

APRENDIENDO DE SENDERO LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD CIVIL Y EL FUNDAMENTALISMO

Jon Beasley-Murray (*)

Para hacer la guerra hay que ser filósofos. El c. Gonzalo se plantea políticamente las batallas, no técnicamente.

(PCP-Sendero Luminoso, citado en Gorriti Ellenbogen, 1990, p. 278)

Hemos abolido la intermediación.

(César Hildebrandt, *Hildebrandt*, 3 de junio de 1998)

En nuestra actual era de globalización, o sea, en cuanto que nuestra era actual se caracteriza en términos de la globalización, el discurso de la ciencia social sobre la sociedad civil se ha vuelto el discurso estándar de la izquierda.¹ Cuando el marco de análisis es sobre todo lo global, la polaridad política operacional parece ser casi inexorablemente la del capital global enfrentando redes más o menos regionales de relaciones en la sociedad civil. El discurso de la sociedad civil se engancha en el punto donde las situaciones nacionales o regionales abren o enfrentan los procesos globales como, paradigmáticamente, en el derrumbe del socialismo real en Europa Central y Oriental, o en la lucha contra los regímenes autoritarios en América latina y la posterior transición a la democracia. La sociedad civil se concibe aquí como el terreno en el cual Estados y sociedades políticas cerrados se ven forzados a abrirse a iniciativas democratizantes dentro del contexto de un cambio global en la relación de fuerzas.

(*) *Doctor en Lenguas Románicas, Universidad Duke. Profesor de Estudios latinoamericanos en la Universidad de Aberdeen, Escocia.*

¹ Quisiera agradecer a la Fundación Ford, cuyo patrocinio del intercambio entre el Instituto de Estudios Peruanos en Lima y el Programa conjunto en Estudios Latinoamericanos de las Universidades Duke y North Carolina hizo posible las investigaciones de este proyecto. También quisiera agradecer a muchas personas que han leído y comentado distintas versiones de este artículo, y particularmente a Susan Brook, Olga González, Alberto Moreiras, Aldo Panfichi, Ponciano del Pino, Gonzalo Portocarrero, y Guillermo Rochabrún.

Los proponentes de la sociedad civil, satisfechos con su éxito aparente en analizar lo que parecen ser las grandes narrativas emancipatorias de los tiempos recientes, no han tenido que enfrentar muchas críticas sostenidas, sino que el debate acerca de la sociedad civil se enfoca más bien en cuestiones estratégicas, los mecanismos específicos para asegurar la expansión o fortalecimiento de la sociedad civil en situaciones determinadas, dando lugar a lo que podremos calificar como una “tecnocracia desde abajo” para igualar y, a la vez, oponerse a las grandes narrativas de una tecnocracia neoliberal desde arriba. Como tal el concepto se mantiene más o menos indefinido en la gran mayoría de los contextos donde se usa: la sociedad civil se convierte en el lema de una política nueva del gesto cuyo terreno, y efectos, específicos son siempre inciertos.

Mi primera meta en esta ponencia por lo tanto es elucidar las fronteras de lo que voy a llamar “la teoría de la sociedad civil.” En vez de interrogar las distintas definiciones, más o menos imprecisas, más o menos inconsistentes, que infunden la política gestural de la sociedad civil, voy a tomar el mejor caso posible y examinar las teorías y las defensas más pulidas y más coherentes de la sociedad civil, enfocando especialmente en la teoría que proponen Jean Cohen y Andrew Arato. Más allá de su uso contemporáneo de gesto, la sociedad civil es, después de todo, un concepto con una genealogía y una usanza muy distinguidas.

