

ETNICIDAD Y VIOLENCIA EN EL PERÚ

Manuel M. Marzal

INTRODUCCIÓN

El Perú, que en la memoria histórica española y en sus expresiones populares, estuvo siempre unido a la grandeza y a la esperanza, como lo muestran el «vale un Perú», «vale un Potosí» y «las maravillas de Jauja», primera capital del virreinato, y que fue el Dorado de los emigrantes del sur y el oeste español sobre todo en el siglo XVI, ha sufrido en los últimos años tal deterioro en su imagen internacional, que los que viajamos con el pasaporte peruano somos recibidos a menudo entre la sospecha y la compasión. Las tres causas profundas han sido el narcotráfico, por su enorme producción de coca, la inflación, que en el gobierno *aprista* llegó a 50 % al mes, y el terrorismo, en una de sus formas más cruel y sangrienta de la historia moderna. Pero ha habido también causas coyunturales, como la disolución, en un régimen presidencialista, del congreso por el presidente Fujimori el 5 de abril de 1992, que no podían tolerar los gobiernos demócratas de Occidente y así suspendieron los programas de ayuda, excepto los humanitarios (con el ruego y aplauso de ciertos peruanos famosos en cómodo exilio voluntario), aunque fueron más comprensivos después con la disolución del parlamento ruso por Boris Yeltsin.

De acuerdo a la amable invitación recibida, voy a hablar de la violencia y terrorismo peruano y de su relación con la etnicidad, la cual, como es sabido, ha cobrado gran interés con la caída de los socialismos de estado y con el renacimiento étnico de los últimos lustros. Se trata de un estudio de caso, que pueda servir a la generalización sobre el ambicioso tema de la obra: «violencia y etnicidad en el mundo». Mi trabajo tiene tres partes: 1) la etnicidad en el Perú; 2) la violencia política en el Perú por la acción de Sendero Luminoso (SL) y al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), aunque por razones de espacio me limito a SL, que es más original, 3) la relación entre etnicidad y terrorismo.

I. LA ETNICIDAD EN EL PERÚ

Arguedas, uno de nuestros más conocidos escritores, definió al Perú como «el país de todas las sangres». Y es un tema que ha reaparecido en la reciente discusión

científica, cultural y política del V Centenario. Es sabido que Francisco Pizarro en 1532 conquistó el Tawantisuyu, que era un enorme mosaico de etnias y del culturas, unidas por el imperio, que el cronista Bernabé Cobo, tras recorrer los dos grandes virreynatos y escribir a lo largo de 40 años su monumental *Historia* (1653), calificó de «haber sido esta república de los reyes Incas la más concertada en su manera de gobierno de cuantas hubo en esta tierra»(1964,I:6).

Al presentar la etnicidad en el Perú para analizar la real o potencial violencia que entraña, es indispensable partir de una definición mínima de identidad y de una visión amplia, tanto diacrónica como sincrónica, del Perú. Para la primera recojo el punto de vista de Fukumoto (1987), quien, después de analizar distintos enfoques antropológicos, define al grupo étnico como el conjunto de personas que comparten una cultura común, cuyos principales rasgos son la lengua, la religión, las costumbres, cierto patrimonio de objetos materiales, etc., aunque a veces alguno de estos rasgos se convierte en clave de la identidad. El grupo étnico no es siempre un grupo racial, ni tampoco un grupo numéricamente minoritario y subordinado a la sociedad nacional. Además la identidad étnica puede considerarse un fenómeno múltiple, relativo y situacional, de manera que las personas, en su interacción, manipulan su identidad étnica en función de su propia conveniencia. Esto sucede en especial en el caso del Perú, donde se han dado, sobre todo después de la conquista española, y siguen dándose relaciones interétnicas sumamente complejas.

Si el «Perú» es el hecho histórico colectivo, representado en el escenario, cuyas fronteras son los límites del actual Estado peruano, nació hace unos 15 mil años con el establecimiento de los primeros grupos humanos en nuestro territorio. Pero en esta historia milenaria ha habido cambios tan profundos, que se han señalado como fechas de nacimiento del Perú. Así la formación política del Tawantinsuyu con su diversidad étnica, hace unos 6 siglos, la conquista española y su peculiar encuentro del mundo autóctono con el occidental y cristiano, hace como 4 siglos y medio, y la declaración de independencia de España y la política de «fusión» oficial de los dos mundos encontrados, hace más de siglo y medio, son las fechas más repetidas para nuestra partida de nacimiento como país. Pero no faltan historiadores o analistas sociales que insisten en que somos todavía un «país en formación», como si tal afirmación no fuera válida, por los cambios tecnológicos, migratorios y políticos, para la mayoría de los países. Tampoco faltan, para desgracia nuestra, a partir de 1980, grupos terroristas fanáticos que pretenden dar a luz al verdadero Perú, mediante una salvaje destrucción de sus hombres e instituciones.

Para entender el problema de la etnicidad en el Perú quiero señalar cuatro grandes etapas, que en cierto modo marcan, con cierto vaivén, una separación o una fusión de los dos mundos enfrentados en la conquista; tales etapas son la colonia española, la república liberal, el movimiento indigenista y el proceso modernizador:

1.1 La colonia española.

Es sabido que la colonia estuvo caracterizada por su estrecha vinculación con

la población autóctona vencida, pues España no buscaba tierras, sino establecer un imperio colonial y evangelizar a los indios. En cambio, los colonos ingleses en América sólo querían crear su propia sociedad, despojando a los indios de sus tierras y manteniendo con ellos ciertos lazos, como el comercio de pieles. Por eso, España debió establecer las relaciones interétnicas. Al principio, siguiendo el modelo de la reconquista española, los indios fueron «encomendados» o «repartidos» entre los conquistadores, lo que aseguraba la ocupación del territorio, el empleo de la mano de obra y la evangelización. Pero luego de la hecatombe demográfica y de la lucha de Las Casas, que no fue uno sino una legión, contra la encomienda. Esta se prohíbe en 1542 en las Leyes Nuevas y, aunque se restablece cinco años después, ya no será el centro de la política colonial y en su lugar se instaura la «reducción», que, por una parte, defiende al indio de los abusos de los colonos, y por otra, asegura el proyecto de hispanizar y cristianizar al indio. Los cinco pilares de la reducción son la adscripción como «indio», el territorio comunal, el autogobierno indígena, el tributo y los servicios personales, sobre todo la «mita» en las minas, motor de la economía colonial.

Y así se «reduce» a los indios en pueblos, tarea realizada bastante eficazmente por el Virrey Toledo, y el Perú es «un reino con dos repúblicas». La «española», como un trasplante de la cultura hispánica y donde llegan pronto negros esclavos (la Lima colonial será una ciudad con mayoría negra relativa). Y la «india» de los pueblos-reducciones, que se convierten en crisol de una nueva identidad étnica; como señala Macera: «los españoles, sin querer, hicieron de los indios una sola nación» (1978:152). En efecto, los rasgos de la cultura andina (control del suelo por pisos ecológicos, criterios dualistas en la organización social, el *ayllu* como unidad social básica, las múltiples formas de reciprocidad, la vinculación religiosa con su *paqarina*, etc.) van siendo reemplazados por los de la nueva cultura (territorio comunal, reciprocidad basada en parentesco y compadrazgo, relaciones del grupo que funge como cofradía del santo patrono, ritos del catolicismo popular, etc.). Tal reemplazo no es total y ciertos estudios señalan la persistencia de rasgos y de una cierta estructura andina (Ossio 1992).

