

# SENDERO LUMINOSO Y EL CAMPESINADO INDÍGENA EN DOS NOVELAS PERUANAS

**Fabiola Escárzaga<sup>1</sup>**

Publicado en *Lymen*, No.3, Año 3. Lima. En prensa.2005.

## **Presentación**

A más de dos décadas de iniciada la guerra interna en el Perú y a más de una década de la captura de Abimael Guzmán y los dirigentes del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), sigue siendo muy difícil hacer un balance completo del fenómeno senderista. La objetividad resulta aún un atributo ausente en la mayor parte de los analistas peruanos que como el resto de la población continúan resintiendo las secuelas del conflicto armado de 1980-2000. Las autoridades gubernamentales y las fuerzas políticas sobrevivientes al conflicto continúan haciendo como hacía Fujimori en la década pasada: reviven el fantasma de Sendero Luminoso cada vez que les resulta útil y lo niegan cuando él realmente aparece. La polarización de fuerzas continúa siendo la constante en el campo político peruano, el miedo a parecer y ser acusado de subversivo permanece entre los sectores medios urbanos letrados, que tienen acceso a la palabra escrita o a los medios electrónicos y los sectores étnicos mayoritarios permanecen al margen de la sociedad y en silencio, no hay garantías para expresarse libremente. En este ambiente, verdad y ficción se confunden continuamente.

La derrota militar de Sendero Luminoso por las fuerzas armadas y el gobierno de Fujimori a mediados de la década del 90, mediante la combinación de la violencia extrema hacia los subversivos y sospechosos de serlo y la adhesión de sectores populares ganados mediante el

---

<sup>1</sup> Profesora investigadora del Departamento de Política y Cultura, Área Problemas de América Latina. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México

asistencialismo, no representó, sin embargo, la victoria moral del Estado sobre la subversión, ni tampoco la resolución del conflicto social y étnico que le dio origen, sustento popular y larga vida al movimiento insurgente encabezado por la agrupación maoísta. Mientras que los efectos traumáticos de la violencia continuaron para la sociedad peruana en su conjunto, con la persistencia de un clima represivo casi una década más, durante el régimen dictatorial y corrupto de Fujimori que la insurgencia senderista contribuyó a legitimar o al menos a prolongar.

Más tarde, la precariedad de la democracia restaurada, luego de la huída al Japón y la renuncia de Fujimori en noviembre de 2000, han impedido la resolución definitiva del conflicto, la promesa de impartir justicia: castigo a los culpables de violaciones de derechos humanos del lado del Estado y del Ejército y la reparación de los daños a los ofendidos, no se ha cumplido, no obstante la conformación de una Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en 2001, cuyo informe fue presentado en agosto de 2003. La “verdad oficial” emitida por la CVR no tiene el peso moral y político suficiente para imponerse sobre el conjunto de fuerzas políticas y sociales del país, por la debilidad del gobierno de transición de Valentín Paniagua que la estableció, del gobierno de Alejandro Toledo que lo sucedió y en general del sistema político peruano sobreviviente a la dictadura de Fujimori.

No hay pues una “verdad oficial” y legítima sobre las dos décadas de violencia que vivió el país porque no hay un vencedor contundente y legítimo en el conflicto. Hay todavía varias “verdades” en disputa, pero todas ellas desde el lado de los vencedores que siguen siendo las fuerzas conservadoras dominantes; del otro lado, desde los vencidos, persiste el silenciamiento de otras versiones posibles del conflicto. Las primeras posiciones se ventilan durante el

intenso debate en la prensa peruana que precedió y continuó a la presentación del informe de la CVR en agosto de 2003, en el que los voceros de los viejos políticos, los partidos y los miembros de las fuerzas armadas que gobernaron el país entre 1980 y 2000 y que fueron responsables de acciones contrainsurgentes que provocaron violaciones sistemáticas de los derechos humanos de la población civil y de elementos subversivos indefensos, descalificaron a los integrantes de la CVR y cuestionaron sus conclusiones, reviviendo el viejo tono anticomunista de los tiempos del conflicto armado, como estrategia defensiva frente a los posibles juicios y castigo a sus delitos. La estrategia de neutralización de la capacidad de acción de la CVR tuvo éxito, es muy poco lo que se ha hecho más allá de lo simbólico y moral para castigar a los culpables y para reparar los daños sufridos por la población civil afectada, no hay la fuerza política, ni los recursos materiales necesarios para hacerlo. La CVR es en buena medida una herencia del gobierno de transición y un recurso de legitimación del gobierno actual pero el compromiso con ella es más declarativo que real.

El argumento central de las fuerzas políticas dominantes, responsables de la represión contrainsurgente durante 20 años de violencia, es la negación del carácter de fuerza política de la organización maoísta y la afirmación de su condición puramente terrorista. La CVR por su parte reconoce la calidad de agrupación política con metas legítimas de Sendero Luminoso, pero niega el carácter étnico del conflicto y la identificación de las bases campesinas indígenas con la organización armada, y su aceptación por ellas de la convocatoria al empleo de la violencia extrema, niega así su legitimidad como fuerza representativa, aún parcialmente, de los intereses del campesinado indígena. En un texto cuyas contradicciones son patentes, el presidente de la CVR Salomón Lerner reconoce que los muertos fueron 70% de quechua hablantes pero niega el carácter étnico del conflicto:

“De cada cuatro víctimas, tres fueron campesinos o campesinas cuya lengua materna era el quechua. Se trata, como saben los peruanos, de un sector de la población históricamente ignorado por el Estado y por la sociedad urbana, aquella que sí disfruta de los beneficios de nuestra comunidad política. La CVR no ha encontrado bases para afirmar, como alguna vez se ha hecho, que ese fue un conflicto étnico. Pero sí tiene fundamento para aseverar que estas dos décadas de destrucción y muerte no habrían sido posibles sin el profundo desprecio a la población más desposeída del país, evidenciado por miembros del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) y agentes del Estado por igual, ese desprecio se encuentra entrelazado en cada momento de la vida cotidiana de los peruanos.” (CVR, 2004: 10)

La CVR responsabiliza a Sendero Luminoso de desatar unilateralmente la violencia extrema e imponerla al resto de los actores en el conflicto y presenta a los gobiernos del período y a las fuerzas armadas que condujeron la estrategia contrainsurgente, como meros entes reactivos al estímulo senderista, a su absoluta capacidad de iniciativa, ellos únicamente respondieron a su provocación, en tanto que al campesinado indígena lo presentan como una víctima pasiva, presa entre dos fuegos y no como un activo promotor del ejercicio de su propia capacidad de violencia. (Ibid: 344)

### **La legitimidad senderista**

La insurgencia senderista fue producto de la polarización étnica y social prevaleciente en el Perú. Porque la división entre ricos y pobres, entre participantes de la vida política y los excluidos de ella, pasa por la división étnica y regional del país, de manera que la población

indígena rural y urbana, no participa de los beneficios que alcanzan a la población hispano hablante de ascendencia europea asentada en la costa, particularmente en la capital. Pero la acción armada de Sendero Luminoso no buscó resolver o atenuar tal conflicto étnico sino que contribuyó a afirmar esa polarización y se sirvió de ella como un instrumento de su estrategia militar y política para destruir el sistema económico vigente y que esa polarización étnica legítima. (Escárzaga, 2001)

En toda guerra, uno de los componentes centrales de la estrategia de los contendientes es deslegitimar al adversario, en el caso de Sendero Luminoso ello resultó relativamente fácil para los sucesivos gobiernos peruanos, pues a diferencia de otros grupos insurgentes latinoamericanos que lo antecedieron, el PCP-SL no buscó la aceptación entre la opinión pública urbana nacional e internacional, y por su estrategia y táctica y por su política de alianzas o la ausencia de ellas, perdió a fines de los años ochenta mucha de la adhesión de masas que con sus acciones pudo conquistar en los inicios de su insurgencia.

La forma elusiva de su inserción en el secular conflicto étnico peruano: que instrumentaba en su estrategia diversos recursos que las identidades diferenciadas de sus bases permitían (lengua, símbolos, etc.) sin reconocer las identidades y demandas étnicas particulares de esos sectores o denunciar la discriminación de que eran objeto, siendo incluso partícipe del desprecio hacia ellos. Agregando a lo anterior la estrategia asumida: el empleo excesivo de la violencia, irracional e injustificada, su aparente sin sentido; su apuesta por el sacrificio de vidas humanas particularmente de campesinos indígenas y la destrucción material de sus bienes y producción agropecuaria. Todos estos rasgos que caracterizaron el accionar de Sendero Luminoso, voluntariamente asumidos o inducidos por la “guerra sucia” establecida por sus

adversarios, el estado peruano y las fuerzas armadas, despertaron muy pocas simpatías entre la opinión pública urbana peruana, latinoamericana y mundial. La subestimación de sus adversarios o un error de cálculo, llevó a SL a abandonar la tarea de crear una opinión pública favorable a su acción en el ámbito urbano, mientras que por su parte, el estado peruano y los medios de comunicación como instancia privilegiada para su acción, no escatimaron recursos para deslegitimar la lucha de Sendero Luminoso.

Pero la otra cara del fenómeno fue la sorprendente capacidad de convocatoria alcanzada por la organización maoísta entre el campesinado indígena de diversas regiones serranas del país y de diversos rasgos culturales y situaciones, logrado a partir de una presencia prolongada de los militantes de la organización en el campo ayacuchano y en otros departamentos previo al inicio de la acción armada, para desarrollar allí un paciente trabajo de organización y preparación política y militar de sus cuadros, lo que le permitió sintonizar con algunos sectores del campesinado indígena, al menos durante un tiempo, el suficiente para lograr la fuerza social, política y militar que lograron, la expansión territorial que alcanzaron y la capacidad objetiva mostrada para desafiar el precario orden social en el campo y al estado peruano cuya presencia en algunas regiones del país era muy limitada. Sendero Luminoso alcanzó una gran capacidad de identificación de su convocatoria rebelde con los afanes reivindicativos del campesinado indígena y con otros sectores del país, aunque ella se desplegó de manera desigual y discontinua en diversas regiones del país a lo largo de los 12 años de guerra previos a la captura de la dirigencia. Luego ella se perdió o redujo, lo que fue aprovechado por el Estado y las Fuerzas Armadas y policiales en su estrategia contrainsurgente, que se concretó en la creación de las rondas campesinas y comités de defensa civil. (Escárzaga, 1997, 2000)

Un factor que favoreció la prolongación en el tiempo de la insurgencia fue la sucesión de escenarios de la guerra que Sendero pudo aprovechar, cuando se agotó su capacidad de crecimiento (por la acción autoritaria de SL que afectó la capacidad de reproducción del campesinado) en la cuna de la guerra Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, la organización maoísta pudo avanzar hacia otros escenarios, contando a su favor con la falta de información precisa, con la desconfianza popular en las autoridades políticas y militares y con el aislamiento en general de las regiones periféricas del país respecto de los medios de comunicación y de los discursos dominantes. Así SL pudo durante unos tres o cuatro ciclos comenzar, desarrollar y consolidar sus posiciones en escenarios sucesivos.