Cohen y Arato escriben que:

“Es nuestra tesis . . . que el concepto de la sociedad civil . . . es . . . *el lugar principal por la expansión potencial de la democracia bajo regímenes liberal-democráticos ‘reales’*. En proponer esta tesis, vamos a demostrar la modernidad y la relevancia normativa/crítica del concepto de la sociedad civil para *todos los tipos de las sociedades contemporáneas*. (pp. vii-viii; énfasis mío).²

En contraste, propongo que la teoría de la sociedad civil no sólo *no* ayuda a explicar “nuestro” tipo de sociedad, sino que tampoco explica adecuadamente esas sociedades (pos-autoritarias) donde ha tenido, al parecer, un gran éxito explicativo. Demuestro, en cambio, que la manera en que el discurso de la sociedad civil, necesariamente, conjura un fundamentalismo fanático, nombre por el cual yo (y los proponentes de la sociedad civil también) entiendo esos movimientos que pretenden abolir todas las mediaciones, y específica y particularmente la noción de barreras mediadoras entre la sociedad civil y el Estado o la sociedad civil y la economía.

Lo interesante de la coyuntura actual es que este fundamentalismo hasta ahora

² Enfatizo la teorización que hacen Cohen y Arato de la sociedad civil, porque acepto de plano su afirmación de que “a pesar de la proliferación de este discurso, y del concepto mismo . . . nadie [había] desarrollado una *teoría* de la sociedad civil” (p. 3) antes de su intervención. Es interesante notar, sin embargo, hasta qué punto ellos minimizan el conjunto específicamente latinoamericano de discursos sobre la sociedad civil. Este, tal vez es síntoma del hecho de que su discurso ambiguamente sostiene una inspiración y una distancia de los actores sociales mismos.

ha incorporado la sociedad civil misma, en la forma de esos elementos de los nuevos movimientos sociales que rechazan la auto-limitación y reclaman un efecto más directo sobre los procesos políticos y económicos. En reacción a esta situación, el discurso de la sociedad civil proyecta una imagen espantosa del fundamentalismo como un externo constitutivo, para distraer atención del fundamentalismo que constituye su propio corazón, y a la vez amenazarlo. En América latina, el externo constitutivo, encarnado fantasmáticamente en el Sendero Luminoso del Perú, permite que las supuestamente democratizadas sociedades civiles continúen con las tradiciones de los regímenes autoritarios que aparentan remplazar.

En contraste, sugiero que necesitamos ver lo que un discurso como ese ignora o reprime constitutivamente; tenemos que considerar como se ve la sociedad civil misma desde una perspectiva fijada como fundamentalista, constitutivamente fuera de cualquier sociedad civil posible. Si esto significa aprender de Sendero, aun cuando esto esté prohibido por el discurso de la sociedad civil, entonces así sea. Al final sugiero que Sendero, en los hechos, resulta ser no tan fundamentalista (aunque todavía bastante desagradable) como se suele decir. Es mejor definirlo como un Estado-mímico, cantando un himno prolongado a la razón. Enfrentando esto, a la vez que enfrentamos la paranoia claustrofóbica de la sociedad civil, llegamos a preguntarnos acerca de la posibilidad de abrazar seriamente el fundamentalismo. Aquello no puede, en fin, ser peor de lo que ya tenemos.

A DEFINIR LA SOCIEDAD CIVIL

Lo atractivo del discurso de la sociedad civil es su aparente oferta de una más o menos radicalizada “tercera vía” entre el estatismo (identificado con el socialismo) y una economía pura de mercado (identificada con el neoliberalismo). En sí misma, esta afirmación no tiene nada de especial, políticos tan diversos como Hitler, Lenin o Perón, de una manera u otra han planteado que lo suyo viene del sentido común y representa una alternativa viable reemplazar a un campo político polarizado. La promesa de una tercer vía radica en su aura de pragmatismo, racionalismo, y acción. El discurso de la sociedad civil ofrece un programa que incluye pero también traspasa las celebraciones desarticuladas de resistencias locales que entre muchos intelectuales metropolitanos parecen ser la totalidad de su política cultural. En parte para rechazar esta falta de política, enfrentando la globalización, la izquierda en general ha escogido la construcción amplia y la consolidación de la sociedad civil como un programa que además de ser atractivo al Estado también puede ganar la legitimación de sectores amplios de la sociedad.

