

SENDERO LUMINOSO Y LOS CONFLICTOS ETNOCULTURALES EN LOS ANDES*

Marisa Mealy; Carol Shaw Austad**

Tabla 1: Estadísticas del conflicto

Hechos de violencia		1980-2000	2000+
Conflicto	Estado del conflicto	Activo	Activo ¹
	Índice del conflicto	Alto (1980-1995); Bajo (1995-2000)	Bajo
Militantes armados	Sendero Luminoso	10.000 (aproximado)	900 (aproximado) ²
Víctimas	Desplazados	>600.000 ³	Se desconoce
	Muertos	61.007-77.552 ⁴	Se desconoce
	Desaparecidos	4.000 ⁵	Se desconoce
	Demografía	75% indígenas ⁶	Se desconoce
Perpetrador	Sendero Luminoso	46-54% ⁷	Se desconoce
	Estado peruano	30-44,5% ⁸	Se desconoce
	Comités de Autodefensa	<23% ⁹	Se desconoce
Resolución		Violencia en declive	Media

* Documento original en borrador. Traducido al castellano por Ricardo Alvarado Portalino.

** Central Connecticut State University, mealymar@ccsyu.edu

¹ Hyland, F. (2007). "Peru's Shining Path gaining ground?". *Terrorism Focus*, 4 (28).

² Husté, J. P. (2009). "Peru: Causes for concern". European Strategic Intelligence and Security Center Analysis.

³ Bridges, T. (2003). "69,000 died in strife, Peru says". The Miami Herald.

⁴ Ball, P.; Asher, J.; Sulmont, D. y Manrique, D. (2003). *Anexo 2: ¿Cuántos peruanos murieron? Estimación del total de víctimas causadas por el conflicto armado interno entre 1980 y el 2000*. Informe del Grupo de Análisis de Datos sobre Derechos Humanos de la American Association for the Advancement of Science, para la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

⁵ Bridges, T. (2003).

⁶ CVR (2003). *Conclusiones generales*, Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

⁷ Ball, P.; Asher, J.; Sulmont, D. y Manrique, D. (2003).

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

Situación actual

Durante la última parte del siglo XX, las sierras del Perú vieron surgir a una de las más brutales organizaciones guerrilleras del mundo, el *Partido Comunista de Perú-Por El Sendero Luminoso de Mariátegui* (Starn, 1992; Pike, 2003). Este movimiento revolucionario, en consonancia con sus raíces maoístas, promovió la idea que la insurrección beneficiaría a los campesinos peruanos, compuestos casi exclusivamente por pueblos indígenas. Sus estrategias de reclutamiento eran particularmente atractivas para intelectuales *mestizos* urbanos, socialmente alienados (maestros, profesores universitarios, estudiantes), así como para campesinos indígenas alejados de sus comunidades. Estos intelectuales, independientemente de su origen étnico, fueron educados en la tradición occidental y entrenados para desdeñar el “atraso” de la cultura indígena (Mancilla, 1999; Portugal, 2008). Los miembros de las fuerzas de seguridad peruanas operaban bajo comparables prejuicios étnicos. Por lo tanto, inculcados con prejuicios sociales, los miembros de ambas fuerzas militares fácilmente se involucraron en un proceso de deshumanización, que a su vez exacerbó las tensiones interétnicas y facilitó altos niveles de brutalidad.

Inicialmente, el discurso de justicia social del PCP-SL fue muy atractivo para los campesinos indígenas. Esta atracción estaba respaldada porque los *senderistas* imitaban la justicia comunal mediante la celebración de “juicios populares” y castigaban con dureza a los ladrones y cuatrerros, enemigos jurados de las comunidades indígenas (Theidon, 2000). Sin embargo, según avanzaba el movimiento, muchos partidarios indígenas alteraron radicalmente su opinión sobre el movimiento revolucionario al hacerse evidente que la ideología de la igualdad del PCP-SL no tenía la intención de lograr una igualdad etnocultural entre *mestizos* y campesinos indígenas. En cambio, los dirigentes y militantes del PCP-SL provenían de diferentes mundos socioculturales: sus rangos superiores y medios fueron ocupados por *mestizos* urbanos, mientras que la mayoría de los partidarios indígenas rurales servían en la línea del frente (Mancilla, 1999). Además, muchos cuadros menospreciaban los valores culturales indígenas e

imponían homogeneidad a los miembros de la comunidad a través de la economía de subsistencia (Theidon, 2000). Para el campesinado rural, la situación generada por los militantes del PCP-SL comenzó a ser percibida como un conocido doble estándar, donde los *mestizos* tenían el poder y lo usaban para dictar cómo se distribuía la justicia (Theidon, 2000).

Cuando el doble estándar se hizo más evidente y el movimiento se hizo más violento, los partidarios indígenas normalmente murieron, desaparecieron, fueron asesinados como traidores, o reabsorbidos en las comunidades de la sierra después de desertar. Pocos indígenas se unieron voluntariamente al movimiento y muchas comunidades rurales se levantaron contra el PCP-SL. De hecho, al final del conflicto, los militantes detenidos por el Estado peruano sugerían un perfil diferente de los militantes de *Sendero* respecto del que habían sugerido las representaciones de los medios. A pesar de los altos niveles de sufrimiento, pobreza y privación de derechos que existen en las comunidades indígenas, sólo el 24% de las personas detenidas por su participación en el PCP-SL hablaban el idioma quechua (Aprodeh, 2004). El militante promedio era un hombre joven educado, de origen *mestizo* urbano (Portugal, 2008). Este retrato de los militantes del PCP-SL sugería que la organización revolucionaria era sorprendentemente similar en su composición étnoculturales a las Fuerzas Armadas (Portugal, 2008).

Sin embargo, las hostilidades entre los ciudadanos *mestizos* e indígenas fueron aumentadas por la brutal guerra contrainsurgente del gobierno, en la que los “campesinos indígenas” fueron mezclados con los “terroristas”. La hostilidad étnocultural no comprobada, el sesgo cognitivo y la ignorancia agravaron y prolongaron la brutal guerra civil. Además, los campesinos indígenas se convirtieron en las principales víctimas tanto de la rebelión del PCP-SL, como de la respuesta del Estado peruano. Cientos de miles de ciudadanos indígenas fueron torturados, mutilados, asesinados, violados, desplazados, desaparecidos, o aterrorizados de otra manera, en una ola de violencia casi genocida (CVR, 2003). Por el contrario, las regiones del país que estaban habitadas predominantemente por ciudadanos blancos y *mestizos* permanecieron visiblemente no afectadas. Los

residentes de estas zonas fueron indiferentes al sufrimiento de los pueblos indígenas (CVR, 2003).

Menos de veinte años después de que el PCP-SL iniciara su insurrección armada, la organización guerrillera aparentemente estaba cerca de desaparecer. Para muchos observadores, el movimiento parecía haber desaparecido en el año 2000. Sin embargo, las profundas divisiones etnoculturales se mantuvieron, igual que la injusticia social y la discriminación étnica contra los pueblos indígenas. A pesar de que los esfuerzos de verdad y reconciliación apelaron a la conciencia nacional sobre las atrocidades en la sierra, aparecieron informes periódicos de resurgimiento, en regiones aisladas, mayormente indígenas y productoras de coca, en las cuales la actividad guerrillera no fue erradicada. La mayoría de la élite peruana reaccionó con indiferencia ante las constantes denuncias de incidentes violentos, abusos contra los derechos humanos, narcotráfico y la evidente colaboración del PCP-SL con un poderoso movimiento guerrillero de Colombia (las FARC), desdeñando estas actividades como pertenecientes a una pequeña fuerza. Por lo tanto, aunque que sigue siendo poco probable que el PCP-SL alcance la envergadura que tenía en la década de 1990, las condiciones previas al conflicto siguen vigentes, a la espera sólo de la chispa adecuada para poner al país en llamas una vez más.

Características demográficas

Desde el momento en que los conquistadores españoles llegaron al Perú, en el siglo XVI, el conflicto etnocultural ha prevalecido. Las personas de ascendencia europea integraban las clases dominantes y percibían a los pueblos indígenas como seres inferiores, incluso infrahumanos, a fin de justificar el trato preferencial dado a los europeos. Para administrar a los descendientes de las uniones hispano-indígenas, evolucionó un complicado sistema de castas. En la parte superior de la jerarquía estaban los blancos y *criollos* (descendientes de europeos), seguidos de los *mestizos* (1/2 indígenas), *cholos* (3/4 indígenas), e

indígenas. Las personas que hablaban español y adoptaban las normas europeas tendían a ser clasificadas como *mestizos*. Así, para evitar el pago de tributos a los españoles y obtener oportunidades que de otro modo no tenían, muchos indígenas optaron por abandonar sus comunidades tradicionales y ocultar su ascendencia (Langer y Stearns, 2001). Para conservar su mayor rango, los *mestizos* despreciaban a quienes conservaban un estilo de vida indígena (Strong, 1992).

En este contexto, el éxito y ascenso social requería rechazar todo lo indígena, recordatorios especialmente incómodos de las raíces étnicas, como los tonos de piel más oscura o el reconocimiento de las artesanías andinas (Strong, 2005). La discriminación es inherente a los dualismos interconectados: indígenas/no indígenas, sierra/costa, rural/urbano, tradicional/moderno, pobre/rico, analfabeto/educado (Palmer, 1992). Así, hoy la mayoría de indígenas tienen menores niveles de educación (y mayores niveles de analfabetismo), son más pobres, de piel más oscura, usan vestimentas “folclóricas” y viven en la sierra. Por otro lado, las clases dominantes son personas de piel clara, viven en las zonas costeras, y adoptan una cultura occidental de origen español. Como resultado, es común en Perú, como en gran parte de América Latina, que las categorías etnoculturales, socioeconómicas e incluso geográficas, se superpongan sustancialmente (Muñoz, Paredes, y Thorpe, 2006).

En la actualidad, la población peruana, de casi 30 millones de habitantes, incluye 45% de indígenas, 37% de *mestizos*, 15% de blancos (*criollos* o europeos), y el 3% de otra ascendencia (africanos, japoneses, etc.) (CIA, 2009). Si bien el Perú no tiene un sistema legal de discriminación, el racismo sustancial y la discriminación contra aquellos cuyas raíces etnoculturales se encuentran en las comunidades indígenas atraviesa la sociedad (Kirk, 1991). El español es hablado fluidamente por aproximadamente el 70% de personas; el quechua y el aymara se hablan comúnmente en la sierra sur (Mariátegui, 1955/1989; Microsoft Encarta, 1997). Económicamente, el 44,5% de peruanos están por debajo de la línea de pobreza (CIA, 2009). El 10% más alto de la población controla el 41% de la

riqueza, y el 10% más bajo controla el 1% de la riqueza (Banco Mundial, 2007). Para los peruanos, la costa ha llegado a representar a la población económica y políticamente poderosa de hispanos y *mestizos*, mientras que la sierra representa a una cultura indígena empobrecida y oprimida (Comas-Díaz, Lykes, y Alarcón, 1998). Estas divisiones etnoculturales han contribuido directamente a la brutalidad de la violencia que se produjo durante la última parte del siglo XX.

Historia

Manuel Abimael Guzmán Reynoso, enigmático fundador del PCP-SL, completó sus tesis en filosofía y derecho en la Universidad Nacional de San Agustín, en Arequipa, en 1961. Poco después, tomó un cargo como jefe del Departamento de Filosofía en la recién reabierto Universidad de San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho. Esta universidad fue un ejemplo de los esfuerzos concertados realizados por el Partido Comunista para crear un centro de desarrollo en una de las regiones más pobres del país. Sus altos sueldos y una buena organización atrajeron a algunos de los mejores intelectuales del Perú y el extranjero (Gorriti, 2006). La región de Ayacucho en sí fue una de las regiones más densamente indígenas (así como más empobrecidas y abandonadas) del Perú, y un semillero de agravios (Strong, 1992). De ese modo, fue allí que el PCP-SL se formó, en las clases del carismático Abimael Guzmán, que tenía un núcleo básico de partidarios ya en 1964 (Becker, 2006).

En 1965 y 1967, Abimael Guzmán visitó la República Popular China, se reunió con Mao Tse Tung, recibió capacitación, y se familiarizó con los inicios de la Revolución Cultural China (Gorriti, 1991). Estas experiencias de primera mano intensificaron su extremismo ideológico. También le inspiraron la visión de convertirse en el líder de una revolución que beneficiara a los pueblos oprimidos del Perú (Gorriti, 1991; Time, 1992). En consecuencia, después de romper con el PCP-Bandera Roja en los 70s, Guzmán fundó el *PCP-Sendero Luminoso* y adoptó el nombre de guerra “camarada Gonzalo” (Strong, 1992). En los siguientes 10

años, Guzmán procedió de manera lenta, reflexiva y disciplinada para construir exitosamente un movimiento revolucionario (Manwaring 2004). Luego, en 1979, después de plantar una base suficientemente sólida para su organización, Abimael Guzmán se retiró de su cargo en la universidad y pasó a la clandestinidad.

Ideología y estructura

Lo que se sabe acerca de la ideología de *Sendero Luminoso Luminoso* parecía simplista y erróneo a los foráneos, pero liberador e inspirador a muchos de los que coexistían con las complejidades etnoculturales, económicas y regionales que definían las clases sociales del Perú (Palmer, 1992). El liderazgo del movimiento, o *Comité Central*, enmarcó su misión sólo en términos internacionales y de clase, ocultando los problemas etnoculturales que acosaban los campesinos de la sierra (Strong, 1992). Los escritos ideológicos no mencionaban las divisiones étnicas del Perú, y las referencias directas a la etnicidad fueron omitidas de los afiches y otras publicaciones (McClintock, 2005). De hecho, el credo central de *Sendero Luminoso*, denominado “pensamiento Gonzalo”, fue notoriamente indiferente a las culturas, tradiciones y problemas indígenas (Degregori, 1990; Starn, 1995). Estas omisiones pueden haber sido consecuencia de la fe ciega en la primacía de la lucha de clases, o de una decisión estratégica para evitar enajenar a la mayoría de *mestizos*. En la práctica, Sin embargo, era casi imposible separar etnicidad y clase económica en la sierra peruana. Como explicaba tempranamente un sitio web del PCP-SL, los pueblos indígenas “(quechua, aymara, etc.) se unieron voluntariamente a las filas de la revolución, manteniendo en mente sus intereses de clase. Después de siglos de explotación, la mayoría de ellos son campesinos (mayormente pobres)...” (Quispe, 1998).

En el núcleo de la ideología revolucionaria había un prejuicio benevolente, una forma de prejuicio asociada con emociones positivas superficiales y una percepción subyacente de los “otros” como inferiores e incompetentes en general (Ramasubramanian y Oliver, 2007). Muchos miembros del PCP-SL estereotipaban

a los pueblos indígenas como innatamente pasivos e impotentes. Además, el *Comité Central* se veía a sí mismo como protector de un campesinado indígena “primitivo” e “incivilizado”. Documentos clave establecen claramente que “incumbe a los comunistas organizar y dirigir [al campesinado indígena]. [Los indígenas] tienen problemas concretos en todas partes y tenemos que preocuparnos por ellos y asistirlos” (Comité Central, 1988). Esta aparente benevolencia, y sus sentimientos asociados, protección y piedad, tuvieron el mismo impacto que las formas más hostiles del prejuicio (Gaertner y Dovidio, 1986).

El paternalismo de la relación entre *Sendero Luminoso* y los pueblos indígenas dio lugar a un privilegio para los *mestizos* en la jerarquía sistémica del movimiento. El *Comité Central* (1988) aconsejaba que fuera obligación del proletariado *mestizo*, como representante de la “clase dirigente de todas las revoluciones” y la “sección más consciente y mejor organizada de las masas”, impulsar al campesinado indígena a la rebelión. Por lo tanto, los niveles más altos del PCP-SL creían que el campesinado indígena era incapaz de movilizarse sin la ayuda de la clase media *mestiza*. Asimismo, descartaron la posibilidad de que los campesinos indígenas pudieran tener propuestas estratégicas válidas respecto a su propia autodeterminación. En consecuencia, la estructura interna de *Sendero Luminoso* replicaba la composición étnica estratificada del Perú, con jóvenes de piel oscura en los rangos inferiores, bajo el liderazgo de élites de piel más clara (Starn, 1992). De acuerdo con los resultados de la investigación, los campesinos indígenas que aceptaban pasivamente la estructura impuesta de poder jerárquico del PCP-SL recibían un mejor trato de la guerrilla que aquellos que se rebelaban (Ramasubramanian y Oliver, 2007). Los campesinos que se resistieron al sistema autoritario no sólo encontraron hostilidad directa, sino también altos niveles de brutalidad.

