

2.2. VIOLENCIA Y DESIGUALDAD RACIAL Y ÉTNICA

El Estado aún sigue discriminando y considerando al poblador andino no tan igual como un ciudadano; cuando se produce los bombazos en Tarata y en otros lugares, recién la sociedad se da cuenta que algo pasa en el país; lo que sucedía en el campo bueno pues eran cosas de indios quizás... (Testimonio de Edilberto Oré. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas, 12/12/2002).

Durante las dos últimas décadas, especialmente después de la Guerra Fría, varios lugares del mundo fueron sacudidos por el estallido de conflictos étnicos que en muchos casos derivaron en cruentos y prolongados enfrentamientos armados como los ocurridos entre serbios y croatas (península de los Balcanes), chechenos y rusos (Chechenia), hutus y tutsis (Ruanda) o tamiles y cingaleses (Sri Lanka). Aunque el término «conflicto étnico» abarca diferentes situaciones sociales y políticas, puede definirse como tal al enfrentamiento donde dos más grupos en pugna se distinguen a sí mismos y a sus adversarios con base en las diferencias étnicas, tales como el idioma, raza, color, religión, nacionalidad o linaje. De ese modo, la identidad étnica es utilizada como símbolo eficaz de cohesión política y movilización, y se convierte en un factor central del enfrentamiento (Stavenhagen, 1998).

Tal definición permite deducir que el conflicto armado interno ocurrido en el Perú no puede caracterizarse como un conflicto étnico o racial, debido a que ninguno de los actores de la violencia asumió motivaciones, ideologías o demandas étnicas explícitas. No se trató, pues, de un enfrentamiento desatado por actores autodefinidos en tales términos, sino más bien por grupos autonombrados como organizaciones políticas: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru-MRTA, quienes decidieron enfrentarse con el Estado.

Constatar estas características no significa dejar de considerar que el conflicto tuvo un fuerte componente étnico, el cual, junto a los múltiples elementos que alimentaron la violencia, jugó un papel importante en la historia de muerte y destrucción que asoló al Perú entre los años 1980 y 2000. Este capítulo establece, justamente, cómo el conjunto del proceso de violencia tuvo un importante componente étnico y racial, que actuó permanentemente desde el inicio hasta el final del conflicto, aunque no de manera explícita.

En el Perú —a diferencia de aquellas sociedades que enfrentan conflictos étnicos abiertos como los de Europa del Este, África o Asia— la identidad étnica presenta rasgos bastante complejos. Aunque en el territorio nacional coexisten más de 55 grupos étnicos, y alrededor de un quinto de la población habla un idioma indígena, todavía es débil la reivindicación explícita de las identidades étnicas originarias. Quienes hablan un idioma indígena, muchas veces prefieren ocultar sus orígenes étnicos, los cuales resultan invisibilizados en el ámbito público. Esta situación refleja

la persistencia de la discriminación étnica y el racismo de origen colonial. Pero también expresa la intensa redefinición de las fronteras étnicas tradicionales, las cuales, desde mediados del siglo XX, vienen siendo erosionadas por el impacto de los procesos de modernización. Diversos fenómenos, tales como la expansión educativa, los medios de comunicación, el servicio militar, la urbanización, la industrialización y las grandes migraciones que cambiaron el rostro del país, han ido rompiendo las barreras tradicionales, facilitando la formación de identidades sociales y étnicas más heterogéneas, como la expresada a través de la palabra «cholo».

Buena parte de los peruanos prefiere identificarse como «cholo» antes de ser considerado como indio. Sin embargo, el significado de «cholar» -decir «cholo» a alguien- depende de quién se trate y cómo se diga. Puede tratarse de una muestra muy íntima de afecto, o de un insulto sumamente discriminatorio y violento. A veces la palabra «cholo» resulta equivale a decir «indio», palabra cargada de connotaciones sumamente peyorativas. Las relaciones étnicas, íntimamente tramadas con las relaciones de dominación y explotación, constituyen una verdadera «cadena arborescente» (Bonilla, 1994: 35) que atraviesa implícitamente a todos los niveles sociales del país. De modo que los llamados «indios» o «cholos» resultan ser, a fin de cuentas, quienes poseen menos poder y status. Por eso, muchas veces quienes son vistos como «indios» pueden, a su vez, nombrar de esa forma a aquellos que se ubican en un escalón social inferior. Las diferenciaciones de poder, riqueza, status u origen geográfico, suelen superponerse y terminar convertidas -gracias al racismo- en categorías de supuesta inferioridad o superioridad.

Un rasgo que evidencia la manera profunda pero a la vez oculta -casi invisibilizada- como la discriminación étnica y racial subsistente en el país influyó sobre el conflicto armado interno, es la débil memoria histórica que los peruanos tenemos sobre los años de violencia. La opinión pública nacional no presenta una memoria activa de la tragedia que ésta significó, a pesar de que se trató del más grave enfrentamiento ocurrido entre peruanos de toda nuestra historia republicana. Pareciera que el recuerdo de la violencia se limita al dolor privado de las familias que perdieron a sus seres queridos, pues las miles de víctimas de la guerra no se han convertido en tema de dominio público o en sustento de una amplia e influyente conciencia ciudadana sobre las consecuencias humanas de ésta.

Aunque el conflicto se desató en Ayacucho desde mayo de 1980, diversos sectores del país fueron prácticamente indiferentes a la tragedia que venía ocurriendo, hasta que la violencia alcanzó también a quienes eran considerados como ciudadanos de pleno derecho. Dos hechos resultan paradigmáticos al respecto: la masacre de ocho periodistas en la comunidad de Uchuraccay el 26 de enero de 1983, y la explosión de un coche bomba en la calle Tarata, del distrito limeño de Miraflores, el 16 de julio de 1992. Sólo cuando ocurrieron estos sucesos, muchos peruanos sintieron que la violencia también les afectaba.

No ocurrió esto en los procesos de violencia vividos en Argentina, Chile y Uruguay, donde sí existe una memoria pública influyente sobre lo ocurrido, aunque el número de víctimas fue

menor que en el Perú.¹ Esta comparación revela una de las dimensiones complejas de la violencia peruana: la distinta valoración de las víctimas. Debido al racismo y la subestimación como ciudadanos de aquellas personas de origen indígena, rural y pobre, la muerte de miles de quechua hablantes fue inadvertida en la opinión pública nacional. Su ausencia y el clamor de sus familiares no fueron suficientes para constituir una memoria pública activa e influyente. Durante los años de violencia, resultó más fuerte la distancia que separa a la mayoría de víctimas y al resto de la población peruana.

2.2.1. *Dos interpretaciones*

Aunque la bibliografía sobre la violencia peruana es abundante², son escasos los textos que abordan de manera específica el tema de la discriminación étnica y racial.³ Las alusiones y referencias acerca de esta problemática y su relación con el proceso general de violencia, se hallan en aquellos trabajos que abordan preguntas más generales, como las referidas al desencadenamiento de la violencia, el origen y composición social de Sendero Luminoso, o el papel jugado por el campesinado indígena en tanto actor o víctima del conflicto.

Las interpretaciones existentes pueden sintetizarse en dos tipos de aproximaciones: una primera que podemos denominar como *interpretación culturalista*, considera que Sendero Luminoso es la expresión de un fenómeno cultural específicamente andino. Pueden observarse dos variantes de esta interpretación. En la primera variante, elaborada sobre todo en los primeros años del conflicto, predomina una visión esencialista que exotiza la violencia política, destacando el supuesto carácter mesiánico, milenarista e inclusive incaísta de la insurrección senderista.⁴ La segunda variante intenta ofrecer una visión más amplia sobre el carácter andino de la violencia senderista, tanto en términos históricos o sociológicos, pero reproduciendo en el fondo la visión culturalista, por lo cual concluye que Sendero Luminoso sería algo así como la versión invertida de la utopía andina⁵ o una suerte de movimiento religioso fundamentalista, dogmático y premoderno, sustentado en la confluencia del marxismo y las tradiciones culturales andinas.⁶

El segundo tipo de interpretación, que podemos denominar como *interpretación socio-histórica*, parte de considerar que Sendero Luminoso no expresa un fenómeno de reivindicación indígena y tampoco muestra una composición social indígena. Por ello no se trataría de un movimiento cultural, sino más bien uno de tipo social y político, lo cual no impide que se considere los aspectos culturales e históricos de la violencia en general y específicamente de la guerra

¹ La violencia en estos países del Cono Sur, además, tuvo una naturaleza diferente: se trató de la represión de dictaduras militares y no de un conflicto armado interno, como ocurrió en el Perú. Sólo en Argentina hubo algo de conflicto armado interno.

² Ver Stern (1995) y Bennett (1998).

³ Destacan sobre todo los trabajos elaborados por Nelson Manrique (1985, 1989a y b, 1995, 1996).

⁴ Véanse sobre todo los trabajos de Tylor (1988), Ossio (1988), McClintock (1984), Melgar Bao (1986) y Palmer (1992).

⁵ Flores Galindo (1986).

⁶ Portocarrero (1998).

emprendida por Sendero Luminoso. La caracterización de la base social senderista desarrollada en esta perspectiva, refiere que se trata de sectores desindianizados y descampesinizados por el proceso de modernización ocurrido en el Perú desde el fin de la segunda guerra mundial. Se trataría de una élite intelectual provinciana y mestiza que se aferró al dogma fundamentalista del maoísmo senderista, en un contexto de crisis extrema y ausencia de oportunidades de realización individual y grupal. De allí que la expansión senderista ocurra, sobre todo, entre jóvenes que acceden a las escuelas y universidades, en un contexto que entrecruza los abismos de clase con aquellos de origen étnico, regional o de género.⁷

El punto central que diferencia ambas perspectivas tiene que ver con la consideración del supuesto carácter indígena de la insurrección senderista, tesis que a la luz de las evidencias existentes hasta la fecha resulta insostenible. Otros temas e hipótesis en discusión son los referidos a las causas de la violencia (el atraso de la región de Ayacucho, el resentimiento ante la discriminación racial y étnica, el abismo entre las expectativas de ascenso y el bloqueamiento de los canales de movilización social, el fracaso de la reforma agraria, etc.) y a la actitud de los campesinos ante los acontecimientos, la cual osciló entre la aceptación pasiva y el rechazo violento a Sendero Luminoso a medida que fue profundizándose el conflicto.

2.2.2. Discriminación racial y étnica en el proceso de violencia

Aunque la mayoría de víctimas fueron quechua hablantes, la dimensión étnica del conflicto no se restringió solamente a este sector poblacional. La discriminación étnica y racial operó sobre el conjunto del proceso de violencia, afectando de manera transversal a los diferentes sectores sociales del país, así como a los actores directos del conflicto, en todos los escenarios donde éste se desarrolló. Diversos estudios desarrollados por la CVR, describen cómo en escenarios y lugares tan diferentes como las comunidades campesinas de la sierra andina, las comunidades nativas amazónicas, los sindicatos de zonas urbanas industriales, las salas de prensa de los medios de comunicación, las universidades limeñas y provincianas, así como los barrios periféricos de las ciudades, las diferencias étnicas y raciales jugaron un rol influyente, generando conductas e imágenes que estuvieron presentes durante todo el proceso de violencia.

El peso del componente étnico y racial se observa tanto en las causas históricas del conflicto -es decir, en la generación de un contexto propicio para el surgimiento y reproducción del enfrentamiento- como en el plano más inmediato de las percepciones y comportamientos cotidianos de los diferentes actores implicados directa e indirectamente. Se trata de un factor que estuvo presente a lo largo del conflicto, pero sobre todo de manera oculta. Sólo en aquellos momentos en que se ejerció la violencia física, la discriminación afloró de manera más abierta, cubriendo de esa

⁷ Resultan representativos de esta corriente los siguientes trabajos: Favre (1984, 1989); Manrique (1985, 1986, 1989a y b, 1995, 1996); Stern (1999); Degregori (1985, 1989 y 1991); Degregori, Coronel y Del Pino (1996).

forma a los asesinatos, torturas y violaciones con una carga explícita de violencia simbólica. Muchas veces, las diferencias étnicas y raciales –convertidas en criterios de naturalización de las desigualdades sociales– fueron invocadas por los perpetradores para justificar las acciones cometidas contra quienes fueron sus víctimas.

2.2.2.2. Crisis de la sociedad andina tradicional

Aunque el conflicto armado se inició debido a las acciones emprendidas por Sendero Luminoso desde mayo de 1980, su rápido incremento y expansión fue posible, en gran medida, porque existió un contexto propicio para la multiplicación de la violencia. En gran medida, los miembros de Sendero Luminoso encontraron un terreno abonado para el desarrollo de su prédica y sus acciones; sobre todo en aquellos lugares de la sierra donde subsistían conflictos irresueltos que fueron reabiertos por la violencia, y a su vez la avivaron. Es el caso de los conflictos por poder y recursos que enfrentaron a campesinos y propietarios de tierras, a comunidades contra comunidades, a comunidades contra empresas agropecuarias, a campesinos contra comerciantes, a grupos familiares entre sí, a pastores contra abigeos, etc. En una sociedad rural ubicada a medio camino entre la desaparición de un orden histórico tradicional y la modernización, estos conflictos significaron una fuente insospechada de violencia; más aún porque representaban la parte visible de otros problemas y conflictos más profundos irresueltos en el Perú de fines de los 70.

Sendero Luminoso actuó de manera hábil sobre los conflictos locales, atizándolos con la finalidad de generar enfrentamientos y obtener un contexto propicio a su actuación. De allí que en un primer momento, durante los primeros años del conflicto, logró encontrar una cierta audiencia dispuesta a escuchar su llamado a emprender la denominada «guerra popular». En las zonas rurales del departamento de Ayacucho –especialmente en las provincias de Huanta, Huamanga y Víctor Fajardo– la violencia se multiplicó rápidamente. En diversas localidades, la frágil presencia estatal, encarnada en los puestos policiales de la Guardia Civil, así como en autoridades como los alcaldes distritales, jueces de paz y tenientes gobernadores, colapsó rápidamente. Sendero Luminoso buscó desarrollar bases de apoyo eliminando la institucionalidad estatal y remplazándola por los comisarios de su «nuevo estado».

El trasfondo de estos sucesos iniciales de la guerra fue la crisis y desintegración de la sociedad andina tradicional. Esta forma de organización social y política, originada en las primeras décadas del siglo XIX y asentada durante toda la historia republicana, se basó en el control privado de la tierra, la mano de obra indígena y el poder local por parte de grupos reducidos de familias «notables» que extendieron su influencia mediante tupidas redes clientelares y de parentesco. La debilidad del estado central, así como el precario dinamismo económico –básicamente reducido a la producción agropecuaria terrateniente y al comercio– permitieron la institucionalización de este régimen, sobre todo en los departamentos del interior. De este modo, los grupos locales dominantes

-compuestos sobre todo por propietarios de tierras y haciendas, comerciantes y funcionarios estatales- lograron mantener su presencia y poder de manera prolongada. Fue el caso de los departamentos serranos conocidos como la «mancha india».⁸

Entre los mecanismos que cohesionaron dicho orden, figuran algunas formas de comportamientos bastante arraigadas, como el paternalismo, el autoritarismo, la servidumbre, el racismo y la discriminación étnica. La explotación tradicional de la población indígena por parte de los «mistis», fue ejercida gracias a estas conductas, así como a diversas formas de coerción y reciprocidad asimétrica, que aseguraron la posesión de la tierra y la permanencia de las formas de trabajo servil y semi-servil.

Ese mundo fue sacudido desde mediados del siglo XX por una serie de fenómenos que en pocas décadas transformaron el rostro del país. La industrialización, urbanización, migraciones, movimientos campesinos, reforma agraria, escolarización, expansión de los medios de comunicación, colonizaciones, etc., profundizaron la modernización de la economía y sociedad peruana, desmoronando las fuentes de reproducción de la sociedad andina tradicional. La evolución de la composición urbano/rural de la población peruana desde mediados del siglo XX, refleja con claridad este proceso acelerado de cambios: mientras que en 1940 el total de la población urbana correspondía al 35.4% de peruanos, en 1993 había aumentado al 70,1%. En contraste con ello, el total de población rural disminuyó en el mismo período del 64,6% al 29,9%.⁹

A medida que estas transformaciones fueron erosionando las bases que desde el siglo XIX sustentaron a la sociedad tradicional, también se transformaron las fronteras étnicas que separaban y diferenciaban a «mistis», «mestizos» e «indios», haciéndose cada vez más permeables. El fenómeno que refleja mejor este proceso es el de la migración de millares de campesinos indígenas a las ciudades, que de esa manera dejaban su condición de «indios» y se convertían en «mestizos» y «cholos».

Entre 1968 y 1975, el régimen velasquista, autodenominado como «gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas», intentó una avanzada final contra el orden tradicional. Desde el Estado, se impulsaron una serie de transformaciones estructurales, como la reforma agraria de 1969, que canceló definitivamente el régimen servil, convirtiendo a las antiguas haciendas en empresas agrarias de inspiración cooperativista. Estas empresas –como las SAIS, CAPS y ERPS- dinamizaron el escenario rural de la sierra, aunque no lograron resolver las demandas territoriales de los antiguos siervos de hacienda y de las comunidades campesinas.

El fracaso del régimen velasquista evidenció los límites del modelo de transformación estatista dirigido por las Fuerzas Armadas. Desde inicios de la década del 70, el país se precipitó en una grave crisis económica y social que mostró las carencias del proceso de modernización

⁸ Expresión peyorativa usada tradicionalmente para referirse al grupo de departamentos con la mayor cantidad de población indígena de habla quechua y aymara: Cusco, Puno, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica, que constituyen al mismo tiempo los departamentos más pobres y excluidos del país.

⁹ Estas cifras se basan en los resultados del último Censo Nacional de 1993. (INEI, 1998).

ocurrido durante las décadas previas. Frente a ese contexto de crisis económica nacional e internacional - -acentuado entre 1973 y 1978- y ante el ascenso de las protestas sociales que confluyeron en el paro nacional de julio de 1977, las Fuerzas Armadas optaron por permitir el retorno democrático. Se convocó así a la Asamblea Constituyente de 1978, abriendo un período de transición a la democracia que debía ser afianzado en las elecciones presidenciales del 18 de mayo de 1980. La violencia se gestó en este escenario, donde Sendero Luminoso estuvo presente como una agrupación marginal de la izquierda radical, anunciando su rechazo a la vía electoral e iniciando su «lucha armada» el mismo día del retorno democrático.

Durante los 80, a la par que se agudizaba el proceso de violencia, fue haciéndose evidente que el fracaso del proceso de modernización de las décadas previas iba dejando variadas situaciones regionales.¹⁰ Estos escenarios regionales fueron moldeados por la diferente intensidad de la modernización ocurrida a lo largo del eje costero, en la sierra andina y en la amazonía. La violencia desatada por Sendero Luminoso, encontró en estos espacios de modernizaciones truncas que exhibieron una serie de conflictos irresueltos, un terreno abonado para echar raíces y multiplicarse. Ello ocurrió con mayor facilidad en las zonas que presentaban un contraste marcado entre el débil desarrollo de la modernización y el alto grado de expectativas que ésta despertó entre la población. Se generó así una situación social sumamente delicada, que fue graficada por un investigador mediante la imagen de una «trombosis».¹¹

La situación de aislamiento, postración y frustración de expectativas fue mayor entre aquellos sectores de la población que participaron –en mayor o menor grado- de los procesos modernizadores. Hubo una clara diferenciación regional. El caso más marcado fue el de los departamentos más pobres del interior, como Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Haber nacido en estos departamentos conllevaba, además, ser víctima de las percepciones discriminatorias y centralistas de los «limeños» respecto a lo «serrano», considerado como sinónimo de «indígena» e «inferior». El cruce de discriminación étnica y regional compuso, así, otro de los ingredientes del caldo de cultivo propicio a la violencia

Pero la reproducción del conflicto necesitó también de una cierta base social dispuesta a asumir el proyecto senderista. Esta fue incubándose al interior de los nuevos grupos sociales surgidos con el proceso de modernización, tales como los sectores urbanos pobres de origen migrante, los trabajadores asalariados industriales, o las nuevas franjas de clase media vinculadas a la expansión estatal y comercial –profesionales, burocracia estatal, negociantes– etc. Una capa socialmente difusa de jóvenes provincianos mestizos con altos niveles educativos, cuyas

¹⁰ Atendiendo esta situación, la CVR desarrolló investigaciones específicas en las siguientes regiones: a) Región Sur-Central conformada por el departamento de Ayacucho y partes de los departamentos de Huancavelica y Apurímac; b) Región Central, conformada por los departamentos de Junín, Pasco y Huancavelica; c) Región Nororiental, conformada por los departamentos de Huánuco, San Martín, Ucayali y Loreto; d) Región Sur Andina, compuesta por los departamentos de Puno, Cusco y parte del departamento de Apurímac; y e) Región Lima, compuesta por el departamento del mismo nombre.

¹¹ Favre (1984).

expectativas contrastaron con su pobreza cotidiana y su débil inserción social en las ciudades, fue el sector para el cual resultó atrayente la promesa senderista de alcanzar una «sociedad de la gran armonía». Es paradigmático el caso de muchos estudiantes universitarios y profesionales provincianos -sobre todo maestros de escuela-, que percibieron el abismo entre su alto nivel educativo -que supuestamente les debía permitir ascender socialmente- y su desarraigo económico y social. Al vivir una situación en la cual su nivel de expectativas no calzaba con su realidad cotidiana, hallaron una opción de sentido, así como una compensación, en el proyecto senderista, el cual les ofrecía reconocimiento y protagonismo: eran -como señala un documento senderista- los «elegidos», los llamados a ser artífices de una nueva sociedad.¹²

De otro lado, la subsistencia de algunos elementos de la sociedad andina tradicional, tales como el autoritarismo, el paternalismo, la discriminación étnica y el racismo, brindó un contexto sociocultural que facilitó cierta aceptación de la convocatoria senderista entre el sector social de jóvenes de origen provinciano ilustrados y desarraigados. Sufrir la experiencia de la discriminación y el racismo, producto de una sociedad que a pesar de su modernización mantuvo rasgos tradicionales, generó entre muchos de estos jóvenes una fuerte conciencia de los agravios y la exclusión. Más aún en aquellos que sentían ser blanco de un trato discriminatorio como «cholos» e «indios», a pesar de no considerarse como tales, debido a su experiencia migratoria o a su alto nivel educativo. El racismo y la discriminación étnica alimentaron el afán de certidumbres y de una explicación axiomática sobre el futuro, tal como la ofrecida por la ideología senderista. Esta situación, además, acrecentó la necesidad de encontrar convicciones, propia de un tiempo definido por el colapso traumático de un orden histórico.¹³

2.2.2.2. Discriminación, violencia física y violencia simbólica.

Diversos testimonios recogidos por la CVR, evidencian el modo en que los diversos actores del conflicto reprodujeron el racismo anti-indígena proveniente de la sociedad andina tradicional. La palabra indio fue utilizada comúnmente para denigrar, estigmatizar y deshumanizar a quienes eran considerados oponentes, tiñendo de esa manera con discriminación étnica el proceso de violencia.