Quizás la formulación más clara del reino con dos repúblicas la hizo Solórzano Pereyra en su *Política indiana* (1648), libro muy leído por la burocracia colonial. Para él, los indios tenían un estado legal definido: eran vasallos del rey y libres, pues las formas de esclavitud iniciales fueron abolidas definitivamente en 1542, con ciertos límites en el desplazamiento, por no poder ir los indios «con sus personas y casas a donde quisiesen...; esto siempre se ha limitado en todos aquellos que tienen condicionada la libertad, y están obligados a hacer algunos servicios o pagar algunos tributos» (Lib II, cap 24). Solórzano discute largamente los pros y contras de la licitud de los servicios personales, sobre todo la mita minera. Si acaba aceptándola, como «mal necesario» y con una serie de condiciones, cree que el trabajo en las minas debería ser libre, lo que haría que los mismos indios denunciaran nuevas minas que ahora ocultan para no aumentar sus trabajos: «en el Perú hay indios que supersticiosamente creen que han de resucitar el Inca y para él guardan todas las minas ricas de que tienen

noticia») (L.II, c.12). Es una alusión al persistente mito de *Inkarii* (Flores G. 1987, Burga 1988). Las dos repúblicas y su secuela de segregación y dominación, en especial los servicios personales y la mita, marcan un polaridad étnica no resuelta durante la colonia.

Es cierto que se tiende el puente del mestizaje, que al principio es biológico y luego es, sobre todo, cultural. El inca Garcilaso (1609) se autoproclama con orgullo mestizo: «A los hijos de español y de india —o de indio y española— nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones. Fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias. Y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él.» (1991:627). Pero el Garcilaso siente necesidad de completar la frase: «Aunque en Indias si a uno de ellos le dices ‘sois un mestizo’ o ‘es un mestizo’, lo toman por menosprecio», lo que revela cierta ambigüedad, en lo que será el elemento básico de la identidad peruana. Solórzano (1648), aunque recuerda la real cédula de 1555 sobre las culturas autóctonas («aprobamos y tenemos por buenas vuestras leyes y costumbres, que antiguamente entre vosotros habéis tenido y tenéis para vuestro regimiento y policía, con tanto que nos podamos añadir lo que conviene al servicio de Dios... y nuestro y vuestra perseverancia y policía»), propone más puentes entre ambas repúblicas.

Uno, castellanizar a los indios. Como siempre, contrapesa los pros y contras de castellanizar o conservar las lenguas indígenas, recordando que en el Perú «dicen que hay más de 700 lenguas diferentes», y concluye: «tengo para mí que en los principios... hubiera sido fácil y conveniente haber obligado a todos los indios que iban entrando en la corona de España a que aprendiesen la lengua de ella, y que aun ahora será mucho más fácil y conveniente; porque, cuando en los viejos se diera alguna dificultad, no dejarán de aprender cuanto bastara para entendernos; y en los muchachos y en los que después fuesen naciendo, no podía haber alguna, pues toman y aprenden con tanta facilidad cuantas les quisiesen enseñar, como dice Erasmo» (L.II, c.26). Segundo puente, uso de trajes, armas y caballos como los españoles. Si tal uso estaba vedado por ordenanzas de Toledo y ciertas reales cédulas, «eso fue mientras de ellos se pudo temer alguna rebelión, pero, después que cesó este recelo, otras muchas cédulas nos encargan traerlos a nuestras costumbres» (L.II, c.26). Tercer puente, fomentar matrimonios entre españoles e indios. Estos, aunque estaban permitidos por las reales cédulas desde 1514, se dieron sobre todo por la vía del concubinato. A pesar de tal supresión de barreras, Solórzano recuerda, la prohibición de vivir entre los indios a «vagabundos, mestizos y negros, por los daños e injurias que éstos siempre les hacen» (L.II, c.26).

1.2 La república liberal

Con la independencia el Perú se transforma en un estado liberal, donde todos los ciudadanos son iguales ante la ley. La minoría criolla y mestiza bajo San Martín y Bolívar trata de «asimilar» a la mayoría india, desmontando cada pieza del régimen

del «reino con dos repúblicas», según el espíritu y las propuestas discutidas ya en las Cortes de Cádiz. Aunque en historia sea difícil hablar de futuribles, quizás la cosa no hubiera sido muy distinta, si Túpac Amaru II, más cercano culturalmente a criollos y mestizos que a la mayoría indígena, hubiera triunfado en su rebelión de 1780. Proclamada la independencia, los libertadores dieron leyes importantes. San Martín el 27 de agosto de 1821 suprimió el tributo indígena y prohibió llamarlos «indios» o «naturales», pues «son ciudadanos del Perú y con el nombre de peruanos deben ser conocidos» y el 28 abolió los servicios personales (mitas, pongos, yanacozgos, encomiendas, etc.) bajo pena de expatriación. Y Bolívar un 8 de abril de 1824 decretó la distribución de las tierras de las comunidades entre los indios y la libertad de éstos para venderlas, y suprimió la autoridad de «kurakas», pues un Estado igualitario no podía aceptar títulos de nobleza indígena hereditaria.

Así se esperaba crear una sociedad igualitaria y fundamentalmente mestiza, que se refleja en la expresión popular: «el que no tiene algo de inga (indio) lo tiene de mandinga (negro)». A pesar de la buena fe de los libertadores y de su opción liberal, que hoy con perspectiva histórica sigue pareciendo válida para amalgamar un mundo tan complejo, tales medidas resultaron funestas para los indios. Estos siguieron sintiéndose indios, por fidelidad a su identidad andino-colonial y por ser objeto de nuevas discriminaciones, como la reimplantación del tributo indígena y la exclusión del voto con todos los analfabetos; además, perdieron las mejores tierras de sus comunidades a manos de los hacendados, por no proteger el Estado la propiedad comunal, ni reconocer a sus «kurakas». Y así, entre indios y mestizos o criollos, siguió perpetuándose cierta discriminación.

Pero, además, en el siglo XIX el panorama étnico del Perú siguió haciéndose más complejo. Tras la supresión de la esclavitud negra por Ramón Castilla en 1854 —otra medida liberal, igualitaria y homogeneizadora— llegaron importantes contingentes de población china, que, aunque venían como mano de obra agrícola, se apoderaron de gran parte del pequeño comercio; en Lima se compra en «el chino de la esquina», de los que uno ha llegado a ser dueño de la «Casa Wong», quizás la mejor cadena de tiendas en la gran ciudad de 7 millones de habitantes. Lo mismo ocurrió a fines del XIX con los japoneses; vinieron también para la agricultura, y hoy están metidos, ellos o sus descendientes, en el mundo profesional, en el comercio y el más conocido en el palacio de Pizarro. En el siglo XIX y al inicio del XX hay también inmigración de Europa (italianos, franceses, alemanes, españoles, etc.), pequeña en número y que se integrará a la burguesía criolla.

1.3 El movimiento indigenista

A principios de siglo, tras la crisis del estado liberal, que no había aumentado la desigualdad real entre indios y no indios, y la derrota en la guerra con Chile, el Perú hizo un examen de conciencia; en consecuencia, nace el movimiento indigenista y se redefine la cultura indígena en la nueva constitución de 1920. Esta da existencia legal a la comunidad indígena (art. 41) y ordena «leyes espaciales» para los indios»

(art. 58), aunque nunca llegaron a promulgarse. La misma línea sigue la constitución de 1933, que manda que se dicte «la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa que las peculiares condiciones del indígena exigen» (art.212) y establece cierta reforma agraria, pues el «Estado procurará dotar de tierras a las comunidades indígenas... y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización» (art.211).

