

“La vida como premio”
Un estudio de la *interfase* en un contexto de violencia histórica

Alejandro Farrell

Y lo que nos queda es... solamente vivir la vida, tratar de superar los problemas que hemos tenido. Porque muchos de los comuneros (y) las autoridades de... Santa Bárbara tenían todo callado... ¿saben por qué?... Por una razón...es que tenían como el premio la vida. Si te decían una cosa, tenías que cumplir. Si te decían la otra, tenías que cumplir. ¿Por qué? Porque eso era el premio... porque tal vez los subversivos... tal vez te daban otro para que le entregues a cambio, pero si no le entregabas, morías. (Joven de 25 años)

Introducción

Frente a las nuevas políticas de desarrollo del Estado peruano, muchas comunidades campesinas están desarrollando nuevas estrategias de colaboración y resistencia. Para entender la construcción de estas nuevas estrategias y su relación con el contexto de violencia que ha marcado la historia del Perú en los años 1980-2000, hemos acompañado a las autoridades y comuneros de una comunidad campesina en el Departamento de Huancavelica, muy conocida en la historia peruana por la presencia de la “mina de la muerte”, la fuente de azogue que posibilitó un tremendo desarrollo de la economía española a partir del siglo XVI. El marco de nuestro ensayo es un estudio de la comunidad de Santa Bárbara para entender tres elementos de su paradigma cultural. Veremos cómo los miembros de la comunidad construyen al *otro*. Mostraremos cómo los miembros y grupos sociales de la comunidad tejen el tejido de su identidad. Analizaremos cómo la violencia política ha afectado la cohesión social de la comunidad y su capacidad de construir relaciones entre sus individuos y grupos sociales. Agregaremos los frutos de un análisis *interfase* del matizado interrelacionamiento entre los promotores de desarrollo y los tomadores de decisión del Proyecto Especial Sierra Centro Sur (PESCS) de una parte, y los miembros, grupos sociales, e instituciones de Santa Bárbara de otra parte, para mostrar cómo los santabarbarinos van elaborando estrategias de sobrevivencia y utilidad en relación al *otro poderoso*.

Breve introducción a la Comunidad campesina de Santa Bárbara

La Comunidad campesina de Santa Bárbara (CCSB)¹, lugar de la histórica mina colonial de azogue, se encuentra en la provincia y el departamento de Huancavelica, uno de los departamentos de mayor pobreza y de mayor porcentaje de población quechuahablante del país. Relativamente pocos estudios antropológicos se han realizado en este departamento. La CCSB está conformada por 420 familias, mayoritariamente bilingües (quechua-castellano), que viven entre los 3800 y 4800 metros de altitud. La comunidad se divide en 13 sectores rurales y 5 sectores urbano-marginales que forman un asentamiento humano colindante con la ciudad de Huancavelica (capital departamental). En la zona rural, la población se dedica a la ganadería (camélidos en su gran mayoría, también ganado vacuno y ovejas) y a la agricultura (papa y cebada en las zonas bajas). En la zona urbana, la gran mayoría de individuos se dedican a trabajos eventuales y los pocos profesionales (<2% de la comunidad) trabajan como docentes, funcionarios del Estado o de las ONGD regionales, o proveedores de otros servicios. Sin embargo, el desempleo y subempleo afectan a casi toda la población urbano-marginal.

Durante toda su historia colonial, republicana, y moderna, Santa Bárbara se ha caracterizada por la violencia de la cual ha sido objeto: violencia física, estructural, simbólica, y política a manos del Estado, la Iglesia, los mercados precapitalista y capitalista, la globalización, los terroristas, los militares, y otros. Otra característica histórica ha sido los esfuerzos de su población de manejar estas violencias, tejiendo, de alguna manera, estrategias de sobrevivencia, con hilos de su propio paradigma cultural. Desde su descubrimiento en el año 1564, la mina de Santa Bárbara, junto con la del Cerro Rico de Potosí, formaron el eje principal que permitió a la Corona Española un desarrollo económico jamás visto hasta la época. El descubrimiento de abundantes cantidades de azogue (mercurio) en Santa Bárbara, permitió a la Corona el procesamiento a menor costo de las toneladas de mineral de plata encontradas en Potosí, y la explotación económica de las Américas se hizo, casi de un día al otro, extremadamente lucrativa. En sus primeros 125 años de producción conjunta, de lo que se reportó a la Corona², las minas de Santa Bárbara y Potosí generaron una riqueza sin

¹ En este documento, el término “comunidad” y “CCSB” se refieren exclusivamente al conjunto de las 420 familias de la Comunidad campesina de Santa Bárbara sin querer sugerir por tanto la existencia de una población homogénea o estática. A pesar de ser una población donde el 92% habla con fluidez el quechua, la mayoría de la población no se considera “indígena”, en parte, por las razones descritas por Patricia Oliart (2002).

² Según la crónica de José de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), el azogue de Santa Bárbara permitía el procesamiento de plata de valor de más de 7,5 millones de pesos cada año.

precedentes. Los esfuerzos de la Iglesia y Corona españolas para justificar teológicamente esta explotación de los pueblos del Nuevo Mundo, vistos desde la modernidad, parecen aterradores pero guardan alguna semejanza con escenarios que se habrían de repetir hasta la actualidad.

Si bien la riqueza generada por la mina de Santa Bárbara se hizo conocida a nivel mundial, el costo humano también se hizo notario: en pocas décadas, más de 7000 de los hombres obligados a trabajar dentro de la mina perdieron la vida por accidentes y enfermedades relacionadas a la exposición al azogue en “la mina de la muerte” (Lohmann 1998).

“Santa Bárbara, mina de la muerte. En tus entrañas el aliento de la vida se apagaba diariamente. Y no se sabía si se respiraba o se estaba en una pesadilla interminable.” (Inscripción de un minero dentro del socavón)

Si bien la historia oficial de la mina recordará el impresionante desarrollo de su infraestructura (una ciudadela subterránea con viviendas de obreros, parques, sistema de iluminación con antorchas, y una plaza de toros), y la transferencia de capital sin precedentes que significó la mina para la economía española (y a través de la piratería inglesa, para la economía inglesa también), según la memoria colectiva santabarbarina, los miles de trabajadores que fueron obligados por la mita a entrar en la mina para trabajar nunca salieron. A partir del siglo XVI surgen dos versiones de la historia de la comunidad: una, recogida por Lohmann en los documentos y crónicas españoles y reproducida en discursos empresariales y oficiales, y otra que ha contribuido a la formación de la identidad colectiva de la comunidad.

Casi como un mito de origen, muchos de los santabarbarinos de hoy en día se identifican como los que fueron capturados y llevados a la fuerza a Huancavelica de todas las regiones de Alto y Bajo Perú y que fueron obligados a trabajar en la mina de Santa Bárbara, pero que lograron escaparse del trabajo forzado y de la explotación de la mina y se instalaron en las zonas aledañas en lo que ahora es la Comunidad campesina de Santa Bárbara. De ahí empiezan a hilarse los hilos de identidad con textura de violencia y explotación externa, mestizaje étnico, y ágil resistencia frente a una fuerza

Según Lohmann (1998), en 125 años de producción conjunta, las minas de Santa Bárbara y Potosí generaron utilidades de más de 200.854.362 patacones. Puesto que la Corona cobraba “el quinto real” o el 20% de la riqueza generada por las minas y debidamente declarada, existía una fuerte presión económica para falsificar los informes de producción.

superior. La violencia se presenta como un constante en la historia santabarbarina: además de “la mina de la muerte”, las violencias física, estructural y simbólica predominarán en la historia de la comunidad. Estos hilos irán tejiéndose con el tiempo a través de los períodos colonial y republicano, afectados por las acciones de la empresa minera y la falta de acciones del Estado y la Iglesia.

