: IEP, CEPES, SUR Casa de Estudios del Socialismo.

1999 [1998]. "Apogeo y crisis de la 'tercera vía'. Mariateguismo, 'guerra popular' y contrainsurgencia en Puno, 1987-1994". En Stern 1999.

Rochabrún, Guillermo.

2015. "Perú hoy: crecimiento e insatisfacción". En Cavero, Omar, et. al. 2015. *Hacia una caracterización de la dominación social en el Perú*. Disponible en <http://cisepa.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/04/Rochabrún-y-otros-2015-Domincación-social-en-Perú1.pdf>

2014. "Ser racista en el Perú: una vana pretensión". En *Argumentos*, N° 2, mayo 2014. Disponible en

<http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/una-vana-pretension-ser-racista-en-el-peru/>

2007a. "El pensamiento sobre las divisiones sociales en el Perú del siglo XX". En Plaza, Orlando (coord.). 2007. *Clases sociales en el Perú: visiones y trayectorias*. Lima: PUCP, CISEPA.

2007b. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP.

Rowe, John.

1954. "El movimiento nacional inca del siglo XVIII". En *Revista Universitaria del Cuzco*. N° 107, pp.17-47.

Salinas, Alejandro.

2011. "Las finanzas públicas entre 1821 y 1930". En *Compendio de Historia Económica del Perú IV: Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP, BCRP.

Sánchez-Albornoz, Nicolás.

1978. *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: IEP.

Santos, Martín.

2002. "La ´cuestión racial´: un ajuste de cuentas en tiempos de globalización y postmodernidad". En *Debates en sociología*. N° 27, pp. 133-171.

Schydrowsky, Daniel, y Wicht, Juan Julio.

1982. *Anatomía de un fracaso económico. Perú 1968-1978*. Lima: CIUP.

Smith, Gavin, y Cano, Pedro.

1978. "Some factors contributing to peasant land invasions: the case of Huasincancha, Peru". En Long, Norman (ed.). 1978. *Peasant cooperation and capitalist expansion in Peru*. Austin: Institute of Latin America.

Sobrevilla, Natalia.

2005. "Conflicto regional, guano y poder". En Drinot, Paulo, y Garofalo, Leo (eds.). 2005. *Más allá de la dominación y la resistencia. Estudios de historia peruana, siglos XVI-XX*. Lima: IEP.

Spalding, Karen.

1981. "Resistencia y adaptación: el gobierno colonial y las élites nativas". En *Allpanchis*, N° 17-18, pp.5-21

1975. "Hacienda-Village Relations in Andean Society to 1830". En *Latin American Perspectives*, N° 4, pp.107-121.

Stern, Orin.

1999 [1998]. "Senderos inesperados: las rondas campesinas de la sierra sur central". En Stern 1999.

Stern, Steve (comp.).

1990a [1987]. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima: IEP.

Stern, Steve (ed.).

1999 [1998]. *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP, UNSCH.

Stern, Steve.

1990b [1987]. "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina". En Stern 1990a.

1990c [1987]. "La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación". En Stern 1990a.

1982. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.

Sulmont, Denis.

1977. *Historia del movimiento obrero peruano de 1890 a 1977*. Lima: Centro de Publicaciones Educativas.

Szeminski, Jan.

1990 [1987]. "¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII". En Stern 1990a

1983. *La utopía tupamarista*. Lima: PUCP.

Tamayo Herrera, José.

1982. *Historia social e indigenismo en el Altiplano*. Lima: Ediciones Trentaitrés.

Tanaka, Martín.

2013. "Las ambigüedades del IF de la CVR en la explicación". En *Argumentos*, N° 4, setiembre 2013. Disponible en <http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/las-ambigüedades-del-if-de-la-cvr-en-la-explicacion/>



Taylor, Lewis.

1983. *Maoism in the Andes. Sendero Luminoso and the Contemporary Guerrilla Movement in Peru*. Liverpool: Center for Latin American Studies.

Theidon, Kimberly.

2004. *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Thorp, Rosemary, y Bertram, Geoffrey.

1978. *Peru 1890-1977: Growth and policy in an open economy*. New York: Columbia University Press.

Turner, Mark.

2006 [1997]. *Republicanos Andinos*. Lima: IEP, CBC.

Ugarte del Pino, Juan Vicente.

1978. *Historia de las constituciones del Perú*. Lima: Andina.

Urrutia, Jaime, et. al.

1988. *Las comunidades en la región de Huamanga: 1824-1968*. Lima: [s.n.]

Valcárcel, Luis.

1972 [1927]. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.

Walker, Charles.

1999. *De Túpac Amaru a Gamarra: Cusco y la formación del Perú republicano, 1780-1840*. Lima: CBC.

1990. "Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas". En Aguirre, Carlos, y Waker, Charles (eds.). 1990. *Bandoleros, abigeos y montoneros*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Weber, Max.

2010 [1905]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

1973 [1904]. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

1964 [1920]. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: FCE.

Werlich, David.

1984. "Peru: The Shadow of Shining Path". En *Current History*, N° 83, febrero, pp. 78-90.