### **La construcción de una verdad oficial**

Víctor Peralta en su libro *Sendero Luminoso y la prensa...* (Peralta, 2000) afirma que éste fue en buena medida un fenómeno mediático, es decir construido desde los medios de comunicación “burgueses”, escritos y electrónicos, fenómeno que se explica por la reticencia de Sendero Luminoso a expresar sus ideas y los motivos de su acción armada a través de los medios de comunicación “burgueses”, en parte por la desconfianza en que ellos fueran fielmente difundidos, y sobre todo por su desinterés por comunicarse con los sectores sociales a los que tales medios llegaban, está también el control de la información desde el estado y las fuerzas armadas, que abocados a un “terrorismo de estado” veían en los medios y la libre información sobre la guerra en curso un obstáculo mayor. Por otro lado, el público que crecientemente resentía los efectos de esa guerra, demandaba mayor información sobre ella, aunque durante los primeros años le resultara completamente ajena, en la medida en que afectaba directamente a los *otros* muy lejanos culturalmente a ella, los campesinos andinos. El

fenómeno mediático así construido: la sangrienta guerra de Sendero Luminoso contra el estado peruano, fue en buena medida hechura de actores ajenos a ella: los periodistas, los académicos nacionales y extranjeros, mientras que los que sí participaban en ella (el gobierno, las fuerzas armadas, los senderistas, los campesinos indígenas) permanecían callados.

Sendero tenía una “política de comunicación” frente a las masas campesinas, analfabetas y quechua hablantes, que no pasaba por los medios de comunicación escritos y electrónicos urbanos y que no era fácilmente inteligible para la población urbana hispano hablante.

Tenemos pues dos percepciones opuestas sobre un mismo fenómeno, al menos en los primeros años: la de la población urbana criollo-mestiza ajena a la problemática que Sendero Luminoso denunciaba y combatía y la de las masas marginadas etno-campesinas y migrantes en las ciudades, con los que el grupo maoísta se comunicaba con recursos técnicos, mensajes y símbolos culturalmente ajenos a la población criollo-mestiza, frente a los que buscaba suscitar temor, frente a los sectores étnico marginados buscaba adhesión, identificación o complicidad hacia sus acciones.

Desde los primeros años del conflicto han proliferado y han sido difundidas las versiones desde y para el mundo occidental de tal conflicto. Recordemos que la primera “versión oficial” sobre el fenómeno senderista fue emitida en enero de 1983 por un escritor de ficciones, Mario Vargas Llosa, nombrado por el presidente Belaúnde como responsable de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay, la matanza en una comunidad indígena de la sierra andina de 8 periodistas que acudieron allí para investigar la matanza ocurrida pocos días antes de una columna senderista. De acuerdo a las conclusiones de la comisión investigadora, los

periodistas fueron confundidos por los comuneros de Uchuraccay con senderistas, que creyeron iban a vengar a sus compañeros muertos y los asesinaron. Vargas Llosa concluyó que la muerte había sido decidida y ejecutada por la comunidad en pleno y que no era por tanto responsabilidad del ejército que azuzó a los campesinos a matar a los senderistas, como afirmaban algunos medios escritos.<sup>2</sup>

Con su informe de enero de 1983, Vargas Llosa no proporcionó únicamente una versión oficial de los hechos a gusto del presidente Belaúnde, sino que de alguna manera aportó los ejes de la estrategia que posteriormente seguirían las fuerzas armadas y que permitieron la derrota del grupo maoísta: la participación directa de los campesinos indígenas que habían sido o podían ser bases de apoyo de la insurgencia en el combate a los senderistas, mediante la formación de Rondas Campesinas y Comités de Autodefensa Civil por las que los campesinos enfrentaban, apenas armados con palos y piedras los ataques senderistas.<sup>3</sup>

A partir de entonces la estrategia central del estado para enfrentar a Sendero Luminoso fue quitarle su base social campesina indígena con la organización de las rondas y CDCs y negar su base social indígena, negar que SL representara sus intereses, demostrar que SL estaba en contra de sus intereses, lo que a la larga resultó exitoso. Pero ¿cuáles fueron las razones de los campesinos indígenas para luchar con SL? y ¿cuáles fueron las razones de los campesinos indígenas para dejar de hacerlo y para enfrentarlo? Todavía hay más preguntas que respuestas, aunque se quiera sellar el episodio. En todo caso, la propuesta interpretativa que

---

<sup>2</sup> “Después del informe: Conversación sobre Uchuraccay” Entrevista de Alberto Bonilla. Caretas no 738, Lima, 7 de marzo de 1983 (Vargas Llosa, 1990:149-150).