Pero el otro lado del carácter programático del discurso de la sociedad civil es su alusión a la presencia de una *teoría* que es capaz de fijar su pragmatismo. El concepto de la sociedad civil implica de inmediato un análisis estructural de la sociedad, en

que la sociedad civil siempre se invoca en oposición a un segundo término, más comúnmente el Estado. El discurso de la sociedad civil deriva su poder y fuerza de la sensación de tener una base teórica, aun cuando la articulación de ese fundamento teórico no sea necesaria para que el discurso movilice un programa más o menos específico. El discurso de la sociedad civil ofrece un sentido común fundado (justificado) en el sentido que invoca una teoría que, posiblemente, puede ser la teoría del mismo sentido común.

En el ocaso de las utopías, la teoría de la sociedad civil ofrece una *utopía limitada* y una legitimación de una (auto)limitación pragmática como parte constituyente de un proyecto supuestamente utópico. La teoría de la sociedad civil pretende legitimar este deseo por una “tercera vía” sobre bases tanto teóricas como pragmáticas. Así que para “una época en que se han descalificado las utopías revolucionarias totalizantes”, Cohen y Arato ofrecen “una utopía auto-reflectiva y auto-limitante de la sociedad civil” (p. 451). Pasemos ahora a examinar brevemente cómo Cohen y Arato imaginan y fundamentan esta utopía auto-limitante; cómo, en otras palabras, definen ellos la sociedad civil. De nuevo, enfatizo que me concentro en Cohen y Arato como el mejor caso posible, una teorización particularmente bien pensada y bastante persuasiva de lo que es hoy día el sentido común.

La definición operacional que Cohen y Arato dan a la sociedad civil es que es:

“una esfera de interacción social entre la economía y el estado, compuesta sobre todo por la esfera íntima (especialmente la familia), la esfera de asociación (especialmente asociaciones voluntarias), los movimientos sociales, y las formas de comunicación pública”. (p. ix)

Para Cohen y Arato, el papel funcional de la sociedad civil es ser la esfera auto-limitante de *mediaciones* entre subsistemas de la sociedad. El papel teórico de la sociedad civil así es parte de un cuento de la modernización como el proceso de *diferenciación* que permite a los subsistemas manifestarse. La sociedad civil se manifiesta como una esfera recíprocamente diferenciada detrás de la diferenciación de la economía y el Estado, y por lo tanto también de la sociedad económica y la sociedad política, como esferas distintas. En cuanto que tales subsistemas se manifiestan, requieren una esfera mediadora si la sociedad se va a ver como una totalidad más o menos coherente. La sociedad civil juega este papel cuando los subsistemas se ven como elementos más o menos dependientes (siempre y cuando el Estado o la economía no se consideren como instancias finalmente coordinadoras).

Cohen y Arato toman especial cuidado para enfatizar que la teoría de la sociedad civil armoniza con el modo en que el concepto se usa pragmáticamente por los mismos grupos que pertenecen a la sociedad civil. Así que con esta definición aseveran que siguen los “actores contemporáneos colectivos” quienes han repuesto el proyecto de la sociedad civil en la agenda política, en cuanto que “por ‘sociedad civil’ estos actores tienen pensado un modelo normativo de un reino social distinto al del estado y la economía” (p. 346). La sociedad civil por lo tanto en cierto sentido

se define sola: la función y la teoría (el discurso y la justificación) se imaginan siempre juntas.³