Son múltiples los casos reportados a la CVR que mencionan la discriminación ejercida por parte de los miembros de las fuerzas del orden en contra de los campesinos quechua hablantes residentes en las zonas del conflicto. Uno de estos casos fue el de Isaías, quien pastaba su ganado en Churcampa, Huancavelica. Refiere que fue detenido cuando algunos animales se acercaron al cuartel. El grupo de soldados que lo torturó, le sujetó fuertemente los brazos hacia atrás, mientras le preguntaban su nombre, de dónde era y qué hacía allí. Isaías les contestó que era de ese barrio y les

¹² PCP-SL (1980).

¹³ Por esos tiempos y en medio de la guerra crece también el culto evangélico, que proporciona al campesinado un sentido de comunidad e identidad, y le proporciona un significado bíblico a acontecimientos verdaderamente apocalípticos. Un caso similar es el de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal.

indicó la dirección de su casa, pero uno de los militares le apuntó con un fusil insultándole del siguiente modo: «Habla indio de mierda, qué estabas espiando, quién te ha enviado, dónde está el resto de terrucos». Luego le propinó un golpe en el pecho con la culata de su arma e Isaías cayó al suelo. Los demás soldados aprovecharon para patearle con la punta de sus zapatos en todas partes del cuerpo. Después lo levantaban del suelo jalándole de los cabellos y le propinaron puñetazos y cachetadas.¹⁴

Otro testimonio relata la detención de un campesino que fue conducido arbitrariamente a la cárcel de Abancay, donde, por el hecho de ser considerado «indio», permaneció encerrado durante 28 días y fue víctima de múltiples abusos: «ahora te vas a pudrir carajo, así me han dicho, y después han venido a la cárcel y me han dicho: a este indio de una vez hay que mandarlo al Cusco, allí ya que muera». ¹⁵ En la comunidad de Tamboracay, los policías también amenazaban a los comuneros diciéndoles: "vamos a matar a todos y finalmente todos los indios de Tamboracay van a morir". ¹⁶

Estos hechos, sin embargo, no fueron los únicos. En diversas localidades de la sierra rural de Ayacucho, Apurímac, Junín y Huancavelica, los abusos cometidos por las fuerzas del orden estuvieron cargados de un profundo desprecio racial y étnico. 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. Este hecho parecía justificar los abusos y arbitrariedades sufridos por quienes –al ser menospreciados como indios- resultaban subestimados en su condición humana, como lo revelan los testimonios sobre torturas recogidos por la CVR. Uno de ellos relata cómo en la base militar de Abancay un grupo de detenidos fueron desnudados y torturados por militares: "a mí me quitaron la ropa, con un palo grueso me ha metido en el estómago, me desmayé, de ahí, me dijeron: indio de mierda levántate». ¹⁷

En Huaquira, Apurímac, un campesino detenido por una patrulla militar fue conducido a la base de su destacamento, donde el capitán de sobrenombre «Otorongo» le dijo: "So cojudo, indio de mierda, por qué me has engañado, si tú habías sido el compinche de los terroristas que han dinamitado el pueblo", propinándole puñetes y puntapiés. Luego fue torturado por el teniente de sobrenombre «Grillo», quien le amarró las manos hacia atrás, le colgó de los pies e introdujo su cabeza varias veces en un depósito lleno de agua, «hasta hacer perder el conocimiento». ¹⁸

En las Audiencias Públicas realizadas por la CVR, fueron múltiples las denuncias por los malos tratos, ofensas y discriminación sufrida por los testimoniantes, no sólo en contextos rurales, sino también en las ciudades. Es el caso de los desplazados, quienes fueron objeto de una fuerte estigmatización al migrar a ciudades como Ayacucho y Lima:

¹⁴ Testimonio 311721

¹⁵ Testimonio 500794

¹⁶ Testimonio 500071

¹⁷ Testimonio 500996

¹⁸ Testimonio 501038

[...]llegando a las capitales nos marginaban: ya llegaron las sobras de los terrucos. Por ser Huancavelicano, Ayacuchano, Apurimeño éramos senderistas; éramos acusados por terrorismo llegando a las ciudades; por ejemplo en Huancayo, éramos totalmente desconocidos, el resto nos miraban como a unas personas raras, como si tuviéramos cachos, con una indiferencia total.¹⁹

[...] desde que llegamos a nuestras zonas de refugio sufrimos la total marginación. Éramos como si fuéramos gusanos, nos veían como si fuéramos gusanos; no podíamos salir a la ciudad para buscar algo de comer o buscar en qué trabajar. Como no teníamos cómo desarrollarnos teníamos como encontrar trabajos de autosostenimiento... Yo quisiera mostrar un periódico que es del año 94 y acá dice: los pueblos serranos invaden Lima. Se dan cuenta: nos trataban de esa manera; de serranos, de cholos, de piojosos; de esa manera nos trataban en Lima.²⁰

Los testimonios evidencian, asimismo, cómo la intensidad de la discriminación étnica y racial -más aún en el contexto de violencia- generó un fuerte sentimiento de agravio que acompañó el dolor de quienes fueron víctimas de desprecio: «Yo me siento muy dolida, pero tengo fuerzas con que vamos a seguir contando nosotros, estamos luchando nosotros, nos indigna cuando nos dicen: estos desplazados qué hacen en nuestras calles, han invadido nuestros mercados, estos son unos pobres ambulantes; nos indigna, nos duele».²¹

La palabra «indio», usada de manera denigratoria y deshumanizante, acompañó también con suma frecuencia la violencia ejercida contra las mujeres, quienes muchas veces eran víctimas de violaciones, tal como ha quedado documentado por la base de datos de la CVR.²² El testimonio de Laura relata la incursión militar en su comunidad. Todos los pobladores fueron conducidos a la plaza, y cuando ella y su vecina fueron a traer abrigo el jefe de los soldados les increpó: "todavía tienen gracia para traer cueros y frazadas, india gramputa, ahora van a ser castigados toda la noche". Posteriormente, al querer defender a su esposo que estaba siendo golpeado por los soldados, fue agredida y desalojada violentamente: "gramputa india, o tú quieres recibir estos golpes... fuera de aquí india".²³

Pero no sólo los miembros de las fuerzas del orden se ensañaron contra los que consideraban «indios». Muchas veces, también los senderistas –que a su vez eran vistos como «indios» por los militares- trataron de esa forma a los campesinos de las comunidades en las que desarrollaban sus acciones. Un testimonio recogido en Apurímac relata la incursión de una columna senderista en la comunidad de Huashua. Los subversivos saquearon las pertenencias de los pobladores, quienes buscaron defender sus ropas, víveres y animales. La declarante relata que

¹⁹ Testimonio de Isabel Soasnabar. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas. 12/12/2002.

²⁰ Testimonio de Rufina Rivera. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas. 12/12/2002.

²¹ Testimonio de Isabel Soasnabar. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas. 12/12/2002.

²² Ver el capítulo correspondiente a género y violencia.

²³ Testimonio 500149

recibió los maltratos de parte de los miembros de la columna, quienes la golpeaban con la culata de sus armas «en la espalda y en los costados, diciendo deja india cochina, asquerosa». ²⁴

La denominación de «indio» recae siempre sobre los más pobres y carentes de poder. Un testimonio describe a la dueña de una tienda –seguramente una pequeña tienda rural de productos de pan llevar- como una persona sumamente abusiva que además de vender los productos con sobreprecio insultaba a sus clientes: «si quieres llevas, so indio, so tal, so cual». ²⁵

Otra forma equivalente de estigmatización étnica, usada también de manera discriminatoria, fue la 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 status de aquel a quien se menciona como «cholo». La diferenciación étnica, de esa manera, prolonga en el plano de las identidades la condición socio-económica de las personas. Es por eso que en el contexto de la violencia, los campesinos quechua hablantes, considerados en el último escalón de la pirámide social, fueron objeto de las formas más denigratorias del choleo.

Un testificante contó el choleo del cual fue objeto durante su detención en Cerro de Pasco, en 1989: «En la PIP, a mi sólo me llevan a un cuarto y los soldados comenzaron a decirme: 'concha tu madre eres liso, ¿no?', ahora vas a ver quienes somos, cholo de mierda, te crees berraco; luego me venda los ojos, luego los soldados me suben a un carro y me llevan con dirección desconocida». ²⁶ Este testimonio refleja la percepción de que el ser «cholo» implica una actitud diferente al servilismo, la sumisión y la obediencia absoluta, vistas como características de los «indios». Por eso, el detenido fue compelido a dejar de ser «liso» y «berraco»; es decir, a comportarse como un «indio».

Muchas veces, tratar a alguien como «cholo» era sinónimo de decirle «indio» o «serrano», con lo cual estas palabras, cargadas de una connotación despectiva y humillante, eran usadas como sinónimos para disminuir al otro, justificando la agresión y la violencia:

[...] me taparon con una frazada y me empezaron a golpear tirándome patadas y puñetes, luego me destaparon y se iban. Yo no sabía quiénes habían sido. Se reían y me decían: serrano de mierda, adivina quien es él que te ha golpeado. ²⁷

[...] me dicen desvístete, me obligaron a sacar toda la ropa, brasiere, trusa y, con un trapo, me amarraron las manos para atrás, me empezaron a colgar, me preguntaban con una lista de nombres, no contestaba, no sé, le dije. En la segunda igual y, en la tercera, un poco más alto me levantaron, por eso es que he sufrido el disloque de mi brazo derecho. Grité fuerte, para que todo el mundo escuchara, en eso uno dijo: una mierda son los serranos. Yo a quién voy a inculpar, si no conocía a nadie. ²⁸

²⁴ Testimonio 500960

²⁵ Testimonio 500526

²⁶ Testimonio 732008

²⁷ Testimonio 311035

²⁸ Testimonio 200120

Cuando vi amontonado la ropa de mi hija comencé a gritar, entonces un soldado me dijo: ¡Terruca es, todavía estás gritando! Yo respondí: ¡Mi hija es inocente!. Empecé a gritar y llorar, entonces el Comandante me dijo: '¿Por qué gritas, por qué bramas? si tu hija está viva, ésta, una chola, una india, una serrana, ésta tiene vida, mientras mis soldados han muerto.²⁹

Estos testimonios revelan que en el contexto del conflicto se estableció un continuo entre la condición de «indio», «cholo» y «serrano». La violencia volvió a erigir las fronteras étnicas rígidas que estaban siendo erosionadas por la modernización, homogeneizando identidades y superponiendo procedencias sociales y geográficas, a fin de justificar diversas prácticas violatorias de los más elementales derechos humanos.

Pero el uso del choleo no se restringió a la sierra rural. También operó en la Amazonía como criterio de diferenciación y valoración. En Puerto Ocopa, un colono originario de Iquitos hace explícita su visión de los senderistas en términos del fenotipo propio de los habitantes de la sierra, quienes son vistos –al mismo tiempo- de manera despectiva y paternalista como «cholitos»: «Eran bajitos, cholitos, todos chapositos, estaban quemados no se sabe si por el frío o el calor de la sierra».³⁰

En el caso de las mujeres, el continuo indio-cholo-serrano fue más evidente y pronunciado, debido al cruce con las diferencias de género y educación. Consideradas, además de «indias», «cholas» y «serranas», como «feas», «sucias» e «ignorantes», fueron objeto de innumerables abusos. La connotación sexual de la violencia, osciló muchas veces entre la repulsión y la resignación: «Yo recuerdo que teníamos un contralmirante que antes de ir nos reunía en el casino, nos hacía escuchar misa y nos daba su charla...nos decía: el primer día van a ir y van a decir "chola fea, chola apestosa, la chola no sirve", el segundo día van a pensarlo, a la semana van a decir "mamacita, ¿cómo estás?". Y ahí van a perder la cabeza».³¹

Otra forma denigratoria que subsumía las diferencias étnicas y culturales con aquellas derivadas del origen geográfico, es la correspondiente al uso del «chuteo». Chutos es el nombre con que se conoce en la sierra a los habitantes de las zonas altas, quienes de esa manera son convertidos en un subgrupo especial al interior de la categoría de los «indios». Entre los rasgos atribuidos comúnmente a los «chutos» destaca su mayor indianidad, la cual resulta equivalente a su supuesta incivilidad. De allí que esta categorización sea usada frecuente por los pobladores de las zonas de valle, con la finalidad de distinguirse de los habitantes de las alturas, y de esa manera establecer un criterio de diferenciación cargado de una atribución diferencial de status. En el contexto de la violencia, esta distinción operó de manera frecuente. Un testimonio de Huanta, por ejemplo, relata cómo la madre de un joven rondero asesinado en una comunidad de valle en la provincia de Huanta, reconoció a un senderista considerándolo «chuto»:

²⁹ Testimonio 420122

³⁰ Testimonio 332086

³¹ Testimonio 100223

Cuando subí, en la puerta de una tienda las autoridades estaban mirando a un joven tirado en el suelo, decían que era el terruco y dije seguro que este mala fe es el que mató a mi hijo, tenía ganas de tirarle piedras y sólo insulté y me puse a llorar, allí los militares nos dijeron que teníamos que enterrar al mala fe, al que tomaba la sangre de la gente cuando mataba, porque nuevamente podían volver, así nos dijeron y nosotros lo enterramos en el camino, desde ese entonces ya no volvieron a entrar, ése era chuto, habitante de las alturas».³²

El testimonio de una comunera de Angaraes, Huancavelica, relata el asesinato de su esposo por los «morocos»³³, quienes lo insultaron como «chuto», considerando que esa categoría era equivalente a la de «terruco» o subversivo: «en el camino lo golpearon a puñetazos y con la culata de su armamento, luego le vendaron sus ojos con su propia gorra, diciendo camina chuto rojo y terruco, hablando solo castellano que yo no entiendo».³⁴

Otras veces eran los militares quienes resultaban identificados como «chutos» por parte de los pobladores. Como ocurrió en una incursión militar realizada en el distrito de Cochas en 1990, donde –según refiere el testificante- los militares "estaban disfrazados con máscaras de colores, y vestidos como esos chutos".³⁵

En algunas ocasiones, el uso de la violencia fue acompañado por manifestaciones de venganza o rencor ante la discriminación sufrida con anterioridad. Un caso es el reportado por Gregoria, quien cuenta que entre los senderistas que ingresaron a su casa en mayo de 1990, reconoció a una mujer con la cual había vivido anteriormente, quien le increpó sus antiguos malos tratos diciéndole: "sal, quieres morir con bala o con cuchillo ¿por qué me decías chuta? Chuta soy, ¿te acuerdas?" Mientras el resto de senderistas buscaron todas sus cosas y se llevaban sus animales, ella fue golpeada, le pisaron sus manos y le amarraron los pies, fracturándole las manos.³⁶

Como vemos, el conjunto del proceso de violencia estuvo cargado de elementos étnicos, raciales y regionales, que actuaron de manera estrechamente entrelazada. Las acciones de las fuerzas del orden, así como las de los miembros de las fuerzas del orden, destilaron resentimientos, desprecios y distancias que se explicitaron en el preciso momento de ejercer la violencia física, a través de expresiones como «indio», «indio de mierda», «cholo», «serrano», «chuto», «ignorante», «bruto», «salvaje», etc. La violencia verbal acompañó e intensificó la crueldad de la violencia física en todos los escenarios de la guerra.

2.2.2.3. Imágenes raciales

Durante todo el conflicto armado, en sus distintos períodos y en sus diversos escenarios regionales, los protagonistas de la violencia recurrieron al uso de categorías étnicas para identificar a sus

³² Testimonio 200511

³³ Como «morocos» eran conocidos los militares en los departamentos de la sierra central.

³⁴ Testimonio 202527

³⁵ Testimonio 306017

³⁶ Testimonio 200461

oponentes. La vorágine de violencia produjo una brutal exteriorización racial de las diferencias étnicas y culturales. El profundo racismo existente en el Perú, producto de siglos de exclusión y subvaloración de las poblaciones indígenas, afloró al primer plano de las percepciones y fue el sustento de los criterios de identificación y selección de víctimas.

Como se verifica en los diferentes estudios realizados por la CVR, resultó menos problemático torturar, desaparecer, asesinar o ejercer diversas formas de violencia y crueldad extrema contra quienes eran considerados no sólo como diferentes sino, sobre todo, como inferiores. De este modo, los campesinos quechua hablantes, especialmente de las comunidades rurales pobres y alejadas, terminaron siendo las principales víctimas de las violaciones a los derechos humanos cometidas en nombre de la lucha armada senderista o de la defensa del estado de derecho. Al ser rebajados en su condición humana y considerados como simples «indios» y «chutos» de las alturas, fueron vistos como desechables.

A medida que el conflicto fue agudizándose, fragmentó los delicados tejidos sociales, económicos y culturales que sostenían la vida comunitaria rural. Desde la óptica cultural quechua, esta situación fue considerada como propia de un tiempo de «chaqwa».³⁷ Durante la segunda mitad de la década del 80, en el departamento de Ayacucho, la alteración de los patrones culturales pareció llegar a una situación límite. En el imaginario colectivo de campesinos y pobladores urbanos de ciudades como Huanta y Ayacucho, reapareció la figura del «pishtaco», adoptando formas semihumanas, casi monstruosas, que parecían responder a la gravedad de la situación política.

La identificación racial de los oponentes y víctimas se basó en categorías que reflejaron las diferenciaciones socioeconómicas y geográficas. Algunos fueron considerados «ajenos» por el hecho de ser «indios», «chutos» y «serranos». Otros, también fueron vistos como «ajenos» y hasta «extranjeros» por el hecho de ser «gringos» «blancos» y «altos».

En ese contexto de extrema alteración social, se rompieron los delicados equilibrios de poder local y regional, y se redefinieron las fronteras socioculturales. Las identidades étnicas propias de la sociedad andina tradicional, que por décadas permitieron reproducir las relaciones de dominación entre «blancos mistis», «mestizos» e «indios», fueron reapropiadas para justificar acciones o encontrar sentido a los acontecimientos.

La violencia desató múltiples conflictos latentes e irresueltos, propiciando un enfrentamiento que llegó a niveles fraticidas. Fue el caso de las luchas intra e intercomunales. Muchos de estos conflictos fueron la causa de disputas violentas entre familias y entre comunidades, enfrentadas por razones económicas (disputas por la posesión de tierra de labranza, agua o pastos de cultivo), sociales (enfrentamientos entre familias o entre grupos generacionales),

³⁷ Esto fue señalado por diversos analistas en los momentos más agudos del conflicto, quienes destacaron que en la visión de los campesinos quechuas el tiempo de chaqwa era considerado como un período sumamente grave de desorden o alteración de la normalidad.

culturales (diferencias religiosas entre católicos y evangelistas) y hasta geográficas (resentimientos mutuos de lejano origen entre comunidades de altura y de valle).

En otros casos, el conflicto más amplio entre Sendero Luminoso y el Estado fue utilizado como un paraguas por las comunidades o grupos familiares para resolver sus propios conflictos de manera violenta. Muchas veces -como ocurrió en las alturas de Huanta y en el valle del río Apurímac en Ayacucho, o en el valle del Tulumayo en Junín- el instrumento para ello fueron los Comités de Autodefensa formados por las propias comunidades. Estos comités reprodujeron formas de organización militarizada, y fueron convirtiéndose en un actor decisivo de la guerra, expandiéndose a todas las zonas en conflicto. Generalmente, fueron utilizados por las fuerzas militares para realizar patrullajes y operaciones punitivas. Como relata un ex - rondero en una entrevista realizada por la CVR: «los militares nos llevaban adelante, éramos como carnada, a veces cuando había ataques, éramos nosotros quienes teníamos que ir»³⁸

Sendero Luminoso actuó de manera similar con la denominada «masa», compuesta muchas veces por campesinos reclutados forzosamente para incorporarse a sus columnas. Los militantes senderistas -los únicos que portaban armas- marchaban ocultos entre las decenas y hasta centenares de campesinos movilizadas en la «masa», convertida en la «carne de cañón» del partido.

Fuerzas subversivas

Muchos de los testimonios recogidos por la CVR refieren que entre los senderistas habían hombres y mujeres «gringos» y «rubios». El color del cabello, de la piel y de los ojos, fueron relacionados con otras características fenotípicas como el ser «grandes» o «altos», y también con el hecho de ser «extranjeros». Un testigo describe a un grupo de senderistas relacionando sus rasgos fenotípicos, idioma y nivel educativo con la condición de extranjeros: «eran algunos de tez blanca, bueno ahora puedo entender que eran algunos universitarios, y algunos incluso eran gente extranjera... tenían rasgos extranjeros, algunos tenían pelo largo, una tez muy blanca... hasta el acento era distinto».³⁹

Otro testimonio que describe a una columna senderista, menciona la presencia de algunos «gringos», así como «mujeres bonitas». El testimonio asimila implícitamente el color de la piel de las mujeres con belleza física, reproduciendo categorías raciales sobre lo bello y lo feo propias de la sociedad tradicional:

[...] eran aproximadamente 200, 300, 400 ó 500 entre varones y mujeres, todos vestidos de civil, con ojotas, pero totalmente armados con grandes y bonitas pistolas. Algunos eran gringos, otros mestizos como nosotros. Las mujeres eran bonitas.⁴⁰

³⁸ Entrevista BDI-I 421. Base de datos interpretativa de la CVR.

³⁹ Testimonio 10108

⁴⁰ Testimonio 500127

El testimonio menciona la presencia de algunos «mestizos como nosotros». Mediante esta precisión, el testimoniante se distingue de los extranjeros (y también de los indios) delimitando las fronteras étnicas entre el «nosotros» y el «ellos» de acuerdo a los criterios de diferenciación propios de la sociedad tradicional ayacuchana.

Otro testimonio, también recogido en Ayacucho, establece las diferencias étnicas de los miembros de una columna senderista de acuerdo al color de la piel: «entre los senderistas habían chicas blanconas y chutos de las alturas, con rostros bien quemados, al parecer de las zonas altas del distrito».⁴¹

De manera semejante, diversos testimonios destacan las diferencias étnicas existentes entre los «mandos» senderistas y los militantes de base, a partir de criterios raciales. Uno de ellos describe una columna de «240 subversivos comandados por una pareja de gringos de estatura alta y armados»⁴². Otro testimoniante de Huancavelica describe a un mando senderista que se diferencia del resto de su columna por sus rasgos físicos –altura y color de piel- que imponen una presencia dominante pero silenciosa: «entre los hombres había uno gringo y muy alto que no hablaba, solamente se dirigía a los otros con señas».⁴³

A diferencia de los miembros de base de las columnas senderistas, de rasgos mestizos e indígenas y carentes de armas, los «mandos» son descritos repetidas veces como «gringos, grandes, armados de metralletas».⁴⁴ Es el caso del «gringo» Olivares, famoso mando senderista de la región de Puno. Las «gringas» senderistas, asimismo, son descritas repetidamente, estando presentes en todas las regiones en las cuales Sendero Luminoso desarrolló sus acciones.