<sup>3</sup> La desconfianza hacia los campesinos y la táctica en cuestión impidió que les fueran suministradas armas de fuego, ello ocurrió muy tardíamente, lo mismo que el reconocimiento jurídico a su función contrainsurgente. (García, 2001, Escárzaga, 1997 y 2000)

pretende al campesinado indígena como un sujeto meramente pasivo y encerrado entre dos fuegos, resulta hoy insuficiente, especialmente si ella lo considera como un menor de edad incapaz de decidir hacia donde dirigir sus afanes reivindicativos, y de discernir entre uno y otro campo, cual prefiere. El problema es en que tipo de documentos buscar las respuestas.

En la experiencia insurgente de los años ochenta y noventa en Perú hay un fenómeno que ha ocurrido en otros procesos revolucionarios en distintos momentos históricos y países: están presentes dos propuestas de acción rebelde que corren paralelas a lo largo de la guerra interna 1980-2000, la del campesinado indígena, inspirado en su tradición y cosmovisión y la de los cuadros y dirigentes senderistas inspirados en una visión occidental de la revolución social y del desarrollo económico. Por un lado, la visión popular andina e iletrada que reconoce la necesidad de aprovechar la convocatoria y la capacidad estratégica de los dirigentes urbanos, y por otro, la visión de los letrados urbanos que se consideran a sí mismos como los únicos capaces de llevar al triunfo la causa revolucionaria y de conducir a las masas en este proceso. Este curso paralelo se presentó en el discurso senderista como la alianza del campesinado con el proletariado y fue en los hechos la usurpación e imposición del programa de la vanguardia maoísta sobre las bases indígenas, pero fue también un pacto voluntario entre dos fuerzas sociales y políticas diferentes, que reconocían la necesidad que tenían del otro para desarrollarse y cumplir sus metas particulares. La persistencia de una tradición mesiánica entre el campesinado indígena andino, basado en la esperanza del retorno del Inca y con él la restauración del mundo destruido por la invasión española, era un elemento vivo en la cultura popular andina peruana que el senderismo aprovechó para estimular la movilización popular. Esto permite entender la prolongación del conflicto y la gran fuerza alcanzada por Sendero

Luminoso, a pesar de que luego de una corta luna de miel comenzara a actuar en contra de los intereses de sus bases sociales. (Escárzaga, 1997 y 1999, Katz, 1998)

En los medios de comunicación de masas se puede acceder a las versiones de una de las partes en conflicto, pero no las versiones de la otra parte. ¿Dónde podemos encontrar las otras voces? ¿Cómo podemos escuchar las otras voces, las de los actores participantes directos en la guerra? a los que no se les ha permitido hablar o que no tienen las voces o los medios adecuados para hacerlo. Escucharlos ayudaría a comprender el sentido de lo que visto desde la óptica urbana y criolla dominante no tiene sentido: ¿por qué la convocatoria senderista fue atendida por la población indígena campesina de Ayacucho y otros departamentos serranos y los migrantes establecidos en Lima y otras ciudades?

El clima de incertidumbre y de inseguridad prevaleciente casi hasta la actualidad, no ha facilitado un juicio ponderado de los hechos y un balance frío, por ello la literatura puede ser un canal más propicio o el único disponible para comenzar a procesar los efectos del conflicto.

### **La narrativa peruana sobre la violencia**

Mark Cox (2000) plantea que la narrativa peruana sobre la violencia comenzó a aparecer en 1986, y para el año 2000 habían sido publicadas más de 30 novelas y más de 100 cuentos, por más de 60 autores. Un verdadero boom andino, pues el común denominador es que los autores son mayoritariamente provincianos, originarios de los departamentos serranos del centro y del sur del país y forman parte de un movimiento mayor, el de la narrativa andina iniciada a principios de los años ochenta, que responde a una demanda de público

fundamentalmente urbano y costeño, interesado en conocer la realidad social de la sierra, muchos lectores son producto de las migraciones serranas a la costa.

La literatura andina corre por circuitos de distribución muy distintos a los que prevalecen en la literatura costeña, los autores andinos cuentan con recursos mucho más precarios y han sabido optimizarlos, por ejemplo, participando en los concursos literarios nacionales que les permiten publicar y difundir su obra. Hay pequeñas editoriales que se han especializado en ese tipo de literatura y muchos autores se publican a sí mismos.

La misma dinámica de polarización social y cultural entre la costa urbana criolla y la sierra rural e indígena que nutrió a la insurgencia senderista, es la que alienta esta literatura regional, la misma que analizara Mariátegui en su expresión social y política y en su dimensión cultural y literaria en los años veinte, en los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana (Mariátegui, 1928); y la misma polarización trágicamente denunciara por Arguedas en su obra póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (Arguedas, 1984), entre una literatura cosmopolita y comercial con todos los recursos materiales a su alcance y abocada a los aspectos formales y estéticos y una literatura provinciana hecha con precarios recursos técnicos, pero comprometida con la denuncia de una realidad social injusta. Tal polarización del mundo literario se reafirma en el texto de Mario Vargas Llosa sobre Arguedas, *La utopía arcaica...* (Vargas Llosa, 1996), en la que más de 20 años después responde al cuestionamiento planeado por Arguedas a los escritores del boom de la literatura latinoamericana de los años sesenta.

Hemos elegido dos novelas que toman centralmente el tema de Sendero Luminoso: de Samuel Cavero, *Un rincón para los muertos* (1987) y de Óscar Colchado Lucio, *Rosa Cuchillo* (1997). Entremos sin más preámbulo al contenido de cada una.