A partir del 1960, un pequeño número de comuneros santabarbarinos, para acercarse a la oferta educativa y laboral de la ciudad, “invade” dos haciendas que se ubicaban colindantes con la ciudad de Huancavelica, estableciendo lo que se llamaría con el tiempo “Nueva Santa Bárbara”. Las descripciones de aquella época celebran tanto el valor de los nuevos santabarbarinos como su manejo a la vez fino y audaz de las fuerzas superiores que representaban la policía, la Municipalidad, y los matones de los hacendados. Sin embargo, hubo relativamente poco crecimiento de la población de Nueva Santa Bárbara hasta la década del 70 cuando la mina se cerró definitivamente, lo que provocó el desplazamiento de numerosas familias a los sectores urbano-marginales de la comunidad.

“Hasta la luna se ponía triste”. El impacto del *manchay tiempo*

...ahora el saldo de la violencia: más pobreza, más huérfanos, más viudas y... las traumas, incluso nosotros mismos... hemos sufrido un trauma pues viéndole , al ver al ejército que venía y otro ponía preso, pucha..., la desesperación...entonces eso no se cura. En el caso mío (lo) que yo conocí, no creo que en esta vida lo borre. (exdirigente de la Comunidad)

Según un estudio del gobierno peruano realizado después de la época de la violencia, Santa Bárbara se encuentra entre las comunidades peruanas más afectadas por la violencia (MIMDES 2003). El impacto de la violencia fue profundo y duradero: entre 1981 y 1995, más de 100 santabarbarinos fueron asesinados o desaparecidos. La textura de la violencia en Santa Bárbara fue particularmente cruel y deshumanizante: tanto los senderistas como los agentes del Estado utilizaron prácticas como el secuestro, detención arbitraria, reclutamiento y trabajo forzados, robo, ejecuciones extrajudiciales, asesinato por venganza, tortura, degollamiento, y ejecuciones de madres gestantes, y estas prácticas se aplicaron no solamente a combatientes, sino a civiles, mujeres, y niñas y niños. Si el impacto directo en las víctimas fue devastador y duradero, el impacto indirecto (a las personas que presenciaron actos de tortura y asesinato de sus familiares

o vecinos) también lo fue. Una comunera narró de manera detallada el acto de degollamiento de su esposo como reportando clínicamente la pesadilla de otra persona. Hijas e hijos fueron obligados a presenciar el asesinato de sus padres y madres. El impacto psicológico e interpersonal del miedo e incertidumbre que se vivía a diario fue aterrador y requiere urgentemente un acompañamiento terapéutico:

Yo vi personalmente y también como muchos también tendr(é) esos recuerdos dramáticos y recuerdos que tal vez quisiera que esos recuerdos nunca regresaran. Ver a nuestros parientes, a nuestros vecinos morir y ver como ellos morían degollados como cualquier animal...personalmente he visto eso. Y yo nunca quisiera que eso nunca regrese. Tal vez (es) el trauma, trauma psicológico más que nada, el miedo que ha sembrado en nuestros corazones, en nuestros pensamientos.

Porque...porque vivir es difícil... sentir ese temor después de tantos años... es difícil...y más que nada, nosotros cuando éramos niños... ahora que somos jóvenes ese trauma, ese miedo, nos acompaña. (Joven de 25 años)

La literatura cada vez más abundante sobre el síndrome de estrés pos-traumático (PTSD, por sus siglas en inglés), demuestra cómo un acto de violencia puede desubicar al individuo en todas sus relaciones sociales, provocando sentimientos de aislamiento y desconfianza, dificultades de tejer vínculos con otras personas, dificultad de dormir y/o concentrarse, mayor conflictividad, dificultad de manejo de cólera, mayor probabilidad de usar violencia, además del abuso del alcohol, y mayores niveles de violencia doméstica y delictiva. Un “ciclo de violencia” se establece cuando un adulto que ha sido víctima de actos de violencia en su niñez perpetúa violencia contra sus hijos u otros seres queridos, y como la naturaleza cíclica del abuso sexual, involucran a procesos psicológicos profundos y complejos (Silva 2004, Herman 1992). Más preocupante es el hecho de que los estudios realizados contemplan exclusivamente eventos traumáticos de duración muy corta (terremotos u otro desastre natural, accidentes de movilidad escolar, etc.), y no evalúan el impacto de los prolongados períodos de violencia, incertidumbre y terror que caracterizaban la situación en Santa Bárbara y otras comunidades de la sierra peruana. El impacto de este período sobre la población santabarbarina a nivel psicológico, sociológico y cultural fue profundo y duradero y merece más atención del Estado y los investigadores.

La huella en la memoria colectiva de Santa Bárbara que dejó estos largos años de extrema violencia y terror cotidianos se registró claramente, y aún se vive el impacto

en la forma como se van tejiendo los hilos de la identidad. Después de conocer a algunos comuneros por más de cuatro años, cuando recién empezamos a conversar de manera explícita de la violencia y su impacto en su vida, me sorprendió la preponderancia de narrativas que señalaban la crueldad de las Fuerzas Armadas. No es que Sendero Luminoso no protagonizó numerosos ataques sangrientos y crueles: al contrario, sus intervenciones militares en la zona a partir del 1989 se caracterizaban por su crueldad. Sin embargo, en la memoria colectiva, son las Fuerzas Armadas a quienes se responsabiliza por los actos de mayor crueldad y el descriptor “injusto” entra en el discurso sólo en relación a éstas. En numerosas entrevistas, tanto en la zona urbana como rural, se ha constatado que estos actos de parte de agentes del Estado sirvieron para reproducir y fortalecer las nociones de la identidad santabarbarina frente al *otro poderoso* que se han tejido históricamente a través de la experiencia de explotación de la mina de Santa Bárbara con su *mita*, el abandono de la Comunidad de parte del Estado, la extrema pobreza y marginación de la Comunidad, y la declaración de estado de sitio en la época del terrorismo. La masacre de quince comuneros (ocho adultos y siete menores de edad, entre ellos tres infantes menores de 6 meses) dinamitados en una mina cerca de Radiopampa por una patrulla del Ejército en 1992, se registró en audiencia pública ante la Comisión Nacional de la Verdad y Reconciliación y sirve de imagen potente del poder y crueldad del *otro* que representa el Estado y de la impunidad que sigue siendo una forma brutal de violencia contra la comunidad. (Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación 2003)

No se quiere sugerir que los cambios radicales en la construcción del otro, la identidad y la cohesión social se iniciaron en la época de la violencia. Estos procesos de cambio, descritos como modernización o globalización, ya ejercían su efecto sobre la comunidad mucho antes de la época de la violencia (García Canclini 1990). La misma mina de Santa Bárbara, su cercanía a la capital de Huancavelica, la oferta educativa, los flujos de capital y el mercado capitalista, la presencia de la radio y la televisión: todos aceleraron los cambios en los procesos culturales. Sin embargo, el período de la violencia política se caracterizó por cambios aún más acelerados, algo que se refleja no solamente en la percepción subjetiva de los informantes sino también en un análisis comparativo de estudios anteriores³ (las percepciones colectivas sostenidas por el análisis comparativo son señaladas con un “*”).