La guerrilla del PCP-SL operaba bajo una estructura de células secretas, con poca información puesta a disposición del público en general (Becker, 2006). Por lo tanto, como en cualquier grupo pequeño y muy unido, los cuadros del PCP-SL desarrollaron una cultura interna. Esta cultura facilitó el adoctrinamiento de los

demás miembros en los principios de benevolencia y hostilidad inherentes a la ideología de *Sendero Luminoso*. Más adelante, cuando la organización creció en poder, su naturaleza se hizo más mesiánica y construyó un culto a la personalidad de gran alcance en torno a su carismático fundador. Para los partidarios del PCP-SL, Abimael Guzmán (“presidente Gonzalo”) era considerado la “cuarta espada” del comunismo después de Marx, Lenin y Mao (Arena y Arrigo, 2006). Los militantes creyeron entonces que sólo Guzmán podía ofrecer las interpretaciones necesarias sobre las complejas relaciones entre la humanidad, la historia, la política y el destino (Gorriti, 2006). Esta imagen mítica del liderazgo fortaleció la voluntad de sus seguidores de exigir lealtad a la revolución en las relaciones afectivas, las relaciones familiares tradicionales, y la vida diaria (Stern, 1998).

Reclutamiento

Para sentar las bases de una lucha exitosa, el PCP-SL necesitaba organizar y reclutar una masa crítica de seguidores. Sus líderes se dirigieron a segmentos específicos de la población, con campañas de propaganda muy evolucionadas. Estas campañas se centraron principalmente en los jóvenes *mestizos* educados, que a menudo se sentían privados de sus derechos por las altas esferas de la elite criolla (Kirk, 1991). La propaganda también se utilizó teniendo como objetivo a los campesinos indígenas, que eran vistos como los principales combatientes y las personas más necesitadas de la “protección y orientación” de los líderes *mestizos*. Muchos esfuerzos de reclutamiento se dirigieron específicamente a los jóvenes indígenas (*Comité Central*, 1988).

Intelectuales y proletarios (mestizos)

Los residentes de las comunidades indígenas veían a los profesores como una bendición y una maldición. Los educadores proporcionaban acceso a conocimientos que habían sido controlados por la clase media *mestiza* y, por

tanto, antes inalcanzables para los campesinos indígenas (Primov, 1980). Los padres se sacrificaban para educar a sus niños y, a su vez, los niños valoraban sus estudios: los colegios y universidades estatales estaban hacinados día y noche (Strong, 1992). Sin embargo, ya que los maestros poseían este conocimiento de base fundamentalmente *mestiza*, eran percibidos también como agentes de control (Primov, 1980; Wilson, 2007). De hecho, independientemente del tono de su piel u origen étnico, los maestros eran percibidos como “blancos” por los estudiantes rurales quechuas (Wilson, 2007). Por lo tanto, aunque la mayoría de educadores que trabajaban en la sierra eran *mestizos* urbanos, los docentes que provenían de comunidades indígenas rurales también se sentían socialmente alienados. Ellos no eran aceptados por las comunidades indígenas, ni por la sociedad *mestiza* urbana, que los discriminaba duramente por el color oscuro de su piel y su acento indígena (Zavala, 1989; Degregori, 1991). En esta intersección de dos culturas, muchos maestros se sintieron aislados socialmente.

Los maestros a menudo tenían actitudes paternalistas y estereotipos respecto de los campesinos indígenas a los que servían. Para ellos, los quechuas eran poco sofisticados, tontos, temerosos, sumisos, desmotivados, incultos, y no podían valerse por sí mismos (Wilson, 2007). Por el contrario, los profesores se percibían a sí mismos como individuos iluminados, cuya responsabilidad era atender a los pobres y estar junto a los maltratados campesinos, al mismo tiempo que se involucraban en la ardua tarea de “civilizarlos” (Wilson, 2007). Ellos desdeñaban los valores culturales tradicionales de obediencia, misticismo y fatalismo, condenándolos como culpables de permitir a las clases dominantes explotar a las comunidades indígenas. Como resultado, los profesores alentaban a los niños indígenas a desprenderse de sus valores culturales “inferiores” y su misticismo sobrenatural e indígena, y abrazar las normas culturales de la sociedad *mestiza* dominante (Wilson, 2007).

Profesores socialmente alienados, en busca de respeto y compañerismo, formaron la base principal de la que *Sendero* obtuvo apoyo y reclutas. Para muchos profesores, el PCP-SL proporcionaba una oportunidad de compañerismo

desde una comunidad de personas educadas de ideas afines, que vivían entre dos culturas (McClintock, 2005; Wilson, 2007). Estos profesores se sentían atraídos también por el argumento de Guzmán sobre que el movimiento revolucionario no sólo debe modificar el sistema, sino también la psicología de la gente (Gorriti, 2006). Esta lógica ofrecía una manera de “proteger” a los estudiantes indígenas, y al mismo tiempo alentarlos a descartar supersticiones y creencias indígenas “reaccionarias”. Por lo tanto, los prejuicios benevolentes de los educadores habían encontrado un hogar ideológico.

En un momento, los partidarios de *Sendero* comprendían hasta un 15% de los maestros del Perú (30.000) (McClintock, 1998; Wilson, 2007). Con un fuerte atractivo entre los representantes de la población *mestiza* urbana, educada y de clase media, el PCP-SL adoptó actitudes externas y paternalistas similares a las de los maestros urbanos *mestizos*. Los seguidores del PCP-SL se percibían a sí mismos como estudiantes del medio rural-indígena (Becker, 2006). Incluso en la iconografía, Abimael Guzmán (“camarada Gonzalo” o “presidente Gonzalo”) era representado en el rol de profesor, usando lentes y con un libro (Wilson, 2007). Al enseñar la ideología del PCP-SL a sus estudiantes indígenas, los profesores militantes sentían que podían despertar a los pueblos indígenas, moldear su interpretación sobre la explotación del pasado, canalizar sus aspiraciones futuras, y proteger a su comunidad.

Los campesinos indígenas

A pesar de la creencia de sus líderes en la superioridad de las clases sociales *mestizas*, el PCP-SL necesitaba reclutar en gran medida a los indígenas para lograr sus fines políticos. Así, los miembros del Comité de Central parecían seguir el consejo de los escritos de Héctor Béjar, que había estado involucrado en un movimiento guerrillero comunista anterior, con sede en la región de Ayacucho (Ash, 1985; Loveman y Davies, 1997). Béjar sostuvo que, en el Perú, el éxito de una insurgencia guerrillera dependía de lo bien que el movimiento se relacionara

con los valores culturales fundamentales del campesino indígena y el idioma nativo (Loveman y Davies, 1997). Creía que los campesinos indígenas tenían la tendencia a asociar la lengua española con la imagen del patrón feudal. Como tal, consideraba que el idioma era una barrera importante entre los rebeldes y los residentes locales. “Para que la guerrilla gane la confianza de los campesinos, debe ser capaz de hablar quechua, y no cualquier quechua, sino el quechua de la zona donde están operando...” (Loveman y Davies, 1997, p. 289).

En consecuencia, Abimael Guzmán, alentado por Efraín Morote, rector de la Universidad, estudió quechua en su búsqueda de alcanzar y reclutar contratar a medio millón de campesinos de Ayacucho (Gelles, 2002). Además, Guzmán fomentaba la confianza entre las familias indígenas y estudiantes, visitando con frecuencia hogares en los distritos más pobres de Ayacucho (Strong, 1992). Instó a los principales líderes, así como a los reclutas del PCP-SL, a abrirse en abanico hacia el campo, para estudiar quechua y aprender las costumbres de la sierra (Ash, 1985; Marks, 1996). Por otra parte, líderes de habla quechua fueron colocados estratégicamente entre los cuadros centrales del PCP-SL, con el fin de crear lazos tácticos con los campesinos indígenas. Guzmán fusionó el movimiento revolucionario con la cultura andina, haciendo de las comunidades indígenas la base de la revolución (DeQuine, 1984). Así, desde el principio del movimiento, muchos seguidores de *Sendero Luminoso* fueron personas de origen indígena (Gelles, 2002).

Los líderes guerrilleros asociaron el movimiento con leyendas andinas (Strong, 1992). Evocaron imágenes de las figuras clave de la tradición indígena, como el *pishtaco* (o *ñakaq* en quechua), a fin de justificar brutalidades tremendas (Loveman y Davies, 1997). El *pishtaco* es un “hombre del saco”, que viaja a través de las zonas rurales para violar, mutilar y destripar a sus presas humanas y robar la grasa de sus cuerpos (Stimpson, 2001). En el núcleo de esta representación está un hombre blanco invasor (a menudo un hombre de negocios, representante del gobierno, o propietario), que destruye a sus víctimas indígenas y se beneficia de ellas (Strong, 1992; Stimpson, 2001). Cada nueva generación interpreta la

figura del *pishtaco* para personificar simbólicamente temores y sufrimientos actuales (Fumerton, 2002).

En Ayacucho, a principios de los años 80, los pueblos indígenas asociaban fácilmente a las fuerzas de seguridad peruanas con los *pishtacos* (Strong, 1992). Esta asociación entre agentes gubernamentales y *pishtacos* ayudó a reforzar creencias místicas y generar confianza en que el PCP-SL estaba actuando para erradicar el mal. Los brutales asesinatos y los salvajes tratos rituales a las primeras víctimas se asociaron con esfuerzos para evitar represalias por parte de la víctima desde el más allá. Estos actos incluían arrancar los ojos, para evitar que la víctima reconociera a los asesinos; cortar la lengua, para que no los traicionara verbalmente, y quebrar los tobillos para que la víctima no pudiera regresar y molestar a los autores (Strong, 1992).

Los dirigentes de la guerrilla también utilizaron otras creencias locales para ganar la lealtad de los campesinos. La percepción andina del tiempo está construida como una serie de épocas. En cada época, un inca (a veces referido como rey divino o mesías) emerge de los ciclos del tiempo para reordenar el cosmos (Loveman y Davies, 1997). Para fomentar la impresión de que él era esta figura mesiánica, Guzmán cultivó cuidadosamente una imagen misteriosa, en la que parecía invisible y omnipresente (Time, 1992; Ross, 2009). El inca se encuentra en el centro del tiempo y del espacio, lo que le permite trascender la inevitable muerte (Ossio, 2002). Así, varios escapes de las fuerzas gubernamentales, reforzaron el status mítico, casi sobrenatural, atribuido a Abimael Guzmán: “En la selva, los indios dicen que él escapa transformándose en pájaro y volando fuera de peligro; o en serpiente, que se desvanece en el monte. En los Andes del sur se dice que para engañar a sus cazadores se convierte en piedra” (Strong, 1992, p. 127). Para muchos de sus partidarios indígenas, Guzmán era conocido como Puka Inti (“Sol Rojo” en quechua), denominación que lo asocia directamente con una divinidad quechua (DeQuine, 1984; McClintock, 2005).

Madre Coca

La cocaína es el alcaloide clave de la hoja de coca, y por lo tanto las hojas son esenciales para fabricar la droga. Sin embargo, para las comunidades indígenas del Perú las hojas de coca están imbuidas de valor espiritual, económico, medicinal, y social, simbolizando la identidad y el status de su poseedor (Strong, 1992). Son comúnmente utilizadas para aliviar el dolor físico, producir energía y aliviar el mal de altura. Además, las hojas sagradas representan el tiempo y el espacio. Masticar coca crea un vínculo social en rituales tales como proyectos de construcción comunitaria, reuniones y matrimonios (Ossio, 2002; Fuerte, 1992). La “Madre Coca” también se utiliza comúnmente en rituales de carácter religioso, donde se ofrenda a los espíritus nativos, las deidades cristianas, o se utiliza como parte de sesiones de curación chamánica (Ossio, 2002).

Con el crecimiento de los cárteles colombianos de la droga en la década de 1980, la hoja de coca también se convirtió en un valioso producto básico agrícolas, en particular en el Perú, donde la calidad de la hoja de coca era superior a la de Colombia (Strong, 1992). En consecuencia, los valles remotos que habían producido la planta de coca desde hacía siglos se convirtieron en centros de las actividades ilegales relacionadas con el tráfico de cocaína. Muchos de los aproximadamente 580.000 campesinos cocaleros indígenas encontraban difícil de entender completamente cómo su planta, intrínsecamente útil y querida, podía ser mal utilizada, para crear una droga destructiva (Gagnon, 1993; McClintock, 2005). Sin embargo, el campesinado indígena también fue muy consciente de que lo que había sido antes considerado como negocio ahora se consideraba como tráfico. Las prohibiciones impuestas a la venta de la hoja legalmente cultivada fueron percibidas como resultado de prácticas discriminatorias del Estado (McClintock, 2005; Fuerte, 1992.) Así, el choque de culturas fue evidente de nuevo: Para los indígenas, la coca representaba aspectos sagrados de la identidad cultural. Para el gobierno, la coca representaba el tráfico de drogas y actividades ilegales. Para el PCP-SL, la coca representaba apoyo y ganancias.

El PCP-SL echó raíces en las regiones cocaleras del Perú, incluyendo el valle del Alto Huallaga (en ese momento, era la mayor superficie de cultivo de coca en el mundo) y los valles del río Apurímac-Enes (VRAE), a principios de los años 80 (Gagnon, 1993; McClintock, 2005). A través de actividades estratégicas en estas regiones, la guerrilla obtuvo el control sobre una parte significativa del campo, una base permanente de operaciones y cuantiosos fondos (Fitz, Simmons, 1993). Los guerrilleros se beneficiaban de ambos lados del tráfico de cocaína, mediante el cobro a los traficantes de derechos de protección y transporte, y cobrando a los campesinos indígenas por protección (Fitz-Simmons, 1993). A fines de los años 80, sus actividades relacionadas con la producción de cocaína les rendían aproximadamente US\$ 20-40 millones (McClintock, 2005). El PCP-SL utilizaba aproximadamente un tercio de estos fondos en sueldos y apoyo material a los insurgentes, con casi un 60% de militantes recibiendo sueldos. Los sueldos promedio iban de unos US\$ 250-500 en la sierra y Lima (más de 5 veces el salario de un profesor peruano) y hasta US\$ 1.000 al mes en las zonas productoras de coca (McClintock, 2005). Además, alrededor del 35% de los guerrilleros del PCP-SL recibía raciones, alojamiento o estipendios para gastos relacionados con actividades militares (McClintock, 2005). En las zonas cocaleras, los guerrilleros también protegían a los campesinos indígenas de los traficantes de drogas y la policía antidrogas peruana, y dispensaba justicia efectiva en las narices de un sistema judicial caro, lento y corrupto (Fitz-Simmons, 1993; Fuerte, 1992). Más adelante los *senderistas* usarían las relaciones construidas a partir del trabajo con los traficantes a fin de obtener precios más altos para los cocaleros indígenas (Fitz-Simmons, 1993). Sin embargo, cuando los campesinos no cooperaban con el PCP-SL, la guerrilla coaccionaba y chantajeaba para hacerlos cumplir (García Sayán, 1989; Comas-Díaz et al., 1998). Así, el PCP-SL fue capaz de ganar la lealtad, o por lo menos la cooperación, de cientos de miles de personas en las regiones de cultivo de coca (Fitz-Simmons, 1993).

Jóvenes y niños

Los jóvenes indígenas se encontraban atrapados entre los entornos tradicionales y semif feudales de sus padres y el status semimoderno de la costa peruana (Mancilla, 1999). Vivir en este estado de limbo, en combinación con la tendencia andina de percibir el peligro en la incertidumbre, produjo un alto nivel de malestar psicológico en muchos de los jóvenes indígenas. La ideología de *Sendero Luminoso* les ofreció alguna tranquilidad en un mundo de inseguridad y violencia normalizada. Por lo tanto, muchos jóvenes rurales encontraban muy atractivas las sencillas explicaciones y la estructura rígida del PCP-SL (Mancilla, 1999).

Al mismo tiempo, el PCP-SL valoraba a sus reclutas más jóvenes, porque eran más idealistas, maleable y abiertos a absorber nueva ideología (Crenshaw, 1995; Granados, 1987). Para los líderes de *Sendero*, los jóvenes representaban la esperanza y el futuro del partido. Los militantes adolescentes que sobrevivían a los conflictos armados en marcha eran los probables comandantes del mañana (Crenshaw, 1995). Por otra parte, en el caso de una guerra prolongada, los niños contaban como una reserva humana para reemplazar a los caídos en combate (Del Pino, 1999). En consecuencia, el liderazgo del PCP-SL tomó una decisión estratégica para reclutar una población abrumadoramente joven de simpatizantes y militantes, a menudo en comunidades indígenas escogidas. Una vez que un pueblo era ocupado, los militantes de *Sendero* establecían una escuela para difundir propaganda del PCP-SL, reclutar selectivamente nuevos militantes, e inculcar a los campesinos indígenas sus propios puntos de vista *mestizos* (Smith, 1995).

El reclutamiento no estaba dirigido solamente a los estudiantes de las comunidades rurales, sino también a los jóvenes de piel más clara, elegidos para estudiar en los pueblos o ciudades. A su llegada, estos jóvenes rápidamente descubrían que sus pares urbanos y sus maestros los veían con desprecio por su origen indígena (Wilson, 2007). Como resultado, estos estudiantes se sentían heridos, resentidos, marginados y socialmente aislados. El PCP-SL ganó su

lealtad al presentar su participación como un logro prestigioso, y usando imágenes que los asociaban con los héroes y propietarios de una revolución mística. Los militantes también denominaban a sus reclutas como los mejores hijos e hijas del pueblo (Aprodeh, 2004). En pocas palabras, el PCP-SL ofrecía a los jóvenes la posibilidad de otra realidad en la que, independientemente de su origen étnico, podrían lograr aceptación, autoridad, respeto, oportunidades para el cambio, e incluso una oportunidad de venganza étnica (Wilson, 2007). Algunos jóvenes, a menudo más educados que sus padres, también veían la pertenencia al PCP-SL como una oportunidad para desafiar a sus propios ancianos, a pesar de la estructura jerárquica de las comunidades indígenas (Aprodeh, 2004).