Sin duda ahora podemos ver por qué la teoría de la sociedad civil se ve tan atractiva dentro del contexto de la globalización. La idea de una comunidad defensiva que se limite a sí misma y que participe (moderadamente) en la regulación de unos procesos sistemáticos y racionalizados al parecer legitimaría una respuesta cauta, pragmática, pero no derrotista al peligro aparente de la racionalización económica. Mientras rechaza el populismo (es decir, permite la permeabilidad relativa de las fronteras, sean éstas nacionales o de otra clase), la teoría de la sociedad civil imagina las comunidades nacionales en términos de una defensa de una identidad común (las esferas nacionales pública y privada de comunicación e intimidad) a la vez que también permite un control limitado desde abajo de los procesos económicos y políticos. En este sentido, de hecho (y sin duda *pace* sus propios proponentes) la teoría de la sociedad civil puede servir como una reaparición de la teoría de la dependencia.⁴

FUNDAMENTALISMO DEMOCRÁTICO

La sociedad civil (como la sociedad abierta) también se puede definir diferenciándola de sus enemigos. Considerando su énfasis en diferenciación, Cohen y Arato se oponen siempre a lo que llaman los “fundamentalismos” (p. 410) de diferenciación. El fundamentalismo puede implicar o una falta a respetar las distinciones dentro de la sociedad civil o (y más gravemente) una falta a respetar la distinción entre la sociedad civil y las otras partes componentes de la globalidad social. El fundamentalismo representa el tradicionalismo y el esencialismo, y un rechazo a la modernización. La defensa de la sociedad civil, para Cohen y Arato, involucra una defensa de la modernidad conjugada con la diferencia, un paso más allá de la homogeneidad restringida de las sociedades tradicionales mientras protege del peligro de una colonización de la totalidad social por un subsistema en particular: la sociedad civil evita que el Estado o la economía ejerzan una influencia indebida, pero también mantiene el Estado y la economía como campos de juego distintos, y relativamente autónomos.

³ Desde luego que este básico modelo tripartito (estado-economía-sociedad civil) es en sí una simplificación. En parte, su insistencia en que logran complicar este modelo da a Cohen y Arato el derecho a aseverar que han avanzado más allá de sus predecesores (sobre todo Gramsci). De hecho, ellos ven a la sociedad civil moderna como una parte crucial en la “re-creación de una tela de intermediaciones sociales . . . en una forma nueva y *pos-tradicional*” (p. 425; énfasis en el original). Con este énfasis en lo “pos-tradicional”, Cohen y Arato pueden actualizar una teoría quintaesencialmente moderna a un contexto posmoderno (y multicultural).

⁴ Quisiera agradecer a Peter Lange por esta sugerencia. Agregaría que la sociedad civil limitada por la sociedad política es también la sociedad civil limitada por el Estado (nación). Es cierto que esta tesis está implícita en la teorización de Cohen y Arato, pero está en todas partes.

La teoría auto-limitante de la sociedad civil ofrece una defensa de la modernización política (garantizada según Cohen y Arato por la autonomía relativa del Estado y de la sociedad política) y el desarrollo económico (también garantizado por la autonomía relativa de la sociedad económica) en la medida en que pueden estar mediados por una sociedad civil que también mantiene la integridad del “mundo-vida”. La función mediadora de la sociedad civil es así progresiva a la vez que democratizante, reclamando que el Estado y la economía responden a la totalidad de la sociedad, y defensiva, manteniendo una separación razonable entre los distintos componentes de la sociedad. Cualquier amenaza a este orden social que pretenda imponer una lógica única, no diferenciada, sobre todos los subsistemas sería una amenaza a la modernidad *in toto*, y por lo tanto merece el calificativo de fundamentalismo.⁵

La sociedad civil tiene que auto-limitarse en el sentido que necesita mediar entre la economía y el Estado sin arrollar a ninguno de los dos. La sociedad civil protege de la amenaza del fundamentalismo en el nombre de la democracia y la modernidad, pero también y preocupadamente plantea la amenaza de lo que Cohen y Arato llaman “fundamentalismo democrático” (p. ej., p. 453). El fundamentalismo democrático emerge de la sociedad civil cuando los grupos sociales que la componen rechazan la distinción entre la sociedad civil y la política o la economía y buscan aplastar el Estado o la esfera económica, a poner estos subsistemas bajo el control directo e inmediato (en vez de mediado) de la sociedad civil. “Fundamentalismo democrático” es quizá un nombre curioso para una posición anti-tradicional que milita *en contra* de las diferencias fundamentales y esenciales, más aún considerando que el término fundamentalismo también (y más acorde con su acepción conven-