³ En nuestras entrevistas, los comentarios contrastando la vida comunal “antes” y “después” de la violencia, se escucharon tan a menudo que parecían formar un discurso generalizado de la población y

**El impacto de la violencia política en los procesos culturales de Santa Bárbara.
Percepciones de informantes y realidad documentada**

“Antes de la violencia”	“Después de la violencia”
“Había bastante costumbres”	“Ya no celebramos las fiestas”*
“Éramos obedientes” (a las decisiones de la Junta Comunal)*	“Ya no hay respeto por las autoridades”*
Mayor igualdad socioeconómica entre comuneros*	Menor igualdad socioeconómica entre comuneros*
Mayor participación en organización comunal (asambleas, trabajos comunales)*	Menor participación en organización comunal (asambleas, trabajos comunales)*
Mayor confianza entre comuneros	Menor confianza entre comuneros
Mayor colaboración entre comuneros	Menor colaboración entre comuneros
Identidad religiosa: 98% católico, 1% evangélico*	Identidad religiosa: 61% católico, 38% evangélico, pentecostal y neopentecostal*
Familias más integradas	Familias menos integradas
Mayoría de casos resueltos por justicia comunal	Mayoría de casos resueltos por poder judicial (teniente gobernador y comisaría)*

A fines de la década del 80, la mayoría de los comuneros se desplazó de su estancia para refugiarse en Nueva Santa Bárbara (los 5 sectores urbano-marginales colindantes con la ciudad de Huancavelica), o en otros barrios de la ciudad, o más lejos, en Huancayo o Ica. Actualmente la población se divide entre tres padrones de residencia: aproximadamente el 30% vive exclusivamente en la zona urbana, el 30% vive únicamente en su estancia en la zona rural, y el 40% se desplaza entre su estancia en la zona rural y una casa en la zona urbana, integrando así un nuevo “piso ecológico” al esquema rural andino de John Murra, pero, en este caso, con todas las características de una zona urbano-marginal. Profesionales trabajan en la capital por períodos, muchas veces cortos, y suben a su estancia cuando les resulta más rentable atender a su ganado y chacra.

por tanto, una capa en la identidad emergente de la población. La población que se percibe como “sin cultura, organización, respeto, confianza”, etc., a quién le faltan ciertos elementos imprescindibles que el proceso de la violencia le habrá quitado. Este lenguaje evoca el tema matizado y controvertido de “pérdida cultural” o “desintegración cultural”. Pero la percepción de informantes no es siempre igual a la realidad. Por tanto, se comparó estudios anteriores (Huamán 1985, Espigas 2002), documentos de la Junta Comunal, y encuestas mas recientes. El análisis de 6 de los elementos indicados en la tabla demuestra que efectivamente que hoy en día en Santa Bárbara, hay menos participación en la celebración de las fiestas religiosas, faenas comunales, y asambleas; la distribución de ingresos está más inequitativa; un menor porcentaje de pobladores recurren a la justicia comunal, prefiriendo de justicia del Estado; y un menor porcentaje de las decisiones de la Junta Comunal son obedecidas por la población.

Por casi cinco siglos, Santa Bárbara ha sido un objeto de desarrollo de “otros” poderosos: la Corona española, varias empresas mineras, el Estado peruano, varias ONG, y la cooperación internacional. Pero los cambios generados en la organización social y política durante los 15 años de mayor violencia política fueron profundos: las estructuras políticas comunales se debilitaron, nuevas formas e identidades religiosas se insertaron, la salud mental de la población se vio profundamente afectada, la cohesión social se quebró, y los niveles de confianza entre comuneros bajaron. Estos cambios representan un gran desafío para una comunidad que ya se encontraba en pleno proceso de cambio acelerado y dificultó el trabajo del Estado y de las instituciones de cooperación internacional que buscan contribuir a los procesos de desarrollo (muchas veces equivalentes a la “aculturación”) en la comunidad.

A pesar de un escenario donde todo parece estar en proceso de cambio, en el trasfondo se puede constatar la existencia de continuidades culturales que demuestran la capacidad de la población de utilizar ciertos elementos culturales para construir estrategias de sobrevivencia en un contexto extremadamente violento. Por ejemplo, si bien el rostro de la vida religiosa de la población fue transformada de un rostro católico (con sus santos, fiestas, procesiones, y sistema de cargos) a un rostro “evangélico”⁴ (con sus numerosos cultos cada semana, un énfasis en la salvación por la fe, la separación del creyente del “mundo” y la sanación físico-espiritual), existen numerosos hilos andinos que preceden y dan forma a las dos manifestaciones religiosas (por ejemplo, el reconocimiento de la presencia divina en toda la naturaleza, la división neta entre lo sagrado y lo profano, y un alto grado de sensibilidad, más que el uso de la razón y la palabra que caracteriza la Iglesia Católica europea y las tradiciones protestantes norteamericanas). De igual manera, a pesar de muchos cambios sociales, la familia santabarbarina sigue siendo el principal punto de referencia de la vida social.

Durante la década del 90, nuevas políticas gubernamentales aumentaron el número de proyectos de promoción humana en Santa Bárbara, mayormente proyectos productivos, muchos de los cuales proponían crear espacios de participación para la población y fortalecimiento de la organización de la CCSB. Esto representó un cambio de políticas de desarrollo ya que antes los proyectos, tanto estatales como de las ONG, se habían presentado de manera vertical desde fuera de la comunidad. Es en este contexto que hemos hecho un análisis de la Comunidad campesina de Santa Bárbara en

⁴ En este trabajo, el término “evangélico” se aplicará indistintamente a los evangélicos, pentecostales y neopentecostales presentes en Santa Bárbara.

relación con varios actores externos en el marco del Proyecto Especial Sierra Centro Sur. A continuación presentaremos brevemente tres de los temas etnográficos que hemos encontrado en Santa Bárbara que se relacionan con los ejes examinados en el análisis *interfase*: la construcción del otro, la identidad y la cohesión social.

“Hay que saber manejar el camión.” La Construcción del *Otro* en Santa Bárbara

Foucault (1970) manifiesta que el ser humano se define a sí mismo al distinguirse del *otro*. Este matizado y dinámico interrelacionamiento entre la construcción del otro y la construcción de identidad será el objeto de nuestra reflexión en las siguientes dos secciones, utilizando la perspectiva *interfase*. Los procesos culturales de distintos grupos sociales hacen que estos procesen sus conflictos con el *otro* de manera distinta, de acuerdo a su percepción tanto del conflicto mismo como del abanico de posibles respuestas al conflicto que su cosmovisión les abre. La percepción del conflicto y las respuestas a él se construyen a través del filtro cultural, un conjunto dinámico (e integrado de manera diferida por individuos del mismo grupo social) de valores, conocimientos, costumbres, y comportamientos. En el fondo, la manera en que individuos de un grupo social responden al conflicto revela cómo su paradigma cultural maneja la tensión entre “ semejanza ” y “ diferencia ”:

El conflicto surge de la competición entre “ semejante ” y “ distinto ”. El conflicto se estalla cuando “ los semejantes ” buscan controlar los que son “ distintos ”, reduciendo así su *otredad*, someter al *otro* (para explotar su *otredad*), destruir el *otro* (para aniquilar su *otredad*), o excluir el *otro* (para fugarse de la amenaza que el *otro* representa). ¿Pero qué ocurre si *el otro* nos es imprescindible? ¿Si es parte de nosotros, nos completa, nos transforma, nos redefine, es capaz de transformarnos? (Augsburger 1992)

Para poder identificar algunos de los conceptos de identidad que se maneja en Santa Bárbara, es necesario comenzar con una descripción de la manera en que los santabarbarinos *construyen* su concepto del otro y cómo tejen vínculos con él. Este proceso de producción cultural es histórico (acumulativo) y representa un componente importante de los dinámicos procesos culturales locales. En Santa Bárbara, los términos de *violencia*, *víctima*, y *sobrevivencia* están muy presentes en el lenguaje de nuestros informantes cuando hablan de su manera de concebir al *otro* porque, históricamente, el *otro* ha sido un sujeto de gran poder y peligro. El manejo de este *otro* poderoso se vincula estrechamente con la sobrevivencia del individuo y de la comunidad.

En Santa Bárbara, como en innumerable comunidades andinas, personas extrañas a la comunidad, que parecen ser ciudadinas o “educadas” (de un rango social superior), reciben el trato de “ingeniero” o “profesor”, y esta etiqueta marca la diferencia que separa al visitante de los santabarbarinos, una diferencia que señala un bien muy cotizado por la población andina: la educación formal.

En las tradiciones orales andinas, la figura del *pishtaco* (o *naqaq*) representa un personaje mágico y temible que vive como un vampiro, matando a sus víctimas y extrayéndoles su grasa. Históricamente, la utilidad de la grasa de las víctimas del *pishtaco* ha ido cambiando: en la época colonial, el símbolo fue asociado con la fabricación de velas para el culto religioso y la fundición de campanas; posteriormente, se asocia con el aceite para las locomotoras de la Peruvian Corporation, lubricación para la carrera espacial de los Estados Unidos, y alimentos para los restaurantes de lujo de Lima (Manrique 2002). Sin embargo, su valor simbólico no ha variado mucho: *el otro* aparece en la perspectiva cultural andina para extraer la fuerza vital de la población local (mano de obra, la vida humana), y convertirla en recursos económicos que fortalezcan su propio sistema cultural. En la región andina, sugiere la figura del *pishtaco*, *el otro* quita, roba, y explota.