Mientras que la primera generación de jóvenes cuadros del PCP-SL se ofreció voluntariamente como respuesta a sentimientos de privación de derechos, discriminación y opresión, los reclutados posteriormente a menudo participaron a consecuencia de la intimidación (Fumerton, 2002). De hecho, la mayoría de niños indígenas reclutados en la sierra sur se unieron porque fueron engañados, coaccionados o amenazados con la violencia (Aprodeh, 2004). Los miembros del PCP-SL entraban a las escuelas para reclutar a los niños más altos, fuertes y estudiosos, entre los 10 y 12 años de edad como máximo. Los maestros que se opusieron a estas secuestros fueron asesinados (Aprodeh, 2004). Además, cuando las comunidades o familias indígenas no entregaban voluntariamente a sus hijos para cumplir con las cuotas de *Sendero*, los niños fueron reclutados contra su voluntad, a través de amenazas de represalia o asesinatos reales de quienes se oponían. A los familiares que protestaban se les daba la opción de entregar a sus hijos o ver muerta a toda su familia (Aprodeh, 2004).

En un momento, más de la décima parte de los militantes armados de *Sendero*, aproximadamente 1.000 guerrilleros, eran menores de 18 años (Comas-Díaz et al., 1998). Los más jóvenes entre estos reclutas, a menudo entre los 5-10 años, formaron los "Pioneros Rojos". Aunque los niños indígenas secuestrados no confiaban inicialmente en sus captores, los miembros del PCP-SL los cuidaron y educaron. En consecuencia, los militantes de *Sendero* se convirtieron en

el grupo de referencia para estos niños, así como en la única realidad que conocían (Aprodeh, 2004). Los Pioneros Rojos realizaban varias tareas, incluyendo vigilancia, entrega de mensajes, espionaje, limpieza, suministro de alimentos y otras necesidades. Otros niños fueron utilizados como porteadores, transportando banderas o municiones. Al cumplir los 12, a los niños se les enseñaba a utilizar armas de fuego, lanzas y hondas, así como cómo a fabricar bombas. Se les obligó también a participar en el conflicto armado (Aprodeh, 2004). Sin compromisos o influencias externas, estos niños eran adoctrinados plenamente en la filosofía del partido y llegaron a estar totalmente comprometidos con el PCP-SL (Crenshaw, 1995).

Jóvenes y niños indígenas fueron reclutados a la fuerza por las fuerzas de seguridad del Perú (Aprodeh, 2004). De hecho, las fuerzas del gobierno obtenían reclutas para el Ejército de dos formas principales: Una de ellos era reclutando *mestizos* pobres costeños, y el otro era secuestrando a los jóvenes de las comunidades indígenas (Starn, 1998; Fumerton, 2002). Los reclutas forzosos eran llevados a la base militar local, y luego asignados lejos de su región de origen. Transcurrían meses antes que las familias se enterasen de lo sucedido a sus hijos (Fumerton, 2002). En las últimas etapas del conflicto, muchos jóvenes indígenas se enfrentaban a una sola opción: ¿por cuál fuerza militar lucharían?

Conflicto armado y terror desestabilizador

Al igual que muchos de los educadores detrás del PCP-SL, Abimael Guzmán fue un *mestizo* urbano que había vivido por muchos años en las zonas indígenas. Él había visto el ascenso y la caída de los movimientos revolucionarios y había hecho todo lo posible para familiarizarse con la cultura indígena. Por otra parte, Guzmán había sido entrenado personalmente por Mao en China. De acuerdo con esta instrucción maoísta, la etapa inicial de la insurrección fue planeada en términos de defensa estratégica. Por consiguiente, la revolución se propuso dar la impresión inicial de ser un tanto desorganizada y embrionaria, y por

lo tanto de pocas consecuencias para los *mestizos* urbanos (Gorriti, 2006). El peligro de esta táctica era parecer débil ante los partidarios potenciales. Por lo tanto, el éxito del movimiento dependía de que este fuera percibido por los *mestizos* urbanos como destinado al fracaso, pero al mismo tiempo pareciera fuerte a los campesinos indígenas, y bien planificado a su base de apoyo intelectual.

En 1980, la noche anterior a la primera elección presidencial del Perú en 17 años, un grupo de jóvenes militantes puso en marcha la parte armada de la revolución asaltando el local de votación y quemando las urnas electorales en el pueblo rural de Chuschi (Becker, 2006). El PCP-SL también dejó misteriosos mensajes tales como “Teng Siao-Ping, hijo de perra” envuelto alrededor de un perro mutilado, asesinado y colgado de un farol. Estas tácticas parecían complicadas y confusas para la mayoría de zonas urbanas y *mestizos* (Gorriti, 1991; Getgen, 2008). Las interpretaciones literales en las zonas urbanas explicaban que los perros representaban a los políticos chinos que el PCP-SL consideraba como perros revisionistas (De Quine, 1984). Sin embargo, el movimiento revolucionario había sido organizado estratégicamente por más de una década en una región mayoritariamente indígena, había adquirido numerosos seguidores indígenas, y tenía dirigentes *mestizos* con entrenamiento internacional. Por lo tanto, es muy poco probable que la “guerra popular” se pusiera en marcha sólo con una apurada expresión de cólera frente al “revisionismo”. De hecho, aspectos de la tradición quechua asociaban a los perros con la desconfianza étnica, y la muerte estaba implicada también en el simbolismo profético de estos actos. Para el quechua, un perro negro ayuda a las almas a cruzar un río en su camino hacia el juicio final, mientras que un perro blanco es considerado inútil. El blanco es considerado el color de los blancos “que son inútiles y que no quieren ensuciarse en las aguas inmundas de ese río” (Ossio, 2002, pp. 210). Además, para los quechuas, el ahorcamiento habría sido interpretado como un presagio de que alguien moriría o sería matado (Bennett, 1984; Ash, 1985). Por lo tanto, Guzmán fue capaz de utilizar la división cultural entre los centros urbanos costeros

y la sierra rural indígena para ofrecer una perspectiva diferente del PCP-SL a cada segmento de la población.

Las fuerzas de seguridad peruanas

Por cerca de dos años, el gobierno peruano enfrentó la violencia en las comunidades indígenas como si no fuera nada más que una actividad criminal. En 1983, frente a una situación en rápido deterioro, el gobierno de Belaúnde declaró a Ayacucho zona de emergencia, y envió a más de 2.000 soldados del ejército regular en un esfuerzo para combatir al PCP-SL (Loveland y Davies, 1997; McClintock, 2005). Estos reclutas estaban mal preparados, física y culturalmente, para el entorno de la sierra. Sus filas estaban llenas de reclutas *mestizos* marginados, que trabajaban casi exclusivamente por alimentación y vivienda (con poca o ninguna paga), vivían en condiciones terribles, sufrían entrenamientos cortos y brutales, y soportaban trabajos forzados y maltratos a manos de oficiales de piel más clara (Strong, 2002; Fumerton, 2002). Los *criollos* y *mestizos* más prósperos, que podían pagar un soborno, evitaban el servicio militar. De hecho, a fines de los años 80, se cree que cerca del 30-40% de las tropas destacadas en las zonas guerrilleras habían desertado de las fuerzas militares peruanas. Un número significativo de estas personas abandonaron las filas para unirse a los *senderistas* (Strong, 1992).

Los militares que se quedaron a menudo no querían o no podían distinguir entre el enemigo y el resto de la población indígena (Crabtree, 1992). Los miembros de las fuerzas de seguridad, mal entrenados y poco motivados, fueron responsables de detenciones arbitrarias, secuestros y desapariciones, así como de ejecuciones sumarias (Fumerton, 2002). Los soldados con frecuencia acusaban a civiles inocentes de colaborar con el PCP-SL. En un incidente que ilustra los altos niveles de prejuicio y miedo asociados con los campesinos indígenas, 60 miembros de una comunidad fueron indiscriminadamente asesinados en Accomarca en 1985 (Strong, 1992). Cuando se le pidió que

explicara la justificación de estas muertes, el subteniente Hurtado respondió que los campesinos indígenas tenían “una tendencia ideológica” y que “no se puede confiar en una mujer, viejo, o niño [indígenas]” (Strong, 1992, p. 133). Como resultado de la amplia difusión de actitudes similares, los militares peruanos estuvieron implicados en la muerte, desaparición y tortura de miles de campesinos (Aprodeh, 2004; McClintock, 2005).

La escalada de violencia

A medida que el movimiento guerrillero expandió su influencia, su violencia y brutalidad se intensificó. A diferencia de otros movimientos revolucionarios de América Latina, el PCP-SL impuso un régimen autoritario y dogmático en las comunidades indígenas bajo su control, junto con una economía de subsistencia (Becker, 2006). Los militantes denunciaban a campesinos inocentes como burgueses por ser propietarios de recursos extras, o por contratar ocasionalmente un trabajador (Fitz-Simmons, 1993; Gianotten et al., 1985; Trigo, 1990). Ellos destruían cultivos y equipos agrícolas, cerraron los mercados regionales, torturaron y asesinaron a los miembros de la comunidad que se mostraron renuentes a apoyar estas medidas (Fitz-Simmons, 1993). A medida que la insurgencia armada continuaba, el *Comité Central* pasó menos tiempo mezclando la doctrina básica maoísta con recursos indígenas. También ordenó explícitamente la destrucción de comunidades indígenas resistentes (Corntassel y Holder, 2008).

Los asháninkas

Dentro de las “zonas liberadas” se hizo evidente que el PCP-SL intentaba erradicar todas las diferencias etnoculturales entre las personas bajo su autoridad (Corntassel y Holder, 2008). Esta aversión a la diversidad fue particularmente evidente en la campaña de exterminio emprendida contra los asháninkas, que eran culturalmente distintas tanto de los líderes *mestizos* como de los

combatientes quechuas. Los asháninkas habitaban una región boscosa de la Amazonia peruana, cerca del valle del río Apurímac-Ene (VRAE). Ellos habían permanecido particularmente cerrados a los extranjeros, no hablaban español, y se resistieron violentamente a todos los esfuerzos del PCP-SL por controlarlos (Fitz-Simmons, 1993). Su misma existencia parecía contradecir la ideología paternalista de los *mestizos* y los militantes educados como *mestizos*, lo que provocó una reacción especialmente hostil y brutal.

Esta violencia fue impulsada por la preexistencia de hostilidades inter-indígenas. El antagonismo entre las comunidades quechuas y asháninkas se había originado años antes, cuando colonos quechuas, intentando obtener las parcelas de tierra que les habían sido negadas en sus lugares de origen, invadieron territorio asháninka (Gagnon, 1993; Norholt, 2008). En consecuencia, la actividad guerrillera en el VRAE provocó una intensa violencia contra de unas 44 comunidades asháninkas (10.000 personas) por medio de asesinatos, esclavitud, y secuestros (Strong, 1992). Aproximadamente 5.000 miembros de la tribu fueron obligados a vivir en condiciones inhumanas, o a morir de hambre y enfermedad en campos de internamiento dirigidos por la guerrilla. Además, como parte de esta violencia, las mujeres embarazadas fueron masacradas o forzadas a abortar, las niñas fueron utilizadas como esclavas sexuales, la gente fue obligada a matar a sus propios familiares o amigos bajo pena de muerte, y muchos niños asháninkas fueron reclutados a la fuerza como soldados en las operaciones armadas de *Sendero* (CVR, 2003; Fuerte, 1992).

Un cambio en la comprensión

Aunque el *Comité Central* había adquirido un conocimiento fundamental de la cultura quechua, subestimaron sus patrones de resistencia y adaptación, escepticismo y esperanza, rechazo y aceptación simultáneos (Allen, 1981; Ossio, 2002). Por otra parte, los *senderistas* no siguieron la doctrina maoísta de ganarse los corazones y las mentes. Atacaron sistemáticamente al gobierno comunal, la

religión y cultura indígenas. En consecuencia, la guerrilla enajenó una parte importante de su base de apoyo y contribuyó a la disminución eventual de su propio movimiento (Fitz-Simmons, 1993; Loveman y Davies, 1997). Los líderes del movimiento habían sobrestimado el poder de su visión *mestiza* del mundo, y permanecieron inadvertidos de la profunda capacidad de adaptación y resiliencia de la visión del mundo quechua contemporáneo (Izaguirre, 1996). Muchos militantes tampoco comprendieron las normas tácitas asociadas con las tradiciones quechuas de intercambio recíproco, orientación espacial-temporal y mutabilidad (Folke, Frabricius, Cundill, y Schultz, 2005). Como resultado, a fines de la década de los 80, la mayoría de las comunidades indígenas solamente percibían a los guerrilleros como nuevos opresores, y cualquier ayuda a la guerrilla solía ser superficial y basada principalmente en el temor logrado por el uso de tácticas de terror (Getgen, 2008, Fitz-Simmons, 1993).

Intercambio recíproco

Quizás el ethos de la cultura quechua es mejor encarnado por el ideal de *ayni*, o reciprocidad retrasada e intercambio simétrico entre iguales. En el *ayni*, si un vecino pide ayuda, esta es fácilmente dada, lo que obliga al donante a un intercambio apropiado en el futuro. El *ayni* es también inherente al sentido quechua de la justicia, en el cual las sanciones son evaluadas con la intención de restablecer el equilibrio y reincorporar al delincuente en la comunidad (Albo, 1976; Drzewieniecki, 1995). En casos raros, las sanciones más duras que una comunidad quechua podría juzgar adecuadas son el exilio y la muerte. En consecuencia, en algunos casos, los asesinatos iniciales por parte del PCP-SL obtuvieron apoyo y aceptación, como aplicación culturalmente normativa de una sanción. Sin embargo, en la justicia comunal tradicional, era raro que la pena de muerte se considerara como una sanción adecuada. Estaba reservada casi exclusivamente para los ladrones de ganado que no sólo se negaban a cesar sus actividades, sino que también se negaban a aceptar el destierro del pueblo

(Theidon, 2000). Además, en estos casos, un discurso significativo era necesario en la asamblea de la comunidad (Drzewieniecki, 1995).

Que el PCP-SL no entendiera este aspecto del *ayni* fue uno de sus errores más graves. Para el quechua, la legitimidad se define por una confianza en la aplicación justa de la justicia (Drzewieniecki, 1995). Las sanciones no tienen la intención de ser punitivas, sino más bien correctivas, educativas, o en interés de la simetría (Theidon, 2000). En consecuencia, el uso de los *senderistas* de métodos desproporcionados e imprevisibles de control social socavó cualquier percepción de legitimidad que los campesinos indígenas podrían haber atribuido a la guerrilla. Además, la ejecución de los que violaban las normas, en vez de aplicar sanciones menores y más recíprocas, tales como multas, habría dado lugar a una sensación de desequilibrio. Este estado habría sido muy desagradable para los quechuas, cuyas costumbres implican la búsqueda del equilibrio. Percepciones de la simetría se distorsionaron aún más por la aplicación de sanciones con fines punitivos por parte de los militantes, en lugar de intentar restablecer el equilibrio (Drzewieniecki, 1995). Así, aunque los principales líderes de *Sendero Luminoso* podían hablar quechua, se hizo evidente para muchos que el movimiento no estaba basado realmente en una comprensión de la cultura de la sierra (Loveman y Davies, 1997).

Orientación temporal-espacial

La deidad andina más conocida es la *Pachamama*, o Madre Tierra. Ella es la fuente de la vida, y simboliza una mezcla de naturaleza, humanidad y espiritualidad. Inherente a su imagen es la integración espiritual de lo sobrenatural, lo sagrado y lo natural, que es característico de la tradición de la sierra (Smith, 1997). *Pacha* se refiere tanto al espacio como al tiempo, dos elementos que se consideran inseparables y se dividen en un dualismo proximal y distal (Ossio, 2002; Allen, 1981). Cuando el quechua se orienta hacia un lugar, también entra en una relación personal con ese espacio. Por otra parte, los quechuas definen la

comunidad o *ayllu* en términos de espacio: la cercanía implica comunidad, mientras que la distancia implica extranjería. En consecuencia, para los quechuas, lo que es familiar y seguro es percibido como parte de la comunidad, mientras que lo desconocido o peligroso se considera foráneo (Alien, 1981). Al aterrorizar a las comunidades indígenas y faltar el respeto a los valores tradicionales, el PCP-SL llegó a ser percibido como una fuerza invasora y, por tanto, “foránea”. Se entendía que los *senderistas* que vivían en la comunidad habían “caído fuera de la humanidad” y no se los percibía como parte del *ayllu* (Theidon, 2000). Este cambio fundamental puede ser entendido en términos de la mutabilidad de las creencias quechuas.