Al mismo tiempo se da un redescubrimiento del indio en el arte, en las letras y en los movimientos sociales. Una de las más enérgicas propuestas de este indigenismo es el ensayo *Tempestad en los Andes* (1927), de Luis E. Valcárcel, profesor de la Universidad del Cusco y miembro del «Grupo Resurgimiento». Partiendo de González Prada en su artículo «Nuestros indios» (1905), para quien «no forman el verdadero Perú» la Costa, sino las «muchedumbres de indios diseminados ...en la cordillera», sostiene:

«El Cusco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de nacionalidad. El Cusco representa la cultura madre, la heredera de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea. Y es que el Cusco preexistía cuando llegó el conquistador y Lima fue creada por él, ex nihilo. ¿Cómo desde la capital va a comprenderse el conflicto secular de las dos razas y las dos culturas, que no ha perdido su virulencia desde los días en que el invasor puso sus plantas en los riscos andinos? ¿Será capaz el espíritu europeizado, sin raigambre en la tierra maternal, de enorgullecerse de una cultura que no alcanza? ¿Podría vivir en el mestizaje de otras razas exóticas el gran amor que solo nutre y mantiene la sangre de los hijos del sol? Sólo al Cusco le está reservado redimir al indio» (1972:118).

Tal es la tesis de Valcárcel, que puede resumirse en cuatro puntos: tras cuatro siglos de conquista en el Perú hay dos nacionalidades, que viven un conflicto secular no resuelto, para el cual el mestizaje no es ninguna solución («la raza del Cid y don Pelayo mezcla su sangre a la sangre americana ... Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido; no hereda las virtudes ancestrales, sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades») (1972:23) y, finalmente, la salvación del indio viene del Cusco. Esta tesis se presenta no, con un cuidadoso análisis de los hechos y relaciones sociales, sino por cuadros vivos, a modo de una parábola, donde se contrasta la explotación del indio por la minoría blanca y mestiza con la bondad natural y la capacidad de lucha y de superación del indio, que aseguran su victoria futura. El mito del «nuevo indio» es el principal apoyo para su renacimiento, en el que Valcárcel maneja ideas de Spengler y el trasfondo mesiánico de la cultura andina. Por eso afirma:

«La cultura bajará otra vez de los Andes. De las altas mesetas descendió la tribu primigenia a poblar planicies y valles... Surgió el Inkario, otro luminar que duró cinco siglos, y que habría durado cinco siglos más sin la atilana invasión de Pizarro. De ese rescoldo cultural todavía viven... diez millones de indios, caídos en las penumbras de las culturas muertas. De las tumbas saldrán

los gérmenes de la Nueva edad. Es es avatar de la Raza.

No ha de ser una resurrección del Inkario con todas sus exteriores pompas... La Raza, en el nuevo ciclo que se avecina, reaparecerá esplendente, nimbada por sus eternos valores... Los hombres de la Nueva Edad habrán enriquecido su acervo con las conquistas de la ciencia occidental y la sabiduría de los maestros de Oriente. El instrumento y la herramienta, la máquina, el libro y el arma nos darán el deominio de la naturaleza; la filosofía ... hará penetrante nuestra mirada en el mundo del espíritu... Se cumple el avatar: nuestra raza se apresta al mañana...» (1972: 136-138).

Es útil notar que lo único que afirmaba Valcárcel era que la «raza andina», sin detenerse a definirla, iba a triunfar. Y al preguntarse «qué programa tiene formulado la vanguardia del movimiento panindianista», dice que los «que sin ser indios predicamos el quinto evangelio inkaista, tampoco lo sabemos. Algo se puede intuir»: una movilización de los indios, que «proclamarán sus derechos, anudarán el hilo roto de su historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario» ante el bloque mestizo-europeo, «minúsculo e inerme», aunque aún no se sabe «de qué bloque surgirá el Espartaco andino» o el Lenin de esta nueva revolución (1972: 133-134).

Aunque este análisis sea discutible, como se verá, no hay duda que refleja una inmensa seguridad de la victoria andina. A menudo he pensado en ella, al leer las proclamas de SL o ver en la TV los rituales y desfiles que los terroristas tenían en los penales, con cierta complicidad o desconcierto del gobierno, antes del 5 de abril. La primera crítica es de Mariátegui en su prólogo a Valcárcel: «no es una obra teórica y crítica... Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos» (1972:15). Otra, más profunda, es de Uriel García (1930), que en las tres partes de su obra desmitifica el Inkanato, redefine el Nuevo Indio y revaloriza el mestizo, como sector importante de la nacionalidad. Según este autor, si la conquista fue «una catástrofe» para los indios y para los españoles:

«Del percance salió el invasor con su integridad mermada por el influjo de dos elementos de capital importancia: la tierra y la tradición andinas, valores históricos ya constituidos... La indianidad (no el inkanato) estremecida vira su destino por otras rutas sin darse por vencida. Halla otras ideas y formas de expresión en que proseguir esa su juvenil y poderosa voluntad de genio andino... Por su parte, la vieja civilización española -síntesis de elementos heterogéneos- recibe otra inyección más de sangre vernácula... De ese modo la conquista y su vástago el 'colonaje' son episodios de una sola historia la nuestra, americana» (1973:96-97).

Y cuando Uriel García pone ejemplos del «nuevo indio» se refiere al Inca Garcilaso y a Túpac Amaru II. Finalmente, la mayor crítica a Valcárcel la hizo él mismo, al ser el primer director del Instituto Indigenista Peruano, creado en 1947 para «integrar» a los indios a la nación peruana mestiza, respetando en lo posible su cultura, según el modelo del I Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México).

1.4 El proceso modernizador

La cuarta etapa, por ser más cercana y compleja, es más difícil de resumir. Me limito a presentar tres elementos que la van conformando. En primer lugar, la apertura y migración de los indios al mundo exterior. Como dice Ossio en la conclusión de su estudio (1990),

«A partir de 1940 las cosas comienzan a cambiar. Se abren algunas nuevas vías de comunicación, la población andina comienza a crecer aceleradamente y se inicia una pequeña movilización espacial. Esta movilización se intensifica a la vez que el país se va modernizando y de buenas a primeras el campesino, que por tanto tiempo se había recluso en sus microregiones, comienza a ser impactado por un universo extracomunitario, que era marcadamente discriminador y con el cual no estaba preparado para interactuar. El choque frente a esta nueva realidad es brutal, y muchos optan por mimetizarse en los nuevos patrones culturales que descubren. Esto produce un germen de inautenticidad pero también de frustración al comprender que habían sido atraídos por una realidad que no tenía capacidad para satisfacer sus expectativas» (1990:91-92).

Era la revolución de las aspiraciones crecientes, debida en parte al impacto de los medios de comunicación, y la marcha hacia la capital que, por estar en la costa, a diferencia de México, fundada sobre las ruinas de Tenochtitlán, era poco mestiza. Así va surgiendo una cultura «chola» que cambia el rostro físico y cultural de Lima. Pero hay una persistencia de discriminaciones, aunque sean menores que las de muchos países de la tradición occidental. Al respecto Portocarreo (1993) en una obra, que recoge un sugerente conjunto de ensayos, reflexiona en los efectos de la dominación étnica en la sensibilidad y comportamiento colectivo con enfoque multidisciplinario; en uno de esos ensayos presenta la visión racial de los estudiantes del último año de educación de distintas clases sociales y regiones del país y otro sobre la misma visión en la última obra inconclusa de Arguedas:

«Pero el mestizaje existe al menos como idea e ilusión. Hasta en la misma negación del conflicto puede haber algo más que resistencia cínica a la verdad... Tradicionalmente la idea del mestizaje ha servido para encubrir conflictos. Negar diferencias: ese ha sido el pacto liberal y republicano. Pero negar un hecho no es hacerlo desaparecer... Las concepciones dominantes del mestizaje no se han emancipado del colonialismo. Sólo en la obra de Arguedas me vine a encontrar con una definición convincente del mestizaje... Supone igualdad y comunicación entre las personas, diferencias sin jerarquías. Heterogeneidad cultural que es fuente de riqueza y de posibilidad. Este concepto de mestizaje es el punto de llegada de los ensayos que aquí presento. Es una posibilidad abierta. Sólo nos despojaremos de nuestras inseguridades, cuando nos demos cuenta que somos más racistas de lo que decimos, menos occidentales de lo que pensamos y, seguro, mejores de lo que creemos» (1993:10)

En segundo lugar, en 1968 los militares, bajo el liderazgo de Juan Velasco

Alvarado, hacen una profunda y pacífica revolución, que se decía inspirada en la doctrina social de la Iglesia, aunque nacionalizó muchas empresas. En el terreno de la etnicidad se dieron varias leyes: reforma agraria, estatuto de las comunidades campesinas (para que éstas fueran unidades agropecuarias), ley de colonización y de comunidades nativas, oficialización del quechua, educación bilingüe, etc. Si la revolución no consiguió sus metas quizás por falta de un partido propio, y si destruyó sin reemplazo que llegara a funcionar, muchas estructuras económicas y sociales, al menos produjo una profunda movilización popular en lo político y social.

En tercer lugar, al terminar el régimen militar en 1979, el país vivía una recesión, debida entre otros causas al deterioro del aparato económico y a las pérdidas de las empresas públicas; el pueblo y, sobre todo, los migrantes que siguen llegando a la ciudad, empujados ahora también por el terrorismo, se refugian en la informalidad (analizada por Hernando de Soto como *El otro sendero*); se acentúa el proceso de cholificación y nace la cultura «chicha». Al mismo tiempo en la región amazónica se da un renacimiento étnico y los grupos indígenas (como un cuarto de millón de personas), con la ley de comunidades nativas y con la asesoría de las ONGs (Organización No Gubernamental), forman varias federaciones, agrupadas en la CONAP y la INDICEP, que defienden sus tierras y su cultura; pero no desean tanto «integrarse» a la nación mestiza, sino crear un movimiento indio con autonomía y que el país sea definido como pluricultural, como lo hace ya la Constitución de 1993. En cambio en el mundo andino del Perú, a diferencia de lo ocurrido en Ecuador y de Bolivia, país éste donde incluso el primer vicepresidente es un indio, no ha nacido un movimiento indio. La razón de la diferencia es quizás que las zonas andinas peruanas, por estar más lejos de los centros de poder político y económico del país, están más marginadas que sus homólogas vecinas, y la desorganización producida por el terrorismo y por la ideología de SL, que es claramente antiétnica.

2. LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ

Como dije, me limito a SL, tocando dos puntos: el nacimiento de SL y su ideología y su impacto en el país en el decenio 1980-1992 y después del 5 de abril.

2.1 Nacimiento de SL y su ideología

Es sabido que SL nace en la ciudad de Ayacucho, en cuya cercana pampa de la Quinua se dio la batalla definitiva contra el poder español en Sudamérica. Es la rama «Bandera Roja» de tendencia maoísta del Partido Comunista Peruano (PCP), cuyo líder máximo fue pronto y parece seguir siéndolo desde su prisión Abimael Guzmán Reinoso, más conocido como «Presidente Gonzalo». El PCP fue fundado el 7 de octubre de 1928 como Partido Socialista por José Carlos Mariátegui (1894-1930), un prolífico periodista autodidacta de indudable talento y marxista un tanto heterodoxo, cuya obra más conocida son *Los siete ensayos* (1928). Poco antes de morir Mariátegui,

el partido tomó el nombre de Comunista, bajo la III Internacional, que siguió influyendo en el PCP hasta principios de los 80. Pasando a Ayacucho, la pequeña y tranquila ciudad provinciana de las 33 iglesias y capital de uno de los departamentos más pobres del Trapecio Andino quechuahablante, comenzó a cobrar nueva vida en 1959 con la reapertura de la Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga (UNSCH), fundada en la colonia en 1777. Entre el grupo de profesores con gran inquietud social y política que se encargan de sus cátedras, llega en 1965 Abimael Guzmán.

Este había nacido el 3 de diciembre de 1934 en Mollendo, puerto pesquero del Departamento de Arequipa y era hijo natural de un próspero importador mayorista; su infancia la pasó con su madre y, muerta ésta cuando él tenía sólo 5 años, con unos tíos maternos. Más tarde fue enviado a vivir con su padre, primero en Callao, donde hizo su primer año de secundaria, y luego en Arequipa, donde hizo los otros cuatro años en el colegio religioso de La Salle. Con 19 años entró en la Universidad Nacional de San Agustín para estudiar derecho y filosofía, donde se hace marxista, pensamiento que refleja su tesis de filosofía *Sobre la teoría kantiana del espacio* y más la de derecho, que fue «una apología emotiva y desinhibida de la revolución» (Strong 1992:26). El rector de la UNSCH Efraín Morote Best, uno de cuyos hijos será no. 2 de SL, ofreció a Guzmán dirigir la Facultad de Filosofía y éste acabó yendo a dicha universidad en 1963.

En 1964, se celebra la IV Conferencia Nacional del PCP y éste se divide en la línea prosoviética (*Unidad*) y la prochina (*Bandera Roja*), que editan sendos periódicos con los mismos nombres. A fines de 1965 el PCP-BR tiene su V congreso que, según Degregori (1990), es un «hito importante en la configuración del maoísmo en el Perú. Poco después, Guzmán sale de su base de Ayacucho. Posiblemente es entonces que viaja a la República Popular China. No podía dejar de sentirse satisfecho», por haber logrado el control en el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), en la Federación Universitaria (FUSCH) e impulsado la Federación de Barrios y Frente de Defensa del Pueblo (1990:170). Al regresar Guzmán en 1968, encuentra muy dividida Bandera Roja, pero rehace su trabajo y entre 1969 y 1973 logra predominio en la UNSCH con mayoría en el Consejo Universitario y control de la Dirección de Personal, que contrata a docentes y no docentes (Guzmán es Director), y de la Dirección de Bienestar Estudiantil, que administra el comedor y la vivienda universitaria, servicio para alumnos más pobres (el Director es otro de SL).

Según Degregori, con ese control los docentes adictos a SL toman el ciclo básico y modifican sus programas ("Materialismo Histórico reemplazó a la Introducción a las CC. SS., Dialéctica de la Naturaleza a las Ciencias Biológicas, el Materialismo Dialéctico copó las clases de filosofía e incluso las de Física") (1990:192), y lo mismo ocurrió con otras carreras, sobre todo en las masivas de Educación y Ciencias Sociales. Además, amplía las vacantes a mil por año y así llega a las UNSC:

«Este contingente juvenil, ubicado en una suerte de tierra de nadie entre dos mundos: el andino tradicional de sus padres, cuyos mitos, ritos y costumbres ya no comparten plenamente; y el occidental, más precisamente, urbano-criollo,

que los discrimina por provincianos, serranos, quechuahablantes. A estos estudiantes, necesitados de una nueva identidad y de seguridad intelectual, SL les ofrece...: una explicación coherente del mundo físico (materia y movimiento), biológico y social; de la historia de la filosofía (lucha entre idealismo y materialismo), así como de la historia universal (ascenso unilineal desde la comunidad primitiva... al comunismo) y del Perú (lucha entre el camino burocrático y el camino democrático). Ya entonces dicha interpretación aparecía bastante débil y atrasada intelectualmente... pero en esas circunstancias concretas resultó políticamente eficaz» (1990:193).