En Santa Bárbara, la figura del *otro explotador* también es conocido y existen numerosas variantes del personaje del *pishtaco*. Pero también existe una tradición más matizada que evidencia cómo los santabarbarinos construyen el otro. En la leyenda del Niño Callaocarpino y el Niño Jacobo Illanes, recogida como tradición oral y celebrada por miles de personas de toda la ciudad de Huancavelica cada Año Nuevo en Chacclatacana, preserva hasta la fecha una versión muy antigua⁵ de esta construcción del otro. En la leyenda, se cuenta que:

Dos niños extraños aparecieron un día jugando en la pampa de Chacclatacana cerca de la mina de Santa Bárbara. Uno era “gringuito” de cabello rubio y ojos azules, y el otro era “morenito”, alto y buen hermoso. Los niños jugaban alegremente con joyas preciosas y la gente se preguntaba, “¿De dónde habrán venido estos niños?” y “¿Dónde están sus padres?” Al llamar los niños para hacerles estas preguntas, los niños se alejaron, riéndose y jugando como si no hubieran escuchado.

⁵ Informantes en Santa Bárbara y del INC manifiestan que la leyenda se originó en la época colonial.

Su presencia causó mucho interés en la zona pero ninguno de los comuneros lograron comunicarse con los niños. Cada día al atardecer, los niños se alejaron y nadie sabía adónde se habrían ido, a pesar del frío que hacía. Un día, los niños no aparecieron. Tanto asombro causaron los niños que alguien elaboró dos estatuas y se les puso nombres: el Niño Callaocarpino para el gringuito y Jacobo Illanes para el morenito. Se vistieron de manera elegante a las dos figuritas y al dedicarlas en una misa especial en la Capilla de Chacclatacana, alguien se dio cuenta de que los zapatos nuevos que las figuritas tenían puestas desde la noche anterior ya estaban gastadas, de manera milagrosa. Este milagro se repite cada año y representa una señal del poder de los niños de curar enfermedades, hacer llegar dinero y resolver problemas para los que veneran a los niños, especialmente durante los 12 días de su fiesta, del 22 de diciembre al 2 de enero...⁶

Desde temprano en su desarrollo como tradición oral, se dice que la leyenda está relacionada con la llegada a Huancavelica de los españoles y sus esclavos africanos desde Ica y Chincha, lo que se celebra cada año en el mes de diciembre con una procesión a caballo, bailes de la Asociación de Negrería de Chacclatacana, una misa especial y la fiesta más importante de la ciudad de Huancavelica. Esta tradición oral preserva una imagen interesante de la construcción del *otro* de parte de la población santabarbarina: *el otro* se caracteriza por su naturaleza a la vez ambigua y distinta (los niños no forman parte de la sociedad andina de la misma manera que los adultos pero tampoco se excluyen de ella; los niños obedecen a reglas distintas a las que rigen el comportamiento de adultos, etc.), por la belleza física de su cabello, ojos y tez (todos distintos de los de los santabarbarinos) y diferente comportamiento (no viven en comunidad sino en un espacio distinto y misterioso al margen de la sociedad andina, existen para jugar y no para trabajar). Las joyas y la ubicación de la aparición de los niños cerca del espacio históricamente vinculado con la generación de la gran riqueza minera evocan la riqueza misteriosa de *los otros* que es objeto de envidia del autóctono y que muchas veces se le escapa. (El control misterioso de la riqueza por *el otro* será el sujeto de una multitud de leyendas en la región andina).

La leyenda del Niño Callaocarpino y el Niño Jacobo Illanes sugiere un grupo social fascinado por el otro a pesar de que éste ni se acerca ni se comunica con el grupo. En un contexto cultural que enfatiza de sobremanera la relacionalidad humana, *el otro* de la leyenda se mantiene fuera del alcance de la comunidad, tentándola con su cercanía y sus tesoros, pero ni saluda ni responde al saludo de la población. A pesar de las

⁶ Narrada por Leo Riveros, miembro de la Asociación de Negrería de Chacclatacana, mayo 2004. La Fiesta de Chacclatacana es la más concurrida de todas las fiestas huancavelicanas, y en enero del 2004 asistieron más de 8000 personas.

apariencias (ser niño), *el otro* no necesita de los santabarbarinos, casi no los percibe; más bien, él está dotado de poderes supernaturales que necesitan desesperadamente los santabarbarinos (representado por las joyas de los niños y en su poder de conceder peticiones). El resultado de esta necesidad es amor, respeto-veneración de una parte, y respeto-temor de otra parte. El *otro poderoso* se convierte en fuente de recursos que deben ser negociados con destreza y, por regla de la reciprocidad social, “pagados” a través de la conducta de un cliente-peón-adepto (la oración, el ayuno, la veneración, la lealtad).

Los individuos y grupos sociales de Santa Bárbara también demuestran una capacidad desarrollada de tejer vínculos con el “otro”, utilizando varias estrategias para manejar y canalizar el poder del otro que aparentemente posea más poder que ellos. Por ejemplo, la Junta Directiva comunal de Santa Bárbara organiza cada año dos o tres *chacco* de vicuña (trabajo comunal de captura de vicuña y esquila de lana) para generar un ingreso para la Comunidad.

En un *chacco* en el sector de Huamanrrazu en agosto 2003, cinco estudiantes universitarios franceses llegaron a participar. Desde hacía cuatro años, la Directiva de la Comunidad había intentado transformar la ocasión en un evento turístico para generar más ingresos y promover la cultura local (y los afiches para el evento lo proclaman 5° Chacco Turístico a pesar del hecho de ningún turista había llegado a participar en los años anteriores, dado la “inaccesibilidad” (desde el punto de vista turístico) y la altitud (por encima de los 5100 metros). La presencia de los franceses fue motivo de gran júbilo y orgullo de parte de los comuneros y sobre todo los miembros de la Directiva. El acompañamiento de parte de miembros de la Comunidad fue constante y, por momentos, hasta tierno. En la ceremonia de *casamentu*, cuando ritualmente “se casa” a una pareja de vicuña y se pide al Apu Huamanrrazu su bendición para que las vicuñas se reproduzcan en gran número, se destacó la presencia y participación de los extranjeros, nombrándolos como padrinos del *chacco* y haciéndolos participar en el acto de bendición de las vicuñas “*con el poder de sus apus*”. Sin conocer la fuente de poder en el contexto de los estudiantes franceses (en París no hay cerros), los comuneros incluyeron a los extranjeros y los invitaron a aportar poder desde su contexto para el beneficio de la comunidad. Los franceses fueron conmovidos por una comunidad, aparentemente pobre, que tenía un trato mucho más inclusivo y humano para con el extranjero que su propio marco cultural habría permitido (“Si esto hubiera pasado en Francia”, nos aseguró un estudiante, “los extranjeros ni habrían sido invitados”).

Después del *chacco*, las autoridades comunales recibieron las felicitaciones de muchos de los asistentes por una buena “acogida” de los invitados, lo que interpretamos como una buena canalización del poder del *otro*. Esta capacidad de “salir del guión” ritual para incluir *al otro* en beneficio de la comunidad aparece en una multitud de ejemplos cotidianos (la selección de personas poderosas, si bien alejadas, como padrinos; la vinculación de “expertos” conocidos de alto rango social en proyectos de la comunidad; la invitación a líderes de varios grupos religiosos a participar/aportar su bendición en eventos comunales, a pesar de la reacción negativa del cura, etc.).