Mutabilidad

En contraste con la tradición *mestiza* del tiempo como lineal, racional y absoluto, los quechuas perciben todos los procesos como cíclicos y por lo tanto, fluidos, cambiantes, e incluso ambiguos (Ossio, 2002; Folke et al. 2005). La fluidez y adaptabilidad de las creencias quechuas facilitó el cambio dramático en la comprensión indígena del PCP-SL. Como se mencionó anteriormente, el PCP-SL se había beneficiado inicialmente de la leyenda del *pishtaco*, que derogó y deshumanizó a las fuerzas de seguridad peruanas. Sin embargo, gran parte de la guerra fue experimentada por los indígenas como un ataque (de las fuerzas armadas peruanas y del PCP-SL) contra las prácticas culturales indígenas y la esencia de ser miembro de una comunidad indígena (Theidon, 2000). Así, de acuerdo con las nociones fluidas de la cultura andina, la misma tradición que enmarcó a las fuerzas de seguridad peruanas como el mal llegó a ser asociada con el PCP-SL (Getgen, 2008). Para los quechuas, también marcó la transición a la percepción de los guerrilleros como forasteros peligrosos, de piel blanca y ojos claros (Santos-Granero, 1998; Stimpson, 2001). Por otra parte, entre los *mestizos* de las zonas urbanas y los estudiosos occidentales, habituados a una visión del mundo más lineal y absoluta, permaneció la percepción del PCP-SL como un movimiento que tenía sus raíces entre los indígenas de la sierra.

Resistencia y contra-rebelión

A pesar del despliegue de las fuerzas de seguridad peruanas en las “zonas de emergencia” para proteger a los civiles y de las apelaciones paternalistas de *Sendero* a los quechuas, las comunidades indígenas fueron el blanco principal de ambas organizaciones militares, dominadas por *mestizos*. Las fuerzas de seguridad percibían a los pueblos indígenas como una amenaza a su cultura “occidental” superior, mientras que los *senderistas* percibían su identidad cultural y tradiciones como un obstáculo para la consecución de un estado maoísta (CVR, 2003). Los campesinos se enfurecían cada vez más por la arrogancia del PCP-SL, sus ejecuciones de líderes locales legítimos y muy respetados, sus juicios populares, y su justicia abstracta. Por otra parte, se resentían de la tendencia de la guerrilla a robar los recursos locales y confiscar las tierras, cosechas y rebaños de los indígenas (Fumerton, 2002). Estas acciones eran una violación directa de los valores morales del *ayni* y condujeron a una rápida deslegitimación del movimiento guerrillero en las “zonas liberadas”. Por otro lado, las fuerzas de seguridad asociaban a todos los campesinos indígenas con el PCP-SL, y las acciones militares se hicieron sentir en las comunidades de la sierra (Fitz-Simmons, 1993; Loveman y Davies, 1997). Entonces, atrapados entre la guerrilla y el ejército peruano, los campesinos indígenas se convirtieron en el objetivo principal de la violencia indiscriminada, y sufrieron horrendas atrocidades (Fumerton, 2002).

Los iquichanos, al igual que muchos otros pueblos indígenas a principios de los años 80, en un principio proveyeron voluntariamente al PCP-SL de provisiones, alojamiento y apoyo moral (Fumerton, 2001). Sin embargo, la ignorancia cultural de los guerrilleros y las tácticas terroristas rápidamente socavaron la percepción inicial positiva de los campesinos respecto de *Sendero*, reemplazándola con un resentimiento que inspiró el desarrollo de milicias de autodefensa. En enero de 1983, cuando una columna de 8 guerrilleros del PCP-SL regresaron a una comunidad iquichana que habían visitado anteriormente, los pobladores los rodearon y mataron (Fumerton, 2001). La mayoría de *mestizos* urbanos quedaron

sorprendidos por este inicio de una violenta lucha contra la rebelión a causa de su errónea creencia de que el PCP-SL era un movimiento indígena que contaba con apoyo casi unánime en la sierra. El gobierno inmediatamente elogió la valentía y el heroísmo del pequeño grupo de indígenas que había desafiado a los militantes (Fumerton, 2002). Sin embargo, menos de una semana después, un grupo de periodistas *mestizos* de Lima y su guía fueron confundidos con guerrilleros y asesinados por una milicia indígena, a pocos kilómetros del lugar de la anterior contra-rebelión. Esta tragedia rápidamente ensombreció el inicio de la contra-rebelión armada indígena y restó heroísmo a la imagen de los indígenas (Fumerton, 2001).

Alrededor de este tiempo, los militares peruanos se hicieron más visibles en la sierra e implementaron una política que exigía a las comunidades indígenas establecer sus propias milicias de autodefensa. Esta presión gubernamental, junto con la disminución del apoyo al PCP-SL, motivó a muchas comunidades indígenas a “rescatar su imagen” mediante la formación de alianzas, renuentes y a menudo conflictivas, con las fuerzas de seguridad (Theidon, 2000). El resultado fue la creación de numerosas milicias indígenas, que en conjunto se conocieron como *rondas campesinas* (Núñez Palomino, 1996; Fumerton, 2001). Una de las primeras tareas de estas *rondas* fue asesinar a los simpatizantes del PCP-SL en las comunidades (Theidon, 2000). Así, a través de la formación de una débil asociación con el Estado peruano, las comunidades no sólo resistieron a las autoridades militantes, sino también eliminaron los sistemas de apoyo a la guerrilla en sus propias comunidades.

Los guerrilleros respondieron a estos esfuerzos con represalias salvajes, que las comunidades campesinas estaban mal preparadas para manejar. Por lo tanto, las comunidades rurales siguieron sometidas a violencias tales como incursiones armadas periódicas, represalias brutales, exacciones regulares de suministros y reclutas (incluso niños), y más muertes a causa de la ejecución de los “traidores” a manos del PCP-SL (Getgen, 2008; Fumerton, 2002). Al mismo tiempo, el Estado peruano continuó utilizando al campesinado indígena como

arma para suprimir la actividad guerrillera, y escudo para las “menos prescindibles” fuerzas militares (Corntassel y Holder, 2008). Sin embargo, en las ciudades, la élite *mestiza* estaba profundamente temerosa de la posibilidad de armar bandas de campesinos indígenas. En consecuencia, durante años, las *rondas* se armaron a sí mismas sólo con lo que tenían a la mano, a menudo solamente equipo agrícola (Taylor, 1998). Los pueblos indígenas seguían siendo el objetivo principal de la hostilidad de las fuerzas militares. Pueblos enteros desaparecieron, ya sea por matanzas o huidas. Para los militares peruanos, estos pueblos fantasmas eran considerados beneficiosos porque dejaban expuestos a los militantes de *Sendero*, sin ningún lugar donde esconderse y nadie que les diera de comer (Strong, 1992).

A fines de la década de los 80, el gobierno peruano se dio cuenta de que era incapaz de derrotar al PCP-SL sin el apoyo de la población local. La política estatal cambió, y a las *rondas* se les proporcionó entrenamiento y armamento de bajo poder (Taylor, 1998; Mancilla, 1999; Fumerton, 2001). Este aumento del apoyo militar reforzó la contra-rebelión campesina, ayudándola a expandirse a lo largo de Ayacucho, y en las regiones cercanas. A pesar de que el gobierno hizo esfuerzos para controlar a las patrullas indígenas, éstas mantuvieron un carácter claramente rural-indígena y autonomía de acción (Mancilla, 1999). De hecho, frente a la amenaza del PCP-SL, percibida como *mestiza*, las comunidades indígenas dejaron de lado sus rencores personales y cooperaron en la lucha contra la rebelión (Fumerton, 2002). Por lo tanto, estas milicias de autodefensa rápidamente se multiplicaron de 700 en 1989 a 1.200 en 1991, y finalmente a 2.400 en 1997 (Fumerton, 2001). Fue gracias a los esfuerzos de las *rondas* que el terror desenfundado en la sierra se estancó y que el PCP-SL fue derrotado en muchas zonas rurales (CVR, 2003).

Calmando la violencia

Por más de 10 años, el gobierno peruano tuvo un mínimo éxito en la lucha contra el PCP-SL. La estructura secreta del PCP-SL, sus estrategias controladas de reclutamiento, y la falta generalizada de confianza hacia los sectores indígenas hizo difícil para el Estado peruano obtener buena información de inteligencia. Por otra parte, las tácticas de contrainsurgencia de las fuerzas de seguridad peruanas fueron pobremente formuladas, sus operaciones de inteligencia eran desorganizadas, y su actividad estaba impregnada de estereotipos y prejuicios (Manwaring, 1995). La ayuda militar de los Estados Unidos en las áreas de cultivo de coca fue predominantemente punitiva, contradiciendo las nociones de justicia indígena. Por otra parte, los ataques influidos por EE.UU. se dirigieron principalmente contra empleados menores, indígenas o *cholos*, y cultivadores de coca, lo que resultó en un aumento de la hostilidad y la desconfianza hacia las Fuerzas Armadas (Taylor, 1998). En vez de disuadir a los cocaleros indígenas de sus actividades, estos esfuerzos facilitaron un aumento del apoyo al PCP-SL.

En los años 90, después de candidatear en una plataforma específicamente *chola* e indígena, Alberto Fujimori ganó las elecciones presidenciales. Mejoró la inteligencia militar mediante el establecimiento de una unidad independiente de lucha contra el terrorismo (GEIN), mejor entrenada y con mejores recursos que los policías y militares (Fitz-Simmons, 1993). A diferencia de sus predecesores, el dictador no consideraba a los campesinos indígenas como “atrasados”, sino que los veía como un recurso potencial a ser explotado, una vez que las comunidades fueran más susceptibles de ser controladas por el Estado (Crabtree, 2001). Así, persiguió agresivamente una política de movilización obligatoria y armamento de las *rondas* indígenas. Las tácticas de Fujimori escalaron aún más lejos y, en 1992, suspendió la Constitución. Bajo estas condiciones, las fuerzas contrainsurgentes llevaron a cabo numerosas violaciones de los derechos humanos, incluyendo la creación de tribunales militares anónimos con una tasa de veredictos de culpabilidad del 97% (CDI, 2002, Becker, 2006). Estos tribunales ayudaron a colapsar las estructuras de apoyo del PCP-SL, pero también encarcelaron a

numerosos civiles inocentes (Becker, 2006). A continuación, el 12 de setiembre de 1992, tras una campaña de inteligencia de 3 meses, la recién fundada unidad antiterrorista capturó a Abimael Guzmán y a otros 19 líderes del movimiento PCP-SL, y se apoderaron de registros clave de la organización (Fitz-Simmons, 1993; Becker, 2006). Guzmán fue juzgado por jueces sin rostro el 7 de octubre de 1992, y condenado a cadena perpetua (Strong, 1992). Para muchos, esta detención se considera el principio del fin de *Sendero Luminoso* (Becker, 2006).

Alrededor de este tiempo, las operaciones psicológicas afectaron directamente a muchos de los partidarios restantes del PCP-SL, independientemente de que su apoyo se hubiera basado en el miedo, consideraciones financieras o convicción ideológica. Una táctica era retratar al legendario “presidente Gonzalo”, como un bufón. Guzmán fue vestido con un traje a rayas de convicto, pasó su condena inicial en una jaula de hierro, y fue ridiculizado públicamente. Además, fotos poco favorecedoras de él fueron distribuidas ampliamente (Taylor, 1998). Estas tácticas empañaron gravemente su imagen legendaria y su credibilidad como inca de un movimiento predestinado. La imagen mesiánica de Guzmán fue dañada aún más en 1993, cuando el Estado peruano anunció que él y varios otros líderes encarcelados habían llamado a poner fin a la lucha armada y trataban de negociar un acuerdo de paz con el gobierno (Becker, 2006). Al mismo tiempo, el programa de amnistía de Fujimori alentó a los guerrilleros a entregar sus armas y convertirse en informantes, proporcionando a los menos inclinados ideológicamente la oportunidad de dejar sus armas con seguridad y poner fin a la insurgencia activa (Becker, 2006).

La persistencia de la violencia

Después del llamamiento a la paz de Guzmán, el movimiento PCP-SL se dividió en dos facciones, las cuales siguen operando en las remotas y lucrativas zonas de cultivo de coca (Arnson, 2005). Una facción fue liderada por Oscar Ramírez Durand (“Feliciano”) hasta su arresto en 1999. Después de su captura,

Ronaldo Huamán Zúñiga (“Alipio”) asumió el liderazgo (Arnson, 2005; Allmendinger, 2009). Esta facción opera principalmente en el valle del río Apurímac-Ene (VRAE) y no profesa lealtad a Guzmán. Sin embargo, la banda ha reunido importantes recursos a través de la tala ilegal y el tráfico de cocaína (Arnson, 2005). Los militantes armados que se estima que operan en el VRAE se han incrementado, desde 100-150 en el 2004 a más de 600 en el 2009 (Arson, 2005; Husté, 2009). En 2007, el gobierno peruano dio instrucciones a la policía y las fuerzas militares para iniciar las maniobras ofensivas contra el PCP-SL, en particular en esta región.

José Flores León (“Artemio”), que se cree que es el último miembro libre del círculo interno de Guzmán, y en general el líder de mayor rango del PCP-SL, conduce a la otra facción. Opera principalmente en el Valle del Alto Huallaga, con un estimado de 350 militantes activos, y mantiene vínculos con facciones ideológicas en Lima y otras zonas del país (Arnson, 2005; Husté, 2009, Allmendinger, 2009; MPP, 2009). Materiales obtenidos en 2008 indican que el contacto entre Guzmán y Flores continúa (Allmendinger, 2009). Además, en marzo de 2002, miembros de la conocida organización guerrillera colombiana Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) se reunieron con miembros de la facción del Valle del Alto Huallaga del PCP-SL, dotándola de armamento (Semana, 2009). Datos más recientes sugieren que el contacto entre el PCP-SL y las FARC se ha mantenido (AFP, 2008). Por lo tanto, esta fracción puede mantener una alianza con las FARC (Allmendinger, 2009).

Los informes periódicos de actividades del PCP-SL, ataques insurgentes de gran y pequeña escala, han seguido sin interrupción desde el 2000. Un ejemplo de un ataque de gran escala se produjo en 2003, cuando militantes del PCP-SL atacaron un gasoducto y secuestraron a unos 71 empleados (Becker, 2006; Pike, 2003). Otra importante serie de incidentes ocurrió a fines de 2008, cuando el PCP-SL inició ataques que resultaron en 33 soldados muertos y 43 heridos en el transcurso de pocos meses. El Estado peruano ha respondido a estas acciones con el lanzamiento de una ofensiva militar a gran escala, con la intención de

erradicar al PCP-SL (Keating y Dickinson, 2009; Taft-Morales, 2009). Hasta la fecha, esta ofensiva no ha avanzado de manera significativa, ni siquiera ha matado a alguien de la nueva generación de líderes del grupo (Keating y Dickinson, 2009). Por otra parte, el movimiento puede estar ganando apoyo entre los campesinos indígenas que siguen sintiéndose abandonados por el gobierno (Gregory, 2009).

Posible resurgimiento

En el momento de su sentencia inicial en 1992, Abimael Guzmán declaró: “Algunos piensan que esto [el arresto] es una gran derrota para el partido, pero es sólo un recodo en el camino. ¡El camino es largo, pero el pueblo va a ganar!” (Times News Services, 1992). Guzmán además proclamó que el PCP-SL debería continuar su plan de desarrollo estratégico y generar un sexto plan militar para la “conquista del poder” (Guzmán, 1992). El plan finalizado incluía instrucciones a los militantes del PCP-SL para superar el “anzuelo” del acuerdo de paz y reorganizar el partido (MPP, 1998). Por lo tanto, la convicción de que la “guerra popular” continúa de acuerdo con los deseos de su líder (el “presidente Gonzalo”) está arraigada en la ideología de la organización guerrillera (MPP, 2003). Mientras que las bandas de PCP-SL son por lo general demasiado débiles para lanzar una ofensiva contra el gobierno peruano, algunos indicadores dan a cierto grado de legitimidad a las declaraciones de “Artemio” en el 2006 respecto que “estamos aumentando de nuevo, estamos volviendo a crecer, trabajamos en secreto y trabajamos para el futuro” (Gregory, 2009).

Los estrategas militares e informantes estiman que el número de rebeldes se ha cuadruplicado en los últimos años, a más de 900 militantes armados (Allmendinger, 2009; Husté, 2009; Romero, 2009). Por otra parte, parece haber una pequeña, pero inquietante, posibilidad de que el narcotráfico haya financiado una alianza internacional de las organizaciones guerrilleras comunistas. Además de los intercambios de armas, las FARC han asesorado y formado a los miembros

de algunas fuerzas de la guerrilla peruana (Semana, 2009). Aunque el nivel de colaboración entre el PCP-SL y las FARC sigue siendo confuso, el oficial al mando del Ejército peruano, general Guibovich, ha afirmado su creencia de que el PCP-SL puede obtener apoyo de las FARC cuando lo necesite (Begg, 2009). En cualquier caso, los lazos que PCP-SL mantiene con muchos de los 600.000 campesinos indígenas que residen en las regiones de cultivo de coca le ha proporcionado una base sólida de poder y apoyo financiero para continuar resistiendo (McClintock, 2005). Más preocupante aún es el resurgimiento de la actividad ideológica y política de los activistas armados de *Sendero* y la propagación de la ideología del PCP-SL dentro de las universidades (McClintock, 2005).