Pero SL, además del trabajo universitario, forma «núcleos por lo general pequeños pero ideológicamente más duros y orgánicamente dependientes del partido, dentro de.. (las) organizaciones sociales» (1990:200). Así se llega a plasmar la ideología de SL, conocida como *pensamiento Gonzalo*. Para presentarla, resumo, con breves comentarios, una parte de la larga entrevista de doce horas, que Guzmán concedió en la clandestinidad a Luis Alvarez y Janet Talavera de "El Diario" (24-VII-1788). Este suprimido periódico era considerado vocero de SL; Guzmán parece confirmarlo, pues lo elige por «una simple y sencilla razón: porque es una trinchera de combate y hoy la única tribuna que realmente sirve al pueblo» (p. 8); además, el 28 de julio El Diario dice:

«Ya no hay ninguna duda que la entrevista a Abimael Guzmán ha sido un duro golpe para el Apra y las fuerzas reaccionarias del país. Muchos en su desesperación han tratado de negar la autenticidad de ésta... (El Diario) ha hecho posible que el pueblo, los trabajadores y todas las masas oprimidas del país tengan en sus manos las palabras vivas, impactantes, profundas y analíticas del jefe y guía de la guerra popular. No somos sólo periodistas, somos en primer lugar personas vinculadas a la lucha de las clases oprimidas, a la revolución...».

Es claro así que la entrevista tiene un carácter apologético y que Guzmán calla detalles de la organización que podían dar pistas a la lucha antisubversiva y que los periodistas no le pregunten sobre la justificación de la ola de sangre, obvia en quienes quieren ser intérpretes de sus lectores. Es una entrevista sumamente ideológica. No hay rasgos personales y subjetivos, sino sólo los del ideólogo que repite, apoyándose en muchas citas de Marx, Lenin y Mao, la verdad marxista, que se considera de validez universal y que solo hay que aplicar al Perú. Los temas tocados son el maoísmo, el pensamiento Gonzalo, el partido, la guerra popular, la situación política nacional y la política internacional. Los resumo, excepto el último:

1) Guzmán parte de que el marxismo es una «unidad dialéctica que da grandes saltos y esos grandes saltos son los que generan etapas», que son el marxismo, el leninismo y *el maoísmo*, que es «una tercera, nueva y superior etapa» (p. 9-10). Luego dice y lo repite a menudo que Mariátegui era marxista-leninista y que hoy sería marxista-leninista-maoísta (p. 10). No está demás recordar al respecto, la postura de Mariátegui sobre lo étnico. A raíz de los planteamientos de Lenin y Stalin sobre la cuestión nacional y el marxismo, el mexicano Vicente Lombardo Toledano, coetáneo

y con similar itinerario marxista que Mariátegui, aplicó a las etnias maxicanas la tesis oficial de «nacionalidades oprimidas», para lo que debía cambiarse la división territorial mexicana y crear distintos indígenas homogéneos, que debían tener cierta autonomía económica y política (Marzal 1981: 433-434). Mariátegui en *Ideología y Política* cree que «la constitución de la raza indígena en un estado autónomo no conducirá, en el momento actual, a la dictadura del proletariado indio, ni mucho menos a un estado indio sin clases...; sólo el movimiento clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirles dar un sentido real de liberación de su raza» (1969: 81). En este punto, Guzmán se acerca a Mariátegui, aunque éste tenía mucho más respeto a los indios y culturas indígenas concretas que aquél.

2) Para Guzmán el *pensamiento gonzalo*. «no es sino la aplicación del marxismo-leninismo-maoísmo a nuestra realidad concreta; esto nos lleva a que específicamente es principal para nuestro partido, para la guerra popular y para la revolución en nuestro país. Para nosotros, viendo la ideología en términos universales lo principal es el maoísmo» (p. 13). Su enemigo es el revisionismo, cuyo máximo exponente es el Partido Comunista Peruano pro-soviético de Jorge del Prado. El «revisionismo —añade— ya perdió la partida, el resto es tiempo; el problema ya está definido, la basura ha comenzado a ser barrida, incendiada; reitero, el problema es tiempo. La partida ya la comenzaron a perder.., desde que se convirtieron en revisionistas, pues la partida se pierde desde que se abandonan los principios» (p.15).

3) Sobre el *partido*, Guzmán señala tres momentos: su constitución por Mariátegui en 1928, su reconstitución contra el revisionismo desde inicios de los 60 hasta fines de los 70, y su consolidación, cuando el partido asume la guerra popular en 1980. Recuérdese que la primera acción armada de SL fue el 17 de mayo de 1980, cuando una columna ingresó en la comunidad Chuschi (Ayacucho) y quemó los padrones y las ánforas, que debían servir para las elecciones generales del día siguiente; para SL esta quema simbólica de las ánforas era el «inicio de la lucha armada». De la estrategia de este tercer momento dice: «la revolución en el Perú necesitaba de un partido bien sustentado ideológica y políticamente, que el campesinado era la fuerza principal de nuestra sociedad en tanto que el proletariado era la clase dirigente y que el camino que teníamos que seguir era del campo a la ciudad» (p.21). Y añade: «El Ejército Guerrillero Popular...es la forma principal de organización... Participa principalmente el campesinado, pobre en especial, como combatientes y mandos en los diferentes niveles.. Los obreros de igual forma, aunque el porcentaje que ahora tenemos es insuficiente» (p.23). De la formación de militantes dice:

«La fortaleza de los militantes del Partido realmente se sustenta en la formación ideológica y política; se sustenta en que los militantes abrazan la ideología del proletariado y su especificación, el marxismo-leninismo-maoísmo pensamiento gonzalo, el programa y la línea política general y su centro, la línea militar... La guerra popular es otro elemento de mucha importancia que coadyuva a la forja de la militancia... Los hechos muestran el grado de heroísmo revolucionario al que son capaces de llegar los militantes, así como otros hijos del pueblo... « (p.27-28).

La muerte de unas 250 personas el 18 y 19 de junio de 1986, a causa del motín simultáneo de los pabellones de terroristas en los penales del Frontón, Lurigancho y Callao, duramente reprimido por Alan García (Ames 1988)¹ es, para Guzmán, una prueba de heroísmo y por eso estableció el 19 de junio como «Día de la Heroicidad», que SL «celebraba» todos los años con nuevos atentados. Sin embargo Guzmán cree que se dio más heroísmo en «el genocidio de los años 83 y 84, cuando enfrentamos a las fuerzas armadas que recién entraban» (p.28), pues la lucha antiterrorista estuvo antes en manos de la policía, que está más preparada para tratar con la población civil.

4) Sobre la *guerra popular* y la *política nacional* Guzmán expresa:

«Partimos de un principio establecido por el presidente Mao: la violencia es una ley universal sin excepción alguna, quiero decir la violencia revolucionaria...; nos permite resolver las contradicciones fundamentales con un ejército y a través de la guerra popular... Se nos imputa que somos terroristas... Ya Lenin nos enseña que los tiempos habían cambiado, que la bomba pasó a ser arma de combate de la clase, del pueblo, que ya no era una conjura, una acción individual aislada, sino la acción de un Partido, con un plan, con un sistema, con un ejército. Así las cosas, ¿dónde está el imputado terrorismo? Infamia pura» (p.31-32).