En su relación con agentes del Estado, de las ONG y de los organismos de la cooperación internacional, muchos miembros y dirigentes de la comunidad demuestran destreza en la elaboración de estrategias de vinculación, inclusión y manipulación, evocando su condición económica de extrema pobreza y su condición cultural de “indígena” para presionar a un actor poderoso para que contribuya a un “proyecto”. En Santa Bárbara, un “proyecto” es una ayuda técnica o económica que aunque no cumpla con sus objetivos a largo plazo (que muy pocos lo hacen), al menos provee una fuente de trabajo temporal, representa una inyección de bienes materiales en la comunidad y abre un nuevo escenario sobre el cual los históricos conflictos y rivalidades subyacentes vuelven a emerger. La identidad indígena, que la gran mayoría de comuneros ha rechazado rotundamente por no querer asociarse con esa categoría cargada de prejuicios en la sociedad peruana, también se evoca de manera utilitaria para aprovechar de las corrientes globalizadas que la comunidad ha percibido como ventajosas para nivelar la dinámica de poder con *el otro poderoso*. Pasemos a analizar la participación de la Comunidad en el Proyecto Especial Sierra Centro Sur (PESCS) utilizando la perspectiva *interfase*.

Análisis interfase del Proyecto Especial Sierra Centro Sur (PESCS)

El Proyecto Especial Sierra Centro Sur se originó como una iniciativa de fortalecimiento productivo rural de parte de la cooperación holandesa a través del Instituto Nacional de Desarrollo (INADES) para fomentar procesos de desarrollo en la región más afectada por el terrorismo y la extrema pobreza. El PESCS ya funcionaba desde hacía varios años cuando su oficina en Huancavelica contrató a dos agentes de desarrollo (uno, quechuahablante y natural de la comunidad, y otro, de otro departamento del país quien no dominaba el quechua) para elaborar un plan operativo para un proyecto de desarrollo en cuatro sectores de la Comunidad campesina de Santa

Bárbara. El proyecto se propuso proveer capacitación en mejoramiento de técnicas de crianza de alpaca, manejo de pastos, el procesamiento de la lana de alpaca, y en organización para que los beneficiarios pudieran organizarse en asociaciones de producción alpaquera. Además, se quiso establecer un taller de confección y comercialización de prendas (que, teniendo su propia personería jurídica, podría ser una obra duradera y seguir generando ingresos para los beneficiarios). Estos objetivos parecen haber sido aceptados por las autoridades comunales (aunque nadie podía encontrar el convenio del proyecto firmado por la CCSB y los encargados del PESCS): la Junta Directiva de la Comunidad organizó un proceso de selección donde los agentes de desarrollo, las autoridades comunales y algunos sectoristas visitaron los sectores rurales que manifestaron interés en el proyecto, y seleccionaron a Parionaccocha, Cceollaccocha, Carnicería, y Yanacancha, por las condiciones topográficas, geográficas y socioeconómicas que presentaban.

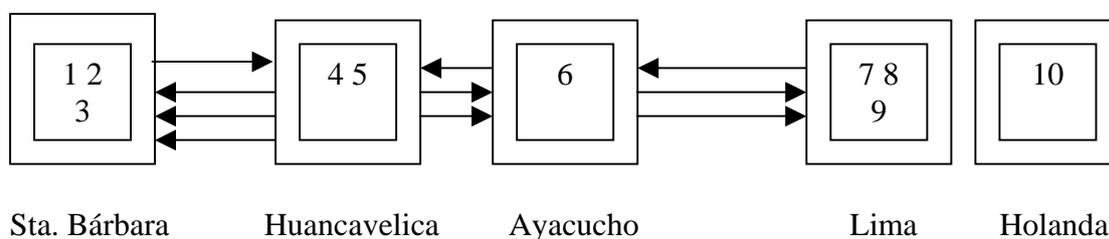
Desde el inicio del proyecto en Santa Bárbara, algunos miembros de la comunidad manifestaron su frustración frente al proyecto que, a pesar del manejo de un lenguaje de participación y de la orientación explícita del proyecto a las necesidades sentidas de los beneficiarios, resultó ser, según muchos de los comuneros, otra imposición desde arriba.

El análisis *interfase* intenta esclarecer las vinculaciones o redes que van formándose entre individuos y grupos sociales alrededor de, en este caso, una intervención planificada, o proyecto de desarrollo. Este espacio de encuentro cultural se tejió entre distintos grupos sociales, muchos de los cuales nunca se conocieron ni se comunicaban:

1. Los “beneficiarios” de los cuatro sectores rurales (Parionaccocha, Cceollaccocha, Carnicería, y Yanacancha),
2. sus “sectoristas” o autoridades locales,
3. las autoridades comunales de CCSB,
4. dos agentes de desarrollo, empleados por el PESCS,
5. el Director del PESCS zonal (Huancavelica),
6. el Director del PESCS regional (Ayacucho),
7. el encargado del PESCS del Instituto Nacional de Desarrollo (INADES)
8. la encargada de la Oficina de Desarrollo Rural de la Embajada de los Países Bajos en Lima,

9. un consultor holandés quien fue contratado para resolver algunos problemas de comunicación y ejecución en el proyecto,
10. personal del Ministerio de Desarrollo Internacional de los Países Bajos.

El interrelacionamiento y comunicación de estos grupos se produjo de manera lineal y vertical, lo que dificultó el establecimiento de relaciones humanas y confianza interpersonal y empeoró la calidad de la comunicación. Para graficar estas relaciones y el flujo de comunicación, manifestado en el número relativo de documentos enviados y talleres realizados (representando unidades cuantificables de comunicación) por los distintos actores y grupos (el gráfico no contempla la correspondencia entre el consultor y el Ministerio de Desarrollo Internacional)⁷:



Los mayores flujos de comunicación fueron:

- Del personal del proyecto y la oficina zonal hacia la comunidad (en forma de unidades de información técnica presentadas oralmente en “charlas” y “talleres”),
- informes escritos desde las oficinas de Huancavelica y Ayacucho, informando a sus respectivos superiores.

La forma vertical y no-integrada de las comunicaciones dificultó un relacionamiento más abierto y fluido entre grupos no conectados por la organización lineal del proyecto y dificultó el compartir de conocimientos “laicos” y “expertos” (Long 1999). Los contenidos de los talleres fueron científicamente correctos y apropiados, pero faltaban los conocimientos laicos/locales en cuanto a los procesos de aprendizaje localmente construidos. Un taller informativo que se lleva a cabo en un espacio artificial (terreno de prueba del proyecto) no respeta las modalidades localmente construidas para introducir cambios en algo tan esencial y básico como la producción alpaquera, que representa el

⁷ En el gráfico, una flecha representa menos de 10 documentos enviados y/o talleres realizados, 2 flechas representan de 11 a 50 documentos/talleres, y 3 flechas representan más de 50 documentos/talleres.

sustento económico para todos los comuneros de los sectores rurales de Santa Bárbara. En una conversación, un joven comunero del sector de Parionacocha (que también maneja los dos paradigmas) describió con mucha claridad y precisión tres elementos necesarios para introducir cambios: “enseñar al hacer, no al hablar”, usar un facilitador que haya logrado mejorar su producción alpaquera a través de las técnicas propuestas y que goce del respeto de la comunidad; y compartir el contenido del taller lentamente en el transcurso de varias semanas, no en una sola tarde. Si el proyecto hubiera podido canalizar los conocimientos locales de los beneficiarios que además manejaban algunos conocimientos “expertos”, tal vez habría logrado más.

Nos interesa en particular el interrelacionamiento en el espacio de *interfase* de los varios actores de la Comunidad (beneficiarios, sectoristas y autoridades comunales) y el personal del proyecto. Nuestro análisis se enfocará en el papel de interfase que jugaron los dos agentes de desarrollo entre los beneficiarios directos, los sectoristas, y las autoridades comunales, de un lado, y la jerarquía del proyecto en Huancavelica y Ayacucho. Durante el transcurso del proyecto (setiembre 1998 a marzo 2001), los dos agentes vivieron en su propia persona el espacio *interfase*, con todos sus ambigüedades, incompatibilidades y conflictos, y las negociaciones que surgían.