Este tipo de identificación étnica y social basada en los rasgos físicos, no proviene solamente del asombro, la sorpresa o el temor de los testimoniantes, sino también de una realidad en la cual las diferencias étnicas entre «blancos», «mestizos» e «indios» siempre estuvieron profundamente imbricadas con las diferencias de status, riqueza y poder.

Un testimonio de Azángaro, Puno, relata que "una noche vinieron 19 terroristas y se metieron de frente a mi casa, dentro de ellos había 4 a 5 mujeres, eran de tez rojiza, altos, eran gringos, y lo único que me dijeron es que les apoye".⁴⁵

En la región central, otro testimonio –referido al MRTA- destaca también que «siempre estaba el componente gringo, siempre quienes dirigían la columna era gringos».⁴⁶ De modo semejante, un entrevistado destaca el color de piel de los mandos: «los jefes... esos son blanquitos, blanquiñosos»⁴⁷

⁴¹ Testimonio 200551

⁴² Testimonio 303102

⁴³ Testimonio 313230

⁴⁴ Testimonio 101496

⁴⁵ Testimonio 520358

⁴⁶ Entrevista BDI-I 182. Base de datos interpretativa de la CVR.

⁴⁷ Entrevista BDI-30, Base de datos interpretativa de la CVR

Estas categorizaciones no se registran solamente en la sierra, sino también en otras regiones. En la región nor-oriental, un campesino cocalero relata que los senderistas «algunas veces nos visitaban como chutos, vestidos de indios o como típicos serranos, y otras lo hacían vestidos de militares».⁴⁸ En Chanchamayo, un testimoniante secuestrado por los senderistas relata su encuentro con una columna compuesta por unas 100 personas que «estaba dirigida por un hombre de apariencia extranjera». Este le preguntó si era el teniente gobernador de San Fernando de Kivinaki, y al responderle que sí, según cuenta el testimoniante: "el gringo dijo: somos compañeros".⁴⁹

Muchos testimonios destacan que los mandos senderistas eran mujeres, descritas siempre como «gringas»: «los senderistas vestían pantalones de color negro y chompas de cuello tipo Jorge Chávez. Además tenían el rostro cubierto con pasamontañas. Entre los miembros del grupo había algunas mujeres, entre ellas una gringa, alta, que daba órdenes al lado de otro hombre grande»⁵⁰

Otro testimonio relata la incursión de una columna de Sendero Luminoso dirigida por una mujer de rasgos blancos, cuando realizaban una asamblea popular en una localidad de Chanchamayo:

[...] de un momento a otro, fuimos interrumpidos por un grupo de veinte personas, quienes se encontraban cubiertos sus rostros con pasamontañas y algunas mujeres; entre ellas había una blancona, gringa, de buena estatura; que daba órdenes junto a otro. Venían armados con fusiles y metralletas en la cual se acercaron y nos dijeron que la asamblea lo iban a continuar ellos. Nos dijeron 'nosotros somos de Sendero Luminoso' y ellos iban a continuar la asamblea popular.⁵¹

En algunos casos, la imagen racial de los senderistas se superpone también con las diferencias religiosas entre católicos y evangelistas: «todos los evangelistas son gringos, son terrucos, están cortando el cuello de la gente, así me contaron, así pues aparecen».⁵²

Fuerzas del orden

En el caso de las fuerzas del orden, se registran también múltiples testimonios que les atribuyen una condición étnica y social «externa» o «ajena» -que muchas veces es descrita como propia de extranjeros- sobre la base de sus rasgos raciales. En Cayara, Ayacucho, un testimoniante describe a un grupo de soldados que ingresaron en su comunidad: «vestían uniforme militar y estaban fuertemente armados... con bala venían... eran blancos, gringos».⁵³ Los miembros del destacamento de los «linces», asimismo, son identificados a partir de sus rasgos físicos, que inclusive expresan

⁴⁸ Testimonio 200626

⁴⁹ Testimonio 314115

⁵⁰ Testimonio 322024

⁵¹ Testimonio 322022

⁵² Entrevista BDI-190, Base de datos interpretativa de la CVR.

⁵³ Testimonio 100127

libertad: "eran como nosotros con ropa así, pero los linceos eran altos, gringos, con ropa verde, botas, con caras libres".⁵⁴

En la sierra central, asimismo, se describe a los «morocos» como «altos» y «gringos»:

Estábamos llorando de miedo, los morocos nos encontraron y uno de ellos nos dijo: 'concha su madre, salgan de ahí carajo, terrucos de mierda'. Ese moroco era alto, gringo, estaba vestido de militar, le decían teniente. Después de este hecho los soldados procedieron a reunir a la comunidad en la escuela, estuvieron encerrados todo el día, los niños lloraban de hambre, la gente lloraba de miedo. Ellos nos decían que nos iban a quemar vivos, porque ellos creían que todos éramos terroristas.⁵⁵

Sin embargo, al interior de las Fuerzas Armadas estos «morocos» –vistos por los campesinos como «altos» y «gringos»– eran objeto de tratos discriminatorios y maltratos por parte de los oficiales.

En la Provincia de Leoncio Prado, Huanuco, un testimoniante que describe el ingreso del ejército a su localidad, transmite el sentimiento de inacción generado entre la población por el hecho de tratarse de «gringos» y «extranjeros» ante los cuales «no podían hacer nada»:

[...] todos los militares eran gringos extranjeros. El Fiscal de Tingo María me dijo en esa oportunidad que ellos son gringos, no sé de qué país han venido a combatir terrucos, esos no creen en nada. Nosotros también sabíamos que eran gente mala. Como no son peruanos no sienten nada. Mataban a las personas, los encostaban y desde los helicópteros los botaban al río o por los montes. El mismo Juez nos dijo: 'Así es, todos los jefes y la tropa son gringos', con todo eso ya no pudimos hacer nada.⁵⁶

A su vez, un testimonio de Acosvinchos, Ayacucho, describe un grupo de militares «con un capitán alto, gringo, de ojo celestes, bien agarrado. Lo primero que hemos notado de ese hombre, es que no parecía peruano».⁵⁷

La identificación entre los rasgos físicos y el origen étnico y social, llega hasta el nivel de atribuir a los «gringos», «altos» y «blancos» condición de extranjeros. Este continuo resulta exactamente inverso al de la otra orilla étnica, que asimila la condición de «indio», «mestizo» y «serrano» con lo peruano.

Muchas veces, la descripción de los «otros» recubre problemas y conflictos locales, como en el caso de un testimoniante que relata la identificación de un militar que quiso ahorcarlo. Refiere que «era un gringo, crespo, de estatura mediana, mi padre lo reconoció, dice que era el hijo del

⁵⁴ Testimonio 200737

⁵⁵ Testimonio 311010

⁵⁶ Testimonio 417522

⁵⁷ Testimonio 201394

hacendado que fue asesinado en la hacienda de Ayzarca».⁵⁸ Este testimonio, a su vez, muestra la imbricación de la diferencia racial y étnica con otros conflictos económicos y sociales.

Racismo y selección de víctimas

La exteriorización racial no solamente sustentó las imágenes y percepciones que las víctimas tenían de sus atacantes, a quienes consideraban «extraños» y hasta «extranjeros». También operó como criterio usado para la selección de víctimas.

Al respecto, resulta ejemplificador el caso de Julio.⁵⁹ Él era estudiante de psicología en la Universidad de San Marcos y se desempeñaba además como profesor en un colegio de educación primaria. Durante sus ratos libres participaba en las actividades parroquiales de su barrio. El 19 de junio de 1991, día conmemorado como fecha importante por Sendero Luminoso, ocurrió un atentado que generó un operativo policial en el cual Julio y otras personas fueron detenidos como sospechosos. En la comisaría de Mirones fueron torturados: "nos pisaban los dedos de la mano, jugaban con las armas, nos golpeaban, caminaban encima de nosotros, pedía llamar a mi casa y me metieron un culatazo en el ojo».

Posteriormente, junto a otros detenidos, fue trasladado a otras dependencias policiales como el cuartel militar de la Avenida del Ejército, la dependencia de criminalística en la Av. Aramburu y la Dirección Nacional contra el Terrorismo (DINCOTE). En dichos traslados eran maltratados y amenazados de muerte: «Amedrentaban con canciones: "vamos a la playa, oh, oh, oh", señal de llevarnos a la playa para eliminarnos y aplicar la «ley de fuga».

Al ser enviado a la Carceleta del Palacio de Justicia, donde estuvo recluido durante un mes, los policías le mencionaron que a pesar de la ausencia de pruebas en su contra, sería encarcelado definitivamente en el penal de Castro Castro pues sus antecedentes "eran ideales para ser miembro de Sendero Luminoso: hijo de padres ayacuchanos, hablaba más o menos quechua, estudiaba en la UNMSM, y vivía en el Callao".

Este testimonio grafica el uso de criterios étnicos y raciales por parte de las fuerzas del orden -sobre todo durante los momentos más agudos del conflicto- para la identificación de los presuntos subversivos. El perfil «ideal» del senderista era el de Julio: vivir en un barrio popular, ser joven, estudiante y provinciano era considerado sospechoso. El origen social y étnico, evidenciado a través de los rasgos físicos, constituía la evidencia de la presunta pertenencia a Sendero Luminoso.

2.2.2.4. Agentes estatales, discriminación y violencia

⁵⁸ Testimonio 201443

⁵⁹ Testimonio 100191

Desde inicios de 1983 la guerra se intensificó en Ayacucho y otros departamentos del país. La imposición del "nuevo orden" senderista coincidió con la militarización del conflicto y la implementación de la denominada "guerra sucia". El uso de la violencia indiscriminada, la sucesión de innumerables ejecuciones extrajudiciales, violaciones, desapariciones y detenciones arbitrarias, fueron justificadas por el sentido común -sumamente extendido entre los efectivos militares- sobre la supuesta inferioridad de los indios. Las Fuerzas Armadas actuaron con mucho desprecio étnico, racismo y ferocidad, aplicando la doctrina de "guerra interna" para combatir a un enemigo que, al estar mimetizado con el resto de la población, aparecía como invisible. Esto es relatado por el General Adrián Huamán Centeno, jefe del Comando Político Militar de Ayacucho durante casi todo el año 1984:

Estábamos acostumbrados a hacer guerra convencional, es decir a saber dónde está el enemigo... pero en este caso no, pero dónde está el enemigo?, no se ve, a quién vamos a atacar... El manual de guerra revolucionaria y contrarrevolucionaria estuvo disponible para toda la FFAA desde los años 60, la dificultad en este caso específico de quienes no hablan quechua, es otra cultura, entonces es difícil comunicarse con la gente, con el indio que constituye el Ejército Revolucionario Popular.⁶⁰

Lo mismo ocurrió también en otras zonas de violencia, como relató un ex - miembro de la PNP en la Audiencia Pública de Tingo Maria:

El enemigo no se veía, no es fácil. En una guerra convencional tú ves al enemigo y sabes quién es. Pero en esta guerra subversiva tú no ves al enemigo pero el enemigo si te ve a ti, porque tú eres blanco, porque estás con el uniforme. Es así que a veces uno tenía que desconfiar de su propia forma. Así nos prepararon, así nos prepararon. Ahora comprendo a muchos combatientes, nos prepararon para enfrentarnos al enemigo, pero no nos prepararon para enfrentar esta situación en la que estamos.⁶¹

En Ayacucho, los militares destacados a combatir la subversión desde inicios de 1983, con efectivos que provenían de departamentos de la costa y selva, fueron vistos como un ejército extranjero. En diversos testimonios se describe a los militares como «extraños», «extranjeros» o pertenecientes a «otra nación». Un testimonio que relata los crímenes y abusos cometidos por los infantes de marina en comunidades del distrito de Luricocha en 1983 señala que debido a que «algunos comuneros» estaban metidos con el terrorismo «los marinos, que han venido de otra nación, los han matado".⁶²

⁶⁰ Palabras del General Adrián Huamán Centeno en la entrevista realizada por la CVR el 3 de abril de 2003. Estas palabras revelan, además, que las Fuerzas Armadas consideraron que la composición social de Sendero Luminoso era indígena.

⁶¹ Testimonio del sargento de la PNP, señor José Rafael Vives Angeles, brindado en la Audiencia Pública de Tingo María, el 8 de agosto de 2003.

⁶² Testimonio 200551

La descripción de los militares como «extranjeros» es uno de los casos extremos de separación y distinción de los «otros» por parte de las víctimas, correspondiente sobre todo a los primeros años de la intervención militar en Ayacucho, pero que en gran medida se reprodujo en otras regiones a medida que el conflicto se fue extendiendo.⁶³ Otro caso extremo de distinción basada en criterios raciales, que respondió a la alteración grave de los patrones culturales andinos, fue la psicosis colectiva que entre 1987 y 1988 se apoderó de los barrios populares de Ayacucho, presentando a los senderistas como pishtacos monstruosos, de formas semihumanas, dedicados a extraer los órganos vitales de sus víctimas. Un tiempo después, en las zonas populosas de Lima también se registraron casos de pishtacos, pero en este caso se trataba de «gringos» que extraían la grasa humana o algunos órganos como los ojos.⁶⁴

El desprecio hacia los ayacuchanos, considerados como «serranos», «cholos» e «indios», se acrecentó debido al temor por el accionar cruel de Sendero Luminoso. Esto condujo a que los llamados a defender a la población civil, cometieran crímenes de lesa humanidad bajo la presunción de que muchos civiles que tenían el prototipo ideal del senderista, efectivamente lo eran. El temor hacia los senderistas generó un suero de miedo al «otro» que se extendió al conjunto de la población ayacuchana, especialmente rural e indígena.

Debido a ese temor, las autoridades militares encargadas de la lucha contrasubversiva suspendieron la tradicional «leva»⁶⁵ en Ayacucho y departamentos vecinos. Con esto buscaban evitar que se incorporen al ejército jóvenes campesinos quechua hablantes –la inmensa mayoría proveniente de comunidades– pues eran considerados como subversivos o potenciales subversivos debido a su origen y pertenencia étnica.

Un testimonio que describe la falta de comprensión entre militares y campesinos, debido a las diferencias lingüísticas y de origen geográfico, menciona la suspensión de la leva como muestra de la marginación que sufrieron los ayacuchanos al ser impedidos de «servir a la patria»:

[...]el ejército venía con otra reacción y esa vez los huantinos ni siquiera eran pues la tropa ni los reclutas acá en Huanta, porque todo Ayacucho y parte de

⁶³ El análisis de las dinámicas regionales de violencia permite constatar que el conflicto tuvo -a pesar de su diferenciación espacial y temporal- un desarrollo semejante en cada uno de los escenarios regionales que abarcó, atravesando por tres fases sucesivas. Durante la primera fase, los grupos subversivos desarrollaron sus acciones iniciales, desatando de esa manera la violencia sin encontrar una respuesta eficaz de las fuerzas policiales. En la segunda fase, caracterizada por el ingreso de las fuerzas armadas, se desarrollaron acciones de represión indiscriminada sin apoyo de la población, las cuales incrementaron la violencia y las violaciones a los derechos humanos individuales y colectivos. La tercera fase consistió en la aplicación de una estrategia selectiva por parte de las fuerzas del orden, las que en alianza con los Comités de Autodefensa lograron derrotar a los grupos subversivos. Esta dinámica ocurrió en todas las regiones que fueron escenario de la violencia, con la única excepción del departamento de Puno, donde, desde el inicio de la violencia, existió un tejido de organizaciones sociales que constituyó una fuerza política local que actuó decididamente frente a la subversión.

⁶⁴ Portocarrero (1991).

⁶⁵ Reclutamiento forzoso de jóvenes campesinos por el ejército, que luego eran conducidos a los cuarteles para cumplir el servicio militar obligatorio. Desde el siglo XIX, la leva fue uno de los principales mecanismos de incremento de efectivos utilizado por el ejército. El servicio militar se convirtió, asimismo, en una experiencia fundamental en la vida campesina, siendo valorado en las comunidades como una verdadera prueba de adultez. Constituyó, también, una forma sumamente influyente de vinculación con el Estado y de identificación nacional.

Andahuaylas, todos ellos estaban marginados como subversión, no tenían por qué entrar ni siquiera a servir a la patria, y la gente que venía acá era pues del norte. Estos soldados no comprendían ni el quechua ni la vivencia misma de ellos, y entonces por tal motivo causaban también daños por que no comprendían, de repente una persona humilde, que no comprende quechua suplicaba, rogaba y entonces el otro no comprendía, de repente en eso venía el atropello.⁶⁶

El testimonio de Juliana, campesina de una comunidad ayacuchana que fue reubicada forzosamente en la Agrupación de Pampacancha, también resulta esclarecedor al respecto: «un día muchos navales⁶⁷ llegaron de Huanta, donde reunieron a toda la población y empezaron a hablar en castellano. Ellos no entendían, mucho menos sabían hablar, dijeron que todos los de esta comunidad son «terrucos» y nos llevaron a todos a un lugar denominado Pampacancha».⁶⁸

Al no ser considerados ciudadanos, los campesinos quechuas resultaban disminuidos por su diferencia cultural y lingüística frente al resto del país; se les negaba su condición de personas y se les veía prácticamente como objetos desechables. La práctica sistemática de la tortura refleja la inhumanidad que acompañó a la violencia étnica implícita:

[...] en la noche ya comenzó la tortura, ...con gente del ejercito, de Alfa, un tal Juan Carlos inclusive me dijo: tu eres moreno y yo soy de otra raza, yo soy de una raza gringa, tengo ojos verdes y ahora te voy a hacer hablar todo lo que sabes... de la tortura que me hacían ahogándome, que me hacían con ace, ají, echaban eso y me calentaban y me vendaban y me ahogaban amarrándome en una tabla, después me colgaban, me metían corriente a los testes, en Los Laureles todas esas cosas fue lo que paso»⁶⁹

«El día 28 al cuartel vino un gringo alto y velludo, dijeron que era el mayor Llatas; me pateó, golpeó y me puso corriente por el testículo, luego pensaron meterme al horno caliente que existe en el cuartel; en sí, me llevaron a su puerta y me metieron pan caliente a mi boca y me dijeron: «Habla terruco», luego quisieron cortar mi oreja; después me dispararon pero sin bala, hicieron 3 veces; me quedé traumatado, ya muerto en vida. El día 29 junto con los demás presos, como diez que hemos sido nos colgaron».⁷⁰

El racismo y los prejuicios étnicos llevaron a algunos miembros de las fuerzas del orden a realizar acciones que desde su perspectiva estaban justificadas, debido a que sus víctimas eran campesinos humildes que hablaban un idioma desconocido. En una de las entrevistas realizadas por la CVR, un ex infante de marina relata cómo en una base militar la desaparición de detenidos se convirtió en una actividad rutinaria:

⁶⁶ Entrevista BDI-II 267, Base de datos interpretativa de la CVR.

⁶⁷ Con este términos los campesinos suelen referirse a los infantes de marina, para distinguirlos de los miembros del ejército y la policía.

⁶⁸ Testimonio 20543

⁶⁹ Entrevista BDI-I 396. Base de datos interpretativa de la CVR.

⁷⁰ Testimonio 202130

«- Entrevistador: ¿Entonces, había solamente 20 detenidos por noche?

- Infante: Bueno, eso era lo mínimo.

-Entrevistador: ¿Y qué hacían con ellos?

-Infante: Los mataban y los enterraban lejos. Lo hacían los operativos. Los llevaban en una camioneta blanca y una roja que el Ejército prestó, eran de esas que creo que la llaman pick up». ⁷¹

El mismo entrevistado relata la represión indiscriminada que sufrió la población del distrito de San José de Secce, Ayacucho, en represalia por la emboscada senderista contra una patrulla de infantes de marina. Se desató, sobre todo, contra los jóvenes de las comunidades:

«Una vez nos llamaron de emergencia porque habían emboscado una patrulla que salió de San José de Secce a un sitio que se llama Juncos. Allí los emboscan, hubo un enfrentamiento y supuestamente los infantes dominaron la situación, pero uno de los terroristas heridos dispara y le pega a una instalaza de un infante, él vuela y otros que estaban cerca de él. A raíz de ello se produjeron unos excesos en la misma ciudad y en los pueblitos que se encontraban por ahí. Hubieron gente que los mataban por las puras. En la calle. Cruzaban la calle y les gritaban: "tú sabes algo" y los mataban, porque cuando se busca uno no sabe si es o no. A raíz de eso la gente se fue más; hasta nosotros decíamos: "pucha, si yo fuera civil yo me escapo". Ser joven allí era que o te agarraba Sendero o te agarraba la Fuerza Armada como senderista». ⁷²

Durante estos años crudos de la violencia en Ayacucho, inmediatamente posteriores al ingreso de las Fuerzas Armadas al conflicto, los campesinos quechua hablantes se hallaron entre dos fuegos, careciendo completamente de derechos ciudadanos.

El racismo generó prácticas de selección e identificación de las víctimas, ante las cuales muchas veces resultaba inútil invocar la condición ciudadana. Una testimoniante de Aymaraes, Apurímac, relató los maltratos sufridos al visitar a su padre detenido: «en la PIP había un capitán de apellido Martínez que me decía "chola de mierda a qué vienes. Ese viejo terrorista no va salir de acá, vamos a matarlo aquí mismo. Te vamos a cortar a ti también terruca de mierda, a qué vienes". Posteriormente, ante su insistencia por demostrar que su padre era inocente, dicho capitán le pidió su documento de identidad y le dijo: "esta no es tu foto, no eres tú acá en el documento, no es tu huella", y la detuvo. ⁷³ Este acto resulta sumamente revelador: la mujer que reclamaba sus derechos era una campesina quechua analfabeta; por ello, podía ser anulada e invisibilizada como ciudadana justamente en aquello que refleja esta condición: los documentos de identidad.