La guerra popular comienza en el campo, con militantes y con bases de apoyo, y luego se traslada a la ciudad: «la cosa es clara, el centro está en el campo, pero para la insurrección se cambia el centro, el centro pasa a ser la ciudad»(p.36). Allí se busca apoyo de los sindicatos, donde el problema es «compaginar la lucha reivindicativa con la conquista del Poder; a eso le llamamos desarrollar el trabajo de masas en y para la guerra popular» (p.37). A la pregunta de cuándo SL podrá «desarrollar guerra convencional, en defensa de posiciones territoriales y de un abierto enfrentamiento con las fuerzas armadas», Guzmán dice con Mao que en la guerra popular hay una parte débil y otra transitoriamente fuerte y «tiene que transcurrir un tiempo de defensiva estratégica, un segundo de equilibrio estratégico y uno tercero de ofensiva estratégica» (p.43). Sobre un posible diálogo con Alan García (pregunta importante no tanto en 1988 cuanto ahora), Guzmán dice: «Hay que partir de que en las reuniones diplomáticas sólo se firma en la mesa lo que está refrendado en el campo

(1) La conclusión de la Comisión del Congreso señala que los 3 aspectos «que se entrelazan para producir la masacre» son: a) La decisión del Presidente de la República y del Consejo de Ministros de aplicar una respuesta de represalia violenta y rápida, encargándola a las Fuerzas Armadas, ante la noticia de los amotinamientos. b) Un hábito de comportamientos represivos —incluyendo las ejecuciones extrajudiciales— que gana terreno entre oficiales y personal subalterno de las Fuerzas del Orden, y es practicado con frecuencia en las zonas declaradas de emergencia. c) Una manera dominante de entender los Estados de Emergencia como situaciones de suspensión amplia e imprecisa del orden jurídico, excediendo así arbitrariamente los límites establecidos por la Constitución. Este factor tiene que ver en este caso principalmente con la tendencia posterior al encubrimiento de los delitos cometidos» (1988: 305).

de batalla... ¿Ha llegado ese momento en el Perú? No..., el diálogo sólo apunta a frenar, a socavar la guerra popular» (p.61). Finalmente, sobre las características de la República Popular de Nueva Democracia que propone SL, dice:

«las características son sustancialmente las de una dictadura conjunta... Los Comités Populares agrupados forman las bases de apoyo, y el conjunto de las bases de apoyo la República Popular de Nueva Democracia...; es lo que desenvolveremos hasta el término de la revolución democrática. Lo que quisiera insistir es que el Partido ha decidido sembrar Poder, para que el pueblo empiece a ejercerlo, porque una vez que que apendan a manejar el Estado, aprenderán que ese Estado sólo se mantiene con el poder de las armas... Sembrar el Poder nos lleva a ir sembrando en las mentes la necesidad de un Nuevo Poder» (p.70).

Para completar la exposición de la ideología de SL, quiero señalar ciertos rasgos de sus miembros: a) memorizan y repiten un pensamiento dogmático sin racionalidad crítica; b) ocultan la debilidad de su ideología bajo capa de mesianismo y zanján toda discusión por recurso al Jefe, cuya palabra es la última palabra y al que se obedece ciegamente; c) desde el momento de la captación, se prescinde de la libertad; hay más intimidación que convencimiento; no hay capacitación para el trabajo popular sino catecismo dogmático y entrenamiento para la acción militar; d) hay un sistema de células, donde los miembros sólo interactúan dentro de ellas; e) la mujer juega un papel importante y con frecuencia se le confían acciones muy crueles o rematar a las víctimas. Es muy ilustrativa al respecto la «autobiografía de una de ellas» (Kirk 1993); f) Parece que la designación del comité central del Partido no se hace por elección alguna, sino por «designación» directa de Guzmán, lo cual, naturalmente, no es «sembrar poder».

2.2 Impacto de SL en el docenio y desde 5 de abril

Lo antes expuesto se refiere a la situación hasta 1988. Ya entonces, el impacto de la guerra popular promovida por SL de mayo de 1980 hasta diciembre de 1988 había causado, según un estudio de DESCO (1989:43), 11.311 muertes, de los que 566 eran policías, 292 de las FF.AA., 261 autoridades políticas, 3 eclesiásticos, 10 extranjeros, 4.887 civiles y 5.292 terroristas. Los 2 tomos del estudio recogen muchas estadísticas de pérdidas de vidas y bienes, la cronología de la violencia, las opiniones de los partidos políticos y las de otros sectores representativos (el ejército, la Iglesia y los medios de comunicación). Pero la violencia siguió aumentando, sobre todo cuando SL decidió que se había llegado a la etapa de la «ofensiva estratégica». La muerte de María Elena Moyano, regidora negra del distrito popular de Villa El Salvador y mujer-símbolo de la organización del pueblo y el coche-bomba de la calle Tarata, en el corazón del barrio residencial de Miraflores, fueron dos momentos de gran impacto. Según la revista de análisis *Ideéle* (Lima, no.55, septiembre de 1993) el número de víctimas en los poco más de 13 años era de 24,368 (p.24).

El «autogolpe» de Fujimori, con apoyo del ejército, el 5 de abril de 1992 tuvo

como una de sus justificaciones la ineficacia del poder judicial y del poder legislativo frente al terrorismo. Es sabido que varios de los miembros de alto nivel de SL habían caído, algunos más de una vez, en manos de la policía y habían sido absueltos por el poder judicial por falta de pruebas o por temor de los jueces a las represalias. Poco después del golpe Fujimori da un decreto-ley que crea jueces sin rostro e introduce la cadena perpetua; además apoya el Servicio de Inteligencia y promete al pueblo, que ha seguido apoyándole mayoritariamente, a pesar de la reacción de la OEA y de la opinión pública internacional, que antes de terminar su gobierno en 1995 ya no habrá terrorismo. El 12 de septiembre de 1992 cayó Guzmán, tras un paciente cerco de la DINCOTE al mando de Quitín Vidal. El país entero respiró. El 25 de septiembre Guzmán fue presentado, con un traje de rayas de presidiario, que debió quitarse en público, en una jaula, ante la extrañeza del periodismo extranjero; pero había que demostrar que era él y que no se le había torturado. Puede lanzar un discurso, diciendo que no es una derrota, sino un «recodo en el camino». Comienza y termina así:

«Pueblo peruano. Vivimos momentos históricos. Cada uno debe tener claro esto. No los engañé. Debemos en estos momentos poner en tensión todas las fuerzas. Para seguir cumpliendo con nuestras tareas. ¡Y conquistar las metas! ¡La fe! ¡La historia! Nosotros estamos combatiendo en estas trincheras. Porque somos comunistas, porque nosotros defendemos los intereses del pueblo, los principios del partido la guerra popular. ¡Eso es lo que hacemos, lo estamos haciendo, lo seguiremos haciendo!...

Quiero aprovechar para saludar al proletariado internacional, a las grandes mayorías oprimidas, a todos los comunistas del Perú: la guerra popular vencerá inevitablemente. ¡A tener fe en el futuro nacimiento de la República Popular del Perú! ¡Gloria al marxismo-leninismo-maoísmo! ¡Honor y gloria al pueblo peruano! ¡eso es todo! «(en *Encuentro*, no.62, pp.41-42).

Pero el ejército, la policía y el servicio de inteligencia siguió actuando y se dio una ley especial para los arrepentidos. Hoy el MRTA está casi acabado y la mayor parte del comité central de SL ha caído y ha sido condenado a cadena perpetua. En su discurso en la ONU el 1 de octubre de 1993 Fujimori leyó una carta de 15 de septiembre de Guzmán y de Elena Iparraguirre, donde le piden como a presidente del Perú «celebrar conversaciones que conduzcan a un acuerdo de paz, cuya aplicación lleve a concluir la guerra que por más de 13 años vive el país. Damos este paso de gran trascendencia partiendo de nuestra ideología y principios de clase, cabalmente seguros de la necesidad histórica insoslayable del mismo y de la clara comprensión de que refleja lo que ha devenido en necesidades del pueblo, la nación y la sociedad peruana en su conjunto». El 6 de octubre envían una carta más extensa, que firman y leen ambos en TV, reiterando su pedido y donde entre otras cosas dicen:

«Luego usted asume el poder. Y los hechos muestran que su gestión ha logrado objetivos avances, especialmente después de los sucesos del 5 de abril del 92, situación que claramente se veía venir como una necesidad del Estado peruano, a cuyo efecto se han puesto las bases para el proceso económico y llevado

adelante el reajuste del Estado; y, en lo que a nosotros más directamente se refiere, a partir de esa fecha y bajo su dirección política, ha desenvuelto una estrategia sistemática, coherente y desarrollada en diferentes planos, en especial en el campo de la inteligencia, alcanzando reales éxitos principalmente en la captura de cuadros y dirigentes, entre ellos a nosotros los firmantes, lo que evidentemente constituye el más importante éxito del Estado peruano bajo su jefatura en estos tres años de guerra...