Los discursos del significado del “proyecto”, muy diferenciados entre estos dos grupos, son importantes y revelan mucho acerca de los factores que contribuyeron al fracaso del proyecto tanto para la comunidad como para la agencia financiera. El Proyecto se propuso como “un esfuerzo para cambiar las costumbres de crianza de alpaca en la zona, mejorando así la calidad de pastos y alpacas para generar ingresos para los beneficiarios”, según un agente de desarrollo. Esto fue el propósito del Ministerio de Cooperación Internacional holandesa al firmar el convenio con INADES: introducir nuevas prácticas agropecuarias para empoderar a los beneficiarios de manera sostenible. Su diagnóstico apostó por un cambio en el capital social que se había perdido en la época de la violencia (conocimientos agropecuarios locales, confianza y cohesión social, prácticas de colaboración y solidaridad, etc.). Este cambio de costumbres suponía cambios en los conocimientos locales y todo un proceso de educación.

Pero tanto los agentes de desarrollo como los beneficiarios comprendían el proyecto más bien en términos de bienes materiales que la comunidad recibía a través del Proyecto: la adquisición de alpacas reproductores de raza mejorada, la instalación de pastos cultivados, el enmallado de áreas de pastos naturales y cultivados, la adquisición

de instrumentos y medicinas veterinarias, sistemas de riego, y la construcción de un nuevo local para la asociación de confección y comercialización de productos de lana de alpaca. Desde arriba, el proyecto exigía una contabilidad estricta por los insumos materiales, y la mayoría de los informes (y de conflictos documentados) describen los bienes comprados e instalados (lo que se revela en el Informe de liquidación: dos páginas se dedican a las actividades de capacitación y fortalecimiento institucional que podrían generar los procesos educativos necesarios, contra 19 páginas dedicadas a la relación detallada de los bienes adquiridos y distribuidos).

El papel del agente de desarrollo, quien era nativo de la comunidad, fue clave y de mucho interés para el análisis *interfase*. En su persona se mezclaban los discursos “oficial” y “local” sobre el proyecto: por momentos, él citaba el mismo lenguaje del INADES (“participación”, “capacitación”, “cambios duraderos”, y “sostenibilidad”); en otros momentos el asumía el lenguaje de los beneficiarios. El agente fue el primero en reconocer la contradicción interna del proyecto: “...hablan de capacitación, pero sólo preguntan por las cosas”. El compartía mucho del paradigma cultural de los beneficiarios del proyecto: él nació en un sector rural de la comunidad donde vivió hasta los 8 años cuando su familia migró como consecuencia de la violencia. Su familia vive actualmente en Nueva Santa Bárbara. Pero el agente también manejaba muchos aspectos del discurso y diagnóstico del Estado con relación a las comunidades “afectadas por la violencia”:

Entonces [las comunidades afectadas] tenían una desconfianza total, incluso miedo de trabajar con las...instituciones, entonces cada año que se ha ido sensibilizando a través de capacitaciones, visitas periódicas. Nuestra intención era borrar ¿no?, ó sea superar, el temor de ellos y organizarlos, y una vez organizada, ellos puedan incluso ya hacer gestiones por sí solas, sin así la presencia [del Estado], pues sabíamos que en algún momento, tenía que terminar el proyecto pues para eso teníamos que dejar a los sectores sumamente organizados en el aspecto formal.

Según manifestaba, él quería ayudar a su comunidad y a pesar de su manejo del discurso “experto” de las necesidades de la comunidad, según su análisis de lo que el proyecto podía aportar, los insumos de infraestructura y otros bienes materiales fueron lo más útil. De formación zootecnista, con varios años de experiencia en proyectos de desarrollo integral, él conocía el marco del proyecto y su propósito de “cambiar mentalidades agropecuarias”, pero su construcción del *otro* que el proyecto representó,

concordaba con el de la comunidad: el proyecto fue fuente de bienes, empleo e infraestructura. Al nivel formal, el agente reconocía que una inversión importante en infraestructura de la comunidad no haría nada “sin un cambio profundo de mentalidad”, como él mismo manifestó. Sin embargo, este reconocimiento quedó como una formalidad. Su falta de desempeño en relación con los talleres de capacitación contribuyó a una dinámica interesante entre el proyecto y los beneficiarios: según un sectorista que participó del proyecto, la actitud y comportamiento del agente comunicaba que la asistencia a los talleres no eran más que “el pago” que permitía a los beneficiarios recibir los bienes del proyecto. El resultado de esto fue que la presencia física, y no un cambio de técnicas agropecuarias o de mentalidad, asumió una importancia capital.

Hoy en día, quedan pocos de los insumos materiales: las alpacas de raza mejorada se han mezclado con otras de inferior material genético. En cuanto al fortalecimiento organizativo, de las cuatro asociaciones alpaqueras y la asociación de confección y comercialización organizadas por el proyecto, ninguna existe hoy en día. En el proceso histórico de construcción del *otro* en Santa Bárbara, descrito arriba, el proyecto fue concebido como un *otro rico y poderoso* de quien se podía extraer bienes, utilizando herramientas de negociación y presión. Casi todas las comunicaciones de la Comunidad hacia el personal del proyecto reclamaban bienes materiales, sobre todo ganado alpaquero reproductor. La crisis más fuerte del proyecto fue cuando los beneficiarios acusaron a los agentes de haber sustituido alpacas de calidad inferior por las compradas con fondos del proyecto. En ese momento, la comunidad entera se levantó para protestar contra esta injusticia porque la percibió como en desacuerdo con la reciprocidad implícita en el intercambio del proyecto: bienes materiales por asistencia a los cursos de capacitación. Finalmente, a pesar de los esfuerzos del Ministerio holandés, su Embajada, INADES, las oficinas regional y zonal del proyecto y los agentes de desarrollo, la Comunidad había construido un *otro* que representaba simplemente una fuente de recursos económicos por los cuales había que “pagar” con la asistencia a algunos talleres.

Del “otro” al “yo”: Identidad y sobrevivencia en la eterna “pos-violencia”

Del 1980 al 1994, el país vivió un período de violencia política que afectó profundamente a muchas comunidades campesinas que se encontraron en pleno campo de batalla entre las Fuerzas Armadas y los grupos que disputaban reivindicaban la

autoridad del Estado (sobre todo, Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru). En la década del 80, frente a la ausencia y abandono del Estado, y la creciente pobreza económica y caos social, la propuesta de justicia, igualdad y orden social proclamada por una facción del Partido Comunista, de tendencia maoísta, llamado “el Partido Comunista Peruano del Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui” (Manrique 2002) en el ande central tuvo acogida en muchas comunidades, y Santa Bárbara no fue la excepción. Su ubicación cercana a la ciudad de Huancavelica y su relativa inaccesibilidad por la topografía, altura y la falta de carreteras, convirtieron la comunidad en un blanco sumamente estratégico para Sendero Luminoso. Su extrema pobreza facilitó bastante la tarea de adoctrinación y reclutamiento revolucionarios. En los primeros años del conflicto, un número de comuneros aceptó la propuesta revolucionaria del Sendero y pasó a las filas del movimiento y muchos otros le prestaron ayuda (alojamiento, alimentos, ganado, e información sobre los movimientos del ejército).