⁵ Se puede decir mucho acerca del argumento de Cohen y Arato en contra del fundamentalismo y acerca de su defensa de una sociedad civil limitada, pero desafortunadamente no tengo el espacio aquí para desarrollar los argumentos. Ellos están conscientes de algunos de los problemas y contradicciones que surgen en el curso de su argumento, especialmente cuando priorizan la defensa de la frontera entre la sociedad civil y la sociedad económica por sobre la posibilidad de una mediación aún más o menos atenuada entre estos dos subsistemas: así los movimientos sociales “apuntan a la sociedad política (*y un día probablemente van a apuntar también a la sociedad económica*)” (p. 532; énfasis mío). La posibilidad de democratizar la sociedad económica debe quedarse como un planteamiento teórico, pero se elimina efectivamente de cualquier programa político real. Con el tiempo, uno se pregunta más y más el por qué de esta eliminación, el efecto del cual es convertir los procesos económicos en inescrutables e inviolables. Obviamente, armoniza bien con el pacto más o menos tácito en la América latina neoliberal (y otras partes) que las narrativas de democratización no deben cuestionar la lógica del capital. Por una crítica persuasiva de cómo esta ideología se convierte en el sentido común de la ciencia política, véase Franco (1998, especialmente pp. 114-115).

De otro modo, la razón fundamental de Cohen y Arato para mantener la barrera entre la sociedad civil y la política es que el quitar esta barrera “involucraría un *sobrepeso del proceso político* tal que terminaría con el descrédito de la democracia, asociándola con la desintegración política o abriéndola a la subversión mediante acciones estratégicas cubiertas y no reguladas” (p. 451, énfasis mío). Así que hay que defender la democracia de sí misma, del mismo modo que el fundamentalismo protege en contra del fundamentalismo (ver abajo). En todo caso, Cohen y Arato valorizan la eficiencia por sobre la democracia. Así, por ejemplo, “hay que respetar la necesidad de mecanismos de manejo para el estado y para la economía si tenemos la esperanza que vayan a funcionar con eficacia” (p. 415) y “no se debe sacrificar la eficiencia económica *in toto* a presiones democráticas” (p. 741, nota 80). Como en el desarrollismo clásico, la eficiencia (y la modernización) se ubican *a priori* arriba de la democratización: se adelanta la democracia para avanzar la eficiencia (y la modernización), y no *viceversa*.

cional) se aplica por ejemplo al tradicionalista y esencialista “fundamentalismo de las comunidades falsas” (p. 24), y esto sin diferenciar entre las dos acepciones. Esta falta de precisión sólo tiene sentido cuando ambos fundamentalismos (el democrático-radical y el tradicionalista) se miran como *anti-modernos*, sean posmoderno o un llamado al premoderno (o “primitivista” [p. 453]).