Así, en las actuales circunstancias al Partido y principalmente a su dirección, se le presenta tomar hoy una nueva y gran decisión; y como ayer bregamos por iniciar la guerra popular, hoy con igual firmeza y resolución se debe luchar por un acuerdo de paz. Esta es una decisión histórica de decisión insoslayable...»(en diario *Expreso*, Lima, 10 de octubre de 1993).

Ambas cartas tuvieron distintas lecturas por los lectores y hasta por los «senderólogos» (nueva rama de las ciencias sociales en el Perú), sobre todo la segunda con su claro elogio al 5 de abril en el contexto del referendun sobre la nueva constitución que se tendrá el 31 de octubre. Pero la gran mayoría la interpreta como una rendición, cuyas consecuencias no se saben aún, pues hay senderistas libres y los capturados no acababan de creer lo que oían. Fujimori ha repetido que no habrá diálogo de paz, porque Guzmán no es un interlocutor sino un condenado a cadena perpetua, pero que se seguirá conversando para llegar a la pacificación total. Todos confiamos que esto sea, por fin, el fin.

3. RELACIONES ENTRE ETNICIDAD Y TERRORISMO

De la comparación de los primeras partes de esta ponencia, quiero deducir tres reflexiones, que no son tanto conclusiones de lo expuesto, sino un punto de partida para la comparación y discusión con otros casos presentados en el congreso:

3.1 El terrorismo de SL no es propiamente étnico.

La pregunta del influjo de la etnicidad, sobre todo del mundo andino, en el terrorismo de SL ha sido respondida de modo diferente. Hay respuestas muy matizadas, como la de la «Comisión Especial del Senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú» (1989). En las consideraciones de su recomendación 18, que propone medidas concretas (comisión para un ambicioso programa de política cultural, capacitación de funcionarios del Estado en las regiones bilingües, enseñanza bilingüe en las escuelas de regiones indígenas, etc.), afirma que no puede ignorarse el choque entre la cultura española que avasalla a la cultura andina «es una forma de violencia practicada desde hace cinco siglos en el Perú», que es una «nación andina», no deja de estar presente «en las motivaciones invocadas por los grupos alzados en armas, para conseguir el apoyo social entre el campesinado andino». El texto completo es:

«La Comisión no pueda ignorar que las diferencias culturales, la marginación del indio, sus tradiciones, lengua, usos y costumbres, el choque entre una cultura que domina y se impone a la otra avasallándola, es una forma de violencia desde hace cinco siglos practicada en el Perú, pero que en las circunstancias actuales de crisis social, anomía y escenarios de violencia activa, se ha hecho más visible y generadora de tensiones que no dejan de estar presentes en las motivaciones de los grupos alzados en armas, para conseguir el apoyo social entre el campesino andino. El Perú es un país de síntesis y de mestizaje; pero hay que iluminar este proceso y reconocer que la esencia de éste y, por lo tanto, de la identidad del Perú es su carácter de pueblo y nación andina» (1989:414).

Pero hay otros que piensan que es un fenómeno básicamente político-ideológico y que todos las connotaciones andinas no son realmente significativas. Así lo expresa con su habitual franqueza Henri Favre (1986), buen conocedor del mundo andino por sus estudios en Huancavelica, en una entrevista concedida a la revista *Quehacer* en 1986. Cree que decir que:

«el senderismo es un movimiento ‘milenarista’, ‘arcaico’ o ‘prepolítico’ es entregarse a hacer exorcismo y no un análisis. Decir que los senderistas son ‘rebeldes primitivos y fanáticos’ es, en buena cuenta, liberarse de la carga de ansiedad que engendran sus actos. Por extrema que ella sea, la violencia senderista no es ni gratuita, ni descontrolada, ni indiscriminada. Ella se inscribe en una toma del poder para la realización de un proyecto de sociedad que no tiene nada de ‘incaico’, ni de ‘andino’, que no es ‘pasadista’ ni tampoco ‘utópico’. Descalificar al adversario negándoles toda racionalidad es un ejercicio que posee, sin duda, un valor catártico, pero que no es el mejor modo de ponerse en condiciones de afrontarlo» (1986: no.42).

Una postura similar tiene Simon Strong (1992), corresponsal del diario londinense *The Independent* en Lima desde 1988 y testigo de tres años sumamente violentos, quien acaba de publicar un difundido estudio sobre SL, donde lo califica como «el movimiento subversivo más letal del mundo»:

«Abimael Guzmán y otros dirigentes de SL —el comité central— han procurado utilizar las tradiciones míticas andinas no porque creyeran en las metas implícitas en ellas, sino porque sirven tácticamente a sus propósitos. El castellano sería la lengua oficial. En ningún documento oficial de SL se afirma que el movimiento esté persiguiendo reivindicaciones étnicas o culturales. Para SL eso sería nacionalismo. Ve la revolución más bien en términos internacionales y de clase, antes que de raza. Sin embargo el resentimiento cultural y racial es una herramienta política formidable. Es lo que ha dado fuerza a SL y es en gran parte lo que explica la naturaleza feroz y cruel de la violencia» (1992:73).

Personalmente creo que la gran contradicción étnica que se dio en la conquista y las formas de discriminación más o menos patentes, solo condicionan y alimentan el terrorismo de SL. Si tal situación fuera tan determinante, SL podría haber nacido igualmente en los vecinos Ecuador o Bolivia. Creo que para responder a la pregunta hay

que tener en cuenta dos puntos. En primer lugar, a pesar del «reino de las dos repúblicas» inicial, muy pronto apareció en el Perú el mundo mestizo, que se fue acentuando a los largo de los tres siglos de colonia y uno y medio de república, no tanto en el campo biológico como en el cultural. Hay una cultura nacional, que es fundamentalmente mestiza, con un conjunto de costumbres, instituciones, actitudes y motivaciones comunes y entre ellas un catolicismo popular omnipresente, aunque haya diferencias regionales y locales y aunque el Perú pueda considerarse, además de mestizo, pluricultural.

En segundo lugar, el discurso de los líderes de SL nunca ha sido un discurso étnico y no hay nada que recuerde a Valcárcel (1927) y su profecía de que «la cultura bajará otra vez de los Andes». Aunque en su estrategia de guerra popular, SL se mostraba a veces como defensor de la población andina, organizando «juicios populares» para castigo ejemplar de autoridades corruptas o promoviendo repartos de víveres o de semillas, en general logró su apoyo más por la fuerza que por el convencimiento. Cuando la guerra antisubversiva estaba en su mayor apogeo, sobre todo al reemplazar el ejército a la policía, SL no dudó en arrasar con crueldad comunidades enteras con el pretexto de que colaboraban con el ejército y desde luego les puso muchos cupos de comida y de personas, cada vez más jóvenes, para reponer sus decrecientes cuadros. Un caso especialmente dramático de todo esto es lo ocurrido entre los ashanincas, nativos de la selva central.