Son múltiples los testimonios recogidos por la CVR que relatan cómo las fuerzas del orden requisaban o rompían en pedazos los documentos de identidad de humildes campesinos indígenas y

⁷¹ Testimonio 100223

⁷² Testimonio 100223

⁷³ Testimonio 500929

jóvenes mestizos, quienes al ser vistos como sospechosos de ser senderistas eran, de esa forma, anulados como personas y ciudadanos:

[...] un día mi papá decide regresar a Accomarca para la cosecha; es allí cuando es capturado por los militares diciendo viejo terruco, le quitaron su libreta electoral y ahora me acompañas a Vilcas; esos militares venían de patrulla, traían artefactos, cosas de valor, ropas. A mi papá le entregan todo: ¡ya carajo!, viejo, lleva esto a Vilcas en tu burro. Así mi padre llevó las cosas robadas en su burro y también cargaba en su poncho, jalando un torete robado.⁷⁴

Esto también ocurrió en las ciudades, tanto en provincias como en Lima, donde la condición de senderista o subversivo fue vinculada por los policías y militares con los rasgos físicos propios de los «cholos», más aún cuando se trataba de personas -sobre todo jóvenes- de origen social modesto, y que a pesar de ello habían logrado acceder a estudiar en las universidades. Un testificante cuenta la requisita de su documento de identidad y su posterior detención en Huancavelica:

[...] el otro, más insolente, me dijo: ¡Ya! ¡Tienes que acompañarnos! Yo insistí: «mi libreta». No quiso darme, y sacaron su revolver. Nosotros somos policías, por tanto, tienes que ir delante, por que si no atente a las consecuencias. Yo sabía para esto cómo es la acción de los soldados, eran todopoderosos, nadie podía decir a veces en contra, ni siquiera decir una palabra fuerte. Obedecí, nos vinimos hacia el centro de la ciudad...⁷⁵

Otro testimonio revela cómo en un barrio popular de Lima ser joven y universitario prácticamente equivalía a ser «terrorista»:

Mi hijo que era universitario se había ido por el mercado y cruzó con ocho militares en fila. Le dijeron: acredítate. Y él se acredita. Y viene otro y le dice: acredítate, de nuevo saca, vuelve a que se acredite. La cuarta vez él le dijo «qué espesos son ustedes». Y viene uno y le mandó un puñete a mi hijo, el otro se agarró, porque le quitó su libreta electoral, le quitó su carnet universitario, le dijo: tú eres terrorista.⁷⁶

2.2.2.5. Ideología y «nuevo orden» senderista

Como hemos visto, las relaciones étnicas y raciales tuvieron un papel preponderante en la formulación de imágenes y el desarrollo de conductas violentas por parte de los actores implicados en el conflicto. Sin embargo, resulta sorprendente constatar la ausencia de alusiones explícitas al factor étnico y racial en las propuestas ideológicas de las diversas fuerzas en pugna.⁷⁷

⁷⁴ Entrevista BDI-I P28. Base de datos interpretativa de la CVR

⁷⁵ Entrevista BDI-II P54. Base de datos interpretativa de la CVR

⁷⁶ Entrevista BDI-I P241. Base de datos interpretativa de la CVR.

⁷⁷ Sobre la ideología de las Fuerzas Armadas y policiales véanse los capítulos correspondientes.

La ideología política de Sendero Luminoso fue formulada en términos exclusivamente clasistas. Ninguno de sus documentos incluye referencias al tema étnico. Esto fue corroborado en las entrevistas realizadas por la CVR con los principales líderes senderistas. Osmán Morote Barrionuevo, por ejemplo, distinguió en términos tajantes lo que denomina como «idealismo» y la ideología supuestamente «científica» de su agrupación:

Las imputaciones demenciales fundamentalistas y milenaristas son completamente ridículas y sin fundamentos científicos, comprensible sí, en quienes atacan al marxismo y practican las concepciones idealistas, la superstición, y desconocen el desarrollo histórico sujeto a leyes, desconocen el principio de que las masas hacen la historia y la relación entre masas, partidos y jefe, y una jefatura definida por necesidad y casualidad histórica probada en la lucha de clase, concretada en nuestro caso en el presidente Gonzalo, quien representa fielmente los intereses del proletariado, su ideología y política.⁷⁸

Esa visión ortodoxa y cerradamente clasista, condujo a los senderistas a considerar a los campesinos como miembros de una clase explotada, diferenciando estratos de campesinos «ricos», «medios» y «pobres», al margen de sus tradiciones históricas, valores culturales, idioma, costumbres y formas cotidianas de organización. Para los líderes senderistas, la base social de su «guerra popular» la constituía, justamente, el campesinado pobre en tanto clase:

[...]la inmensa cantidad de compañeros muertos que tenemos, son de origen campesino pobre. Primero porque ellos se incorporaron y han dado el grueso de nuestra acción y le dieron el carácter de guerra campesina que ha tenido desde que se inició. Pero la otra cuestión es ésta: del parte del Estado, ¿por qué la línea política y genocida se centró contra el campesinado? Porque era la base social principal sobre la cual actuábamos y en la medida que a nivel social se ha ido extendiendo a otros sectores, esa línea política y genocida se ha extendido, centrado en contra de ellos. Es la vieja táctica de quitar el agua al pez, que la conocemos desde antes de la guerra de Vietnam.⁷⁹

De acuerdo a esa visión clasista, los senderistas vieron muchas veces en los campesinos «medios» y «ricos» a sus oponentes de clase, no advirtiendo de ese modo los elementos culturales comunes que –a pesar de su diferenciación socioeconómica- compartían los diferentes estratos del campesinado. De esa manera, muchos campesinos que desde una visión desde adentro del mundo rural podían ser considerados «ricos» -pero que desde una mirada desde afuera podían considerarse tan pobres como los demás- resultaron convertidos en aquellos «gamonales y gamonalillos, base del poder estatal reaccionario en el agro»⁸⁰ contra los cuales los militantes senderistas descargaron

⁷⁸ Entrevista BDI-I 252. Base de datos interpretativa de la CVR

⁷⁹ Entrevista con Osmán Morote Barrionuevo. Entrevista BDI-I 820. Base de datos interpretativa de la CVR. Abimael Guzmán describió en términos similares, estrictamente clasistas, la composición social de Sendero Luminoso en la denominada «entrevista del siglo»: «Participa principalmente el campesinado, pobre en especial, como combatientes y mandos en los diferentes niveles, de esa manera participan. Los obreros de igual forma aunque el porcentaje que ahora tenemos es insuficiente». (Guzmán, 1988).

⁸⁰ PCP-SL (1982).

toda su furia y violencia.⁸¹ Al actuar de ese modo, Sendero Luminoso asemejó a los campesinos acomodados de las comunidades rurales con los propios «mistis» venidos a menos después de la reforma agraria, imponiendo así su fanatismo ideológico sobre la compleja realidad campesina, e invisibilizando los componentes culturales y étnicos de la estratificación socioeconómica rural.

Sin embargo, en la práctica, resulta evidente que las acciones senderistas fueron alimentadas por los componentes étnicos y raciales que permean a la sociedad peruana, así como por «las sensibilidades raciales y de provincia».⁸² Muchos testimonios recogidos por la CVR documentan la distancia existente entre la ideología oficial de Sendero Luminoso y las acciones desarrolladas por sus militantes, bastante teñidas de sentimientos y percepciones raciales, étnicas y regionales. Estos rasgos operaron sobre todo en el plano microscópico de la lucha política cotidiana, en espacios tan diferentes como las comunidades rurales, universidades, sindicatos y barrios populares, en íntima relación con el factor clasista, pero a veces con preeminencia sobre él, a través de diversas conductas –como maltratos en general, «hielos» y agravios debido al color, status y origen- que produjeron en algunos casos una «sensación de agravio» muy grande.⁸³

Sendero Luminoso desarrolló una prédica política basada en la mistificación de su ideología, postulada como pensamiento "científico". La posesión de dicho saber -el "pensamiento guía"- fue asumida como garantía de la invencibilidad de su "ejército popular" y de la infalibilidad de su proyecto social de "nuevo orden". Dicha estrategia reprodujo la vinculación entre dominación étnica y conocimiento proveniente de la sociedad andina tradicional, aunque de manera invertida: el conocimiento ya no era utilizado como fuente de legitimación de la desigualdad étnica, sino más bien como la vía para superar dicha situación, la "garantía científica del triunfo" encarnada en el partido y el «presidente Gonzalo». En diferentes documentos senderistas, se menciona en términos mistificatorios a la «todopoderosa ideología científica del proletariado, todopoderosa porque es verdadera».⁸⁴

Ante la población indígena, este discurso de la «ciencia» senderista, asumido fanáticamente por sus jóvenes militantes ilustrados, aparecía cargado de cierta aura de legitimidad y atracción. El discurso «científico» de quienes habían pasado por la escuela y las universidades, resultó simbólicamente potente en un mundo andino rural en el cual había ganado amplio terreno el «mito de la escuela», según el cual acceder a la escritura significaba dejar la oscuridad. Pero al mismo tiempo, resultaba completamente distante y extraño a la cultura campesina, como se constata en múltiples testimonios como el siguiente:

Vinieron al pueblos jóvenes con armas, mas de ciento ochenta, hicieron reuniones por espacio de dos días y eligieron algo de cuatro jóvenes. Pero eso si para nosotros

⁸¹ Al actuar de ese modo, Sendero Luminoso asemejó a los campesinos acomodados de las comunidades con aquellos «mistis afectados por la reforma agraria.

⁸² Stern (1999: 455).

⁸³ Ver más adelante el caso de Miguel, en la sección de casos ilustrativos.

⁸⁴ PCP-SL (1988).

fue un choque tremendo, porque nunca habíamos visto, ni escuchado este tipo de ideas que manifestaban en la reunión. Creo que era muy distinta a nuestra costumbre como indígenas que somos de otra tradición; hemos practicado otra cultura, la cultura sana, entonces fue algo diferente.⁸⁵

El otro lado del culto senderista a su ideología pretendidamente «científica», fue el irrespeto absoluto por la cultura, conocimiento y costumbres campesinas. El testimonio de María, quien relata el asesinato colectivo sufrido por su comunidad, luego del cual fue reclutada por los senderistas, resulta sumamente esclarecedor: "ya estaba amaneciendo, y como a las 4 de la mañana los terroristas casi habían terminado de matar a todos. A los niños más pequeños y en edad de lactancia también los habían matado. Los terroristas hicieron el siguiente comentario: aquí van a quedar sólo los inteligentes, y los que no son, morirán».

Los senderistas procedieron a interrogar a los niños sobrevivientes, y entre ellos a María, preguntándoles: "haber tú, qué sabes". Recordando lo que había aprendido en el corto tiempo en la escuela, ella les mostró que sabía las 5 vocales, ante lo cual comentaron: "esta chiquita es inteligente, tenemos que llevarla para que después sea jefe de nuestro grupo". De ese modo, según contó a la CVR, «de las 300 personas que mataron, sólo quedamos aproximadamente 10 niños y nos desataron medianamente para llevarnos».⁸⁶

Sendero Luminoso empleó la misma forma de violencia vesánica propia del orden gamonal terrateniente que decía combatir. Al desarrollar sus acciones, los senderistas potenciaron su ideología vanguardista marxista leninista con el autoritarismo, la discriminación étnica y el racismo de la sociedad andina tradicional. Reemplazó la relación vertical misti/indio por la de partido/masa. De allí el irrespeto por la vida de millares de campesinos indígenas -la "masa", de acuerdo a la ideología senderista- que fueron reclutados forzosamente para facilitar el desplazamiento y el accionar de las columnas. Estas miles de víctimas anónimas sufrieron las consecuencias de las campañas senderistas y la implantación autoritaria de su "nuevo orden", que prolongó el desprecio de origen "misti" por las tradiciones culturales y las formas de organización comunitarias. Al alcanzar cierto grado de concreción en algunas zonas de territorio nacional, el proyecto senderista de constituir un «nuevo estado» reprodujo, así, el profundo abismo étnico propio del conjunto de la sociedad peruana.

La imposición del «nuevo orden» senderista alcanzó su mayor crueldad en dos escenarios bastante diferentes: entre las comunidades quechuas ayacuchanas, durante los primeros años de violencia, y posteriormente, entre las comunidades asháninkas de la selva central. Esto ocurrió en el marco de diferentes contextos regionales de violencia.

Entre las comunidades ayacuchanas, la respuesta campesina ante la imposición del «nuevo orden» senderista transitó de una situación de aceptación y desconfianza pasiva al principio hacia

⁸⁵ Entrevista BDI-II 86. Base de datos interpretativa de la CVR

⁸⁶ Testimonio 500127

una situación de rechazo abierto y violento.⁸⁷ El enfrentamiento abierto entre los campesinos y Sendero Luminoso fue desatado por la vesanía senderista y su desprecio a la realidad cultural y étnica comunitaria, pues el «nuevo orden» impuesto por el partido eliminaba la idiosincracia local, reprimía la autoridad comunitaria, las fiestas, el culto religioso, las ferias, etc.⁸⁸

A medida que Sendero Luminoso fue imponiendo su "nuevo orden" con amenazas y asesinatos de autoridades comunitarias –como presidentes de comunidad y tenientes gobernadores– así como de comuneros «ricos», la pasividad campesina se transformó en un enfrentamiento abierto, que en algunas zonas alcanzó las características de una rebelión multicomunal, como ocurrió entre las comunidades iquichanas de las alturas de la provincia de Huanta hacia fines de 1982 e inicios de 1983.⁸⁹ Posteriormente, el rechazo generalizado se canalizó en la formación de rondas y Comités de Autodefensa que en alianza con las fuerzas del estado, lograron derrotar a Sendero Luminoso. El otro lado de esta historia fue el fenómeno del desplazamiento. El éxodo forzoso de millares de familias campesinas que huyeron de la violencia, dejando sus tierras y hogares para dirigirse a las ciudades en búsqueda de protección.

Pero fue entre las comunidades asháninkas de la Selva Central donde la imposición cruel del «nuevo orden» senderista alcanzó mayor intensidad, generando una situación de terror y violencia que afectó a estas poblaciones nativas. Entre la segunda mitad de la década del 80 y los primeros años del 90, alrededor de 6,000 asháninkas fallecieron, mientras que 10,000 fueron desplazados y unos 5,000 fueron cautivos de Sendero Luminoso. Asimismo, alrededor de 30 a 40 comunidades fueron desaparecidas y se hicieron por lo menos 60 fosas comunes.⁹⁰ La magnitud de esta tragedia puede apreciarse si consideramos que el total de la población de este pueblo indígena alcanzaba, al inicio de la violencia, un total de 55,000 a 60,000 personas. Alrededor del 10% de la población asháninka murió por el impacto de la violencia.⁹¹

En la selva central, región a la cual corresponde estos hechos, la violencia se concentró sobre todo en las provincias de Satipo y Chanchamayo (departamento de Junín), Oxapampa (departamento de Pasco) y en la zona del Gran Pajonal (departamento de Ucayali). Sendero

⁸⁷ Ver los estudios de caso de las comunidades de Lucanarmas, Huancasancos y Sacsamarca.

⁸⁸ Esto no ocurrió solamente en comunidades rurales de Ayacucho, sino también en escenarios urbanos donde Sendero Luminoso logró instalar sus «comités populares abiertos», controlando autoritariamente la vida cotidiana de los pobladores. (ver el estudio en profundidad sobre la población de Raucana) .

⁸⁹ Ver el estudio en profundidad sobre la comunidad de Uchuraccay.

⁹⁰ Datos tomados del estudio en profundidad: «Los pueblos indígenas de la Selva Central y el conflicto armado interno».

⁹¹ Otros pueblos indígenas que se vieron envueltos en menor medida en la vorágine de violencia, fueron los Yanasha, Nomatsiguenga, Cashibo-Cacataibo y Shipibo-Conibo. Los dos primeros fueron afectados por residir en territorios anexos a los de las comunidades Asháninkas. En el caso del pueblo Yanasha, esto ocurrió sobre todo en los valles del Perené y el Pichis de las provincias de Chanchamayo y Oxapampa, donde tuvo presencia el MRTA. En el caso del pueblo Nomatsiguenga, en la provincia de Satipo, donde tuvo presencia Sendero Luminoso. Los pueblos Cashibo-Cacataibo y Shipibo-Conibo, ubicados en la región Nororiental, fueron afectados de manera tangencial por la violencia, la cual se desarrolló en las provincias de Padre Abad, Coronel Portillo, Atalaya y Purus en el departamento de Ucayali, así como en las provincias de Puerto Inca en el departamento de Huanuco, y de Ucayali en el departamento de Loreto. Ambos pueblos fueron reacios a inmiscuirse en el conflicto, logrando defender sus territorios étnicos ante el asedio de los subversivos y narcotraficantes, para lo cual movilizaron una serie de recursos materiales y simbólicos, como el uso de la comunicación idiomática o la imagen de guerreros usada por los Cashibo-Cacataibo para atemorizar a los subversivos (Ver los estudios a profundidad respectivos).

Luminoso logró alcanzar cierto arraigo, sobre todo por los maestros de escuela y los jefes de algunos clanes familiares, a quienes convencieron para incorporarse a sus filas, logrando así movilizar a sus comunidades. La presencia senderista encajó con el mito indígena del retorno de Itomi Pavá, que parecía encarnarse en la promesa utópica de constituir una nueva sociedad y permitir el acceso a bienes externos como dinero, casas y carros.

La «dominación total» senderista⁹² alcanzó su mayor intensidad entre aquellas comunidades capturadas en los valles de los ríos Ene y Tambo y reasentadas por la fuerza bosque adentro, donde vivieron bajo un régimen totalitario absoluto impuesto por los mandos senderistas. El «nuevo orden» llegó al extremo de prohibir las manifestaciones de tristeza y la falta de apetito, por considerarlas sospechosas, lo mismo que las manifestaciones afectivas como reuniones familiares y visitas, que pretendieron ser suplantadas por la rígida disciplina partidaria y el cumplimiento de las órdenes de los «comisarios».

El «nuevo estado» de Sendero Luminoso implicó la esclavización y servidumbre de los asháninkas, así como la supresión de su diferencia cultural y étnica. El siguiente testimonio grafica esta situación:

[...]estábamos largándonos, pero como el perro huele siguió el rastro y nos encontraron en el monte y nos dicen que hagamos chacra, que sembremos yuca, nosotros vamos a luchar, ustedes no van a hacer nada, pero todo era mentira, nos decían que acá nadie va hacer más o menos, todos vamos a vestir igual, nadie va a vestir con lujo, vamos a comer igual, nadie va a comer carne más grande pero todo es mentira ellos comen mejor, su ejercito de 18 – 17 años ellos comen puro caldo y los jefes pura carne, a que igualdad se referían, eran una falla. Siempre me vigilaban, yo les digo a unos paisanos, vamos a escaparnos y cogimos el cerro y llegamos al río Ene, ahí hemos hecho el campamento pero nos siguieron y nos encontraron otra vez ya no hay libertad no es como ahora que cuando queremos tomar masato lo hacemos, cuando queremos comer carne, comemos pero ellos ponen hora, nadie puede agarrar una yuca y si lo hacen ya le están tirando en el cuello y uno tiene que aguantar, y si dices algo ya te matan, ya no comes a tu gusto cuando uno está libre. A mí no me nació esa política, yo creo en la religión evangélica, yo siempre llevaba mi Biblia y un día me vieron y me dijeron y esto para qué, lo agarró y lo quemó es un abuso grande de ahí me salí y cruce Chumabene, ahí estaba solito y otra vez me encontraron, pero felizmente los ronderos vinieron por Chumabene, por la boca, con una patrulla de 200 ronderos, yo me encontraba en la quebrada y me vieron escondido y de ahí me llevaron al valle Esmeralda, por un año estuve ahí y después me acomode en Kimbiri, salió una patrulla recogiendo a todos de Kimbire y otra vez regresé, estuve 5 años y después ya me canso y vine a Tambo en la comunidad de Anapate.⁹³

Cabe destacar, asimismo, que esta fue la única región del país en la cual la violencia llegó a convertirse en un conflicto étnico explícito, tras el levantamiento de los denominados «Ejércitos Asháninkas». Esto ocurrió en dos momentos y lugares. El primero de ellos correspondió a la zona

⁹² Portocarrero (1993).

⁹³ Entrevista BDI-I 412. Base de datos interpretativa de la CVR

del Gran Pajonal, donde en febrero de 1989 las comunidades decidieron enfrentar a Sendero Luminoso conformando el «Ejército Asháninka» del Gran Pajonal. Este grupo subversivo fue rechazado y desalojado violentamente de sus territorios por las comunidades alzadas en pie de guerra.

El segundo momento ocurrió en la zona del río Pichis, donde el 8 de diciembre de 1989 un destacamento del MRTA asesinó a Alejandro Calderón, quien eran *pinkatzari*, o sea, líder máximo de las 52 comunidades nativas del valle. Ante su muerte, las comunidades reaccionaron formando, de acuerdo a sus costumbres tradicionales de autodefensa, el denominado «Ejército Asháninka» del Pichis, compuesto por 2,000 a 2,5000 de nativos armados con arcos, flechas y escopetas de caza.

Este ejército llegó a establecer «puestos para controlar el tránsito en las principales vías que comunican a las ciudades de la zona, como Puerto Bermúdez, Villa Rica, La Merced, Pichanaki y Satipo, llegando a controlar de manera total, aunque por breve tiempo, las ciudades de Puerto Bermúdez y Ciudad Constitución. También empadronaron y carnetizaron a los nativos y colonos, como medida preventiva frente al ingreso de grupos foráneos» (Espinoza, 1995: 120). El «Ejército Asháninka» concluyó sus acciones a fines de marzo de 1990, cuando consideró que su territorio se hallaba controlado y libre de las acciones subversivas.