Además, Cohen y Arato parecen estar consciente de que (por lo menos) los rasgos mínimos de este fundamentalismo han dado algo del alma y la promesa al discurso de la sociedad civil para los movimientos sociales. Confiesan que su proyecto puede aparecer (como lo dicen de un estilo tan divertido) “deficiente en su capacidad motivacional” (p. 455). El hecho de que ellos por lo tanto terminan usando la teoría de la sociedad civil como (en efecto) un mazo con el cual golpean a los proponentes exaltados del discurso de la sociedad civil introduce un tono de ansiedad y de ambigüedad en el trabajo de Cohen y Arato: la teoría y la práctica ya no combinan tan limpiamente. La señal de su ambivalencia no es únicamente su tendencia de etiquetar (y estigmatizar) los “fundamentalismos” democráticos, sino también en su sensibilidad al cargo que su propio programa es sólo un “reformismo sin alma” (p. ej. p. 423). Fuera de lo común en un libro tan densamente referenciado, aquí Cohen y Arato no nombran a sus interlocutores, como si el cargo de sin alma no tuviera autores específicos, o si llegara de ninguna parte, como si fuera espectral, sugiere la tentación. Tampoco nombran a los “fundamentalistas” democráticos: el fundamentalismo es una amenaza invisible, y tanto más preocupante por esta razón.⁶ Pero el fundamentalismo *sí* tiene cuerpo para Cohen y Arato, se encuentra entre los mismos movimientos radicales. Cuanto más queremos que los movimientos sociales modernos “ya no se motivan por proyectos fundamentalistas de suprimir la burocracia, la racionalidad económica, o la división social” (p. 16) —¡qué Dios nos perdone!— todavía encontramos que el fundamentalismo es “típico de los actores colectivos que tienen su base en la sociedad civil” (561; énfasis mía). La sociedad civil existe para proteger del fundamentalismo, pero el fundamentalismo es también, invisible, endémico a la sociedad civil.

Aquí tal vez encontramos la motivación para la articulación que hacen Cohen y Arato de la teoría de la sociedad civil en global: *hay que “reconstruir” la idea de la sociedad civil para protegerla de sus más fervientes seguidores*. El discurso de la sociedad civil es, por lo tanto, la víctima de su propio éxito; su popularidad (para Cohen y Arato) lleva a su ambigüedad y la amenaza del fundamentalismo por parte de los actores sociales. Porque mientras “la noción de reconstruir o defender la sociedad civil ciertamente ayuda a aumentar la movilización,” sigue siendo muy demasiado “fácil que tales actores [que articulan esta noción] caigan en el fundamentalismo” (p. 421). El fundamentalismo *es* “un lado” (si “únicamente un lado”) “de los nuevos

⁶ Se considera, en cambio, que aquellos teóricos que argumentan en contra de la diferenciación de las sociedades civil y política (el paradigma es Hannah Arendt) proponen la democracia “directa” o “radical” (cf. p. 200).

movimientos sociales” aun cuando es también la señal de una sociedad civil fuera de control y lleva a las “perspectivas optimistas de los defensores teóricos de la sociedad quienes ven públicos democráticos, solidaridades intactas, y formas de autonomía en todas partes” (p. 422). Aquí entonces “los defensores de la sociedad civil . . . comienzan a caer bajo la sospecha de ideología” (p. 422). El fundamentalismo, diría yo, ocupa el papel central (motivador) para la teorización de Cohen y Arato porque para ellos sirve como la falsa consciencia de los actores dentro de la sociedad civil. Además, aunque los movimientos sociales se fundamentan en la porosidad de la frontera entre las sociedades civil y (particularmente) política, hay que definir la sociedad civil en términos de la defensa de esta frontera. En el curso de esta defensa, la teoría de la sociedad civil se desliga del discurso de la sociedad civil, a la vez que se opone a ello.

INCORPORANDO EL FANATISMO

El momento actual es histórico para la teoría de la sociedad civil. Dominique Colas ha hecho una genealogía del concepto “sociedad civil” en la cual demuestra que su invocación siempre depende en la demarcación de un fanatismo que es su otro. La sociedad civil es siempre una parte componente de un “sistema regulado de diferencias” (Colas, 1997, p. 280), y como tal se ve amenazada por la posibilidad de la indiferenciación, que se registra como un fanatismo. El sistema de diferencias en sí mismo se ha entendido de diversos modos durante la larga historia del uso del término: se ha definido la sociedad civil en contraste con el pueblo, la Ciudad de Dios, el estado de naturaleza, y el estado (Colas, p. 23). La sociedad civil, en todas sus acepciones, permite entonces el “manejo flexible de la multiplicidad, la heterogeneidad” (p. 288). La amenaza mayor a la sociedad civil proviene no de los otros elementos que también manejan la multiplicidad sino por el espectro de la multiplicidad misma. Lo que distingue la teoría contemporánea de la sociedad civil como articulada por Cohen y Arato, lo que hace del actual un momento histórico para la teoría de la sociedad civil, es que con el surgimiento de un fundamentalismo democrático, el fanatismo ahora es una parte componente y por lo tanto prácticamente (es decir desde la perspectiva de la práctica) indistinguible de la sociedad civil. Por primera vez, el fomentar y movilizar las fuerzas de la sociedad civil es interpelar también el fanatismo que amenaza terminar con la sociedad civil.