3.2 El terrorismo de SL es ideológico-religioso.

El mayor ingrediente de SL es ideológico. Para ello es útil una obra de Geertz (1987) con sendos capítulos sobre ideología y religión como sistema cultural. En el primero, al analizar la diferencia de ciencia e ideología, Geertz dice:

«Las diferencias entre ciencia e ideología en tanto sistemas culturales han de buscarse en las clases de estrategias simbólicas que abarquen las situaciones que aquéllas respectivamente representan. La ciencia nombra la estructura de las situaciones de manera tal que la actitud asumida respecto de ellas es una actitud desinteresada, objetiva. Su estilo es contenido, sobrio, resueltamente analítico: al rehuír los expedientes semánticos que con mayor efectividad formulan sentimientos morales, la ciencia trata de maximizar la claridad intelectual.

Pero la ideología nombra la estructura de las situaciones de manera tal, que la actitud asumida frente a ellas es una actitud de participación. Su estilo es adornado, vívido, deliberadamente sugestivo: al objetivar sentimientos morales valiéndose de esos mismos expedientes que la ciencia rehuye, la ideología trata de motivar acción. Ciencia e ideología están interesadas en definir una situación problemática y son respuestas a un sentimiento de falta de información requerida. Pero la información requerida es completamente diferente aun en los casos en que la situación sea la misma. Un ideólogo es un pobre científico social, así como un científico social es un pobre ideólogo. Los dos encuentran

-o por lo menos deberían encontrarse- en líneas de trabajo completamente diferentes, líneas tan diferentes que poco se gana y mucho se oscurece estimando las actividades de uno según las finalidades del otro.

Mientras la ciencia es el diagnóstico, la dimensión crítica de la cultura, la ideología es la dimensión justificativa, apologética, pues se refiere 'a esa parte de la cultura activamente interesada en establecer y defender estructuras de creencia y de valor' (Fallers, *Ideology and Culture*)» (1987:200-201)

El análisis de la realidad social peruana del pensamiento gonzalo y su proyecto alternativo de sociedad sin clases, que es, no sólo menos claro que el primero, sino totalmente oscuro, pareciendo que SL arrasa con la sociedad actual sin saber qué edificar sobre las ruinas, son muy ideológicos. SL no quiere conocer la realidad, sino transformarla, pero piensa que su análisis está basado en la ciencia marxista y en su nuevo desarrollo, que se ha dado en la privilegiada mente del Presidente Gonzalo: un salto cualitativo en la historia. Mas si tal análisis es «participativo», «orientado a la acción», «valorativo» y «deliberadamente sugestivo», como en toda ideología, parece ser también «absoluto», de modo que lo acerca a la religión.

Por eso, recorro a la definición de Geertz (1987) de la religión como sistema cultural. Para él ésta es «un sistema de símbolos, que actúa para establecer en el hombre actitudes y motivaciones, fuertes, penetrantes y duraderas, por medio de concepciones globales del sentido de la vida, y revistiendo dichas concepciones de una atmósfera tal de verdad, que las actitudes y motivaciones parecen efectivamente de acuerdo con la realidad». Cualquiera que analice la «seguridad subjetiva» de los miembros de SL, descubrirá las «actitudes y motivaciones fuertes y duraderas» y la «concepción global del sentido de la vida» y de la historia. Pero SL actúa no sólo como religión sino como religión fundamentalista. Esto lo observa Degregori (1990). Este después que tal característica había sido apuntada ya por Cotler (1983) y por Kurtz (1989), dice:

«Los propios documentos del PCP-SL revelan esa evolución hacia el fundamentalismo pues en la década de 1980, dicho partido ofrece a sus miembros una fortísima identidad de esencia prácticamente religiosa. Veamos una cita decisiva de uno de los documentos más importantes de SL, donde se define el comunismo como: 'La sociedad de la *gran armonía*, la radical y definitiva nueva sociedad hacia la cual 15 mil millones de años de materia en movimiento, de esta parte que conocemos de la materia eterna, se enrumba necesaria e incontinentemente' (PCP 1986:20).

Una de las características centrales del fundamentalismo senderista es el énfasis en la violencia, porque la maximización de la violencia es uno de los mecanismos centrales para contrarrestar de manera tan frontal tendencias muy profundas a nivel nacional e internacional. Y pueden hacerlo precisamente porque a estas alturas se encuentran fundamentalmente *fuera del movimiento social, desconectados de las clases que participan en la producción, de su vida concreta y sus reivindicaciones pragmáticas*» (1990:209).

No quiero terminar sin observar que el cambio de clima del país ante la caída de Guzmán y la desaparición de la imagen de ganador, que SL iba metiendo lentamente en el inconsciente del pueblo peruano, hace pensar que sus causas no eran tan profundas y que el «mito Guzman» es producto de una ideología y de la incapacidad de regímenes políticos que no supieron dar alternativas al pueblo.

REFERENCIAS CITADAS.

- Ames, Rolando (edit.), 1988, *Informe al Congreso sobre los sucesos de los penales*, Lima, Talleres Gráficos OCISA
- Arce, Luis y Janet Talavera, 1988, *Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad*, Suplemento del periódico *El diario*, Lima, 24 de julio.
- Burga, Manuel, 1988, *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario
- Cobo, Bernabé, 1653, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, 1964, Biblioteca de Autores Españoles, 2 tomos
- Comisión Especial del Senado, 1989, *Violencia y pacificación*, Lima, DESCO y Comisión Andina de Juristas.
- Cotler, Julio, 1983, *Respuesta a 'Una encuesta sobre Sendero'*, en *Quehacer*, Lima, no.20, pp.65-67.
- Degregori, Carlos Iván, 1990, *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos
- Descos, 1989, *Violencia política en el Perú (1980-1988)*, Lima, 2 tomos.
- Favre, Henri, 1986, *Desexorcizando a Sendero*. Entrevista concedida a la revista *Quehacer*, Lima, DESCO, n.42.
- Flores Galindo, Alberto, 1987, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario
- Fukumoto, Mary, 1987, *Poblaciones inmigrantes, grupos étnicos e identidad nacional en Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes*, Lima, Concytec, t. I, pp.211-227.

- Garcilaso de la Vega, el Inca, 1609, *Comentarios reales de los Incas*, Lima, 1991, Fondo de Cultura Económica, 2 tomos, edic. Carlos Aranibar
- Geertz, Clifford, 1987, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa
- Kirk, Robin, 1993, *Las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos
- Kurtz, Paul, 1989, *El manantial de los adeptos en El País*, Madrid, 20 julio, pp.3-5.
- Mac Gregor, Felipe y Marcial RUBIO (equipo central), 1990, *Violencia estructural en el Perú: Marco teórico, Antropología* (Juan M. Osio), *Historias de vida* (Margarita Giesecke et al.), *Psicoanálisis* (César Rodríguez Rabanal et al.), *Sociología* (Gonzalo Portocarrero), Lima, 5 tomos, Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz.
- Macera, Pablo, 1987, *Visión histórica del Perú*, Lima, Milla Batres
- Marzal, Manuel M., 1993, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Barcelona, Anthropos, 4a. edic.
- Ossio, Juan M., 1992, *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
- Portocarrero, Gonzalo, 1993, *Racismo y mestizaje*, Lima, Sur
- Solorzano Pereyra, Juan, 1648, *Política indiana*, Madrid, 1930, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 5 tomos.
- Strong, Simon, 1992, *Sendero Luminoso: el movimiento subversivo más letal del mundo*, Lima, Perú Reporting
- Uriel García, José, 1930, *El Nuevo indio*, Lima, 1973, Edit. Universo.
- Valcarcel, Luis, 1927, *Tempestad en los Andes*, Lima, Populibros peruanos.