Actividad política

A fines de 2009, Abimael Guzmán fue capaz de extender la mano y poner miedo en el corazón de las autoridades peruanas cuando sus abogados sacaron de contrabando sus memorias de la cárcel (Ross, 2009; Wade y Vélez, 2009). En el texto publicado, Guzmán defiende la insurgencia maoísta, pide amnistía para los rebeldes y soldados involucrados en el conflicto, e insta a los partidarios actuales del PCP-SL a participar en las futuras elecciones (Wade y Vélez, 2009). El presidente Alan García, quien encabezó una de las dos administraciones que enfrentaron a la guerrilla durante los años 80, se movió rápidamente para prohibir la venta del libro y enjuiciar a los abogados de Guzmán por su rol en dicha publicación (Wade y Vélez, 2009). Sin embargo, los informes sugieren que la primera edición del libro se agotó casi inmediatamente y, poco tiempo después, una segunda edición fue puesta bajo consideración (Guerra, 2009). Destacados miembros del movimiento han confirmado que los partidarios del PCP-SL tienen la intención de oír el llamado y postular a cargos en las próximas elecciones locales y regionales del año 2010 (LAHT, 2009). Además, varios miembros de la organización guerrillera que han sido liberados de la cárcel, están programados para postular por el Partido Comunista del Perú en las elecciones nacionales del

2011. El ministro de Justicia del Perú ha confirmado que al brazo político de la organización guerrillera se le permitirá participar en estas elecciones (LAHT, 2009).

Causas

Aunque el PCP-SL pudo haber servido como catalizador de la explosión de brutalidad de finales del siglo XX, las raíces de la viciosa violencia yacen dentro de un marco más complejo de causas estructurales y psicológicas. Entre las causas estructurales de la violencia están la estratificación de los diferentes sectores de la sociedad y la estructura centralizada de poder autoritario. Normalmente, la mayoría de las causas fundamentales de los conflictos étnicos surgen cuando los líderes de un grupo étnico dominante ganan poder al interior de una región o país, y usan las instituciones gubernamentales para distribuir desigualmente los beneficios entre los grupos étnicos (Richardson y Sen, 1996). En el Perú, las clases dominantes están compuestas por personas de ascendencia europea, mientras que los campesinos indígenas son etiquetados como esencialmente inferiores, incluso infrahumanos, a fin de justificar el tratamiento preferencial otorgado a los descendientes de europeos. Por otra parte, durante el tiempo en que el PCP-SL se organizaba, la centralización política y el autoritarismo se evidenciaron en el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado. Esta estratificación fundamental y autoritarismo se agravaron por un sentido generalizado de *machismo* (un "culto a la masculinidad", que presupone agresividad, poder y superioridad masculinos) y agregó una significación fuerte al mantenimiento del honor (Bolton, 1979; Mansilla, 1999). Por lo tanto, muchos de los *mestizos* pobres e indígenas peruanos involucrados en este conflicto crecieron en una cultura militar estricta y jerárquica, rodeados de una violencia normalizada y derivada de los altos niveles de opresión, pobreza y frustración (Mansilla, 1999).

Alienación social

Psicológicamente, la alienación social puede ser una característica fundamental de las personas que cometen actos brutales de terror (Hudson, 1999). Este sentido de alienación es evidente entre los militantes del PCP-SL y miembros de las fuerzas de seguridad peruanas. Algunos de los primeros reclutas del PCP-SL fueron *mestizos* urbanos que se había trasladado a la sierra y, atrapados entre dos mundos, se sentían marginados y socialmente alienados (Primov, 1980). Por otra parte, las prácticas militares peruanas de reclutar a los más pobres y los desfavorecidos segmentos de la población *mestiza* urbana y enviarlos a regiones remotas geográfica y culturalmente alientan sentimientos de alienación social. Como resultado, los sentimientos de alienación social incrementan la tendencia de los reclutas de buscar la afiliación y la aprobación de sus respectivas organizaciones, así como la tendencia a desplazar sus emociones negativas hacia actos de violencia brutal.

Por otro lado, a pesar de su status de pobreza y marginación, los campesinos indígenas fueron generalmente aceptados por sus propias comunidades y por lo tanto fueron capaces de evitar los sentimientos de alienación social. Sin embargo, dos segmentos de la población indígena son especialmente susceptibles a un sentido de extrañamiento comunal. Muchos jóvenes indígenas, atrapados entre su formación cultural y la recepción de una educación *mestiza*, se sentían aislados. Además, los jóvenes rurales que habían emigrado a la ciudad para escapar de la violencia de las tierras altas, ya no tenían apoyo de la comunidad y, en consecuencia, eran más propensos a sentirse desafectos. Para agravar este problema, tanto las fuerzas de seguridad peruanas como el PCP-SL se involucraron en el secuestro y el uso de niños-soldados indígenas. Estos niños fueron separados de sus comunidades a una edad temprana y sólo tuvieron soldados o guerrilleros como modelos de rol (Hudson, 1999).

Imagen del enemigo

Cuando el malestar político en la sierra aumentó, el gobierno utilizó la fuerza para sofocar las turbulencias y mantener el trato preferencial a los miembros de la sociedad *mestiza*. Al mismo tiempo, los miembros de las fuerzas de seguridad peruanas siguieron arriesgando sus vidas lejos de sus hogares, a pesar de los mínimos reembolsos y las enormes dificultades. La discrepancia entre sus actitudes morales y la inhumanidad de las atrocidades en las que participaron pudieron haber generado sentimientos de disonancia cognitiva (Festinger, 1956, 1957). En un esfuerzo por superarse psicológicamente, ellos redujeron esta tensión y justificaron sus acciones individuales imaginándose a sí mismos como parte de una causa mayor que ellos. También transformaron su actitud de desdén o apatía hacia los residentes locales en un odio auto-justificado e implacable a los pueblos indígenas. Este proceso se hizo evidente en 1984, cuando el comandante en jefe del Ejército usó públicamente dicha justificación. Dijo que las tropas peruanas luchaban por la gran causa de proteger a su propio grupo etnocultural y que la acción “demencial de un grupo de subversivos [indígenas] nunca nos separará de la cultura occidental y cristiana en que hemos sido formados” (Strong, 1992, p. 134). Así, identificó a las guerrillas con un grupo foráneo y amenazante de personas cuyo objetivo era la erradicación de las tradiciones etnoculturales *mestizas* urbanas. Por otra parte, justificó los brutales esfuerzos de las Fuerzas Armadas en nombre de una ética occidental y cristiana, mientras negaba explícitamente la legitimidad de las costumbres y creencias indígenas (Strong, 1992).

La deshumanización es otro proceso psicológico central que fomentó la comisión de atrocidades por ambos lados. Las Fuerzas Armadas peruanas creían que estaban luchando en la línea del frente de un conflicto etnocultural, en el que eran las víctimas. Estereotipando al campesino indígena como innatamente violento e inmoral, justificaban sus acciones brutales como medios para preservar una cultura más avanzada de las fuerzas infrahumanas (CVR, 2003; Fuerte, 1992). Por otra parte, los militantes del PCP-SL promovían una imagen de los

campesinos indígenas enemigos como seres ignorantes, que eran manipulados fácilmente por las Fuerzas Armadas para obstaculizar el avance hacia un régimen mejor. En consecuencia, los habitantes rurales a menudo eran percibidos como inferiores a los animales, y los campesinos fueron asesinados con métodos considerados demasiado brutales para la matanza de animales (Theidon, 2000).

Deshumanizando a la guerrilla ante los ojos de la población local, el Estado peruano usaba una táctica común de contrainsurgencia, que aprovecha el efecto de enmarcado, que ocurre cuando se obtienen diferentes conclusiones de acuerdo con cómo se presenta la información (Kahneman y Tversky, 1986). Por lo tanto, folletos militares peruanos se distribuían por todo el campo, advirtiendo de los peligros de los subversivos. Algunos folletos del gobierno retrataban a los miembros del PCP-SL como delincuentes extranjeros y subversivos, que intentaban destruir a los campesinos indígenas (Theidon, 2000). Estas publicaciones pueden haber tocado fibras sensibles de algunos indígenas de la sierra, ya que jugaban con las creencias tradicionales sobre espacio y tiempo, y reforzaban la percepción asociada de los forasteros como amenazantes y peligrosos. Se trata de una percepción de las diferencias etnoculturales que persiste con mayor fuerza en la mente de muchos campesinos indígenas, con la imagen de los guerrilleros combinada con la del extranjero o “gringo” (Theidon, 2000).

Sin embargo, debido a que muchos partidarios iniciales del PCP-SL eran campesinos indígenas, no era adecuado para las Fuerzas Armadas retratar a los *senderistas* como inferiores debido a diferencias raciales o extranjería (Theidon, 2000). Por lo tanto, otros folletos retrataron al PCP-SL como un monstruo malvado y de otro mundo. En una representación, los campesinos indígenas eran representados escondiéndose y corriendo de una enorme criatura voladora con garras afiladas. Detrás de la bestia aparecía un soldado peruano, corriendo a rescatar a los campesinos (Caretas, N° 7373, 1983, citado por Theidon, 2000).

En el proceso de depuración de las comunidades de partidarios del PCP-SL, muchos residentes utilizaron técnicas similares para enmarcar a los

senderistas como “caídos de la humanidad” (Theidon, 2000). En consecuencia, la guerrilla fue descrita a menudo como no plenamente humana, y llegó a ser asociado con las imágenes del *pishtaco* (Strong, 1992; Stimpson, 2001). Otros creían que era posible distinguir entre *senderistas* y los seres humanos a través de una marca (de maldad) en los brazos de los que apoyaban al PCP-SL. Otros relatos describen a los guerrilleros como anatómicamente diferentes (con tres ombligos y los genitales en un lugar inusual del cuerpo) (Theidon, 2000). De esta manera, los campesinos fueron capaces de deshumanizar y masacrar a los miembros de sus propias comunidades.

Consecuencias

Además de casi 70.000 muertos, 4.000 desaparecidos, y un sinnúmero de personas torturadas, violadas o forzadas a combatir, más de 600.000 personas abandonaron sus comunidades y migraron de las zonas rurales a zonas urbanas, como resultado directo del conflicto armado (Fumerton, 2002). Durante los años 80 y 90, aproximadamente el 52% de la población de la región de Ayacucho emigró. De los aproximadamente 156.575 refugiados internos en esta región, sólo el 20% regresaron a sus hogares al final de la violencia (CVR, 2003). Esto afectó el bienestar físico y psicológico de las personas, así como los recursos de las ciudades. Las décadas de conflicto también debilitaron las estructuras de la sociedad civil en las regiones más pobres y más indígenas del país (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac y Huánuco), donde la inclusión y expansión de la ciudadanía era más necesaria (CVR, 2003). Los efectos de la violencia siguen atravesando tanto a la sociedad rural y urbana, creando hostilidad generalizada, desconfianza y desesperación (Alarcón y Trujillo, 1997).

Las víctimas inmediatas de la brutalidad y sus familias siguen aterrorizadas. Tan recientemente como 2003, se mantenía un estimado de 4.644 sitios de entierro en todo el país, y menos de la mitad han sido investigados de alguna manera (CVR, 2003). Por lo tanto, incluso décadas después de que la violencia

disminuyó, las familias todavía no han tenido la oportunidad de enterrar a sus muertos. Las exhumaciones de fosas comunes continúan. Por ejemplo, no fue hasta el verano de 2008 que los restos de más de 100 hombres, mujeres y niños, muertos a manos de los militares peruanos en 1984, fueron desenterrados (USDOS, 2009).

Las víctimas de la tortura y el terror continúan sufriendo los efectos de sus tribulaciones en su salud física y psicológica. Las mujeres están a menudo entre las más afectadas por la violencia. Los reclutas militares costeños y *mestizos* desplegados para luchar contra el PCP-SL usaban a las mujeres indígenas de la zona de guerra del modo que querían (Goolsby, 1994). De hecho, uno de los métodos más comunes de tortura utilizados en el apogeo del conflicto fueron actos de violencia sexual, de los cuales más del 80% fueron cometidos por las fuerzas del gobierno (Remón, 2003; Becker, 2006). Algunos relatos indican que miles de mujeres indígenas fueron violadas en bases militares y policiales durante la época del conflicto (LAHT, 2008). Luego, en los años 90, Alberto Fujimori encabezó un programa de control de la natalidad que esterilizó a más de 200.000 mujeres pobres e indígenas, a menudo involuntariamente o bajo presiones, amenazas o engaños (Getgen, 2008). Estos casos, relacionados con la violencia patrocinada por el Estado contra las mujeres indígenas, se han mantenido casi completamente desatendidos, incluso por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (Getgen, 2008).

Pocas personas han estudiado cómo los traumas físicos y psicológicos, muchos de los cuales no han sido tratados, han afectado a los jóvenes de estas regiones. Durante el conflicto, pocos niños menores de 18 escaparon al impacto de la violencia (CVR, 2003). Las estimaciones sugieren que más de 1.000 niños se vieron obligados a enrolarse como niños-soldados sólo para el PCP-SL, y un número incalculable fue reclutado por las Fuerzas Armadas peruanas (Comas-Díaz et al., 1998). Por otra parte, hasta 1.000 niños pueden haber sido asesinados, otros 250 “desaparecidos”, y por lo menos el 7% de todas las víctimas de tortura eran menores de 18 años (Comas-Díaz et al., 1998; Aprodeh, 2004). Se

estima que alrededor de 50.000 niños han tenido padres desaparecidos o asesinados. Por último, los 200.000-500.000 jóvenes que huyeron a Lima o otras ciudades de la costa, fueron víctimas de desnutrición, enfermedades crónicas y graves traumas psicológicos (Abad Herrera, 1994; Comas-Díaz et al., 1998). La marginación económica, el racismo, y el azar de la violencia siguen amenazando el normal desarrollo de los niños afectados por la violencia (Comas-Díaz et al., 1998). Además, en muchas comunidades indígenas, existe la creencia de que el trauma del conflicto puede pasar de madre a hijo (Venturoli, 2009).

Posibles soluciones

Encontrar una manera de rechazar la violencia y promover la coexistencia pacífica entre los miembros de la sociedad es esencial para la exitosa resolución de un conflicto (Bickford, 2004). Hasta la fecha, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha sido la principal herramienta utilizada para intentar reconstruir la paz y resolver los conflictos del pasado en el Perú. Al investigar las causas profundas del conflicto, así como sus manifestaciones, la Comisión intentó hacer recomendaciones para lograr una reconciliación duradera entre las partes en conflicto. Entre los aspectos principales del conflicto señalados por la Comisión estuvo la marginación económica y social de los campesinos indígenas (CVR, 2003). Así, a través del trabajo de la Comisión, la conciencia urbana *mestiza* fue enfrentada a las desigualdades sociales y económicas asociadas a las relaciones interétnicas, la injusticia social, y la masacre de los pueblos indígenas durante el apogeo del conflicto. Por otra parte, algunos miembros de la élite admitieron que las herramientas utilizadas para hacer frente a las anteriores y actuales violaciones de los derechos humanos contra los indígenas han sido inadecuadas y desinformadas (Corntassel y Holder, 2008). El proceso de verdad es percibido como útil, ya que proporciona tanto conciencia como reconocimiento de los acontecimientos pasados (Kaminer, 2001). En consecuencia, la Comisión de la Verdad y Reconciliación dio el primer paso del proceso de resolución de conflictos del Perú, y formuló varias recomendaciones de importante valor. Sin embargo,

como cualquier consejo de verdad, o comisión de reconciliación, tuvo sus limitaciones.

A nivel personal, testificar ante la Comisión de Verdad y Reconciliación no pudo haber sido todo lo útil que se proyectó. Si bien se asume que exponer los abusos ante el público tiene un efecto curativo en el marco de verdad y la reconciliación, no hay mucha evidencia que lo confirme. De hecho, no se ha determinado el impacto en las víctimas de la testificación ante las comisiones de verdad y reconciliación (Kaminer, 2001). Hay incluso algunas investigaciones que sugieren que el acto de dar testimonio no es necesariamente útil a las víctimas (Stein et al., 2008). De hecho, algunas mujeres que declararon ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Ruanda, la “gacaca”, se sintieron inseguras y amenazadas a partir de entonces (Broneus, 2008). Así, los esfuerzos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación han sido insuficientes para promover la curación completa.

La construcción indígena de la paz

A pesar de la dura violencia, la discriminación, y la abrumadora falta de una estructura de apoyo gubernamental, muchos campesinos indígenas se han esforzado por lograr cierta medida de paz en sus comunidades. Estos esfuerzos incluyen la creación voluntaria de comités de autodefensa, la migración, la movilización política de las mujeres (para encontrar los miembros de su familia y dar a conocer las atrocidades en curso), y procesos de micro-reconciliación con desertores del PCP-SL que solicitaron reintegrarse en la comunidad (CVR, 2003). La creación de los comités de autodefensa fue el más conocido de estos esfuerzos, y quizás el de mayor éxito en poner fin a la intensidad del conflicto en la sierra. Sin embargo, las *rondas* también propagan el uso de la violencia mediante la participación en el asesinato de simpatizantes del PCP-SL, e incluso de los residentes de las comunidades vecinas. Por otra parte, las acciones de las *rondas campesinas* a menudo atrajeron represalias de los militantes del PCP-SL y

promovieron entre los niños de las aldeas la percepción de la violencia como una respuesta aceptable. Por otro lado, la migración estableció cierta paz para los miembros de la familia, pero fue acompañada a menudo por aislamiento, descontento, y otras dificultades asociadas a la reubicación.