### **Un rincón para los muertos**

Samuel Cavero publica su novela a la edad de 25 años, siendo oficial de la Fuerza Aérea Peruana, el año previo había ganado con ella el Premio Nacional de Narrativa Regional ANEA. La edición no resulta muy cuidada. La obra circuló en el medio militar y no fue del agrado pues no presenta una posición suficientemente crítica hacia el grupo insurgente. Dos años después el autor abandona la institución y estudia Sociología y continúa escribiendo literatura. Cavero no se sentía identificado con la carrera militar que le había sido impuesta por su padre. La novela es al parecer un ajuste de cuentas del autor con su propia familia de origen aristocrático, terrateniente y de tradición militar y con la institución militar que le fue impuesta para aplastar su vocación literaria. ([www.samuelcavero.com](http://www.samuelcavero.com)) La rebelión de Sendero Luminoso es identificada por el autor como lo hicieran tantos otros, un cauce en el cual insertar su propia protesta.

El título de la novela: *Un rincón para los muertos*, alude al significado quechua de la palabra Ayacucho, punto de partida de Sendero Luminoso y lugar de nacimiento del escritor, el título alude también al hecho histórico de las sucesivas destrucciones de la civilización Huari, originaria del lugar como producto de las guerras, civilización cuyos vestigios materiales se localizan cerca de la hacienda que es escenario del relato. Hay en la historia una afirmación

apocalíptica, se anuncia la inminente destrucción de Ayacucho como producto de la guerra en curso.

La anécdota: Gonzalo Pomareda es hijo de terratenientes ayacuchanos, su padre murió cuando él y su hermana eran niños, su madre contrajo nuevas nupcias con un comerciante viudo y de menor riqueza y rango social que ella y que gracias al matrimonio se incorpora a la elite regional. La madre y el padrastro asumen la misma idiosincrasia terrateniente, arcaica y racista que Gonzalo rechaza y de la que su padre no era partícipe. Gonzalo Pomareda es abogado, estudió en Lima donde participó en el movimiento estudiantil. Se ha preparado desde joven para conducir la revolución que ha comenzado a organizar, y de cuyos pasos los padres irán conociendo sólo a través de sus efectos *destruictivos* sobre el mundo rural que ellos dominaban.

La acción en la novela inicia con la llegada de Gonzalo a la hacienda de su madre, a fines de los años cincuenta y llega hasta los inicios de la acción armada en los ochenta, pero se centra en las etapas previas al inicio de la insurgencia: la movilización campesina de los años sesenta, el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, la reforma agraria de 1969 y sus consecuencias desastrosas sobre la elite terrateniente. La acción transcurre fundamentalmente en la hacienda en Pucaycasa y Ocopa en Ayacucho.

Lo que se desarrolla centralmente es la crisis y la decadencia de la propia hacienda y de los hacendados de Ayacucho, la descomposición del sistema de la hacienda a partir de los cambios impuestos desde fuera, vista desde la percepción de la pareja de hacendados, la

madre y el padrastro, por ellos se conocen los efectos de las acciones de Gonzalo, de las que él no los tiene al tanto.

A lo largo de la novela, se muestran las condiciones de trabajo y extrema explotación precapitalista impuestas con violencia sobre el campesinado indígena, los mecanismos de dominación feudal a través de la religión y la crítica de ese orden desde la perspectiva de Gonzalo. Podemos ver también un poco de la idiosincrasia campesina y los procesos de desajuste que sufre con la reforma agraria que los llevan a alejarse de la hacienda. Al inicio del relato se ofrece el debate entre el padrastro y Gonzalo, en que éste asume la defensa de los pongos y comunidades sometidas por la hacienda. A medida que el relato avanza la distancia entre ambas posiciones se incrementa hasta la ruptura.

No aparece casi nada sobre la organización política y armada que promueve Gonzalo, ni tampoco sobre su actividad en la Universidad de Huamanga, donde se incorpora como profesor. Gonzalo asume la defensa legal de las comunidades luego de la reforma agraria y se vincula política y emocionalmente a una mujer boliviana, Jacinta Pichillacta que tiene mayor experiencia guerrillera que él, pues participó en el grupo que colaboró con la guerrilla del Che Guevara en Bolivia y es en este rubro su maestra. Ella es la más confiable y cercana colaboradora de Gonzalo, no hay ningún otro personaje de la organización que aparezca en la narración. La hermana de Gonzalo también se involucra en el movimiento. Jacinta es rechazada por los padres como pareja de Gonzalo, por ser chola y pobre, ellos quieren casarlo con la hija de un hacendado vecino.

Hay un pasaje muy interesante en la obra donde se ofrece el debate entre dos posiciones distintas: la de Gonzalo, que considera a los indígenas todavía inmaduros para asumir su propia representación, y por ello requieren de la conducción de su lucha por el grupo mestizo de Gonzalo; y la posición de otro dirigente universitario que considera que la revolución debe ser obra de los propios indios que se encuentran aptos para desarrollarla

Gonzalo dice:

“Es necesario, hoy más que nunca, impulsar a los hijos de nuestro pueblo a que ejerzan la política que pueda autónomamente organizar y dirigir el mundo Andino a su liberación y reivindicación histórica...Ante esta realidad que favorece a los aculturados y foráneos, y por la conciencia incipiente aún de nuestro pueblo andino, la única opción que nos queda es la guerrilla ideológica, la acción de la guerra de guerrillas que dominen el campo, después caerán las ciudades, caerán también los opresores de Ayacucho.” . (Cavero, 1997; 89)