Al igual que en la sierra, en la amazonía la violencia abrió diversos conflictos latentes. Uno de ellos fue el que enfrentó a nativos contra colonos de origen andino. Se destaparon, asimismo, diversos problemas al interior de las comunidades, así como entre clanes familiares, que la presencia senderista contribuyó a desarrollar. Entre las comunidades Asháninkas, al igual que había ocurrido en Ayacucho, la violencia derivó en una guerra fratricida: bajo el paraguas del conflicto mayor que enfrentaba a los grupos subversivos y el Estado, se resolvieron violentamente diversos problemas y conflictos locales.⁹⁴ El testimonio de un nativo Yánesha que relata el ingreso del ejército Asháninka a su pueblo brinda evidencias de esta situación:

[...] el ejército Asháninka y Yánesha ingresan al pueblo a fines de 1990, cuando se levantan en armas y deciden exterminar a todos los que se identificaban según ellos con el MRTA, sin importarles si eran colonos, sus propios hermanos, mujeres o niños.⁹⁵

2.2.3. El rostro de las víctimas

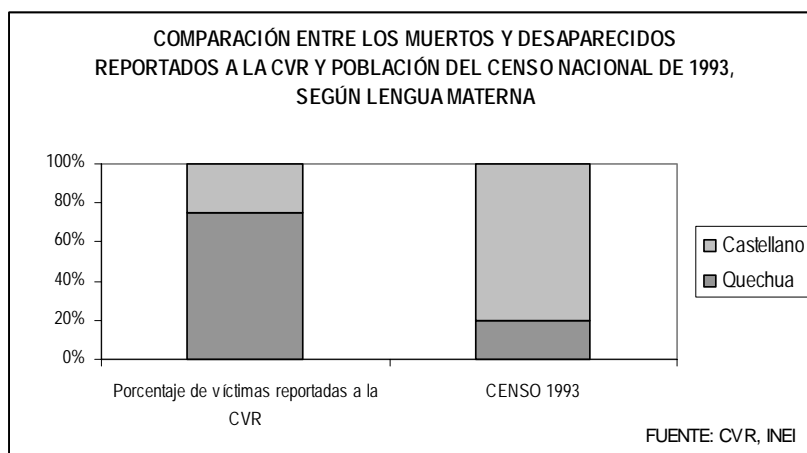
La mayoría de muertos y desaparecidos reportados a la base de datos de la CVR (el 75% del total) tenían al quechua como lengua materna. Este porcentaje es tres veces mayor que el de las víctimas

⁹⁴ En un taller sobre la violencia y el pueblo Asháninka, realizado por la CVR a fines de 2001, diversos participantes contaron cómo diversas comunidades Asháninkas se mataron entre sí en el contexto de la violencia.

⁹⁵ Testimonio 311733.

cuya lengua materna fue el castellano.⁹⁶ Sin embargo, de acuerdo al último censo nacional realizado en 1993, sólo la quinta parte del total de peruanos habla el quechua y otros idiomas nativos. Esta diferencia revela el grado de concentración del impacto del conflicto sobre el sector quechua hablante del país.

GRÁFICO 1



¿Quiénes fueron estas víctimas anónimas de la violencia? La mayoría fueron campesinos quechua hablantes residentes en los distritos más pobres de los departamentos del interior. La violencia afectó con mayor intensidad a este sector de peruanos residentes en los márgenes rurales de las regiones que fueron escenario del conflicto. Por ello, no resulta extraño que los apellidos más frecuentes de las víctimas reportadas a la base de datos de la CVR sean Quispe y Huamán. El 7% del total de víctimas tenía uno de estos dos apellidos. Entre las demás víctimas, siguen resaltando los apellidos de origen indígena, como Mamani, Taipe, Yupanqui y Condori. En las zonas amazónicas, sobre todo en la selva central, los apellidos más frecuentes de las víctimas son también indígenas: Tintimani y Metzoquiani, entre otros.

Todos los actores del conflicto, aunque en grados variables, fueron perpetradores de la violencia concentrada en este sector social. La mayoría de víctimas de Sendero Luminoso, los agentes del Estado y los Comités de Autodefensa fueron quechua hablantes. La alta proporción correspondiente a los Comités de Autodefensa refleja un rasgo del conflicto que ha sido destacado en múltiples testimonios brindados a la CVR: muchas veces los victimarios y sus víctimas tenían el mismo origen social, compartían el mismo idioma e incluso el mismo lugar de residencia. En diversos lugares, el conflicto quebró esta proximidad. La violencia fue un enfrentamiento que alcanzó niveles fraticidas, como lo destacan diversos testimonios.

⁹⁶ Consideramos las lenguas quechua y castellano, debido a que en conjunto comprenden a más del 99% del total de casos registrados por la CVR, cubriendo prácticamente el total de la dimensión geográfica del conflicto, mientras que las víctimas hablantes de idiomas nativos se concentraron de manera sumamente localizada en los departamentos amazónicos, y comprenden un porcentaje muy bajo de la base de datos.

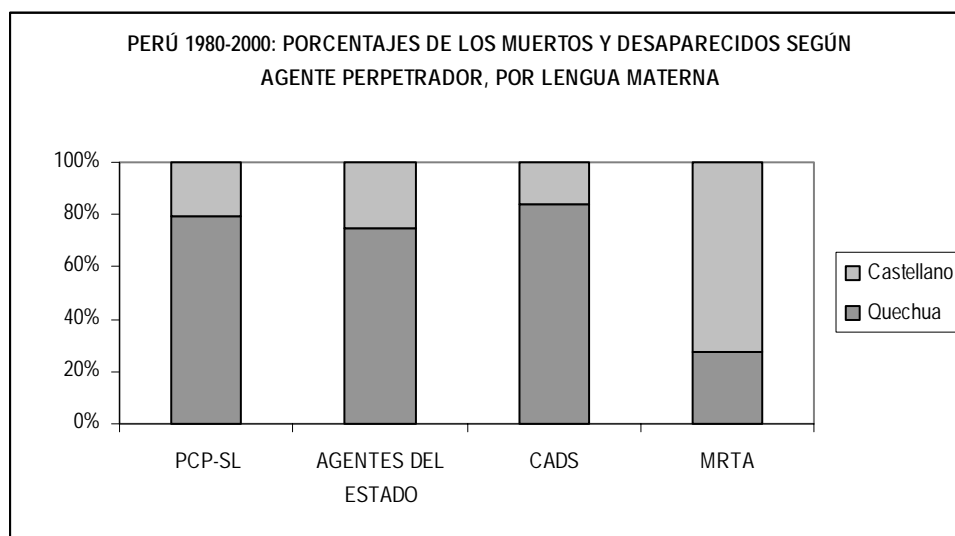
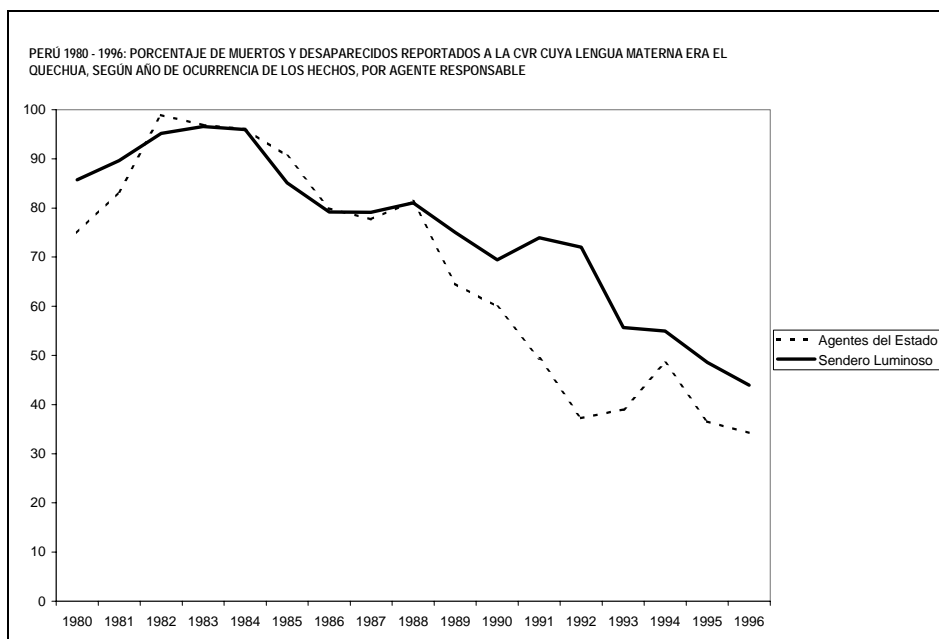


Gráfico 2.

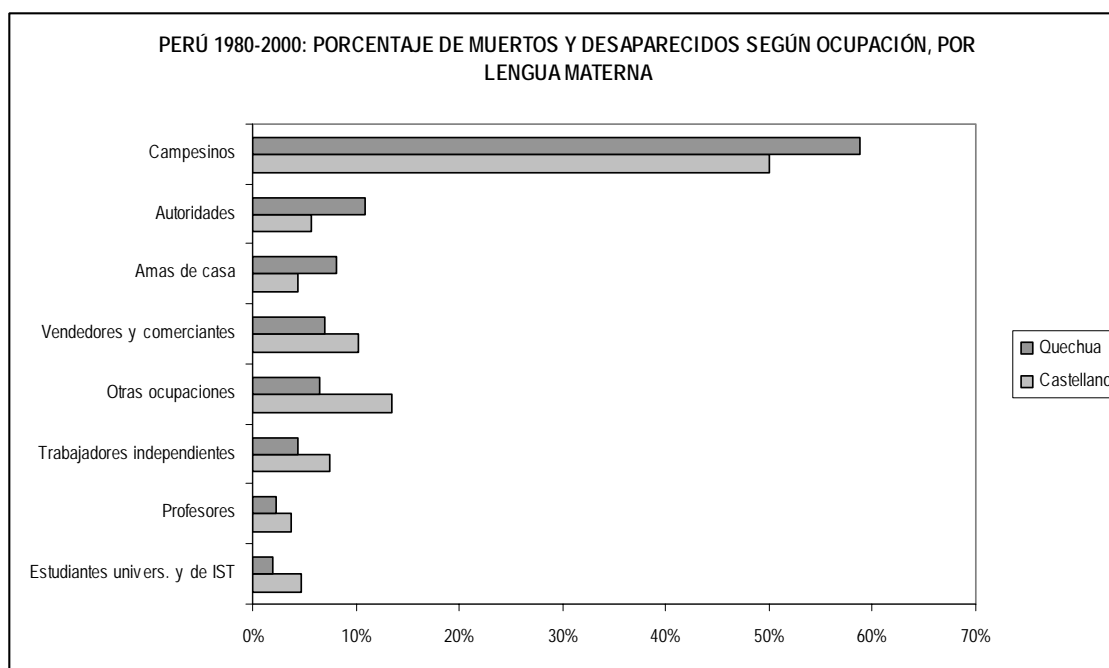
Durante el transcurso del conflicto, el grado de responsabilidad de los perpetradores de muertes y desapariciones de personas quechua hablantes fue variable. Como se aprecia en el grafico 3, en un primer momento, durante los dos años iniciales del conflicto, Sendero Luminoso fue el principal perpetrador. Posteriormente, en un segundo momento que se prolongó hasta fines de la década del 80, las curvas correspondientes a este grupo subversivo y a los agentes del Estado son coincidentes. Pero después el índice de muertes causadas por los agentes estatales desciende mucho más que el correspondiente a Sendero Luminoso. Este último momento refleja el cambio de estrategia antisubversiva de las fuerzas del Estado, y su alianza con los Comités de Autodefensa.

Gráfico 3.



Respecto a los datos sobre ocupación, recogidos en el gráfico 4, destaca el hecho de que la mayoría de víctimas corresponden a personas que se desempeñaban como campesinos, que en ambos grupos idiomáticos representan a más del 50% del total. El segundo lugar entre los quechua hablantes corresponde a quienes se desempeñaban como autoridades (12,34%), pero entre los castellano hablantes -donde este porcentaje se reduce a la mitad- figuran sobre todo los vendedores y comerciantes (9,72%), seguidos de los trabajadores independientes (7,29%). Entre las víctimas de idioma castellano se encuentra, asimismo, un mayor porcentaje de estudiantes universitarios y de institutos superiores y tecnológicos (5,20%), que solamente representan el 2,3% entre los quechua hablantes. A la superposición ya señalada de origen étnico, pobreza y procedencia rural de las víctimas, se añaden los rasgos referidos a la ocupación, pues el sector social campesino fue el más golpeado por la violencia.

Gráfico 4.

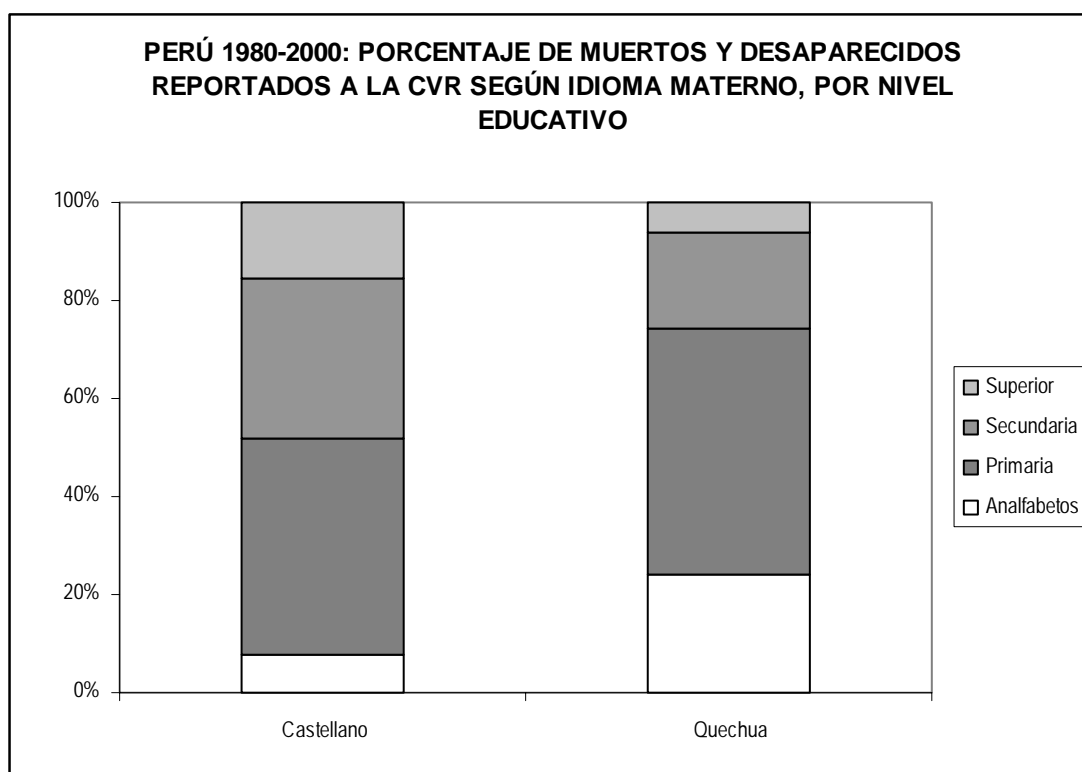


Entre el grupo de autoridades, que constituye la segunda ocupación mayoritaria de las víctimas quechua hablantes, se encuentran aquellos alcaldes distritales y provinciales, regidores, tenientes gobernadores y dirigentes comunales que muchas veces se hallaron entre dos fuegos. Mientras que para Sendero Luminoso estas personas representaban el «viejo estado» a eliminar, para las fuerzas del orden -sobre todo en los primeros años del conflicto- eran sospechosos de avalar las acciones subversivas o de participar directamente en ellas, debido a su origen indígena.⁹⁷ Pero fue sobre todo Sendero Luminoso quien enfocó sus acciones contra quienes desempeñaban cargos como autoridades. Resulta ilustrativo el caso de los dirigentes comunales: sobre un total de casi medio millar registrados como víctimas en la base de datos de la CVR, el 75% fueron muertos por este grupo subversivo, siendo víctimas de sus campañas dirigidas a «batir el campo», suplantando a los poderes locales por sus comisarios.

El gráfico 5 muestra las notables diferencias de nivel educativo asociadas al origen étnico de las víctimas. Mientras que entre los quechua hablantes resulta significativo el porcentaje de analfabetos (24,63%), éstos son un grupo minoritario entre las víctimas de idioma castellano (4,58%). En los niveles educativos superiores los porcentajes se invierten. Solamente el 6,55% de quechua hablantes accedió a educación superior y el 9,98% logró culminar la educación secundaria. En cambio, entre las víctimas de idioma castellano, el 14,11% realizaron estudios superiores y el 18,77% estudios secundarios.

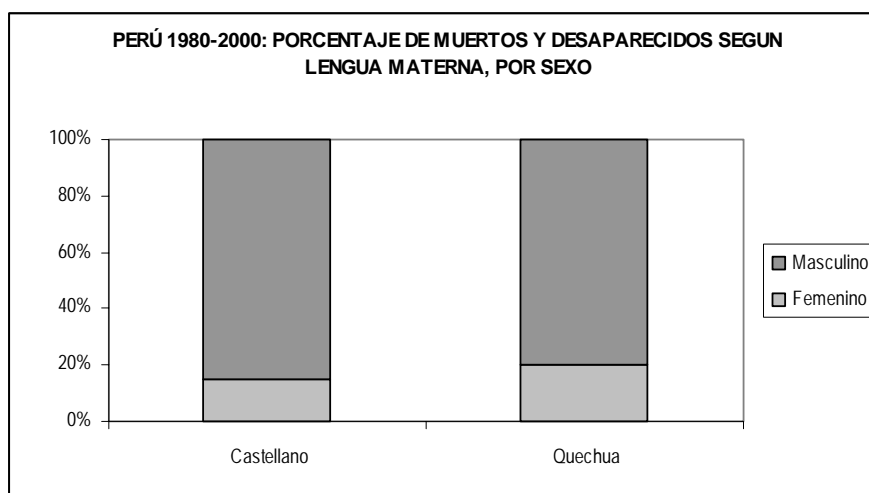
Gráfico 5.

⁹⁷ El porcentaje de quechua hablantes entre las víctimas reportadas como autoridades a la CVR representa el 82% del total.



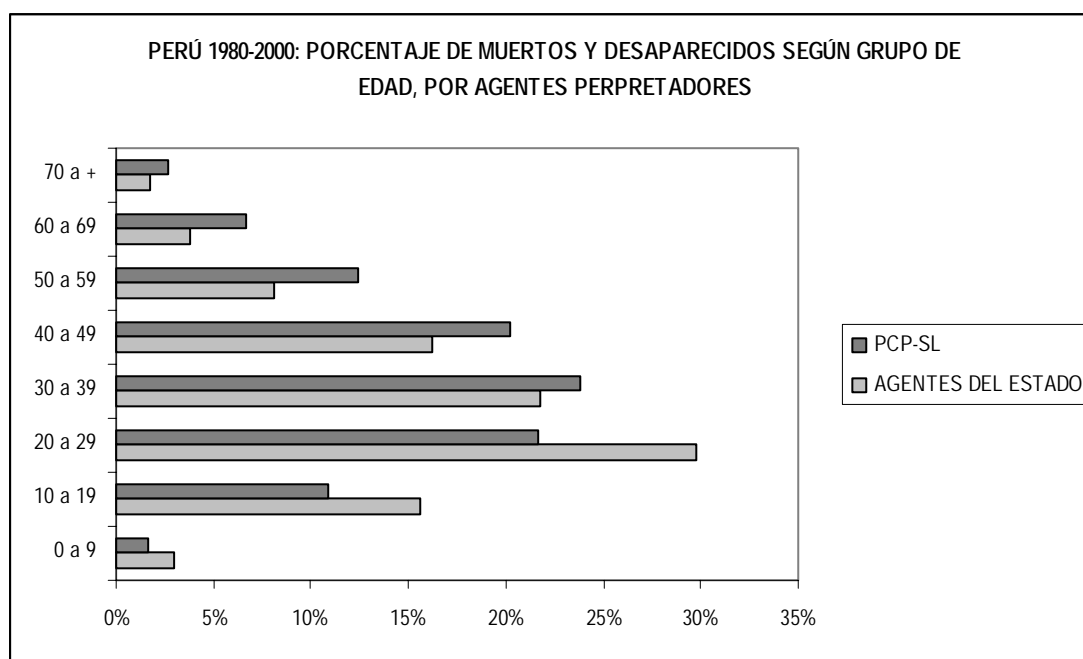
Respecto al sexo de las víctimas, puede notarse en el gráfico 6 que en ambos grupos la mayoría fueron varones. Pero entre los quechua hablantes el porcentaje de mujeres es mayor: alcanza el 21% del total, mientras que en el segundo grupo el 14% fueron mujeres. Esta diferencia refleja la mayor vulnerabilidad de las mujeres de lengua quechua, quienes son más indígenas, más pobres y más excluidas que los varones de su misma lengua.

Gráfico 6.



La mayor parte de víctimas de ambas lenguas tenían entre 20 y 49 años de edad. La violencia se concentró entre las personas jóvenes y adultas, siendo menor el número de niños, adolescentes, adultos mayores y ancianos muertos o desaparecidos. Pero mientras Sendero Luminoso concentró sus acciones entre los adultos, los agentes del Estado lo hicieron entre los jóvenes. La selección de víctimas no sólo respondió a diferencias étnicas y sociales, sino también a la pertenencia generacional. La violencia de Sendero Luminoso -cuyos militantes fueron sobre todo jóvenes- alojó también un conflicto generacional.

Gráfico 7.



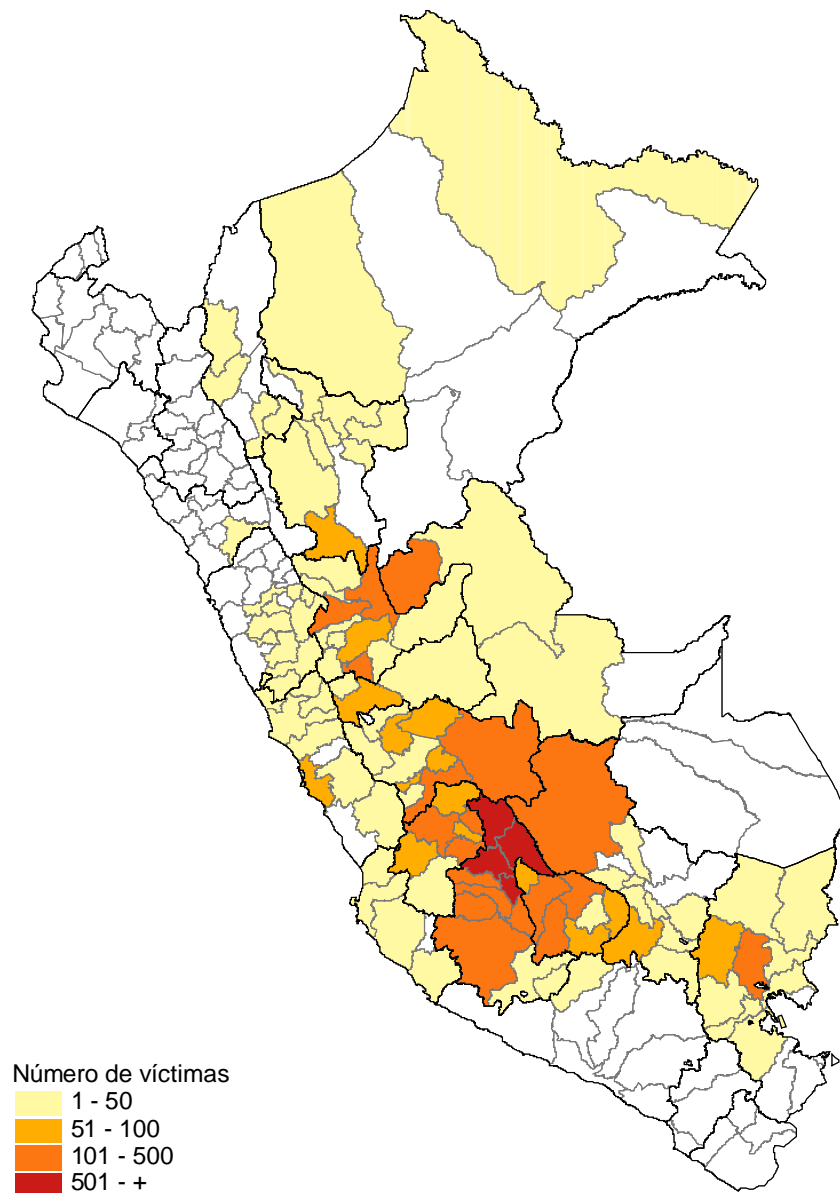
La magnitud de la tragedia expresada en las cifras, puede observarse en los mapas que grafican la intensidad espacial de los hechos de violencia de acuerdo a la lengua materna de las víctimas (ver mapas 1, 2 y 3). La comparación de los mapas, permite apreciar la superposición del origen étnico de las víctimas y la concentración geográfica del conflicto. Las víctimas de habla quechua se concentran en la sierra de los departamentos de Ayacucho, Junín, Huanuco, Huancavelica y Apurímac, que fueron el epicentro de la guerra. En cambio, las víctimas que hablaban alguna lengua nativa se concentran sobre todo en la selva central. En este caso, el mapa refleja la intensidad de la violencia sufrida por el pueblo Asháninka.