Numerosas organizaciones cívicas y sociales se han comprometido en esfuerzos significativos para promover los derechos humanos y los derechos de las víctimas. Estos grupos de derechos humanos criticaron al gobierno peruano por su comportamiento, y se negaron a proporcionar asistencia jurídica a los militantes o dirigentes del PCP-SL. Más adelante, también participaron en el trabajo pionero de fomentar que los defensores de los derechos humanos para incluyeran a los grupos subversivos en sus análisis (CVR, 2003). A través de estos esfuerzos, muchas organizaciones han podido monitorear con éxito a las fuerzas de seguridad peruanas, e incluso pueden haber ayudado a evitar que ocurran algunos de los actos más despiadados del conflicto (CVR, 2003). De las organizaciones por los derechos de las víctimas que surgieron, una de las más notables fue la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP). Los miembros de ANFASEP eran principalmente mujeres empobrecidas, quechuahablantes, que trabajaron decididamente para localizar a sus familiares desaparecidos y garantizar que se impartiera justicia (CVR, 2003). Sin embargo, a diferencia de otros países que trataron con niveles similares de atrocidad, hubo algunas otras organizaciones que defendieron los derechos de las víctimas en el Perú. La clase dominante peruana había subyugado a los campesinos indígenas empobrecidos durante tanto tiempo que éstos estaban aislados del acceso a cualquier infraestructura en Perú que pudiera haberles servido de alguna ayuda. Las divisiones etnoculturales y geográficas habían dado lugar a frágiles redes que unían a la población rural-indígena y los *mestizos* urbanos (CVR, 2003). Por otra parte, los grupos de víctimas que hicieron campaña para crear conciencia de la situación de la sierra en los centros de poder costeros se encontraron con la apatía de una población *mestiza* que en gran parte no había sido afectada por la violencia (Yates, 2006).

Como resultado, los perpetradores de atrocidades brutales quedaron impunes en su mayoría (CVR, 2003).

Micro-procesos de reconciliación

Aunque los dirigentes del PCP-SL y sus militantes fueron fuertemente influenciados por los *mestizos* urbanos, muchos campesinos indígenas (voluntariamente, “engañados”, o por coacción) también se desempeñaron como guerrilleros de bajo rango. Una situación similar existe en las filas predominantemente *mestizas* urbanas de las fuerzas de seguridad, donde los campesinos indígenas se habían encontrado intrincadamente involucrados en la violencia, como miembros de las *rondas campesinas* (voluntaria u obligatoriamente) o como niños soldados reclutados a la fuerza. Por lo tanto, los campesinos indígenas se involucraron intensamente en la violencia, no sólo como víctimas, sino también como perpetradores. En consecuencia, el carácter fratricida de la violencia dio como resultado un paisaje en el que ex guerrilleros, simpatizantes actuales, y los que lucharon en las *rondas*, vivían junto a otros que habían sido torturados, desplazados, o perdieron a sus familiares (Theidon, 2000). De este modo, tal vez los micro-procesos de reconciliación que tuvieron lugar dentro de las comunidades quechuas fueron los más exitosos, dignos de mención, y reveladores de las diversas estrategias de construcción de paz.

En estos casos, como en cualquier proceso exitoso de reconciliación y sanación, el contexto cultural en que se produjo el proceso y las creencias culturales asociadas deben ser entendidos. Para los quechuas, la reconciliación sería mejor traducida como co-existencia (Theidon, 2000). En consecuencia, en el núcleo de estos micro-procesos de reconciliación el objetivo no es perdonar ni olvidar, sino más bien vivir juntos. Este objetivo implica el restablecimiento de suficiente confianza y sociabilidad para permitir la cooperación en el contexto de la vida diaria de la comunidad (Theidon, 2000). También es necesario señalar que, si bien estos micro-procesos de reconciliación se llevaron a cabo en diferentes

momentos en diferentes comunidades, pareciera que se iniciaron a principios de los años 80. Por lo tanto, los procesos indígenas de la reconciliación ocurrieron simultáneamente al conflicto. Los métodos de micro-reconciliación que se produjeron dentro de las comunidades quechuas se interpretan mejor en el marco de los valores culturales asociados a la mutabilidad, el equilibrio, los espacios sagrados.

Para los quechuas, la identidad se construye en términos de relaciones: Cuando el tiempo y relaciones sociales cambian, también lo hace la forma en que se define a la persona (Theidon, 2000). En otras palabras, para los quechuas, una persona que en un punto en el tiempo fue identificada como guerrillero (o “habría caído de la humanidad”) debido a su relación social primaria con el PCP-SL, más tarde puede ser identificada como miembro de la comunidad debido a la preeminencia de sus relaciones sociales con la comunidad. En consecuencia, para que se produzca la reintegración en la comunidad que se produzca, los ex guerrilleros tuvieron que participar en el proceso de “volverse humanos” (Theidon, 2000). Una forma en que se produjo este proceso fue a través de una reelaboración y revisión de la terminología. Por ejemplo, entre la élite del Perú el término “engañado” se utiliza a menudo como referencia despectiva a los indígenas, lo que implica que los quechuas son ignorantes y necios. Sin embargo, muchos quechuas han adoptado esta frase para explicar cómo los ex guerrilleros, reabsorbidos en las comunidades, fueron “engañados” en apoyo a las actividades del PCP-SL (Fitz-Simmons, 1993). Por lo tanto, la mutabilidad de la cosmovisión quechua facilita en gran medida el proceso de inserción de ex guerrilleros en las comunidades rurales.

Además, de conformidad con las normas quechuas de la justicia, para que un ex guerrillero se reintegre en una comunidad, es necesario establecer un sentido de simetría. Como tal, los ex militantes del PCP-SL deben aparecer y pedir ser parte de la comunidad. Se espera que esta solicitud tenga la forma de una explicación y una disculpa sincera, en la que los líderes de la comunidad pesan las emociones del ex guerrillero en mayor medida que sus palabras (Theidon, 2000).

Los líderes entonces deciden si la persona cumplió con los criterios apropiados, y por ello hay que olvidar que aprendió a matar. Si el converso está de acuerdo en que su intención es ser pacífica y volver a la vida normal de la comunidad, entonces podría ser aceptado (Theidon, 2000). Entonces, una sanción adecuada será establecida y administrada. A menudo, este castigo supondrá un azotamiento público y una amonestación respecto al tratamiento que recibiría si ofrece algún tipo de apoyo al PCP-SL. Sin embargo, estas sanciones no son puramente simétricas, sino más bien métodos de remedio que permiten la reintegración comunal.

Una de las principales formas en que las relaciones sociales se definen en las comunidades quechuas es a través de la colaboración y la cooperación en beneficio de la comunidad. Es a través del trabajo al lado de otros y el establecimiento de la interdependencia que se atribuye valoración positiva a cada uno de los miembros de la comunidad. Por lo tanto, los militantes conversos pueden demostrar su lealtad a las comunidades, proporcionando inteligencia a las *rondas campesinas* (Theidon, 2000). Al proporcionar información sobre las operaciones, estrategias y debilidades de los cuadros de *Sendero Luminoso*, un ex guerrillero también establece su valor para la comunidad. Durante algunas etapas del conflicto, estos individuos eran tan valiosos para algunas comunidades que los miembros iban activamente al monte a fin de tratar de encontrar guerrilleros quechuas, “rescatarlos” y convertirlos de nuevo en “seres humanos” (Theidon, 2000). Trabajar la tierra comunal, junto con los miembros de la comunidad, fue otra forma de reparación y un componente del proceso de “volverse humanos” de los ex guerrilleros.

En las comunidades quechuas, la reparación se expresa a través de una postura de alerta y una reconsideración sobre lo que ha pasado antes (González Holguín, 1989; Comas-Díaz et al., 1998). Al estar totalmente integrados en las comunidades, más que exiliados o aislados, los ex guerrilleros son vigilados noche y día para ver si hacen algún intento de volver a la guerrilla o contactarse con ella. Si están realmente arrepentidos y es evidente que sus lealtades estaban ahora

con la comunidad en que viven, a continuación, su aceptación dentro de la comunidad aumentará. Por lo tanto, a nivel práctico, las estrategias de “emplazamiento”, distribución de la tierra y trabajo colectivo, proveen oportunidades para la vigilancia comunal de los ex guerrilleros que fueron incorporados en la vida diaria (Theidon, 2000). Sin embargo, en el plano cultural, los ex guerrilleros también están arraigados en un contexto local y asociados a los espacios sagrados y, en consecuencia, llegan a ser percibidos como parte de la propia comunidad. Es entonces que la “marca del mal” que se cree es evidente en los guerrilleros desaparece de los ex guerrilleros y ellos son humanos nuevamente (Theidon, 2000).

Implicaciones para los conflictos relacionados

Hay una serie de lecciones de advertencia que el conflicto peruano puede enseñar a la comunidad internacional. En primer lugar, es fundamental reconocer la naturaleza destructiva de la violencia estructural, de los prejuicios y divisiones sociales. Fuertes divisiones culturales dentro de un país pueden crear rupturas a lo largo de las líneas de falla y las desigualdades pueden ser explotadas con fines subversivos. En el Perú, la brecha social a lo largo de las líneas etnoculturales creó descontento entre los indígenas que ocupaban los estratos sociales más bajos. Por otra parte, tanto los *mestizos* urbanos como los indígenas rurales incorporaron la brecha etnocultural en su propia identidad, consolidando una mentalidad de “nosotros” contra “ellos”. Diferentes ideologías políticas pueden haber impulsado el conflicto inicial entre intelectuales *mestizos* urbanos, pero las estrategias que desarrollaron ambas partes aprovecharon directamente las amenazas percibidas y las injusticias reales. Las duras divisiones etnoculturales facilitaron la deshumanización y la comisión de matanzas en ambos lados.

En segundo lugar, la educación y su esfera de influencia es una herramienta importante para construir o aliviar los conflictos. La guerrilla utilizó la educación en su beneficio. En un entorno de aislamiento social, la brecha entre los

objetivos del Estado y las experiencias de los educadores fue explotada y el descontento se extendió fácilmente por todo el sistema educativo. Educadores insatisfechos y socialmente alienados no sólo desafiarán las deficiencias gubernamentales, también pueden propagar el disenso entre sus estudiantes. De otro lado, los educadores son también una fuerza poderosa que puede ser movilizada para disminuir o evitar la exacerbación de los conflictos.

En tercer lugar, los sistemas mundiales de apoyo no sólo son accesibles a los gobiernos estatales, sino también las organizaciones subversivas. A pesar de la tendencia del PCP-SL hacia la autosuficiencia, incluso en el apogeo de la insurgencia sus principales líderes fueron entrenados a nivel internacional y la financiación más lucrativa del movimiento se debió al comercio internacional de drogas. En la actualidad, si el grado de colaboración entre dos movimientos guerrilleros latinoamericanos, el PCP-SL y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) es fuerte, puede ser la señal de uno de los riesgos más importantes del conflicto armado en curso con los militantes de *Sendero*.

En cuarto lugar, las tácticas represivas pueden suprimir o disminuir la violencia inmediata, pero no proporcionará una paz duradera. Por el contrario, las tácticas represivas son a menudo una de las causas profundas de los conflictos etnoculturales. En los años 90, las tácticas duras y represivas de Fujimori pueden haber disminuido el éxito de la rebelión. Sin embargo, la rebelión continuó y los conflictos violentos han reaparecido en regiones clave. Así, la aplicación actual de tácticas similares puede aumentar el potencial de la violencia a largo plazo.

Sugerencias para los responsables de políticas

Para crear una paz duradera en el Perú, es preciso colmar la profunda brecha cultural entre indígenas y no indígenas. La construcción psicológica de un enemigo interno ha llenado las mentes de la población peruana con estereotipos y discriminación. Los campesinos indígenas, especialmente en las regiones cocaleras, donde la actividad del PCP-SL sigue siendo fuerte, viven en constante

temor de perder sus medios de vida, ser desplazados, o ser víctimas del PCP-SL, los narcotraficantes, las fuerzas de seguridad peruanas, o incluso de fuerzas militares extranjeras librando una guerra contra las drogas. El secretismo rodea las operaciones de las fuerzas de seguridad peruanas en las regiones afectadas, mientras siguen llevándose regularmente violaciones de los derechos humanos. La animosidad continúa entre el campesinado indígena ubicado en las zonas de emergencia y las fuerzas de seguridad que operan allí. Por otra parte, las personas que se crían en el odio, de generación en generación, llevar a cabo actos brutales de terrorismo (Hudson, 1999). En esencia, parece que las lecciones del pasado no han alterado la cultura de guerra generalizada del Perú y la brutal violencia puede estallar de nuevo. Sin embargo, sin un enemigo, sin obediencia ciega, sin actos violentos, o sin ignorancia de información crítica, no puede haber guerra (Adams, 2005).

Una solución es establecer una meta no ambigua para sustituir la cultura de guerra por una cultura de paz. Esta cultura de paz se puede definir como un “conjunto de valores, actitudes, comportamientos y formas de vida que rechazan la violencia y prevenir conflictos, tratando de atacar sus causas profundas para solucionar los problemas mediante el diálogo y la negociación entre individuos, grupos y naciones” (UNESCO, 2009). Para lograr el cambio cultural que pueda promover una paz duradera, el gobierno peruano debería colaborar con las comunidades indígenas en un esfuerzo decidido para proporcionar: (1) santuarios contra los abusos de derechos humanos; (2) crear una identidad superordinada; (3) lograr la reconciliación y (4) educar a la ciudadanía y al mundo.

Santuario de violaciones de derechos humanos

A raíz de la violencia, y particularmente en las conflictivas “zonas de emergencia”, abundan las violaciones a los derechos humanos. Se estima que entre 20.000 y 40.000 personas siguen trabajando como mano de obra forzada a consecuencia de la esclavitud o servidumbre por deudas, y de esos,

aproximadamente 160 familias asháninkas en zonas remotas se ven obligadas a producir cultivos y coca (CDI, 2005; CVR, 2003). Por otra parte, se cree que unos 5.000 niños actúan como trabajadores forzados en estas regiones de cultivo de coca (USDOS, 2009). Muchos indígenas que carecen de documentos de identidad, especialmente los desplazados por durante el apogeo del conflicto armado, no puede ejercer derechos básicos, entre ellos reclamar su justa elegibilidad para las reparaciones (USDOS, 2009; Blanco; 2009). Por último, sólo en 2008, las fuerzas del gobierno estaban implicadas en por lo menos 6 homicidios ilegítimos, la desaparición de 2 menores de edad, 17 casos de tortura agravada, y uso de “fuerza excesiva” en otras ocasiones (USDOS, 2009). Las víctimas de estos abusos no se atreven a presentar cargos debido al temor de que los autores de estos actos no serán adecuadamente procesados (USDOS, 2009). Por lo tanto, una cultura de guerra sigue siendo fuerte en muchas regiones del Perú. Para lograr una cultura de paz, tiene que ser alimentado un sentimiento de seguridad dentro de estas zonas.

Una forma de abordar este tema crítico es mediante la creación de zonas de paz, lugares físicos sagrados o de importancia cultural, que estén protegidos por la comunidad local y sancionados oficialmente por el gobierno (ZOPIF, 2009). Estas zonas son santuarios comunales, libres de conflictos, en los que las armas, la violencia y la injusticia están prohibidos y se apoya la paz (Montiel, 2008). Son lugares seguros para las víctimas de violaciones a los derechos humanos, donde intermediarios capacitados ofrecen los servicios necesarios, tales como la asistencia en navegar por la burocracia gubernamental o acceder a los sistemas de justicia social. Por otra parte, los trabajadores forzados o las víctimas de maltratos a manos de las fuerzas de seguridad podrían vivir en una zona libre de violencia y de las represalias de sus agresores.

El Perú puede ser susceptible a este tipo de esfuerzo de construcción de paz por varias razones. Ya está en marcha una estructura para la movilización de los campesinos en la creación de una zona de paz, en forma de *rondas campesinas* (Montiel, 2008). Muchas *rondas*, desarrolladas en respuesta a

presiones externas, operan de acuerdo con las normas de la comunidad, y mantienen autonomía respecto a ambas fuerzas (Mancella, 1998). Aunque muchas *rondas* participaron en actos violentos, estos fueron esfuerzos para proteger las comunidades, y más tarde se dedicaron a proyectos más orientados al desarrollo (Montiel, 2008). Además, de conformidad con las cosmovisiones indígenas, el espacio está naturalmente imbuido con una naturaleza sagrada. Así, una vez establecida, es probable que una zona de paz sea respetada por las poblaciones indígenas locales, debido a su carácter sagrado. Las fuerzas de seguridad también respetarán esta zona, si es confirmada por la autoridad gubernamental.