El profesor Dionisio Contreras, un *nacionalista* planteó en contraposición:

“Ha llegado la hora de que nosotros, los indios, nos ocupemos “del problema del criollo europeo” que desde su llegada a este continente no ha traído en lo fundamental una raza diferente, sino sistemas económicos diferentes y con ellos, una línea de desarrollo histórico diferente. Compañero Gonzalo, discrepo únicamente en lo que dijo respecto a que este tiempo es aún temprano para el florecimiento de la intelectualidad andina, ¿hasta cuando?, ¿cuánto tiempo más debemos esperar? Los intelectuales de las ciudades, los gobiernos criollos y sus grupos de poder ya se han ocupado suficientemente “del problema del indio”; ha llegado el

momento crucial en que nosotros nos ocupemos de ellos, porque durante cinco siglos han generado una contradicción antagónica e inconciliable de dos civilizaciones, una lucha entre la cultura occidental individualista y la cultura andina colectivista, propia del sistema social del INCARIO que José Carlos Mariátegui definió como COMUNISTA, sistema que fue la conquista histórica máxima de nuestro pueblo andino.” (Ibid: 90)

“La mano de obra asalariada es ocupada fundamental e históricamente por nuestra fuerza de trabajo. Es por esto que nuestro proletariado por su historia y por sus raíces, proviene y es portador de los intereses, tareas y objetivos de Liberación de nuestra Nación Andina y no porque sea un recuerdo grato del pasado ni un capricho de intencionalidad racista, sino fundamentalmente, porque las características de nuestra historia y nuestra situación actual, la alianza con el campesinado sólo se podrá lograr sobre la base de dos identidades comunes: la de su pertenencia a una nación común y la de ser clases sociales explotadas históricamente por feudales, semif feudales y burguesas, cuyos anhelos, proyectos e intereses nacionales, jamás han sido compartidos ni por obreros, ni por comuneros campesinos”. (Ibid: 90)

Gonzalo repuso:

“Pero el fundamento de nuestra nación no es en lo principal el factor étnico, el problema lo ubico yo al nivel económico y político, es la supervivencia por derecho de la fuerza propia de las unidades económicas que sostuvieron nuestra sociedad: las comunidades o antiguos ayllus, como las que he visitado y continuaré haciéndolo, representan la continuidad vigentes de nuestro ser, de nuestra identidad, y son pilares distinguibles de nuestra nación. Es por eso que el campo ha sido y sigue siendo el lugar de repliegue y defensa de nuestra nación, logrando

sobrevivir organizados en comunidades que son verdaderas trincheras de resistencia, y por tanto serán las células históricas de reivindicación de nuestra identidad nacional andina.” (Ibid: 91)

Aunque el estilo del relato no resulta suficientemente consolidado, la perspectiva del autor resulta sumamente coherente en su afán de cuestionar el mundo feudal serrano que conoce íntimamente pues de él proviene. La contraparte de ello es la legitimación de la lucha de Gonzalo, más allá de su narcisismo y su dogmatismo, menos evidente que aquel. Nada hay en la obra que indique la procedencia castrense del autor, no aparecen prácticamente hechos de armas.

La novela termina con una acción armada, la única de la narración y en la que Gonzalo se escabulle de las fuerzas armadas que ya lo tenían en sus manos.

## **Rosa Cuchillo**

La novela Rosa Cuchillo del ancashino Óscar Colchado Lucio, fue publicada diez años después que la de Caveró, en 1997, con la perspectiva que da el tiempo y la derrota de Sendero Luminoso y con una posición comprometida no con la vanguardia maoísta, sino con los protagonistas de la rebelión, los campesinos indígenas de la sierra andina. Al publicarla, el autor es un escritor experimentado de 50 años que ha desarrollado en otros relatos y novelas una exploración del mundo andino y un tratamiento de la cosmovisión quechua que aparece

centralmente en Rosa Cuchillo y en obras anteriores<sup>4</sup>. La novela recibió el premio Universidad Nacional Federico Villarreal.

La novela transcurre entre dos mundos paralelos, la realidad visible y el mundo de los muertos, donde Rosa Cuchillo trata de averiguar a través de los dioses el paradero de su hijo muerto como combatiente senderista. El tema de la muerte es la constante y el proyecto de la nueva sociedad que persiguen, así como los referentes culturales y míticos de los indios. Más que la inevitabilidad de la muerte en la guerra, el tema es enfocado desde la cosmovisión andina, como un proceso de renovación necesaria del mundo material.

El autor nos ofrece en el relato una propuesta de interpretación del fenómeno senderista, muestra las razones y circunstancias del apoyo que las masas le otorgaron a SL y las razones para el posterior retiro de ese apoyo, nos ofrece la perspectiva de las masas indias que estuvieron dispuestas a sacrificar sus vidas por la causa de la revolución india. Ilustra muy bien el fenómeno que señalamos antes y que está presente en la insurgencia senderista, la existencia de dos discursos paralelos que circularon entre los dos sectores participantes: las bases indias y la vanguardia mestiza, que se decodifican por cada parte de manera distinta, de acuerdo a lo que cada quien quiere entender y en ese malentendido se produce la identificación y articulación en la lucha.