En el Perú, generalmente, las diferencias de origen geográfico expresan también las disparidades sociales. No resulta extraño, por ello, que el análisis del lugar de nacimiento de las víctimas revele una marcada concentración regional. Un solo departamento, Ayacucho, concentra el 53 % del total de víctimas de todo el conflicto. El porcentaje restante se distribuye entre dos grupos de departamentos. Cinco de ellos -Huanuco, Huancavelica, Junín, Pasco y Apurímac-

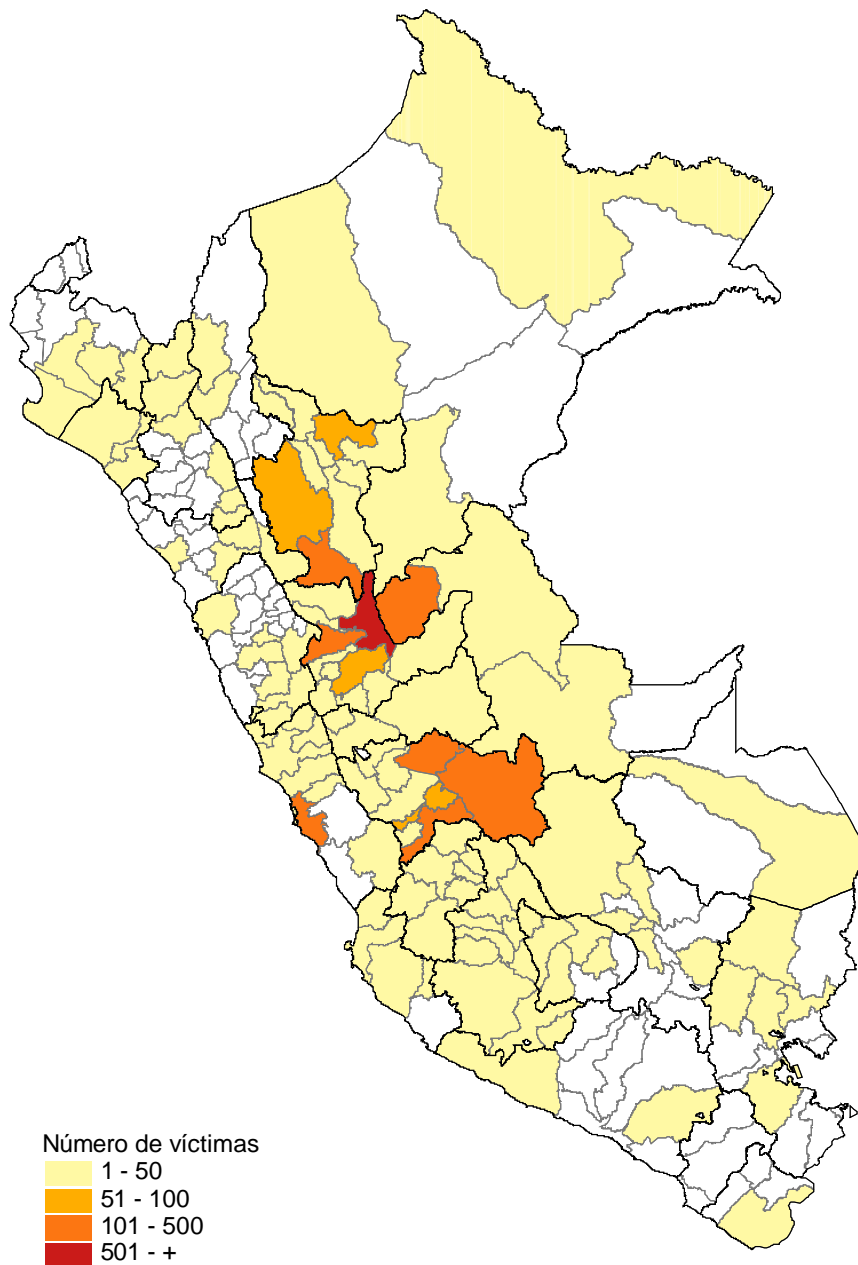
concentran en conjunto el 25% del total de víctimas, mientras que los demás –entre los cuales destacan San Martín y Ucayali- concentran a las víctimas restantes.

En Ayacucho, el porcentaje de víctimas quechua hablantes es bastante mayor que en el resto del país: comprende al 97% del total. Esta doble concentración –espacial y étnica- del conflicto, se refleja en el mapa 1, en el cual las provincias ayacuchanas presentan los índices más graves de violencia.

**MAPA 1. PERÚ 1980 – 2000. CANTIDAD DE MUERTOS Y DESAPARECIDOS DE
IDIOMA MATERNO QUECHUA REPORTADOS A LA CVR SEGÚN PROVINCIA**



MAPA 2. PERÚ 1980 – 2000. CANTIDAD DE MUERTOS Y DESAPARECIDOS DE IDIOMA MATERNO CASTELLANO REPORTADOS A LA CVR SEGÚN PROVINCIA



MAPA 3. PERÚ 1980 – 2000. CANTIDAD DE MUERTOS Y DESAPARECIDOS DE OTROS IDIOMAS NATIVOS REPORTADOS A LA CVR SEGÚN PROVINCIA

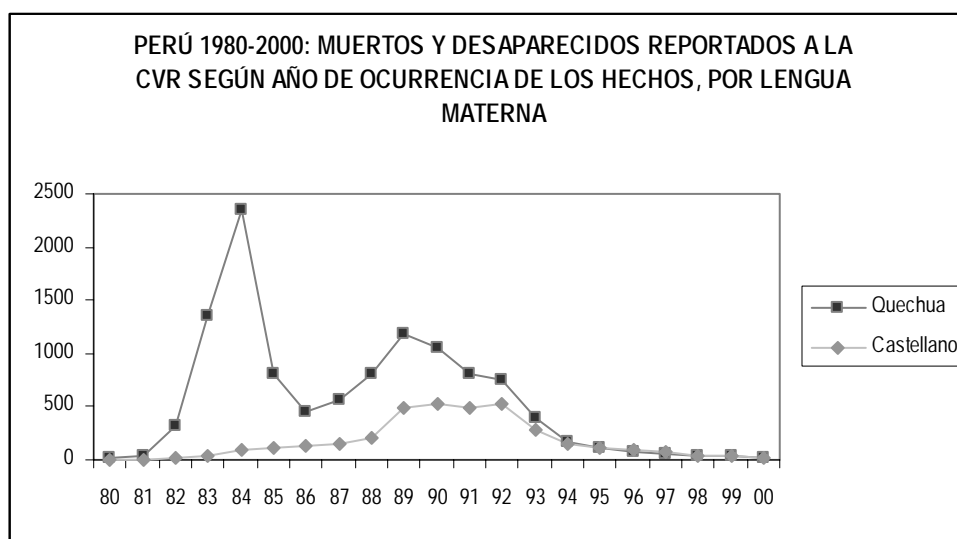


La dinámica espacial y la evolución temporal del conflicto tuvieron mucha relación. A medida que el conflicto fue desarrollándose en el tiempo, abarcó un escenario más amplio, expandiéndose desde su epicentro inicial en Ayacucho hacia otros departamentos de la sierra y la amazonía, hasta llegar a cubrir, a fines de la década del 80, buena parte del territorio nacional.

El conflicto tuvo algunos períodos claramente definidos. El primero, correspondiente al inicio de la violencia, se desarrolló durante los dos primeros años de la década del 80 y estuvo restringido, básicamente, al departamento de Ayacucho. El segundo, iniciado con la militarización del conflicto, abarca los años 1983 a 1986, durante los cuales la violencia se intensificó en Ayacucho y se expandió a otros departamentos colindantes. El tercer período comprendió la expansión de la violencia a otras regiones del país, entre mediados de 1986 e inicios de 1989. Durante el cuarto período, que se prolongó hasta la captura de Abimael Guzmán en setiembre de 1992, el conflicto alcanzó su momento más crítico, aunque la mayor cantidad de muertos no se registra en la sierra, sino en los departamentos de Huanuco, San Martín, Junín y Lima. El quinto y último período comprende el declive el ciclo de la violencia.

El gráfico 8 muestra el contraste de los ciclos de violencia correspondientes al origen étnico de las víctimas. Entre 1980 y 1994, desde el inicio de la violencia hasta el inicio del quinto y último período, el número de víctimas quechua hablantes fue siempre mayor que el de las víctimas de lengua castellana. Sólo desde 1994 ambas curvas resultan coincidentes.

Gráfico 8.



2.2.4. Los miembros de SL y el MRTA en las cárceles

[...] yo creo que el sector que los apoyaba es este sector que tiene un problema de identidad muy agudo, que son los jóvenes de extracción campesina que se educan en la capital del distrito o de la provincia, que ya no se sienten tan campesinos, pero son mestizos, tienen un problema de ubicación, no quieren retornar a la tierra a ser agricultores pero tampoco tienen opciones para ser otra cosa; son marginales, es una tragedia: tienes problemas sobre tu desarrollo, sobre tu perspectiva, eres y no eres, no sabes lo que eres... yo creo que ese era el sector que sendero podía captar.⁹⁸

Desde el inicio de la guerra, el misterio que rodeó las acciones de Sendero Luminoso generó distintas imágenes e interpretaciones sobre el carácter de su insurrección y, sobre todo, acerca de su composición social. ¿Era una banda de abigeos y asaltantes rurales? ¿Se trataba de una organización creada por la injerencia ideológica extranjera? ¿Era una nueva versión de las guerrillas de mediados de los años 60? ¿Representaba un movimiento de reivindicación indígena de carácter mesiánico y milenarista? El mutismo y la invisibilidad del accionar de los miembros senderistas, alentó diversas interpretaciones realizadas al margen de cualquier evidencia tangible. Durante los meses posteriores al inicio del conflicto, la prensa buscó descubrir la identidad de los dirigentes subversivos, la cual se convirtió en un enigma que parecía ser la clave para comprender el carácter de la violencia que comenzaba a ensangrentar el país. El semanario *Caretas* logró identificar a un grupo de ex profesores de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, dirigidos por Abimael Guzmán, como los líderes de Sendero Luminoso, e informó además que se trataba de un partido marginal de la extrema izquierda.⁹⁹

El desconocimiento que rodeó a Sendero Luminoso fue aclarándose poco a poco debido a las propias acciones que realizaban por sus miembros en el departamento de Ayacucho. Sin embargo, la ausencia de información respecto a su composición social, persistió durante varios años por la poca información sobre las características sociales de sus miembros. Esta carencia permitió que se propalara una imagen en la cual se enfatizaba el supuesto origen indígena de los militantes senderistas, imagen difundida sobre todo por periodistas y científicos sociales interesados en explicar el sentido de la violencia que se desataba en algunos lugares de la sierra. Algunos diarios extranjeros de gran prestigio, como el *New York Times*, hicieron eco de esta interpretación, llegando a publicar artículos donde afirmaban que Sendero Luminoso representaba un movimiento de reivindicación indígena con características mesiánicas, que buscaba: «revivir el orgullo y poder

⁹⁸ Entrevista BDI-I 248. Base de datos interpretativa de la CVR

⁹⁹ Peralta (2000: 48).

inca, como parte de un viejo resentimiento en contra de los descendientes de los conquistadores españoles que gobiernan aún el país».¹⁰⁰

Entre los analistas y científicos sociales, fueron dos las principales hipótesis elaboradas sobre los rasgos sociales de los militantes subversivos. La primera de ellas sostuvo que Sendero Luminoso expresaba un movimiento milenarista y/o mesiánico de composición predominantemente indígena. La segunda sostuvo que la base social de Sendero Luminoso la conformaban, más bien, sectores mestizos.

Sin embargo, recién a fines de la década del 80, fue posible conocer con mayor claridad los rasgos sociales y de procedencia geográfica de los miembros de Sendero Luminoso, gracias a una breve investigación de Dennis Chávez de Paz (1989) acerca de las características sociales de los condenados por terrorismo, que se basó en los expedientes judiciales de 183 procesados. Las conclusiones de su investigación permitieron comprobar que la militancia senderista no tenía una composición predominantemente indígena; eran más bien jóvenes pertenecientes a una élite mestiza provinciana que, a pesar de contar con altos niveles educativos, desempeñaban ocupaciones sumamente inestables y con bajos ingresos, que no correspondían con las expectativas propias de quienes tenían educación secundaria y superior.

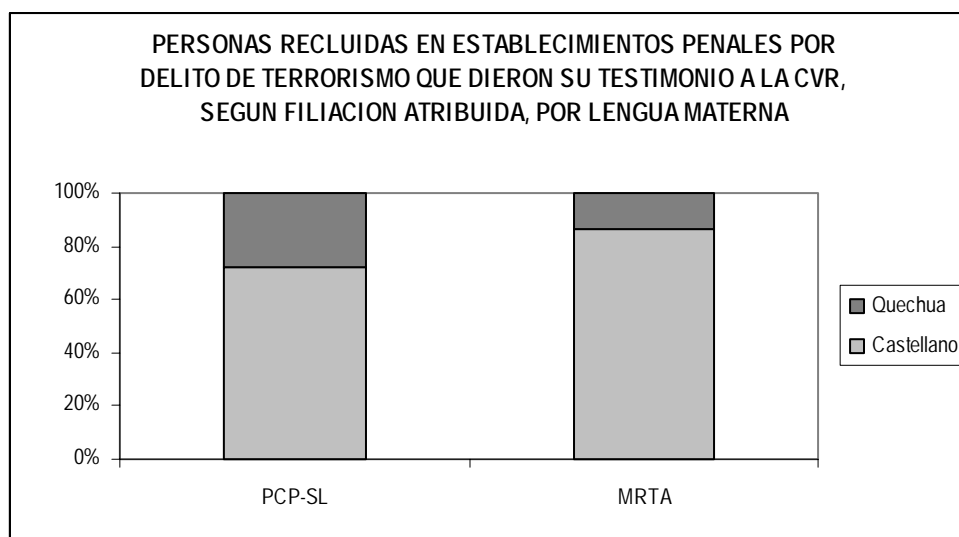
Hasta el momento, esa caracterización de la composición social de Sendero Luminoso sigue siendo la única debidamente sustentada en información empírica. Sus limitaciones, sin embargo, derivan de la poca cantidad de casos analizados, la falta de distinción entre la filiación al PCP-SL o al MRTA, y la inexistencia de datos referidos al idioma o lengua materna, a pesar de que este factor constituye el más claro indicador de las diferencias étnicas y culturales en el Perú.

Como parte de su mandato la CVR elaboró una base de datos con la información consignada por los testimoniantes recluidos en los diversos penales del país acusados de terrorismo. Sobre más de un millar de testimonios recogidos, se ha podido establecer la supuesta filiación -a SL o al MRTA- de 821 procesados, cuyos datos constituyen el universo de análisis de la presente sección. Las dos primeras variables que consideramos corresponden al idioma o lengua materna y al lugar de nacimiento; es decir, a aquellas que permiten establecer de manera más clara la procedencia étnica. Adicionalmente, presentamos las variables referidas al origen urbano/rural, sexo, edad, grado de instrucción y ocupación.

¹⁰⁰ Idem, p. 59.

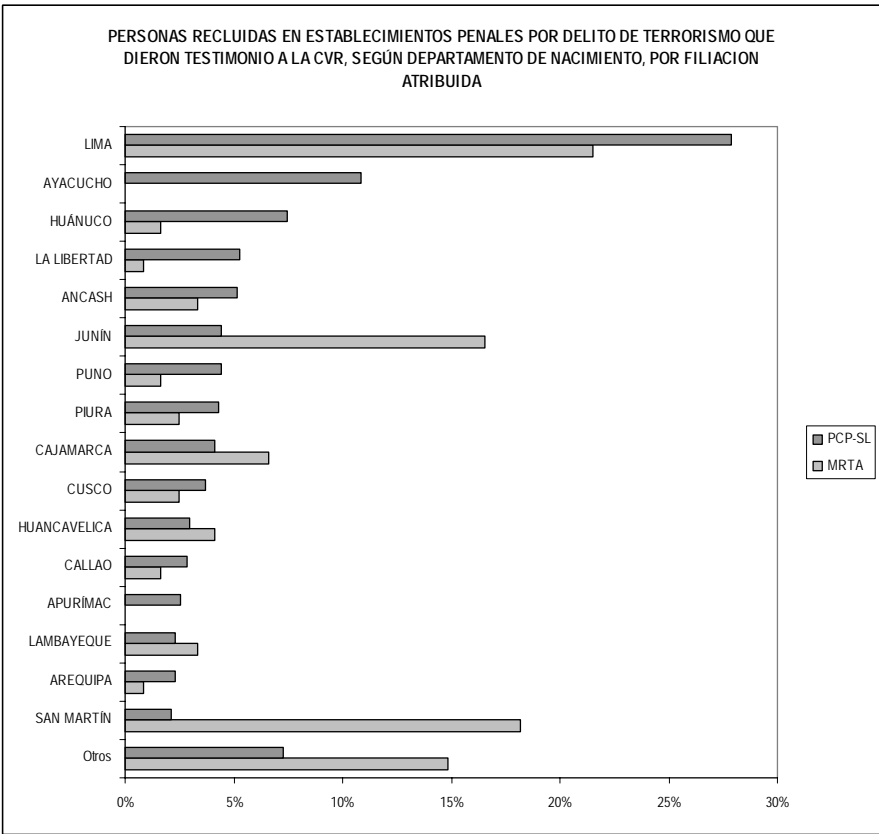
El gráfico 9 muestra que en las cárceles la mayoría de miembros de Sendero Luminoso y el MRTA tienen al castellano como lengua materna. En ambos grupos, los quechua hablantes representan una minoría, mientras que entre las víctimas reportadas a la CVR constituyen las tres cuartas partes del total. Esto confirma que en los grupos subversivos fue minoritaria la participación de personas de origen indígena, pues la gran mayoría de sus militantes no pertenecían a este sector social de la población peruana. De otro lado, mientras que entre los senderistas el 26% son quechua hablantes, entre los emerretistas solamente representan el 13%. Esta diferencia grafica el distinto anclaje regional de ambas organizaciones: Sendero Luminoso es básicamente serrano, mientras que el MRTA desarrolló mayor presencia en la Selva Central y en Lima.

Gráfico 9



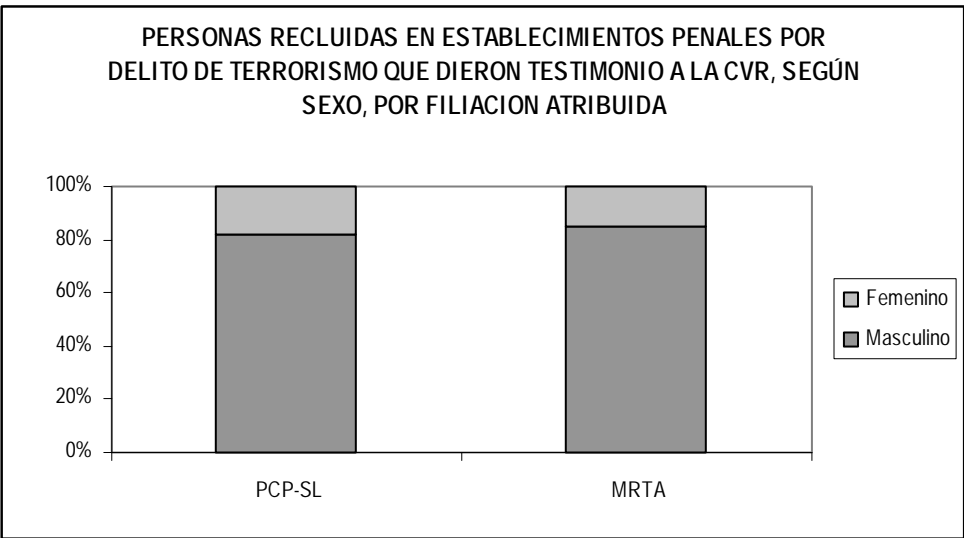
El gráfico 10 presenta la información correspondiente al lugar de nacimiento de los miembros de los grupos subversivos. En ambos casos, el porcentaje más alto corresponde a quienes declaran haber nacido en Lima, que sin embargo no constituyen una mayoría elevada (28% en SL y 23% en el MRTA). Entre los senderistas el siguiente porcentaje más alto corresponde a los nacidos en el departamento de Ayacucho (11% del total), seguido por los nacidos en otros departamentos como Huánuco (7.51%), La Libertad (5.35%), Ancash (4.91%), Puno (4.48%), Piura (4.34%), Junín (4.48%) y Cajamarca (4.19%). Entre los emerretistas, en cambio, destaca claramente el grupo de los nacidos en los departamentos de San Martín y Junín (17% en ambos casos).

Gráfico 10.