Entonces, como yo iba a la estancia, los subversivos caminaban conmigo, entonces hay veces (que) como joven te presionaban que tú ibas, a que tenías que estar en sus filas, que apoyarle, tenías que ir ahí. Al menos te ofrecían unos beneficios más o menos así. El Gobierno, no, nunca nos dio nada. (Comunero de 30 años)

Puesto que Sendero veía avances en el nivel de apoyo de la población de Santa Bárbara, no hubo necesidad de obligar a la fuerza a la población a seguir la doctrina senderista como en muchas otras comunidades, al menos al principio. Como consecuencia, en el año 1982, la Comunidad fue declarada “zona roja” por el Gobierno lo que significó la suspensión *de facto* de los derechos civiles en la comunidad e inauguró una larga noche de terror. Además del miedo e inseguridad que la violencia generó, la identidad colectiva de los comuneros se fusionó en parte con la de los senderistas, al principio sólo desde la perspectiva de los militares y otros observadores extraños, y más tarde, desde los mismos comuneros:

En Lima en esa época, si eras de Huancavelica, te sospechaban de terruco. En Huancavelica, si eras de Santa Bárbara o Sacsamarca, ¡peor! “¡Terruco, fuera!”, así nomás. Después, aceptamos y muchos fueron con los subversivos.” (Comunera de 60 años que vivió un tiempo en Huancayo y Lima)

Los mismos hilos de violencia, resistencia, y el manejo fino del *otro poderoso* con que se había tejido las nociones de identidad en la comunidad surgieron de nuevo y representan un factor que contribuyó a la identificación de varios comuneros con la

propuesta del Sendero. En un contexto de las noticias recientes de un rebrote de un “nuevo Sendero Luminoso” en la sierra central, es preocupante que en Santa Bárbara existen nuevas agrupaciones de jóvenes que empiezan a articular las propuestas senderistas en términos muy relacionados con estos hilos de identidad comunal. Y Santa Bárbara no es la única comunidad campesina que se encuentra en esta situación.

Como estrategia de sobrevivencia, muchos comuneros optaron por migrar de su estancia en las zonas rurales a “Nueva Santa Bárbara” (los cinco sectores urbanos de la comunidad que se presentan como asentamientos humanos colindantes con la ciudad de Huancavelica), a la misma ciudad, o a Huancayo o Ica. La migración masiva marca un hito en el proceso intensivo y continuo de reestructuración de la identidad de la comunidad (Silva 2004). A partir del 1987, con el creciente nivel de violencia y terror sembrado por las Fuerzas Armadas, había menos apoyo por Sendero en la comunidad: sencillamente, dicen, fue una apuesta demasiado arriesgada. Frente a esta bajada de apoyo logístico de la comunidad y con una nueva ofensiva de parte del Ejército, Sendero aumentó el nivel de coacción de la comunidad. De ahí se inicia un proceso sangriento que marcaría profundos cambios en la cultura local, especialmente las nociones de identidad, la construcción del otro, y la cohesión social.

En cualquier contexto, la construcción del otro se vincula íntimamente con la construcción de la identidad colectiva. En el contexto de la violencia en Santa Bárbara, la construcción del *otro* se relacionó íntimamente no solamente con la construcción de la identidad, sino con la construcción de estrategias de sobrevivencia. Anteriormente se describió cómo la identidad santabarbarina llegó a significar “terrucos” para las fuerzas armadas y a la población civil de Huancavelica. Es cierto que un número importante de comuneros pasó a las filas del Sendero y hasta fue obligada a colaborar de alguna manera (provisión de ganado, alimentos, alojamiento, información, etc.). Por ser colindante con la ciudad de Huancavelica donde existía una base militar, el Ejército también tuvo acceso a casi la totalidad del territorio comunal durante esos años, y la comunidad se convirtió en una “tierra de nadie”, y pasó a ser reconocida como espacio de actos de barbaridad y crueldad. En los primeros años del conflicto, la identidad santabarbarina se mezcló con la del senderista y la construcción del otro se enfocó en distinguir la comunidad (declarada zona roja en el 1982) de las fuerzas del Estado. Más tarde, aún con la continuación de las atrocidades de parte del Ejército, muchos miembros de la comunidad parecen haber intentado marcar la diferencia con los senderistas con más claridad. La construcción del otro pasa de un “otro fascinante” a un

“otro poderoso” a un “otro letal”, y la comunidad empieza a marcar su diferencia con Sendero.

En este contexto de terror y trauma profundos y prolongados, la población reaccionó con estrategias de sobrevivencia: el desplazamiento, la colaboración pasiva y activa (tanto con SL como con las Fuerzas Armadas), la resistencia que representó la decisión de permanecer en su estancia a pesar del terror, la resistencia simbólica a través de la adaptación de una cosmovisión evangélica con todo un conjunto de nuevos comportamientos, la reconstrucción del significado de “ayllu” y sus patrones de residencia y relación, entre otras. La construcción de la identidad en Santa Bárbara se presenta como íntimamente ligada a las estrategias de sobrevivencia desde la época colonial hasta las décadas de la violencia política: los muchos individuos y grupos sociales de la comunidad.

La construcción del *otro* peligroso en Santa Bárbara —y lo que este proceso aporta a la construcción de la identidad colectiva— suele hacerse “a distancia”, más que a través de la interacción cotidiana, con mucha cautela y un filtro formado por un conjunto de experiencias de trauma ocasionadas por un *otro poderoso*, con más elementos de la imaginación que de la interacción interpersonal, tal vez más de lo observado en otras comunidades andinas. Muchos observadores comentan los bajos niveles de confianza entre los mismos comuneros, y entre los comuneros y personas extrañas a la comunidad⁸. Fukuyama (2001) y otros han comentado la importancia de la confianza interna y externa como base de la construcción del capital social, y, en nuestro análisis, comentaremos lo que una autoridad describió como “la carencia de confianza” en la comunidad. Para algunos observadores, el nivel de desconfianza llega a ser “paranoia” (el término empleado por un agente de una ONGD y un agente del Estado que habían trabajado por varios años con comuneros), y esta percepción se refleja en el distanciamiento de varios “otros” (Estado, Iglesia, ONG, cooperación internacional) de la comunidad, cumpliendo así un *ciclo de desconfianza*. La desconfianza hacia el *otro* con sentimientos de victimización histórica genera división y conflictos internos, lo que invita a reacciones de paternalismo o aprovechamiento de parte de los actores externos. El resultado se ve en la historia reciente de Santa Bárbara: en los últimos cuatro años, cuatro ONGD y agencias de cooperación internacional (de Lima, Alemania, y la Comunidad Europea) han optado por renunciar a proyectos de

⁸ La dificultad de confiar al otro y de tejer vínculos afectivos con él se señala como síntomas del síndrome de estrés pos-trauma (Silva 2004)

desarrollo por la conflictividad de la comunidad. Muchos miembros y autoridades de la comunidad perciben este fenómeno y están buscando una manera adecuada de “curarlo”.

Esta dinámica memoria colectiva de la victimización de la población, el desarrollo de una autopercepción correspondiente, la construcción del otro como figura poderosa y peligrosa, y las estrategias de manejarlo, representan una corriente importante en la identidad y la construcción del otro en Santa Bárbara.

“Parecen juntar, pero en verdad, dividen”. Cohesión y fraccionamiento social.

En un contexto de acelerados cambios socio-económicos y culturales a través de procesos globalizantes (García Canclini 1990), comunidades rurales en América Latina están cada vez más vinculadas con el mercado internacional y con las corrientes culturales dominantes a través de cambios en los sistemas de comunicación y los acelerados flujos de migración. Santa Bárbara no es una excepción a esta regla. Sin embargo, quisiéramos destacar la existencia de algunos “factores acelerantes” en el caso de Santa Bárbara que hacen aún más rápido el proceso de cambio cultural, tales como su ubicación cercana a la ciudad de Huancavelica, su acceso a la radio y televisión nacionales, la extrema pobreza que genera la importante migración temporaria a la costa o a Huancayo por trabajos agropecuarios del 21% de los hombres de la comunidad, la creciente asistencia a la escuela, sobre todo a través de la migración de niños y jóvenes a “Nueva Santa Bárbara” para estudiar; entre otros.

En este trabajo, quisiéramos describir otros “factores acelerantes” que representan los profundos cambios sociales, económicos y culturales traídos por la violencia política y sus secuelas: la destrucción de dos colegios y varias obras de infraestructura en los sectores rurales, con un consecuente desplazamiento masivo y la despoblación de muchos sectores rurales; la desarticulación económica, resultando en mayor pobreza; un profundo cuestionamiento de valores, normas, creencias e identidad frente a la cruel e incógnita realidad de la violencia, lo que resultó en cambios de identidad y comportamiento religiosos; y un profundo y prolongado sufrimiento por varios síntomas del síndrome de estrés pos-trauma (sentimientos de temor y ansiedad, pesadillas y problemas de sueño y de concentración, dificultades en tejer vínculos afectivos, dificultad en confiar en otros, depresión crónica, etc.).