En la novela se explora además la posibilidad de un proyecto social alternativo al de los senderistas que convocó a la lucha y fue respondido por los indígenas peruanos porque creyeron era el de los senderistas, un programa étnico: el despertar del Inkari. Proceso que

---

<sup>4</sup> Los libros de cuentos Cordillera Negra (1984), Camino de zorro (1987) y Janaq Pacha(1988). Conminados en la Trilogía andina (2000), entre otros.

ocurrió en rebeliones anteriores del Perú y que probablemente los senderistas suscitaron de manera consciente. (Katz, 1998)

“La revolución de los naturales sería una en que ellos tengan el poder de una vez por todas, sin ser solo apoyo de otros...vuelvan a bailar sin vergüenza sus propias danzas...hablen de nuevo el runa simi, su idioma propio, adoren sin miedo de los curas a los dioses en que tienen creencia todavía. Sólo si así era la condición, valía la pena luchar, si no, ¿Para qué pues? ¿Para que otros blancos sigan haciéndonos vivir como a ellos les gusta? (Colchado, 1997: 83)  
El debate entre mestizos senderistas y los indios (los naturales), es decir, (entre comunismo y un *socialismo mágico*, se da en los siguientes términos

“-¿Por qué el país debía ser dirigido por los obreros, si los campesinos pobres éramos la mayoría en este país y los mismos obreros que también estaban en las ciudades eran casi todos runas nomás que habían emigrado?

La respuesta comunista de Gonzalo es:

-“Porque la clase obrera era la más desposeída, que no disponía más que de la fuerza de sus manos, mientras que el campesino, aún con un pedacito de tierra, era propietario, o si no la tenía, aspiraba a ello, convirtiéndose así en una fuerza burguesa, en una fuerza que tendía hacia la propiedad privada, que ellos, los revolucionarios pretendían desaparecer...”

A lo que el *socialismo mágico* responde

-“Los naturales no aspiramos a la posesión de un terreno propio, de cada uno, sino de todo lo que nos quitaron los blancos invasores, los españoles...”

Y los comunistas

-“Hoy la lucha no era de indios o de naturales, contra blancos, porque ni indios puros ni blancos puros había ya, o si los había era en pequeñísima escala. Ahora había mezcla de diferentes razas; a parte de blanco y de indio, también de negros y chinos. Y la única salida era un gobierno para mestizos...”

Y los del *socialismo mágico*:

-“Es cierto que la gran mayoría son mestizos, pero dentro de éstos, más los hay de alma india y ellos se hallarían gustosos de pertenecer a una nación de ayllus campesinos y obreros, donde se tienda al trabajo colectivista, como en tiempos de nuestros antepasados...”

Los comunistas:

-“Pero es imposible volver a una época tahantinsuyana, vivimos en una época moderna, distinta...”

El *socialismo mágico*:

-“No es volver al pasado, porque nuestras costumbres comuneras no las hemos perdido nunca los naturales. Solo que hasta estos días estamos resistiendo las imposiciones de los blancos que quieren borrar todo lo nuestro...”

Los comunistas:

-“Está bien que en el campo se quiera, se pueda reactivar los ayllus, o más propiamente las comunidades campesinas como se llaman en estos tiempos pero en las ciudades ¿cómo sería?...”

*Los socialistas mágicos:*

-“También funcionarían ayllus obreros, de zapateros, de carpinteros, de mecánicos o lo que sea, según sus gustos y habilidades. Y tal como en los ayllus campesinos, se ayudarían unos a otros, se socorrerían, viviendo como en familia, repartiéndose las ganancias entre todos. Una vez los naturales en el gobierno, rescataríamos también nuestras costumbres, nuestro idioma, nuestra religión...” (Ibid: 93-94)

Más adelante se explican las razones de los naturales para participar en el movimiento de Sendero Luminoso:

“Seguirías pues luchando junto a los compañeros, para seguir adquiriendo experiencia y orientar después la revolución para el lado de los runas, para que al final, en la victoria, fueran

los propios naturales los únicos dueños del poder... Por lo pronto, había que seguir a las órdenes de los mandos... (Ibid: 137)

Y sobre la manera de mantener sus propios fines:

“Conforme el pensamiento de los reyes incas, hiciste ordenanza que en los pagos que controlaban, los compañeros comisarios hicieran cumplir el ama sua, no robar; el ama Kella, no ser ocioso, y el ama llulla, no ser mentiroso. (Ibid: 184)

Se habla sobre las diferentes percepciones del tiempo y del cambio social en los dos sistemas de pensamiento:

“Como Marx, Guaman Poma hablaba de cinco edades que había pasado la humanidad, solo que no eran las mismas que enunciaba aquel. Las edades de las que hablaban nuestros padres incas eran otras, en las que cada cierto tiempo, que duraba quinientos o mil años, se producía un pachakuti para borrar todo vestigio de corrupción, de degradación moral, de maldad, dando lugar a una nueva época, de hombres limpios, puros...Ahora, si los compañeros del Partido nos dan su apoyo en la lucha por nuestra liberación, sin pretender conducirnos, en buena hora, lo aceptaremos; si no, muy a nuestro pesar, tendremos que dejarlos de lado o sacudirnos de su presencia, así como ellos quieren hacer con los tupacamaros, diciendo que no se puede admitir el triunfo de dos revoluciones.” (Ibid: 196)

El contenido del programa *socialista mágico* desplegado en la novela es muy cercano al discurso katarista boliviano, un indianismo aymara. En el acervo del autor y en la mitología

andina hay temas recurrentes a lo largo de la región, más allá de las fronteras nacionales impuestas por las elites criollas. En varios cuentos el autor ha tratado rebeliones indias anteriores y elegido unos personajes sobre otros en Intip aborda la rebelión de 1780, elige como personaje a Katari sobre Amaru, en el cuento Cordillera Negra elige a Uchcu Pedro sobre Atusparia, el programa radical sobre el conciliador con los criollos, elige el programa indio sobre el mestizo. Nacido en la Cordillera Negra y con un padre minero su identificación con tal perspectiva resulta natural.