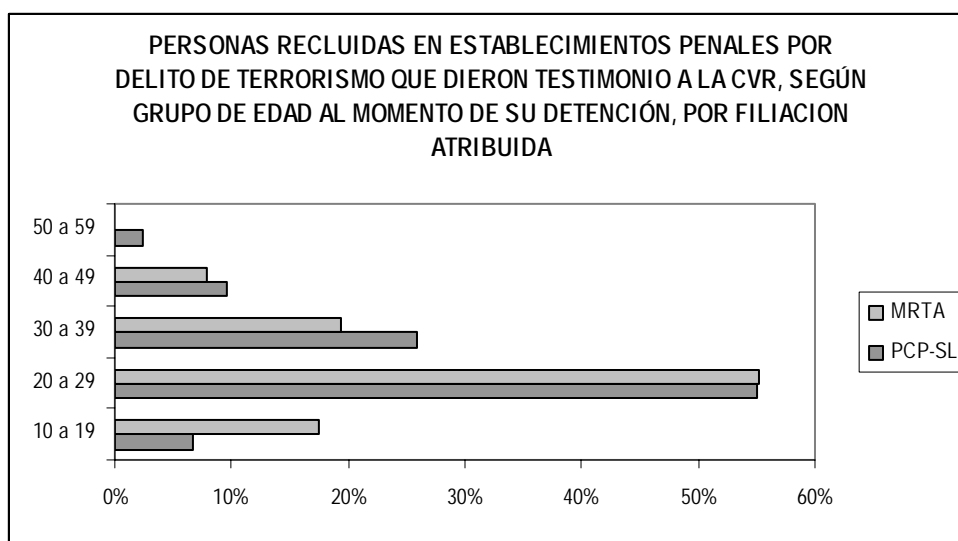
Respecto al sexo, el gráfico 11 demuestra claramente que el grueso del contingente de ambos grupos subversivos estaba constituido por varones (81% en Sendero Luminoso y 85% en el MRTA). Sin embargo, en ambas organizaciones -como demuestran diversos estudios realizados por la CVR- a pesar de representar una minoría las mujeres tuvieron una participación protagónica, que muchas veces las llevó a asumir cargos y responsabilidades de importancia.

Gráfico 11



Otro rasgo compartido por los militantes de Sendero Luminoso y el MRTA es la pertenencia generacional. En ambos casos, más del 50% del total eran jóvenes de 20 a 29 años al momento de detención. El segundo rango de edad más importante es el de 30 a 39 años, que sumado al primero representa en ambos casos la gran mayoría del total: más del 75% entre los senderistas y más del 70% entre los emerretistas. Esto confirma que la violencia tuvo un importante componente generacional que influyó sobre la composición social de ambos grupos subversivos, pues la mayoría de sus miembros fueron jóvenes.

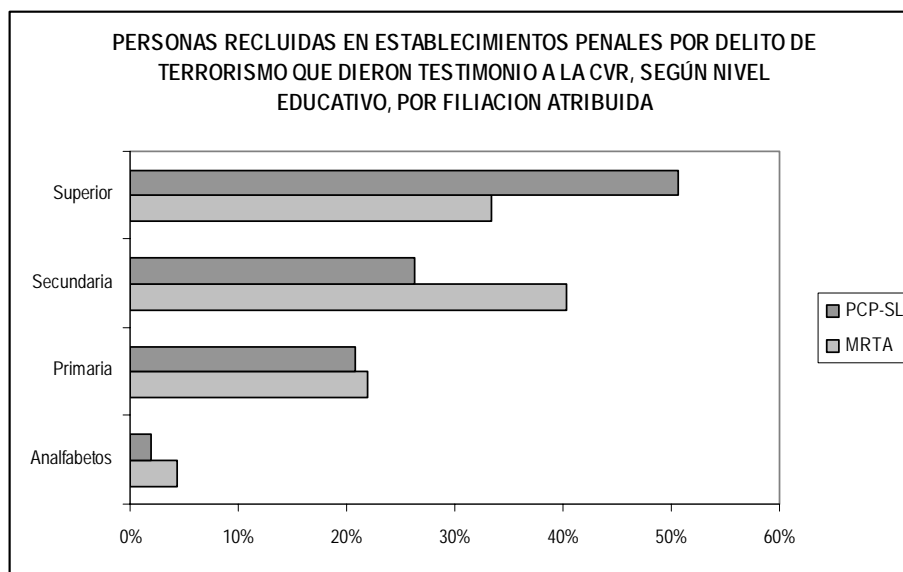
Gráfico 12.



En contraste con los bajos niveles educativos de las víctimas reportadas a la CVR, tanto los miembros de Sendero Luminoso como del MRTA presentan altos niveles educativos, que además resultan superiores al promedio de su generación, así como al promedio rural y de sus departamentos de origen. Los analfabetos constituyen un porcentaje bastante minoritario entre los miembros de ambos grupos, contrariamente a lo que sucede entre las víctimas quechua hablantes, la cuarta parte de las cuales fueron analfabetos.

El gráfico 13 muestra también las diferencias educativas que distinguen a los miembros de los grupos subversivos. El grado de acceso a la educación superior es mayor en el caso de Sendero Luminoso: casi la mitad de sus miembros (el 47 %) alcanzaron ese nivel educativo, mientras que en el MRTA la cifra se reduce al tercio (33 %). Entre los emerretistas, en cambio, resulta mayoritario el acceso a educación secundaria (46 %), que entre los senderistas se reduce a menos de la quinta parte (17%).

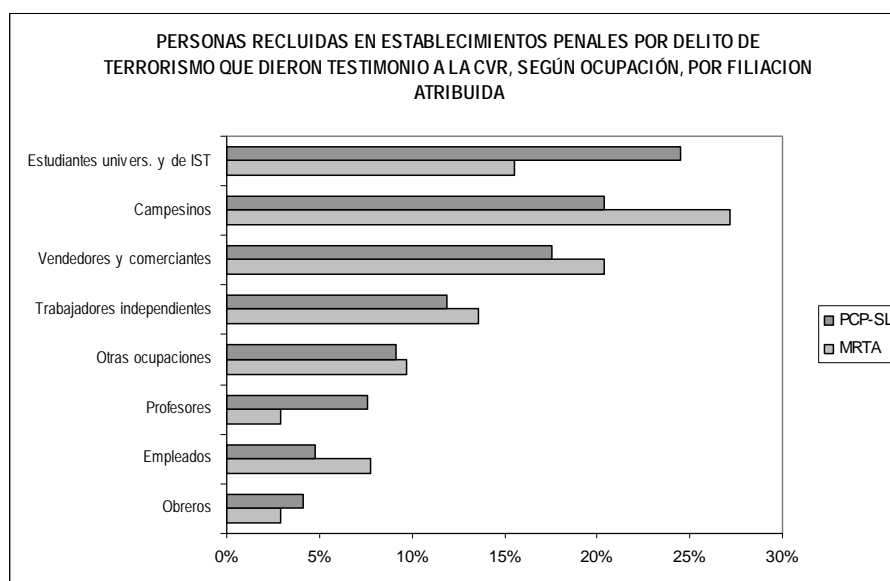
Gráfico 13



Si comparamos los altos niveles educativos de los miembros de las organizaciones subversivas con sus características ocupacionales, apreciamos la incongruencia existente entre su nivel educacional y su desempeño laboral. Aunque lograron acceder a la educación superior y secundaria, generalmente desarrollaron actividades económicas precarias, de bajos ingresos económicos y carentes de status. Como se aprecia en el gráfico 14, entre los miembros de Sendero Luminoso la ocupación principal corresponde a estudiantes de educación superior (24%). Quienes declaran ser campesinos (20%) constituyen un segundo grupo, cuya importancia evidencia procedencia rural más que origen indígena. El resto de ocupaciones significativas corresponde a vendedores y comerciantes, trabajadores independientes y profesores. Resulta minoritario el número de obreros, empleados, profesionales e intelectuales.

Las características laborales de los miembros del MRTA son relativamente diferentes. La principal ocupación corresponde a los campesinos (26.53%), seguidos por los vendedores y comerciantes (21.43%), mientras que los estudiantes de educación superior (15.31%) constituyen un tercer grupo. Le siguen los trabajadores independientes (14.29%) y otras ocupaciones con porcentajes minoritarios, como profesores, obreros, empleados, profesionales e intelectuales.

Gráfico 14



La información presentada confirma claramente que ni Sendero Luminoso ni el MRTA tuvieron una militancia de origen predominantemente indígena. Pero esto no quiere decir que su composición social carezca de un perfil étnico y social preciso. El grueso de los militantes de ambas organizaciones pertenecieron a un sector social compuesto mayoritariamente por jóvenes mestizos, provincianos y con altos niveles educativos, recientemente descampesinizados y desindianizados.¹⁰¹ Se trata de jóvenes que ya no pertenecían más al mundo campesino e indígena de sus padres, pero que tampoco habían logrado insertarse plenamente en los ámbitos modernos de la sociedad urbana.

2.2.5. *Dos casos ilustrativos*

2.2.5.1. Ayacucho, 1984

Luego de que las Fuerzas Armadas asumieran el control del departamento de Ayacucho el 29 de diciembre de 1982, la dinámica de la guerra se acrecentó notablemente hasta alcanzar su pico más alto en 1984. Las cifras son elocuentes al respecto: se trata del año con la mayor cantidad de muertos de todo el conflicto armado (murieron más de 3,000 personas, de las cuales más del 95% eran quechua hablantes).

¹⁰¹ Es decir, hijos de indígenas que no necesariamente han dejado de hablar el quechua, pero que debido a su experiencia urbana no se consideran «indios».

En enero de 1984, el Gral. Adrián Huamán Centeno reemplazó al Gral. Roberto Clemente Noel Moral como Jefe Político Militar de Ayacucho. Desde el inicio de su gestión, el Gral. Huamán demostró un estilo peculiar. Nacido en Ayacucho y quechua hablante, el Gral. Huamán tenía la idea de tomar medidas políticas y económicas con el fin de conquistar a la población. Para él, la subversión debía atacarse desde sus causas, logrando afianzar la presencia del Estado y promocionando polos de desarrollo, para que las reivindicaciones subversivas pierdan sentido:

Qué dice el manual que con tanta dificultad los generales entendieron entonces, dice: en guerra contrarrevolucionaria lo que hay que hacer es mantener el apoyo de la población, pero en Ayacucho nunca hubo apoyo del gobierno; el indígena, mis paisanos, no conocían al gobierno, cuándo, no hablan español, no tienen acceso.¹⁰²

Se intentó así un mayor acercamiento a la población, a partir de una nueva concepción de la guerra antsubversiva y la puesta en marcha de un plan de desarrollo que buscaba atacar las causas del problema. Mediante este plan, se recogieron nuevas concepciones de guerra, que relacionan el papel de los militares con la política. Desde esta perspectiva, el Estado tenía una doble tarea: lograr el bienestar general y velar por la seguridad integral del país. Funciones que para el Gral. Huamán no venían cumpliéndose por parte del gobierno del presidente Fernando Belaunde Terry. Según él mismo cuenta, en una ocasión le dijo al presidente:

ustedes no gobiernan bien, nunca se han acordado de los indígenas, han permitido que durante 20 años sean abusados, nunca se han acordado de ellos

De esta forma, el Dr. Huamán, un egresado del CAEM y compañero de promoción del Gral. Huamán en la Escuela Militar de Chorrillos, redactó el mencionado plan de política económica, administrativa y social. El Gral. Huamán interpretó que su cargo le confería la dirección del presupuesto de inversión pública, así que lo reorientó. Con la ayuda de su asesor, se realizaron microproyectos de desarrollo para las comunidades, priorizando los temas de educación, salud, agricultura, y transporte, estableciendo los siguientes criterios:

- a) integrar las actividades que eran manejadas sectorialmente por los organismos de los Ministerios, mediante Proyectos Integrales de Desarrollo,
- b) fomentar la participación directa de la comunidad para la elaboración y gestión de los proyectos, mediante constitución de Comités de la Administración de los mismos. Esto último sólo se logró en Sacsamarca, donde el Gral. tenía relaciones de tipo parental y cierto liderazgo local.

¹⁰² Las citas corresponden a la entrevista realizada por la CVR al General A. Huamán Centeno. Lima, 3 de abril del 2003.

Sin embargo, los planes militares de desarrollo no estaban debidamente sustentados y buscaban sobre todo un efecto psicosocial, más que una solución concreta. De este modo, Huamán buscaba siempre demostrar a los campesinos que entendía y apreciaba su cultura; más aun, se consideraba a sí mismo como indígena quechua-hablante, incluso en la entrevista que diera para la comisión de la Verdad, se refirió a los campesinos como sus «hermanos de sangre». Según cuenta, iba por distintas zonas con su helicóptero y repartía pan, debido a que se trata de un regalo muy apreciado por los campesinos:

Entonces yo, ¿en el helicóptero qué hacía? A la primera viejita que aparecía por allí, como usa seis o siete polleras: entonces ya, levanta, (en quechua), le entregaba su pan. Abría los ojos, pero le llenaba toda la pollera. ¡Ah caramba! Entonces les decía: avisa que vengan a recoger su pan. En menos de una hora las mujeres ya estaban recibiendo su pan en su pollera... Entonces los pueblos ya sabían que cuando llegaba el helicóptero iban con pan, y ya iba facilitándose el contacto.

Sin embargo, el efecto psicosocial no tuvo el resultado esperado, y no fue difícil para el PCP-SL convencer a los campesinos que los regalos de los militares eran una conquista de la «guerra popular»¹⁰³

En su consideración de los indios, el general Huamán dejó traslucir todo su paternalismo. En él se manifiesta un cierto desprecio hacia los indios, al considerarlos incapaces e ignorantes. Desde su perspectiva, los indios no eran culpables ni podían ser considerados como subversivos, debido a que no tenían capacidad de acción propia. Para ilustrar mejor la idea, podríamos comparar a Huamán Centeno con Don Bruno Aragón de Peralta, personaje de la novela de J.M. Arguedas *Todas las Sangres*¹⁰⁴. Nuevamente sus declaraciones son elocuentes al respecto:

es grave error considerar a la población como enemigo interno, los campesinos, y particularmente los indígenas de las comunidades, no conocen nada referente a la política nacional, por lo tanto jamás se les ha ocurrido que pudiesen tomar el poder político en el Perú, por consiguiente no son subversivos, ni revolucionarios... el indígena no es enemigo, no sabe nada de guerra, no quiere el poder político, para nada, está siendo usado, utilizado

Para Huamán, como los indígenas eran ignorantes y no tenían capacidad de acción propia, eran fácilmente manipulables. Esta imagen resulta equivalente a la que tenían los senderistas, que veían en los campesinos una simple «masa» manipulable. Por ello, el creciente rechazo campesino a la

¹⁰³ Ver Capítulo de Fuerzas Armadas.

¹⁰⁴ Bruno Aragón de Peralta representa al «gamonal» que se identifica con los indios, y que como parte de su paternalismo los infantiliza y controla por la fuerza.

presencia senderista, evidenciado desde 1982 en diversas zonas como las alturas de Huanta, fue considerado por Sendero Luminoso como la expresión de simples «mesnadas de la reacción»¹⁰⁵.

La imagen de los indígenas como incapaces e inferiores, que parte de un viejo prejuicio racista y discriminatorio propio de la sociedad andina tradicional, guió la implantación de políticas antisubversivas durante la gestión del Gral. Huamán. Como los indios eran incapaces e inferiores, había que defenderlos y guiarlos. Era necesario entonces salvaguardarlos de las malas influencias, y mantenerlos aislados.

Esta actitud llegó a su límite cuando, bajo la estrategia de "aislamiento" y en una suerte de «antimaoísmo» que buscaba alejar al pez del agua, el Gral. Huamán negó a la recién electa alcaldesa de Ayacucho Leonor Zamora la presencia de la población indígena en el cabildo abierto organizado para el mes de febrero. Huamán explica su negativa en la entrevista con la CVR, diciendo:

quisieron hacerme en Ayacucho un cabildo abierto, bien, hagan su cabildo, la señora Leonor, haga su cabildo, y fue el Sr. Diez Canseco que ahora está de congresista, alentado, bueno, hagan, pero eso sí: al indio no me lo usan, ellos hicieron su reunión, no sé cuántas personas estarían, hicieron, les permitíamos, después Diez Canseco gritó, lloró, que no le hemos permitido el contacto con la población: nones, con la población, con los indígenas, nones

Según el General, el control logrado en Ayacucho durante el tiempo de su gestión fue completo, y no se produjo en ningún tipo de violación a los derechos humanos por parte de las FF. AA.. Niega rotundamente que la tropa haya realizado detenciones, y al mismo tiempo afirma que el control militar era total, al punto que los senderistas no eran capaces siquiera de patrullar:

En el 84 hemos limpiado y las patrullas han impuesto el orden en todos los rincones, en todos los rincones.

Las medidas económicas impuestas por el General Huamán volvieron tirantes sus relaciones con el ejecutivo. Más aún luego de las declaraciones que diera a la prensa opinando que el jefe del Comando Político Militar (es decir, él mismo) debía tener atribuciones políticas. El presidente Belaunde pensó confirmadas sus sospechas de pretensiones de poder por parte de las Fuerzas Armadas y removió a Huamán de su cargo el 28 de agosto de 1984.

¹⁰⁵ PCP-SL (1982).

Sin embargo, a pesar de las muertes ocurridas durante ese año, el gobierno nunca criticó el accionar de las fuerzas del orden. El retiro de Huamán no fue consecuencia de su gestión, sino de sus declaraciones y supuestas pretensiones de poder.

Durante 1984, uno de los principales actores del conflicto fue la Marina de Guerra. Desde el momento de su llegada Ayacucho, sus efectivos se mantuvieron ajenos a la vida de la población, no sólo por el poco contacto físico sino por la distancia cultural y regional que los separaba de los ayacuchanos de la ciudad y el campo. La mayoría de sus miembros provenían de zonas costañas y algunos ni siquiera conocían la sierra. El mismo Huamán Centeno reconoce con dificultad:

la dificultad en este caso específico de quienes no hablan quechua, es otra cultura, entonces es difícil comunicarse con la gente, con el indio que constituye el Ejército Revolucionario Popular

La vida cotidiana de los militares se mantuvo ajena a la de la población ayacuchana, debido a que pasaban gran parte del día en sus cuarteles, y a que eran constantemente cambiados de lugar.

La Marina tenía diferente política. No había salidas. O sea, el cuartel era cerrado, tenía unos guardias, y el que salía, aunque sea para comprar un bizcocho o galletas, salía con permiso del de la puerta y de su jefe de patrulla. Nosotros no salíamos para comer, cocinábamos adentro, mientras los policías tenían franco y se iban a comer a la calle.¹⁰⁶

El desconocimiento del enemigo hacía pensar que cualquiera podía ser terrorista. Así, la poca relación que tenían con la población contribuyó a que se cometan terribles abusos y matanzas, sobre todo contra la población indígena.

Otro de los actores del conflicto fueron los Comités de Autodefensa, organizados con apoyo de la marina. Al margen de la política oficial se creó un Comité de Defensa Civil con sede en Pichiwillca que empezó a controlar y agrupar las autodefensas de los pagos de ambos márgenes del río Apurímac. El rechazo al autoritarismo de los nuevos dirigentes comunales elegidos por Sendero Luminoso, fue la principal causa de la formación de estas rondas¹⁰⁷. Los jóvenes dirigentes senderistas habían confundido la guerra con sus intereses personales, y acrecentaron conflictos intra e intercomunales. Sin embargo, el accionar de las rondas no significó el cese de los abusos. Las incursiones de los ronderos Pampacanchinos acompañados de miembros de la marina de guerra en presuntas zonas senderistas, constituyeron una verdadera "cacería de brujas". Así, la dinámica de la violencia y el terror se incrementaron notablemente. En este período se descubren las primeras fosas comunes: Huamanguilla y Pucayacu.

¹⁰⁶ Testimonio 100223

¹⁰⁷ Estudio Región Sur Central.

La marina formó también «aldeas estratégicas» para poder controlar a la población. Estas aldeas concentraban a varios pueblos en un solo centro poblado, bajo control militar, y se instalaba un Comité de Defensa Civil. Esta operación no tomó en cuenta la economía regional, los patrones de cultivo de la población, ni las profundas rivalidades que muchas veces mantenían entre sí los pueblos involucrados. Así, los pobladores de las comunidades de Huanccacancha, Sacsahuilca, Mutuypata, Culluchaca y Yanasraccay se vieron obligados a instalarse en Pampacancha. Sendero Luminoso no tuvo muchos problemas en infiltrar, dividir y derrotar en poco tiempo estas autodefensas. Tras la retirada de los marinos, una incursión senderista dio como saldo 40 muertos.

Desde la formación de las aldeas estratégicas, hasta el control y el aislamiento de los indios para separarlos de los dirigentes senderistas de las ciudades, las Fuerzas Armadas mostraron un claro menosprecio por la voluntad y las costumbres indígenas. Bajo la idea de proteger a la población, terminaron por imponerse a la fuerza cometiendo innumerables violaciones a los derechos humanos.

2.2.5.2. La historia de Miguel

Mi familia es de origen andino, casi campesino, son de Apurímac, Andahuaylas. Mi vieja por ser una persona bastante arribista se fue a vivir a un barrio que yo siempre pensé que no nos correspondía. Mi vieja decía que no quería vivir con negros, y que no quería vivir con gente así. Tenía una verdulería y mi padre era cerrajero, era herrero, y el resto de la gente allí eran funcionarios del Estado, eran profesores o eran comerciantes, pero eran blanquitos, esos blanquitos de clase media, todos en colegio particular. Nosotros éramos los únicos que estudiábamos en un colegio nacional y, bueno, éramos objeto permanente de burlas. O sea, mi madre era la chola del barrio y mi padre era simplemente Don Jorge, el maestro. Mi padre siempre llegaba sucio, era siempre marginado. El recuerdo más duro para mí era ver a mi abuela que llegaba de la sierra, una señora casi quechua hablante, una mamacha completa, con sus trenzas, sus dos trenzas. La pobre señora llegaba con sus quesitos, con su lata de chicharrones, con su mote y apestando a sierra. Al comienzo me acuerdo que yo la recibía con mucha alegría, pero a medida que fui creciendo comencé a sentir vergüenza de ella porque todos los grupos, todos los jóvenes del barrio, me marginaban, nos marginaban porque éramos cholos.