Para evidenciar el impacto de la violencia en estos cambios culturales, hemos seleccionado a uno de los factores acelerantes, los cambios religiosos, que provocaron, a

su vez, conjuntamente con otros cambios socioculturales, una serie de modificaciones profundas en la identidad religiosa y social de muchos miembros de la comunidad. Frente a un nivel de violencia, terror y muerte pocas veces experimentado en la historia de la comunidad, el cuestionamiento de valores, normas, creencias e identidad produjo una reorientación de la identidad religiosa. Antes de 1960, no se había registrado evangélicos en la población de Santa Bárbara, aunque es probable que algunos hayan trabajado en la mina durante el siglo XX. En 1980 había menos de 120 evangélicos, el resultado de los 20 años de un trabajo de evangelización de una misión presbiteriana de los Estados Unidos. Los contenidos de sus mensajes religiosos separatistas (“nosotros no somos de este mundo”), anti-católico (“la salvación sólo a través de Jesucristo”, contra la tradición de la Iglesia), y espiritualizado (siguiendo a la antigua división filosófica griega cuerpo/espíritu que daría pie a una división entre política/religión), abren posibilidades atractivas a las familias⁹ que, en la época de la violencia, se verían en un callejón sin salida ante la muerte. La población evangélica creció de menos del 2% en el 1980 al 38% en el 2000. Además de las dos congregaciones presbiterianas que siguen con menos de 50 miembros cada una, tres nuevas iglesias neopentecostales se han implantado: Dios es Amor (congregación en Manzanayoc y dos anexos en zonas rurales), la Iglesia de Agua Viva con su congregación en Manzanayoc y 5 anexos rurales), y el Movimiento Mundial Misionero (con su congregación en Puchjoc).

El rápido crecimiento numérico de los evangélicos contribuye a una cadena de cambios socio-económicos relacionados. Un número creciente de comuneros cuya fe no les permitía participar en el sistema tradicional de cargos causó la rápida desintegración del sistema. Frente a la fuerte carga económica que representaban los cargos religiosos, la religión de los evangélicos les servía de salida y la percepción de muchos informantes es que ellos se están enriqueciendo (“Ya no comparten con los demás. Ya no colaboran con nosotros ni con Dios. Solo con su pastor. Parecen juntar pero en verdad dividen.”). Este cambio brusco abrió una categoría ambigua: comuneros que no cumplían con sus obligaciones socio-económicas por razones honorables y, por tanto, no podían sancionarse. Si como en otras comunidades andinas, el sistema de cargos religiosos había mantenido en equilibrio el nivel económico de muchos de los comuneros en los años antes de la violencia, un cambio económico percibido y documentado ha sido una

⁹ Si nos referimos a *familias* es porque en la mayoría de los casos, han sido por familia que las personas “se han convertido” a la fe evangélica en Santa Bárbara. También muchos jóvenes migrantes de los sectores rurales se han vinculado a las iglesias evangélicas de Santa Bárbara.

creciente inequidad económica por la desintegración de los circuitos de reciprocidad y nivelación económica (los cargos mayores se le daban a comuneros de mayores recursos económicos). Comuneros, en particular los jóvenes y mujeres, manifiestan preocupación frente a lo que perciben como una creciente brecha entre ricos y pobres. Un observador comentó:

...Santa Bárbara también se distingue por el abismo creciente que separa los pudientes (10 o 15% de la población) de los extremos pobres y creo que esta diferencia de ingresos genera muchos conflictos sociales. Los pudientes emplean a jóvenes pastores. Por el hecho de que el número de hectáreas disponibles para pastos en Santa Bárbara es limitado y disminuyéndose y que las poblaciones humana y ganadera están en pleno crecimiento, es claro que habrán mayores conflictos. Pronto será como los ratoncitos que cometen fratricida por los recursos limitados frente a una población creciente. (Director de ONGD con experiencia en Santa Bárbara)

Este tema se discute con frecuencia en la comunidad y el tema de distribución inequitativa de ingresos fue seleccionado como uno de los problemas más importantes en la comunidad en el autodiagnóstico del 2001. Según casi todos los informantes, hay mayor individualismo, con una consecuente disminución en el nivel de cohesión social y un aumento correspondiente en el nivel de conflictividad intracomunal.

La política explícita de Sendero agregó otro factor en la desintegración socio-política de Santa Bárbara cuando asesinó en varios momentos a siete miembros de la Directiva Comunal, incluso un presidente. A partir del 1985, pocos candidatos se presentaron, y los que fueron elegidos “no representaron nuestros intereses”, como manifestó un comunero: el miedo paralizó el proceso de expresión democrática y cortó las raíces de apoyo del pueblo a sus dirigentes. De ahí, según varios informantes, “ya no nos miran a nosotros”, sino al Estado, a las ONG y a la cooperación internacional.

Tener a dirigentes que no representaban a la comunidad sólo contribuyó a los sentimientos de alienación de los jóvenes, ya inoculados contra un respeto a su tradición cultural. El conflicto entre las generaciones se generalizó en mayores niveles de conflicto, en parte como resultado del síndrome de estrés pos-trauma, y la Comisaría y la ONG Manuela Ramos manifiestan que los indicadores de violencia doméstica han crecido de más de 40% desde el 1990. Las líneas de fraccionamiento en la comunidad parecen tejerse a través de diferencias de edad/generación, sector urbano/sector rural y los intereses que esto genera, familia, nivel de ingreso, educación, religión, género.

Estas líneas de fraccionamiento han contribuido a la disminución de la cohesión social que conlleva una falta de confianza que frena el desarrollo socio-económico.

A través de este ensayo con elementos de la perspectiva *interfase*, hemos intentado mostrar una comunidad humana que se encuentra en un rápido proceso de cambio. Una historia de violencia, con el último capítulo de extrema violencia y terror, ha acelerado cambios en el paradigma cultural y nuestro ensayo ha comentado algunos de los ejes de estos cambios: su construcción del otro, su identidad colectiva y la cohesión social. Dado los niveles de violencia en todas sus formas —física, política, estructural y simbólica—, tal vez lo más sorprende es la *resiliencia* de la santabarbarinos, su adaptación de nuevas estrategias de sobrevivencia, y sus esfuerzos para preservar el “premio que es la vida”. Ahora urge que las autoridades, ONGD y la cooperación internacional acepten de acompañar a la comunidad en este esfuerzo.

Bibliografía

- Augsburger, David W. (1992). *Conflict Mediation Across Cultures*. Louisville: Westminster Press.
- Comision de la Verdad y la Reconciliacion (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.
- Espigas (2001). *Línea de base de la Comunidad Campesina de Santa Bárbara*. Manuscrito inédito.
- Foucault, Michel (1970). *The Order of Things*. Londres: Tavistock.
- Fukuyama, Francis (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Nueva York: Simon and Schuster.
- García Canclini, Nestor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Herman, Judith (1992). *Trauma and Recovery*. Nueva York: Basic Books.
- Huaman Prado, Domingo N. (1983). *Estructura económica de las comunidades altoandinas. El caso de Santa Bárbara*. Trabajo inédito para la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (Ayacucho).
- Lohmann Villena, Guillermo (1999). *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Long, Norman (1999). "The Multiple Optic of Interface Analysis", UNESCO Background Paper on Interface Analysis.
- Manrique Gálvez, Nelson (2002). *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Oliart, Patricia (s.f.). "El estado peruano y las políticas sociales dirigidas a los pueblos indígenas en la década de los 90", documento inédito CLASPO.
- Roberts, Bryan R. (2001). "The New Social Policies in Latin America y the Development of Citizenship: An Interface Perspective". Wageningen, Holanda: ponencia en "Workshop on Agency, Knowledge, and Power: New Directions".
- Silva, Raul R. (ed.). (2004). *Post-Traumatic Stress Disorders in Children and Adolescents*. Nueva York: Norton.