Reconciliación

El trabajo de la Comisión de Verdad y Reconciliación dejó en claro que el racismo y las actitudes de desprecio hacia los indígenas, junto con las desigualdades socioeconómicas y la falta de comprensión de la cultura indígena, permitieron que la trágica muerte de miles de quechuahablantes pasara desapercibida (CVR, 2003). La CVR intentó desarrollar un plan adecuado de reparaciones que vinculara el daño a estas causas, pero las reparaciones no han estado a la altura. Los críticos dicen que el gobierno confunde el desarrollo con las medidas de reparación tradicional (Laplante y Spears, 2008). Además, el Perú sigue haciendo frente a las mismas condiciones etnoculturales esenciales que llevaron al crecimiento del movimiento guerrillero PCP-SL (Becker, 2006). El racismo es omnipresente, con poca empatía y solidaridad entre grupos (Portocarrero Maisch, Valentín e Irigoyen, 1991). Los quechuahablantes siguen siendo marginados y carecen esencialmente de poder (Hornberger y Coronel-Molina, 2004). Por otra parte, a través de las actividades de la Comisión de la Verdad y Reconciliación las víctimas del conflicto armado contaron sus historias, pero los perpetradores no lo hicieron. Los miembros de las fuerzas de seguridad que fueron responsables de atrocidades no fueron castigados ni perdonados por el Estado. Los testimonios de la víctima pudieron haber sido catárticos, pero no

resultaron en soluciones concretas (Theidon, 2000). Incluso el reconocimiento supuestamente innovador de la Comisión sobre las prácticas discriminatorias del Estado que llevaron a la matanza de grandes porciones de la población indígena, no ha forzado al gobierno a reconsiderar su relación con las comunidades indígenas (Corntassel y Holder, 2008).

Mientras que una simple rendición de cuentas de lo que sucedió ha demostrado ser insuficiente, los micro-procesos de reconciliación que tuvieron lugar entre los quechuas pueden proporcionar una hoja de ruta para la resolución de conflictos entre el Estado peruano y las comunidades indígenas. El valor cultural quechua de justicia simétrica debe ser abordada. Por otra parte, las líneas entre perpetradores y víctimas no están claros. Muchos perpetradores sienten culpa o arrepentimiento por sus acciones (Stephan, 2008). Por lo tanto, la reconciliación podría ser más exitosa si los miembros de bajo rango de las Fuerzas Armadas pudieran contar sus historias y expresar arrepentimiento por sus atrocidades. Este proceso daría lugar a una simetría para las víctimas indígenas y una oportunidad de confesión, expiación, y la curación para el perpetrador. Como se sugiere en las directrices del proceso de verdad y reconciliación 2003, no debe haber amnistía, pero la justicia se puede administrar a través de horas de servicio a la comunidad y la colaboración con las comunidades indígenas (incluyendo los ronderos, e incluso ex guerrilleros), tal vez creando o manteniendo zonas de paz. El sentimiento general entre muchos campesinos quechuas es que “si los soldados quieren reconciliarse con nosotros, entonces déjenlos venir aquí y que se disculpen y arrepientan por lo que hicieron “(Theidon, 2000).

Esos actos de reconciliación también pueden reducir los prejuicios. El contacto intergrupal reduce los prejuicio cuando se cumplen 4 condiciones: igualdad de status, actividad de cooperación, interacción personal y normas sociales (Allport, 1954). Equipos con personas de diversos orígenes etnoculturales podrían organizar programas de diferentes tareas de colaboración, y disponer del tiempo libre suficiente para fomentar interacciones personales. Por otra parte, el Estado peruano podría capacitar líderes de proyecto para asegurar el desarrollo

de normas sociales que apoyen los contactos positivos e interacciones entre los participantes. Estos esfuerzos podrían ser más beneficiosos para la construcción de una paz duradera en el Perú que las simples reparaciones fiscales.

Identidad superordinada

La creación de una identidad superordinada, que abarque a *mestizos* e indígenas, es otra estrategia para mejorar la resolución de conflictos en el Perú. Por otra parte, puede considerarse como una condición previa para la paz sostenible. Cuando grupos dispares se categorizan a sí mismos en términos de una identidad común superordinada, los estereotipos, prejuicios y discriminación disminuyen (Gómez, Dovidio, Huici, Samuel, Gaertner y Cuadrado, 2008). Sin embargo, ninguna identidad superordinada debe disminuir o derrotar a la identidad de subgrupo. Uno de los errores esenciales formulados por el PCP-SL fue la imposición de una identidad superordinada (clase), que subsumía la identidad de subgrupo (indígena). En efecto, una identidad de subgrupo es compatible con una identidad superordinada; de hecho, combinar las dos, en vez de privilegiar una de estas identidades, disminuye las hostilidades (Eggins, Haslam y Reynolds, 2002). Consecuentemente, la Comisión de la Verdad y Reconciliación recomendó que a los peruanos se les enseñe a valorar la diversidad étnica, lingüística, cultural y religiosa de su nación, y crear al mismo tiempo una memoria histórica compartida (CVR, 2003). De esta manera, la gente estaría en mejores condiciones para reconocerse entre sí, reconocer las responsabilidades conjuntas, y fomentar el desarrollo de una identidad superordinada que sea compatible con una identidad de subgrupo (CVR, 2003).

Educación

La cultura de la guerra es más amplia y profunda que la guerra misma. El uso de la fuerza no es el único ingrediente que perpetúa un ciclo de violencia. La

violencia se inculca en los patrones del pensamiento humano a través del secretismo, la propaganda y la educación (Adams, 2005). Una cultura de paz también se pone de moda a través de educación a largo plazo, que ofrezca información sobre temas etnoculturales. En las democracias étnicamente diversas, las prácticas relacionadas con la educación multicultural y la comprensión entre culturas han reducido con éxito el conflicto entre grupos (Stephan, 2008). La educación multicultural proporciona al alumno una perspectiva histórica de otros grupos etnoculturales y la conciencia de las habilidades necesarias para interactuar entre grupos.

Las prácticas relacionadas con el entendimiento intercultural evocan la creencia de que el conflicto es el resultado de las diferencias de grupo. En consecuencia, los programas educativos de este tipo se esforzarán por aumentar la comprensión de los alumnos y la identificación con los grupos etnoculturales propios y ajenos (Stephan, 2008). En el caso del Perú, los *mestizos* urbanos pueden aprender acerca de los aspectos clave de la cultura quechua, como la mutabilidad y la relación espacio-tiempo. Al mismo tiempo, los miembros de las comunidades indígenas pueden aprender acerca de la contrastante norma *mestiza* de pensamiento lineal y separación de tiempo y espacio. El intercambio de ideas en un medio ambiente en el que no se juzgue y se acepte podría facilitar la comprensión empática y mejorar las relaciones etnoculturales. Por otra parte, la empatía disminuye la tendencia a cometer actos de brutalidad, como las realizadas durante el punto álgido del conflicto (Mealy y Stephan, 2009). Así, los programas educativos programas deben incluir actividades que fomenten la empatía entre grupos.

Resumen

El conflicto peruano surgió de las divisiones etnoculturales, geográficas y socioeconómicas que moldearon un entorno nacional de odio, desconfianza y estereotipos del “otro”. El PCP-SL capitalizó los problemas sociales, fracturas y

desacuerdos entre los *mestizos* socialmente marginados y los jóvenes indígenas. Se apoderó de las regiones subdesarrolladas y altamente conflictivas haciendo presa de ellas y organizando poblaciones que habían sido alienadas de los procesos de democratización social y política. Al mismo tiempo, los cuadros superiores del PCP-SL dirigieron a los campesinos indígenas para obtener apoyo material y cuerpos para aumentar las filas de combatientes (Becker, 2006). Los campesinos indígenas y las comunidades que no apoyaron al PCP-SL se enfrentaron a represalias despiadadas.

Mientras que los indígenas lucharon por la supervivencia (tanto personal como cultural) y la autonomía frente a esta brutalidad física y psicológica, la élite urbana reaccionó con indiferencia, ignorancia, confusión y explotación política y económica. Además, la Policía, las Fuerzas Armadas, la legislatura, el sistema judicial, los medios de comunicación y otros eran tanto parte del problema como de la solución. En el peor de los casos, las instituciones de gobierno actuaron con odio racial, cometiendo actos de violencia en el nombre del orden gubernamental. En el mejor de los casos, actuaron por ignorancia, descuidando sus deberes y permaneciendo impasibles frente a las atrocidades cometidas contra los ciudadanos indígenas. Por lo tanto, el conflicto demostró los efectos terribles de los prejuicios no controlados, la discriminación, la deshumanización, y los sesgos implícitos.

Las repercusiones incluyen miembros de la familia desaparecidos, fosas comunes sin examinar, desplazamientos de población, alteraciones en la estructura familiar y la educación, traumas psicológicos y físicos no tratados, y promesas incumplidas de reparación. La corrupción continua y la aparente impunidad de los miembros de las fuerzas de seguridad peruanas, el mantenimiento de la actividad del narcotráfico, y la continuación de una cultura de violencia y hostilidad étnica han agravado los problemas. La Comisión de la Verdad y Reconciliación documentó violaciones de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, pero no llegó a crear una solución duradera. Desafortunadamente, los recientes aumentos en la actividad del PCP-SL pueden

reflejar el apoyo de otras organizaciones guerrilleras, así como de los campesinos indígenas. Para prevenir futuras atrocidades, la autoridad y la presencia estatal deben ser lo suficientemente fuertes como para promover la participación ciudadana y impedir la subversión, manteniendo al mismo tiempo el respeto de las identidades locales, las organizaciones sociales y la diversidad cultural. Por otra parte, el Estado debe actuar como benefactor de estos grupos perseguidos, y apoyar a las instituciones nacionales y a la comunidad a proporcionar un santuario de abusos contra los derechos humanos, promover la identidad superordinada, la educación multicultural, y, lo más importante, procesos de reconciliación culturalmente sensibles. Estos procesos deben ser eficaces no sólo en la curación de las heridas del pasado, sino para sentar las bases para prevenir futuros conflictos.

REFERENCIAS

ADAMS, D.

2005 *Definition of Culture of Peace*. <http://www.culture-of-peace.info> (Consultado en diciembre del 2009).

AFP

2008 *Colombia informed Peru of contacts of FARC with Sendero Luminoso and MRTA*. <http://www.elnuevodiario.com.ni/internacionales/17506> (Consultado en diciembre del 2009).

ALARCÓN, R. D.; TRUJILLO, J.

1997 *La contemporaneidad de la violencia y su afronte multidimensional*. *Alcmeon* 23, 6 (3), 223-240. http://www.alcmeon.com.ar/6/23/a23_02.htm (Consultado en noviembre del 2009).

ALBO, XAVIER

1976 *La paradoja aymara: Solidaridad y faccionalismo*. *Estudios Andinos* 4 (11), pp. 67-109.

ALLEN, C. J.

1981 *To be Quechua: The symbolism of coca chewing in highland Peru*. *American Ethnologist*. Vol. 8, N° 1, pp. 157-171. Blackwell Publishing.

ALLMENDINGER, K.

2009 *Dynamic Profile of the Shining Path*. *Intelligence Analyst*. INT 502: Terrorism. <http://www.krisallmendinger.com/wp-content/uploads/2009/06/Dynamic-Profile-of-The-Shining-Path.pdf> (Consultado en noviembre del 2009).

ALLPORT, G. W.

1954 *The Nature of Prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley.

APRODEH

2004 *Violencia contra niños y niñas: Hasta sus menorcitos ahora lloran*. En Asociación Pro Derechos Humanos (editor), *Selección de textos del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. <http://www.aprodeh.org.pe>. (Consultado en noviembre del 2009). Lima.

ARENA, M. P.; ARRIGO, B. A.

2006 *The Terrorist identity: Explaining the Terrorist threat*. New York: NYU Press.

ARSON, C.

2005 *The evolution of internal war in Peru: The conjunction of need, creed, and organizational finance*. En Arson, C. (editor) *Rethinking the economics of war: The intersection of need, creed, and greed*. Woodrow Wilson Center Press: Washington D.C.

ASH, R.B.

1985 *The rural struggle in Latin America: The case of Peru and Sendero Luminoso*. *The RUSI Journal*, 130 (2), pp. 39-42. DOI: 10.1080/03071848508522701

BALL, P.; ASHER, J.; SULMONT, D.; MANRIQUE, D.

2003 *Anexo 2: ¿Cuántos peruanos murieron? Estimación del total de víctimas causadas por el conflicto armado interno entre 1980 y el 2000*. Informe del Grupo de Análisis de Datos sobre Derechos Humanos de la American Association for the Advancement of Science, para la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

BECKER, M.

2006 *Peruvian Shining Path*. En Defronzo, J. (editor) *Revolutionary movements in world history from 1750 to the present*. Santa Bárbara, California.

BEGG, K.

2009 *Peruvian Guerillas can “count on” FARC support*.
<http://colombiareports.com/colombia-news/news/3678-peruvian-guerrillas-can-count-on-farc-support.html> (Consultado en diciembre del 2009).

BICKFORD, L.

2004 *Transitional Justice*. En Macmillan (editor) *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity* (Vol. 3). MacMillan Reference, USA.

BOLTON, R.

1979 *Machismo in motion: The ethos of peruvian truckers*. *Ethos* 7 (4), pp. 312-342.

BRIDGES, T.

2003 *69.000 died in strife, Peru says*. The Miami Herald-ICTJ.
<http://www.ictj.org/en/news/coverage/article/424.html> (Consultado en diciembre del 2009).

BROUNEUS, K.

2008 *Truth-telling as a talking cure? Insecurity and read trauma to station in the Rwandan Gacaca court*. *Security Dialogue*, 39 (1), pp. 55-76.

CENTER FOR DEFENSE INTERVENTION (CDI)

2002 *Terrorism project: In the spotlight: Sendero Luminoso*.
http://www.cdi.org/terrorism/Sendero_Luminoso.cfm (Revisado el 20 de noviembre del 2009).

2005 *State Department reports on the use of child soldiers*. <http://www.cdi.org>
(Consultado en noviembre del 2009).

CHERNECK, M.

2005 *Economic resources and internal armed conflicts: Lessons from the Colombian case*. En Arnson, C. J. y Zartman, I. W. (editores), *Rethinking the Economics of War: The intersection of need, creed, and greed*. Woodrow Wilson Center Press: Washington D.C.

CIA

2009 *CIA Peru Factbook*. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/> (Revisado el 9 de noviembre del 2009).

COMAS-DÍAZ, L.; LYKES M. B.; ALARCÓN, R. D.

1998 *Ethnic conflict and the psychology of liberation in Guatemala, Peru, and Puerto Rico*. *American Psychologist*, 53 (7), pp. 778-792. DOI: 10.1037/0003-066X.53.7.778.

COMITÉ CENTRAL PCP-SL

1988 *The mass line*. http://www.blythe.org/peru-pcp/docs_en/massline.htm
http://www.massline.info/Peru/ML_PCP.htm (Revisado el 9 de diciembre del 2009).

CORNTASSEL, J.; HOLDER, C.

2008 *Who's sorry now? Government apologies, truth commissions, and indigenous self-determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru*. *Human Rights Review*. DOI 10.1007/s12142-008-0065-3.

CRABTREE, J.

1992 *Peru under Garcia: An opportunity lost*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pennsylvania.

2001 *The collapse of Fujimorismo: Authoritarianism and its limits. Bulletin of Latin American Research*, 20 (3).

CRENSHAW, M.

1995 *Terrorism in context*. Pennsylvania State University Press.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)

2003 *Informe final*. Lima, CVR. <http://www.cverdad.org.pe>

DE ONÍS, P.; KINOY, P.; YATES, P.; DUFFY, K.

2005 *Perú: Comisión de la Verdad y Reconciliación*. New York, NY. Skylight Pictures. Distribuido por New Day Films.

DE WIT, T.; GIANOTTEN, V.

1992 *The Center's multiple failures*. En Palmer, D. S. (editor) *Shining Path of Peru*. New York: St. Martin's Press, pp. 45-57.

DE GREGORI, C. I.

1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso: Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1991 *Return to the past*. En Palmer, D. S. (editor) *Shining Path of Peru*. New York: St. Martin's Press, pp. 33-44.

1991 *How difficult it is to be God: Ideology and political violence in Sendero Luminoso. Critique of Anthropology*, 11: pp. 233-250.

DE QUINE, J.

1984 *The challenge of the Shining Path: Peru's enigmatic killers. The Nation*, 239 (19), pp. 610-613.

DRZEWIENIECKI, J.

1995 *Indigenous people, law, and politics in Peru*. Latin American Studies Association, Washington D.C. <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/drz.html>
(Consultado en diciembre del 2009).

EGGINS, R. A.; HASLAM, S. A.; REYNOLDS, K. J.

2002 *Social identity and negotiation: Subgroup representation and superordinate consensus*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28, 887. DOI: 10.1177/014616720202800703.

EXECUTIVE INTELLIGENCE REVIEW (EIR)

1995 *Shining Path: Core of the RIM Project*. LaRouche Publishers, noviembre. http://www.larouchepub.com/other/1995/2246_Sendero_Luminoso.html
(Consultado en diciembre del 2009).

FESTINGER, L.; RIECKEN, H.; SCHACHTER, S.

1956 *When prophecy fails: A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. Harper-Torchbooks, ISBN 0061311324.

FESTINGER, L.

1957 *A theory of cognitive dissonance*. Stanford University Press, California.