En el Apra yo estaba más cerca de esa gente que en mi barrio. Y entonces, bueno, me causa vergüenza y entonces allí, cuando voy avanzando políticamente, voy cambiando; políticamente voy cuestionando toda la cuestión de la etnicidad, del racismo. Comienzo a leer a Mariátegui, a Haya de La Torre y no veo que esté planteado este problema. Comienzo a decir puta acá hay otra cosa y no

solamente es la subordinación de clase, acá también hay una subordinación por tu raza, por tu color. Comienzo la cercanía a las ideas marxistas, a todo lo que para mí es súper importante que es el problema campesino, el problema del indio, que así se llamaba en ese entonces. Allí comienzo a ver con inquietud a Sendero Luminoso, comienzo a considerar que uno de los problemas fundamentales del Perú, de la revolución, pasa por el tema del campo. Es allí donde me meto a los grupos de zampoña y me aparto del barrio. Comienzo a mirar con esa mirada de odio que a veces tenía hacia mucha gente, un odio hacia esos blanquitos que nos habían despreciado toda la vida. Me aparto de ellos, los comienzo a ver como huevones, me pongo a estudiar como un loco mientras me estoy preparando en la academia. Estoy leyendo y estoy pensando, estoy yendo a mítines de izquierda, a películas de izquierda, a vídeos sobre la guerra en Nicaragua, El Salvador, con grupos de gente de San Martín, de Tahuantinsuyo, de Villa El Salvador a pesar que todavía tenía mi corazón aprista. Me acuerdo de un mitin que hay dentro del local del partido, nos ponemos a gritar nuestras consignas y vinieron un grupo de búfalos, nos dijeron: "rábanos de mierda lárguense del partido, ustedes son rábanos y son infiltrados, ¡fuera carajo!", a mí me botaron prácticamente a patadas del partido. Me alejé del APRA, seguí en la academia preparándome e ingresé a La Católica, justo en ese momento me meto a la Escuela Nacional de Folclor y comienzo a querer aprender a tocar la zampoña.

Sentía un odio de mierda a toda la gente de mi barrio, todos pitucos que eran unos mediocres, que seguían jugando fútbol, entraban con las droga, chupaban como locos, iban con hembras, decían que yo estaba loco porque me dejé unas barbitas y que paraba con los cholos. Yo me reía, los insultaba o ni los miraba, ni los saludaba siquiera.

Me preparo todo un año porque yo sabía que mi formación en el colegio había sido mala, pienso que debía prepararme bastante, entro a una de las academias más misias de todas las que había. Estuve todo el 82 y me convertí en uno de los mejores alumnos, era una cosa increíble. Mi ingreso a La Católica coincidió con un episodio bien triste en mi vida. Fue el momento más jodido de mi familia en términos económicos. Vivo un proceso sumamente jodido porque sentía de que todos esos huevones que eran mis compañeros, eran inclusive de una condición mucho más elevada de las personas de mi barrio. Me entero que muchos eran hijos de intelectuales, de políticos, y yo era un huevoncito, hijo de un cerrajero, de un huevón. Era la primera vez que veía un baño tan limpio como el de La Católica, nunca había visto jardines tan bonitos. Vi en La Católica que toda esta gente que nos daba comida, que nos trataba como cualquier mierda, eran mis compañeros. Y yo me acomplejé terriblemente, me sentía totalmente inferior a ellos. Físicamente me sentía feo, no tenía dinero para comprarme ropa, académicamente me sentía un huevón, todos sentía que eran superiores a mí. Un año, tal vez un semestre, fue suficiente para desengañarme. Me acerco a la gente de izquierda con la expectativa de que no habrá desprecio por mi condición pero siento

exactamente el mismo desprecio de la gente de la universidad. Yo reivindicaba mucho mi condición de cholo, ingresé a Derecho pero inmediatamente me doy cuenta de que no iba a ser abogado.

Los jóvenes entre los que me movía y todos los amigos de mi barrio habían tenido su primera chica a los doce años, yo recién a los diecisiete o dieciocho tuve una chica. Allí comenzó mis cercanías con Sendero. El hermano de su cuñado había muerto en alguna masacre, para entonces Sendero hacía su trabajo, comenzaba a hacerse presente en San Marcos con actividades públicas y grandes y coincidíamos en esos lugares. Un día un amigo que no era de Sendero me dijo "oye yo te veo entusiasmado con eso, ¿por qué no te pones en contacto?" "Es que no tengo la posibilidad de un contacto". "Entonces yo te voy a hacer un contacto". Me hizo el contacto y un huevón fue a buscarme a la librería, allí tuvimos un primer contacto, estoy hablando del año 83, 84, posiblemente. El patita va, me busca y me explica brevemente algunas cosas y le digo que sí, que quiero organizarme. Entonces me cita en el Cine Venecia, me recoge y tuvimos que ir a Covida o Collique. Allí llama a un huevón y después aparece otro huevón. Era un pata así de pueblo, súper bien formado, me hablaba de Mao, del Ché Guevara, de manera muy épica, diciéndome que éramos nosotros los constructores de la nueva historia el país, así me impactó tremendamente el tipo, un cholo, parecía sanmarquino. Estamos hablando de una época en que se iniciaba la guerra y comenzamos a hablar de cuestiones muy claras. Recuerdo que asociaba mucho el discurso, la práctica política de Sendero con toda esta reivindicación andina y los tipos me mandan a la mierda diciéndome "¿qué andino?, acá no hay nada de andino, esto es una guerra que prioriza la cuestión campesina, acá no hay nada de milenarismos, así que olvídate, eso es una ilusión que la han formado desde fuera pero la línea es esta. Me dicen que a la reunión siguiente tenía ya que estar incorporado y yo me cago de miedo, me escapo del pata, de mi contacto, luego me hice negar reiteradamente y me desaparecí de él.

Después comienzo a descubrir los orígenes de mi familia que estaba vinculada a esta zona y me entero que hay primos que están metidos en la huevada, que Acobamba en Andahuaylas, lugar de donde es mi familia, es una zona importante. Comienzo a pensar, a ver las cosas en términos demasiado milenaristas y cada vez me meto más. Me acuerdo que cada vez iba a la universidad solamente para leer, leía solamente rebeliones indígenas, leí así un libro inmenso de toda la revolución de Túpac Amaru... un clásico, lo leí casi todo. Cada vez estaba más convencido pero no tenía la disposición suficiente para incorporarme. Mi vida se estaba haciendo una mierda en términos personales y necesitaba algo, un motor para orientarla, no estudiaba, no hacía absolutamente nada, chupaba, me deprimía, dormía, asistía a algunas movilizaciones; esa era mi vida, totalmente improductiva. Entonces me articulo al MIR podía jugar todavía un poco con la legalidad, podía tener una vida relativamente tranquila y por momentitos hacer pequeñas acciones,

a pesar que mi corazón seguía latiendo igual por Sendero. En el MIR era el único tipo de La Católica y me dan la responsabilidad de formar una base en la universidad. Capto a algunos amigos que también tenían un discurso más o menos violentista y sacamos un periódico mural como UDP.

Tal vez en el año 87 se comienza a hablar de las negociaciones que existían entre el MIR y el MRTA para hacer una alianza. Finalmente nosotros decidimos apartarnos de ese pequeño grupo. Una gente se va a su casa y otra dice vamos también a Sendero, nos encontramos los disidentes de tres grupitos y decidimos armar el trabajo en La Católica. Ya había tenido mi primera necesidad de involucrarme con fuerza luego de la masacre, esto terminó por convencerme; voy así con el firme propósito y me encuentro con ellos que también están más o menos en la misma línea y conversamos "¿hagamos algo, no?". Fue allí que decidimos incorporarnos.

Sendero tenían algún trabajo en las márgenes del río Rímac, pero cuando nosotros nos hacemos cargo de eso, el partido decide mover todo ese trabajo y desplazarlo a Huaycán, donde tenían bases. Éramos vistos como los niños bonitos. Posiblemente el partido recibe la información que hay unos cinco huevones dispuestos a entrar de manera fuerte con una periferia de trabajo de por lo menos treinta personas. Yo veía con mucha más cautela y muchas más dudas esta militancia porque a pesar de todo, era consciente que eran impactos emocionales. A nivel ideológico sentía que existían discrepancias, ejemplo, una de las cosas que no soportaba era leer El Diario senderista que eran más o menos panfleto. Reclamaba y decía, ¿porqué escriben tantas huevadas?. Una de las cosas que no soporté tremendamente fue cuando escribieron un artículo sobre Arguedas, yo llegaba a decir que sí Arguedas hubiera vivido en esa época seguramente sería del partido, entonces no acepté eso de sus bigotitos hitlerianos. Tampoco acepté otro artículo sobre la película "Apocalipsis Now", a pesar que no tenía ninguna cercanía con el rock, me parecía tan elemental y tan absurdo que simplemente por una película se asocie al rock con la burguesía y la reacción. Habían artículos así de disparatados, tan locos, nunca encontraba reflexiones interesantes. Crecí siempre con el mito de por qué estos huevones son militarmente tan geniales y tienen documentos tan básicos, ideas tan elementales de las cosas. La única explicación que tenía, no podías preguntar mucho, era que en realidad lo hacían para llegar a las masas. En realidad había grandes intelectuales, superiores a los intelectuales de La Católica, al resto de la intelectualidad blanca del país y que estaban escondidos. Tú decías "Putra madre estos huevones tienen un olfato, una visión política tan alucinante pero ¿dónde está? ¿por qué no se refleja en un documento?

A pesar que tenía mis críticas había entrado a la locura de Sendero. Ellos manipulan muy bien el discurso que tú quieres escuchar. Ellos sabían que a mí como intelectual, como un joven de La Católica, qué cosas más o menos me podían cautivar y sobre esas cosas me orientaban, me llevaban, Me acerqué a Sendero por toda esta cuestión milenarista y ellos me vendían ese

chanchito, el chanchito del milenarismo, No sé si me lo vendían tan explícitamente o yo quería ver eso, no podría discernir con claridad cómo era la cosa.

El trato con nosotros era muy delicado porque sabían que podíamos aportar muchas cosas para el partido, podíamos aportar cosas intelectuales y nos cuidaban para eso, es decir, no nos daban grandes responsabilidades que se las podían dar posiblemente a un pata de La Cantuta o de Huamanga, responsabilidades en términos militares y políticos. A nosotros nos cuidaban para otras cosas, nos hacían un montón de pleitesías que estoy segurísimo que a un compañero de San Marcos no le hacían para nada.

Yo en realidad debería estar muerto porque a mí me dan una responsabilidad después de un tiempo muy rápido, muy corto. Viene un compañero, habla conmigo y me dice: "mira, ha pasado la etapa de la escuela popular, ustedes han hecho muy buen trabajo y es necesario que tú saltes, hemos evaluado tu capacidad, demuestras capacidad política y mucha capacidad militar y te damos una nueva responsabilidad, un poco más grande pero además militar". Por esa época veo algunas huevadas, me entero que hay muertes injustificadas, que el partido había hecho ejecuciones con las cuales yo no estuve de acuerdo. Yo no acepté este tipo de huevadas, hice una crítica y ellos trataron de justificarlo. Los enfrenté y ellos me dijeron que era un huevón, que estaba dudando del partido. Justo en ese momento me proponen saltar -como se decía allí- a un nuevo nivel, yo les dije que en dos días daría la respuesta, lo evalúe bien y respondí: "no, no voy a saltar", más bien dije que me bajaran a otro nivel, que yo necesitaba mayor formación política, que no me sentía en las condiciones de asumir esa responsabilidad y que más bien quería hacer cuestiones más vinculadas a la reflexión, a cuestiones académicas. Pido que me bajen al MAP que es bajarte de nivel, estaba aburrido de estos huevones, yo trabajaba en una ONG y en la ONG tenía un cuarto donde vivía, allí realizábamos reuniones después que se iba toda la gente. Había un poco de presión de parte de ellos y finalmente les digo que he decidido alejarme del partido, que les podría ayudar con papel higiénico, con papeles bond, con platita, con comida; lo que quieran pero que yo había llegado a la conclusión de que no podía estar más en este partido porque tenía discrepancias.

Justo para esa reunión, no recuerdo por qué, baja un huevón del Comité Metropolitano que escucha eso, toma la palabra y dice más o menos así: "Estamos en estos momentos compañeros frente a un hecho importante, acá este señor, este miserable, luego de las muertes que hemos tenido en La Católica, osa decir una cosa como la que está diciendo, que el partido es así, que la ideología del partido, imagínense compañeros, ha llegado a ese nivel, esto es una muestra clarísima de cómo la línea negra está venciendo a la línea roja y esto no lo vamos a pasar y además este señor, este individuo -me miraba- tiene que saber claramente que estamos en una guerra y en una guerra, si no lo sabe, hay dos sectores que contienden: están los que participamos como parte del pueblo, como

parte del partido, y la reacción. Además le recuerdo que nosotros a la reacción las arrasamos, la liquidamos, la destruimos, no vamos a permitir esto, así que yo exijo la posición de cada uno de los compañeros, seríamos unos cinco o tal vez ocho de La Católica". Todos los huevones hablaron y dijeron "rehúso la posición de este compañero, siento asco", "siento repugnancia y que el partido aniquila", una sentencia a muerte de todos los huevones presentes. Entonces me piden hablar y les digo «compañeros, ustedes no han entendido lo que he querido decir, lo que estuve diciendo es que necesito más ideología, comprender a profundidad el maoísmo, no comprendo compañeros, yo necesito mayor formación, no es que me quiera ir, me han comprendido mal". Cuando me están hablando yo estoy pensando cómo me voy a fugar y cómo los voy a cagar a estos cojudos, entonces el huevonazo toma otra vez la palabra y dice "compañeros, vieron, venció la línea roja, esto demuestra que en el partido todavía prevale la línea roja a pesar que ya estaba a punto de irse a la reacción, pero ojo compañeros, esto no queda así, hay que ser vigilantes, cada uno de nosotros tiene que ser vigilante. Este compañero evidentemente requiere más formación, como intelectuales de La Católica siempre le gusta formarse a esta gente, no compañeros acá no es un problema de formación solamente, la va a tener pero la formación se hace en la práctica, entonces usted compañero va a comandar las acciones y cada uno de nosotros vamos a ser vigilantes para que en los hechos demuestre que realmente está cambiando". Fueron unos cuatro cinco meses así de tortura, me vigilaban, me llamaban por teléfono, me hacían asumir responsabilidades que no me correspondían, me hostilizaban, me insultaban, se burlaban de mí, de cualquier huevada que decía, lo tomaban como una estupidez, fue una cosa horrible. Pero yo lo tenía todo planificado. Fui arreglando mis cosas y en el año 91 me desaparecí, tenía una responsabilidad y no fui. Me escondí en la casa de un amigo y al día siguiente me escapé al Cusco, me fui al Cusco, preparé todas mis cosas, tenía una bolsa nomás, un costal, que fue lo único que me pude comprar, unas cuantas ropas pero eso sí, treinta casetes de huaylas y un par de hojotas. Había unos patas que se estaban yendo a Brasil, eran artesanos hippies, ellos me dijeron más o menos cómo podía ir, ellos me iban a esperar en Puerto Maldonado. Tomé un avión, me fui hasta Puerto Maldonado y de allí subí a una embarcación y navegué diez días por el río Madre de Dios y llegué a Ribera Alta, la ciudad más importante en la amazonía boliviana, pasé sin ningún documento. De allí pasé hasta Brasil que está a dos horas más o menos, entré a Brasil también indocumentado y viví un año y medio más o menos, clandestino, durmiendo en la calle, viviendo en la calle, aprendía a ser artesano, a vender en la calle y ahí me volví hippie, así sobreviví dos años o un año y medio en Brasil como artesano.

2.2.6. Conclusiones

El análisis realizado permite establecer las siguientes conclusiones:

1. La discriminación étnica y racial fue un elemento presente en el conjunto del proceso de violencia. En los diferentes momentos y ámbitos de su desarrollo, fue un factor que influyó significativamente sobre los comportamientos y percepciones de los diversos actores, aunque casi siempre de manera encubierta.
2. El conflicto armado reprodujo en gran medida las brechas étnicas y sociales que afectan al conjunto de la sociedad peruana. La concentración de la violencia fue mayor entre la población de los márgenes sociales –indígenas, pobres y rurales- de las diversas regiones que fueron escenario del conflicto. De allí que las tres cuartas partes del total de víctimas reportadas a la CVR hayan sido quechua hablantes de los departamentos más deprimidos del país. Este sector sufrió las mayores consecuencias de la violencia.
3. En la composición social de los grupos alzados en armas, resulta minoritaria la proporción de quechua hablantes, de acuerdo a la información brindada a la CVR por los subversivos recluidos en las cárceles. Los subversivos generalmente fueron jóvenes mestizos de origen provinciano, con altos niveles educativos y expectativas sociales incumplidas, que vieron frustradas sus expectativas de realización personal debido a la crisis económica del país y el freno de la modernización de la sociedad tradicional.
4. Aunque el conflicto no tuvo un carácter étnico explícito, estuvo cargado de elementos raciales, étnicos y regionales que actuaron entrelazadamente, acentuando la violencia. El racismo y la discriminación fueron inmanentes a las prácticas de violencia de todos los actores, aflorando sobre todo en los momentos en que se ejerció la violencia física, mediante categorías raciales que estigmatizaron a las víctimas como «indios», «cholos» y «serranos». Esta violencia simbólica, generó en las víctimas una percepción de agravio muy fuerte, que muchas veces también se expresó violentamente.
5. En medio de la vorágine del conflicto, estos comportamientos –que fueron masivos y selectivos al mismo tiempo- expresaron la superposición de acceso a poder, status, origen social y procedencia geográfica. En diversos momentos del conflicto, los actores desarrollaron e implementaron procedimientos de selección de sus víctimas basados en criterios raciales, que reprodujeron las brechas étnicas y aumentaron las distancias sociales, incrementando el clima de violencia. De esa manera, la superposición de criterios raciales con aquellos de diferenciación social y de status, influyó sobre la violencia en todos los escenarios del conflicto.

6. De cierta forma, la violencia propició la reinstauración de las diferencias étnicas y raciales propias de la sociedad andina tradicional, que durante las décadas previas estaban siendo erosionadas por los procesos de modernización. Estas diferencias fueron reapropiadas por los diversos actores del conflicto, para justificar sus prácticas de violencia y encontrar sentidos compensatorios a su condición de víctimas.
7. Sendero Luminoso utilizó deliberadamente su ideología totalitaria para destruir la formas de organización cultural propias de las poblaciones andinas y amazónicas, asesinando a comuneros y dirigentes, secuestrando y sometiendo a formas de esclavización y servidumbre a comunidades enteras y reprimiendo sus manifestaciones culturales y religiosas. Al intentar someter violentamente a estas poblaciones a su proyecto de construcción del «nuevo poder», esta organización cometió diversos crímenes de lesa humanidad.
8. En nombre de la defensa del estado de derecho ante la insurgencia subversiva, las fuerzas del orden también cometieron diversos abusos y crímenes de lesa humanidad, concentrados entre la población indígena de las comunidades rurales, sobre todo durante los primeros años del conflicto.
9. En aras de la reconciliación nacional, resulta indispensable impulsar la creación de una identidad colectiva de todos los peruanos respetuosa de las diferencias culturales y librada efectivamente de cualquier rezago de discriminación étnica y racial. Esta es una de las lecciones profundas dejadas por la violencia.

BIBLIOGRAFIA

Bennett, John M.

1998 *Sendero Luminoso in Context. An Annotated Bibliography*. The Scarecrow Press, Lanham, Maryland and London.

Bonilla, Heraclio

1994 «Introducción: la metamorfosis de la violencia en el umbral del siglo XXI», en *Perú en el fin del milenio*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Chávez de Paz, Denis

- 1989 *Juventud y terrorismo. Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos*. Lima, IEP.
- Degregori, Carlos Iván; Coronel, José y Del Pino, Ponciano
- 1996 *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP.
- Degregori, Carlos Iván
- 1991 "Campesinado y violencia. Balance de una década de estudios", en *SEPIA IV, El problema agrario en debate*. Iquitos, UNAP-SEPIA.
- 1985 *Sendero Luminoso: I. Los hondos y mortales desencuentros. II. Lucha armada y utopía autoritaria*. Lima, IEP, documentos de trabajo N° 4 y 6.
- Espinoza, Oscar
- 1995 *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía Peruana*. Lima, CAAAP.
- Favre, Henri
- 1989 "Violencia y descomposición social" en *Debate* 11, N° 57, setiembre-octubre.
- 1984 "Perú: Sendero Luminoso y horizontes ocultos", en *Quehacer* N° 31-32, setiembre-octubre.
- Flores Galindo, Alberto y Manrique, Nelson
- 1985 *Violencia y campesinado*. Lima Instituto de Apoyo Agrario.
- Guzmán, Abimael
- 1988 «Entrevista del siglo. Presidente Gonzalo rompe el silencio». En: *El Diario*, Lima, 24 de julio.
- INEI
- 1998 *Censos Nacionales de 1993*. Lima, 1998.
- McClintock, Cynthia
- 1984 "Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso", en *World Politics*, 27, N° 1.
- Manrique, Nelson
- 1996 "Racismo y violencia política en el Perú", *Pretextos* N° 8. Lima, DESCO.
- 1995 "Political Violence, Ethnicity and Racism in Peru in Time of War", en *Journal of Latin American Cultural Studies*, 4, N° 1.
- 1989a "La década de la violencia", en *Márgenes*, N° 5-6. Lima, SUR.
- 1989b "Sierra Central: la batalla decisiva", en *Quehacer* N° 60, agosto-setiembre.
- 1985 "Guerra sucia, etnicidad y racismo", *Quehacer* N° 37. Lima, Octubre-Noviembre.
- Melgar Bao, Ricardo
- 1986 "Una guerra etnocampesina en el Perú: Sendero Luminoso", en *Anales de Antropología* N° 23. También en: *Perú: una luz en el sendero*. México, Distribuciones Fontamara, 1988.
- Ossio, Juan
- 1988 "El poder en los andes", *Debate* N° 38. Lima, Julio-Agosto.
- Palmer, David Scott

1992 *The Shining Path of Peru*. New York, St. Martin's Press.

Peralta, Víctor

2000 *Sendero Luminoso y la prensa. 1980-1994*. Lima, Centro Bartolomé de las Casas.

PCP-SL

1988 «Documentos fundamentales del Primer Congreso del Partido Comunista del Perú». En: *El Diario*. Lima, 7 de febrero.

1982 *Desarrollemos la guerra de guerrillas*. Lima, Ediciones Bandera Roja, Febrero.

1980 «Somos los iniciadores». Lima, PCP-SL, Comité Central Ampliado.

Portocarrero, Gonzalo

1998 *Razones de sangre*. Lima, Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

1993 «La dominación total», en *Racismo y mestizaje*. Lima, Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

1991 *Sacajos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima, Tarea.

Stavenhagen, Rodolfo

1991 «Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional», en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* N° 157. París, UNESCO, setiembre.

Stern, Peter

1995 *Sendero Luminoso: An Annotated Bibliography of the Shining Path Guerrilla Movement, 1980-1993*. SALALM, University of New Mexico.

Stern, Steve (ed.)

1999 *Los senderos insólitos del Perú*. Lima, IEP-UNSCH.

Tylor, Lewis

1988 "Maoismo nos andes: sendero luminoso e o movimento guerrilheiro contemporaneo no Peru", en Enrique Amayo (ed), *Sendero Luminoso*. Sao Paulo, Ediciones Vértice.