### **Comentario final**

Son muchos los temas que se pueden recuperar de la lectura de ambas obras, nosotros nos centramos en las que eran de nuestro mayor interés, las propuestas de transformación en torno a la cual fueron convocados o actuaron los sujetos que durante un tiempo y en espacios sucesivos consideraron legítima la propuesta violenta ofrecida por Sendero Luminoso al campesinado indígena peruano.

En la lectura de las dos novelas sorprende gratamente la presencia de un presupuesto básico, la consideración como sujeto deliberante y activo del campesinado indígena en su propia historia, con menos énfasis en la primera pero también presente, donde no obstante se entra a la discusión sobre las posibilidades o limitaciones para su constitución como sujeto político autónomo y la presencia temprana de una propuesta programática distinta de la comunista occidental, a partir de su cultura y demandas diferenciadas. En la segunda novela se coloca esta perspectiva como la central en la acción del campesinado indígena, con ello se va más allá de las “verdades oficiales” que para negar la legitimidad de la insurgencia senderista, aun

sea temporal niegan definitivamente la posibilidad de constitución en sujeto autónomo del campesinado indígena, quien más allá de la vanguardia que pretenda liderarlo, es el sujeto que constituye la mayor amenaza para los grupos dominantes, en esa medida la constante del discurso dominante es negar su potencialidad de sujeto autónomo y la de la acción represiva del estado es impedir su emergencia.

Tal vez los sociólogos deberíamos nutrirnos de la capacidad de observación y de diálogo de los literatos, de su compromiso con la tierra que los vio nacer y por comprender y hacer comprender a otros, a la parte occidentalizada de la sociedad peruana la cultura, formas de vida y los fines de los hombres y mujeres que pese al creciente contacto con el mundo occidental, prefiere mantener viva esa cultura que ofrece tal vez mejores soluciones a los problemas del mundo de hoy.

## **Bibliografía**

Arguedas, José María, (1984), *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima, Horizonte.

Cavero G., Samuel, (1987), *Un rincón para los muertos*. Lima, Editores Asociados.

(2004) "¿Violencia? No me hagan reír: el tiempo no pasa en vano para todos." En Mark R. Cox (Ed.) *op. cit.*

Colchado Lucio, Óscar. (1997) *Rosa Cuchillo*. Lima, Lluvia Editores.

(2000) *Cordillera Negra*, Lima, Lluvia Editores.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la CVR*. Lima, CVR.

Cox, Mark R. (Ed) (2000) *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima, San Marcos.

(Ed.) (2004) *Pachaticray (el mundo al revés) Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*. Lima, San Marcos.

“Apuntes para el estudio de la narrativa peruana desde 1980 y la violencia política. En Mark Cox (Ed.), op cit

Escárzaga, Fabiola (1987), *José Carlos Mariátegui: una interpretación*. Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPyS de la UNAM, Edición de la autora, México.

(1997), *La guerra popular de Sendero Luminoso*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS de la UNAM, Edición de la autora, México.

(1999), “Ancash, 1885: Proyecto nacional y guerra de razas. La tragedia de Atusparia.” En *Política y Cultura*, No. 12, Verano 1999, UAM-X.

(2000), “Los usos contrainsurgentes de la etnicidad (el modelo Fujimori). En Alejandro Carrillo (coord.) *Reflexiones finiseculares*. UAM-X. México.

(2001) “Auge y caída de Sendero Luminoso”. En *Bajo el volcán*, No. 3. Puebla, BUAP.

(2002) “La utopía arcaica y el racismo del escritor”. En Lucio Oliver e Irene Sánchez (Coord.) *El debate latinoamericano actual*. Tomo V. Jorge Turner y Rossana Cassigoli (Coord.), México, Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS, UNAM. Siglo XXI.

Juan José García Miranda. *Los Comités de Autodefensa y las Comunidades campesinas. Defensoría del Pueblo*. Programa de Protección a las Poblaciones Afectadas por Violencia-PPPAV, Lima, 2001.

Katz, Friederich. (1996) “Introducción: las revueltas rurales en México”. En Friederich Katz (Comp.) *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. 2 vol. México, Era, 1996.

Mariátegui, José Carlos, (1928) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Vol. 2 de las Obras Completas de JCM, Editorial Amauta, Lima,

Área Problemas de América Latina.

UAM Xochimilco.

Peralta, Víctor (2000). *Sendero Luminoso y la prensa 1980-1994: la violencia política peruana y su representación en los medios*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

Scott, James C. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Era.

Stern, Steve J. Ed. (1999) *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, IEP-UNSC.

Vargas Llosa, Mario, (1990), *Contra viento y marea, III (1964-1988)*. Seix Barral, Barcelona.

(1993), *El pez en el agua. Memorias*. Seix Barral, México.

(1996), *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México.

Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.

[www.samuelcavero.com](http://www.samuelcavero.com)