FITZ-SIMMONS, D. W.

1993 *Sendero Luminoso: Case Study in Insurgency*. *Parameters*, pp. 64-73.

FOLKE, C.; FABRICIUS, C.; CUNDILL, G.; SCHULTZ, L.

2005 *Communities, ecosystems, and livelihoods. Millennium Ecosystem Assessment: Synthesis Report*. <http://www.millenniumassessment.org/>
(Consultado en noviembre del 2009).

FUMERTON, M.

2001 *Rondas campesinas in the Peruvian civil war: Peasant self defense organizations in Ayacucho*. *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 20, N° 4, p. 481.

2002 *From victims to heroes: Peasant counter-rebellion and civil war in Ayacucho, Peru, 1980-2000*. <http://www.wiig.info/Fumerton%20%282002%29.pdf>
(Consultado en noviembre del 2009).

GAERTNER, S. L.; DOVIDIO, J. F.

1986 *The aversive form of racism*. En J. F. Dovidio y S. L. Gaertner (editores), *Prejudice, Discrimination, and Racism* (pp. 61-89). Orlando, Florida: Academic Press.

GAGNON, M.; HOFFER, W.; HOFFER, M.

1993 *Warriors in Eden*. William and Morrow and Company. New York.

GELLES, P. H.

2002 *Andean culture, Indigenous identity, and the State in Peru*. En Marybury-Lewis, D. (editor). *The politics of ethnicity: Indigenous peoples in Latin American States*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

GETGEN, J. E.

2008 *Untold Truths: The exclusion of enforced sterilizations from the Peruvian Truth Commission's Final Report*. Documento de trabajo, Cornell Law Library.

GÓMEZ, A.; DOVIDIO, J. F.; HUICI, C.; GAERTNER, S.L.; CUADRADO, I.

2008 *The other side of We: When outgroup members express common identity*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 1613. DOI: 10.1177/0146167208323600.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, D.

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quichua o del Inca*. Lima.

GOOLSBY, R.

2004 *The sexual exploitation of Latin American immigrant women in Montgomery County, MD*.
<http://www.libertadlatina.org/the%20sexual%20exploitation%20of%20latin%20american%20immigrant%20women.htm> (Consultado en diciembre del 2009).

GREGORY, K.

2009 *Shining Path, Tupac Amaru (Peru, Leftists)*. Council on Foreign Relations.
<http://www.cfr.org/publication/9276/> (Consultado en diciembre del 2009).

GUZMÁN, A.

1992 *Speech from the cage. Transcript reported by the Communist Party of Peru (1998) via NY Transfer/Blythe**. http://www.blythe.org/peru-pcp/docs_en/speech.htm (Consultado en diciembre del 2009).

HERRERA ABAD, L.

1994 *Acerca de la guerra, la violencia y la desilusión*. En C. Aldana; M. J. Oyague; C. Torres Llosa (editores), *Infancia y violencia 2: Experiencias y reflexiones sobre los niños y la violencia política en el Perú* (pp. 65-80). Lima, Perú: CEDAPP-Centro de Desarrollo y Asesoría Psicosocial.

* Archivo de documentos históricos subidos por el PCP en los años 90 y mantenidos por NY Transfer. Actualizado por última vez en noviembre de 1998 (Nota de las autoras).

HORNBERGER, N. H.; CORONEL-MOLINA, S. M.

2004 *Quechua language shift, maintenance and revitalization in the Andes: The case for language planning. International Journal of the Sociology of Language, special issue: Quechua Sociolinguistics*, 67, p. 9-67.

HUDSON, R. A.

1999 *The sociology and psychology of Terrorism: Who becomes a terrorist and why? A report prepared under an interagency agreement by the Federal Research Division. Library of Congress, Washington DC.*
<http://www.fas.org/irp/threat/frd.html> (Consultado en enero del 2010).

HUSTÉ, J. P.

2009 *Peru: Causes for concern. European Strategic Intelligence and Security Center Analysis.* <http://www.esisc.org/documents/pdf/en/peru-causes-for-concern-445.pdf>. (Consultado en noviembre del 2009).

HYLAND, F.

2007 *Peru's Shining Path gaining ground? Terrorism Focus*, 4 (28).

IZAGUIRRE, C. R.

1996 *Shining Path in the 21st Century: Actors in search of a new script. NACLA Report on the Americas, Volumen 30.* <http://www.hartford-hwp.com/archives/42a/016.html> (Consultado en noviembre del 2009).

KAHNEMAN, D.; TVERSKY, A.

1986 *Choices, values, and frames.* En Arkes, H. R.; Hammond, K. R. (editores). *Judgement and Decision Making.* Cambridge University Press. New York.

KAMINER, D.

2001 *The Truth and Reconciliation Commission in South Africa: Relationship to psychiatric status and forgiveness among survivors of human rights abuses. The British Journal of Psychiatry*, 178, pp. 373-377.

KEATING, J. & DICKINSON, E.

2009 *The List: Insurgencies that refuse to die. Foreign Policy*, http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=4691 (Consultado en noviembre del 2009).

KIRK, R.

1991 *Crossing a river of blood: Shining Path is gaining in Peru. The Nation*, 252 (16).

LATIN AMERICAN HERALD TRIBUNE (LAHT)

2008 200 *Women in Peru protest sexual violence. <http://laht.com/article.asp?CategoryId=14095&ArticleId=321435>* (Consultado en diciembre del 2009).

2009 *Peruvian says Shining Path can take part in elections. <http://laht.com/article.asp?ArticleId=346250&CategoryId=14095>* (Consultado en diciembre del 2009).

LAPLANTE, L.; SPEARS, S. A.

2008 *Out of the conflict zone: The case for community consent the case for community consent processes in the extractive sector. Yale Human Rights and Development Law Journal*, p. 69.

LOVEMAN, B.; DAVIES, T. M.

1997 *Che Guevara on Guerilla Warfare, with Introduction and Case Studies* (3ra edición, revisada y aumentada). University of Nebraska Press, Rowman and Littlefield.

MANSILLA, H. C. F.

1999 *La violencia política en el Perú: un esbozo interdisciplinario de interpretación. Historia y Sociedad*, 8: pp. 149-177.

MANWARING, M.

1995 *Peru's Sendero Luminoso: The Shining Path beckons. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, volumen 541: Small Wars, pp. 157-166. (Sage Publications, Inc. en asociación con la American Academy of Political and Social Science).

2004 *Shadows of things past: Lessons for the insurgencies in our midst*. Strategic Studies Institute of the U.S. Army.

MARIÁTEGUI, J. C.

1989 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, S.A.

MARKS, T. A.

1996 *Maoist insurgency since Vietnam*. Routledge.

MCCLINTOCK, C.

1984 *Why Peasants Rebel: The Case of Peru's Sendero Luminoso. World Politics*, 37 (1): 48-84.

1998 *Revolutionary Movements in Latin America: El Salvador's FMLN and Peru's Shining Path*. U.S. Institute of Peace Press. Washington, D.C.,

<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/lasaclintock.pdf> (Consultado en noviembre del 2009).

1998 *Sendero Luminoso in comparative perspective*. George Washington University. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/lasaclintock.pdf> (Consultado en noviembre del 2009).

2005 *The evolution of internal war in Peru: The conjunction of need, creed, and organizational finance*. En Arnson, C. J.; Zartman, I. W. (editores), *Rethinking the economics of war: The intersection of need, creed, and greed*. Woodrow Wilson Center Press: Washington D. C.

MEALY, M.; STEPHAN, W.

2009 *Empathy in intergroup relations*. En Levine, J. M.; Hoff, M. A. (editores). *Encyclopedia of group processes and intergroup relations*. Thousand Oakes: Sage.

MONTEIL

2008 *Building peace spaces in protracted conflicts*. *Peace and Conflict*, 14:229-232.

MOVIMIENTO POPULAR DEL PERÚ (MPP)

1998 *Long live the 18th anniversary of the revolution*. *New Flag Magazine*, <http://www.blythe.org/peru-pcp/newflag/nf9801/mpp98.htm> (Consultado en diciembre del 2009)..

2003 *Close ranks around our great leadership with people's wars toward the conquest of power!* http://www.redsun.org/mpp_doc/mpp_0308_en.htm (Consultado en noviembre del 2009).

2009 *Ante la opinión pública nacional e internacional, denunciamos el mayor genocidio contra el pueblo para aplicar el TLC con el imperialismo yanqui y aniquilar la guerra popular.*

http://www.solrojo.org/mpp_doc/mpp_20091111.htm (Consultado en diciembre del 2009).

MUÑOZ, I.; PAREDES, M.; THORP, R.

2006 *Collective action, conflict and ethnicity in Peru*. Documento de trabajo CRISE N° 24. Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, University of Oxford. <http://www.crise.ox.ac.uk/pubs.shtml> (Consultado en noviembre del 2009).

NOTHOLT, S.

2008 *Fields of fire: An Atlas of ethnic conflict*. Stuart Notholt Communications Ltd., Londres, Inglaterra.

NUÑEZ-PALOMINO, G.

1996 *The rise of rondas campesinas in Peru*. *Journal of Legal Pluralism*, Volumen 36. <http://www.jlp.bham.ac.uk/volumes/36/nunez-art.pdf> (Consultado en diciembre del 2009).

OLIVER-SMITH, A.

1969 *The Pishtaco: Institutionalized fear in highland Peru*. *The Journal of American Folklore*, 82 (326), pp. 363-328.

OSSIO, J. M.

2002 *Contemporary indigenous religious life in Peru*. En Sullivan, L. E. (editor), *Native religions and cultures of Central and South America*. Continuum International Publishing Group, Inc., New York.

LANGER, W. L.; STEARNS, P. N.

2001 *The encyclopedia of World History: Ancient, Medieval, and Modern Chronologically Arranged*. 6ª edición. Boston: Houghton Mifflin.

PALMER, D. S.

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

PIKE, J.

2003 *Sendero Luminoso (SL) - Shining Path*. Federation of American Scientists.
<http://www.fas.org/> (Consultado en diciembre del 2009).

PORTUGAL, A.

2008 *Voices from the war: Exploring the motivation of Sendero Luminoso militants*. Documento de trabajo CRISE, N° 57.
<http://www.crise.ox.ac.uk/pubs/workingpaper57.pdf> (Consultado en diciembre del 2009).

PORTOCARRERO MAISCH, G.; VALENTIN, I.; IRIGOYEN, S.

1991 *Sacaosjos: Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima, Perú: TAREA: Asociación de Publicaciones Educativas.

PRIMOV, G.

1980 *The political role of mestizo schoolteachers in Indian communities*. En Benjamin S. Orlove; Glynn Custred (editores), *Land and power in Latin America*. New York.

QUISPE, L.

1998 *People's war Frequently Asked Questions. Developed by the Peru People's Movement (MPP) and The New Flag magazine*. <http://www.blythe.org/peru-pcp> (Consultado en noviembre del 2009).

RAMASUBRAMANIAN, S.; OLIVER, M. B.

2007 *Activating and suppressing hostile and benevolent racism: Evidence for comparative media stereotyping*. *Media Psychology*, 9, pp. 623-646.

RICHARDSON, J. M.; SEN, S.

1996 *Ethnic conflict and economic development: A policy oriented analysis.* <http://www1.american.edu/jrich/Richardson.ethnic.confl.html> School of International Service, American University. (Consultado el 8 de diciembre del 2009).

ROMERO, S.

2009 *Cocaine trade helps rebels reignite war in Peru.* <http://www.nytimes.com/2009/03/18/world/americas/18peru.html> (Consultado en diciembre del 2009).

ROSS, O.

2009 *A new outrage from Shining Path leader: Peruvian terrorist pens memoirs from jail.* <http://www.thestar.com/news/world/article/698285> (Consultado en diciembre del 2009).

SANTOS-GRANERO, F.

1998 *Writing History into the landscape: Space, myth, and ritual in rural Amazonia.* *American Ethnologist*, 25: 2, pp. 128-148.

SEMANA

2009 *The world of the FARC (Part II: America).* <http://www.semana.com/noticias-print-edition/the-world-of-the-farc-part-europe/noticias-print-edition/the-world-of-the-farc-part-ii-america/119362.aspx> (Consultado en diciembre del 2009).

SMITH, D. E.

1995 *The training of terrorist organizations: Executive summary.* <http://www.globalsecurity.org/military/library/report/1995/SDE.htm> (Consultado en diciembre del 2009).

SMITH, T. P.

1997 *Coca and the mountain: Observations into the worldview of the Quechua of Panao*. <http://www.sil.org/anthro/articles/cocamtn.asp?item=9> (Consultado en noviembre del 2009).

STARN, O.

1992 *New literature on Peru's Sendero Luminoso*. *Latin American Research Review*, 27 (2), pp. 212-226.

1995 *Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru-Shining Path and the refusal of History*. *Journal of Latin American Studies*, 27 (2): pp. 399-421.

STEIN, D. J.; SEEDAT, S.; KAMINER, D.; MOOMAL, H.; SONNEGA, W.

2008 *The impact of the Truth and Reconciliation Commission on psychological distress, and forgiveness in South Africa*. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 43, (6), 462-468.

STEPHAN, W. G.

2008 *The road to reconciliation*. En A. Nadler, T. E., Malloy, J. D. Fisher (editores). *The social psychology of intergroup reconciliation*. New York: Oxford University Press, pp. 369-394.

STEPPUTAT, F.

2004 *Marching for progress: Rituals of citizenship, state and belonging in a High Andes district*. *Bulletin of Latin American Research*, 21 (2): pp. 244-259.

STERN, S.

1998 *Shining and other paths: War and society in Peru, 1980-1995*. Duke University Press.

STIMPSON, C. R.

2001 *Foreward*. En Weismantel, M. J. (editor) *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. University of Chicago Press.

STRONG, S.

1992 *Shining Path: Terror and Revolution in Peru*. Random House: New York.

1996 *Shining Path wages flame war*. *Financial Times*, Londres, p. 13. <http://www.hartford-hwp.com/archives/42a/018.html> (Consultado en diciembre del 2009).

TAFT-MORALES, M.

2009 *Peru: Current conditions and U.S. relations*. *Congressional Research Service Report for Congress*. <http://www.fas.org/sqp/crs/row/R40716.pdf> (Consultado en diciembre del 2009).

TAYLOR, L.

1998 *Counter-insurgency strategy, the PCP-Sendero Luminoso and the civil war in Peru, 1980-1996*. *Bulletin of Latin American Research*, Volumen 17, N° 1, pp. 35-58, 1998. PII: S0261-3050(97)00059-4.

THEIDON, K.

2000 *How we learned to kill our brother: Memory, morality, and reconciliation in Peru*. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 29 (3), pp. 539-554. <http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/29%283%29/539.pdf> (Consultado en diciembre del 2009).

THOMPSON, S. C.; KOHLES, J. C.

1997 *Perceptions of attitudinal similarity in ethnic groups in the USA: Ingroup and outgroup homogeneity effects*. *European Journal of Social Psychology*, 27: pp. 209-220.

TIME

1992 *The myth of Guzmán.*
<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,976603,00.html>
(Consultado en diciembre del 2009).

TIMES NEWS SERVICES

1992 *Shining Path leader has his say on Peruvian TV: Abimael Guzman speaks to journalists from cage.*
<http://community.seattletimes.nwsources.com/archive/?date=19920925&slug=1514986> (Consultado en diciembre del 2009).

UNESCO

2009 *Culture of Peace. Resolution A/RES/52/13.* <http://portal.unesco.org>
(Consultado en diciembre del 2009).

WADE, T.; VÉLEZ, P.

2009 *Shining Path leader stirs Peru with jailhouse book.*
<http://uk.reuters.com/article/idUKTRE58F5N820090916> (Consultado en diciembre del 2009).

USDOS

2009 *2008 Human Rights Report: Peru. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor.* <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2008/wha/119170.htm>
(Consultado en diciembre del 2009).

VENTUROLI, S.

2009 *Huir de la violencia y construir: Mujeres y desplazamientos por violencia política en Perú.*
http://www.unive.it/media/allegato/dep/n_1speciale/04_Venturoli.pdf DEP,
11, pp. 46-63. ISSN 1824 - 4483. (Consultado en febrero del 2010).

WORLD BANK

2007 *Distribution of income or consumption.*
http://siteresources.worldbank.org/DATASTATISTICS/Resources/table2_7.pdf

WHEAT, A.

1990 *Shining Path's ideology. Journal of Political and Military Sociology*, 18 (verano): 41-55.

WHITE, G. D.

2009 *Displacement, decentralization, and reparation in post-conflict Peru. Forced Migration Review*, setiembre, p. 43-36.

WILSON, F.

2007 *Transcending race? Schoolteachers and political militancy in Andean Peru, 1970-2000. Journal of Latin American Studies*, 39, 719-746. Cambridge University Press. DOI: 10.1017/S0022216X07003203.

YATES, P.

2006 *State of Fear*. Documentary Film. Skylight Pictures, New York.

ZAVALA, V.

2002 *(Des)encuentros con la escritura: Escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-Instituto de Estudios Peruanos.

ZONES OF PEACE INTERNATIONAL FOUNDATION (ZOPIF)

2009 *Definition of a Zone of Peace.* <http://zopif.org>