Cuanto crece la sociedad civil, tanto más incorpora el fanatismo o fundamentalismo.⁷ Cuanto los movimientos y grupos sociales se integran a la sociedad civil, cuanto más diferenciada y compleja se vuelve la sociedad civil, tanto

⁷ Estoy utilizando estos dos términos de una forma equivalente. El fundamentalismo para Cohen y Arato (y otros teóricos de la sociedad civil) funciona del mismo modo que el fanatismo funciona para Colas, y viceversa.

más la sociedad civil parece ser la multiplicidad pura e inmediata que termina destruyendo todo el sistema de diferencias. El triunfo de la sociedad civil es a la misma vez su derrota: como incorpora grupos previamente excluidos o opositores (sean el FMLN en El Salvador, o cualquier antigua organización guerrillera, o los miembros de los antiguos regímenes militares) estos grupos ahora amenazan aniquilar la sociedad civil desde adentro. Obviamente, la permeabilidad de las fronteras de la sociedad civil tiene una relación directa con la capacidad de ésta de mantener y regular el principio de diferencia limitadora.

El discurso de la sociedad civil por lo tanto necesita mantener la sensación de que existen fundamentalismos que no están o no pueden estar incorporados en la sociedad civil misma. El fundamentalismo exterior protege del peligro más grave de un fundamentalismo interior. En el análisis de Colas, preocupado primordialmente con Europa Oriental, un leninismo no renovado ocupa el papel del exterior último de la sociedad civil. Sugiero que en América latina, el maoísta Sendero Luminoso del Perú provee el horizonte de todo este discurso de la sociedad civil. Sendero es el fanatismo último y no recuperable: el discurso de la sociedad civil construye a Sendero como una advertencia, una amenaza apocalíptica para espantar a cualquiera que se vea tentado por un fundamentalismo, democrático o de otra clase.

Jorge Castañeda articula, elocuentemente, la manera en que Sendero ancla su versión del discurso de la sociedad civil. Castañeda (cuyo programa en general es un reformismo relativamente moderado) por cierto coquetea con algo parecido a un fundamentalismo democrático: "aquí, entonces, es el primer orden democrático de batalla para la izquierda: a animar *toda expresión posible de la sociedad civil*, todo movimiento social, toda forma de auto-manejo que la realidad latinoamericana genera" (p. 372; énfasis mío). Esta es la retórica del fanatismo, su metáfora marcial invocando una guerra contra cualquier esfuerzo de limitar la sociedad civil. Se circunscribe aquí la sociedad civil sólo por los límites que impone la imaginación misma. No obstante, Castañeda deja claro que su imaginación democrática reformista, en el fin de cuentas, llega a su límite con Sendero: "la condición para la viabilidad renovada del reformismo en América Latina . . . descansa inevitablemente en la amenaza de algo peor. Como no puede ser la revolución como sí, en la manera que Cuba lo era durante casi veinte años, tiene que ser algo distinto, igualmente espantoso. Este es el síndrome de Sendero Luminoso" (p. 488). Es *inconcebible* que se imagine a Sendero como parte de la sociedad civil; Sendero por lo tanto también funciona como una barrera a la concepción de la sociedad civil.

El discurso de la sociedad civil se mantiene en forma utilizando un fundamentalismo apocalíptico como una amenaza. En estos tiempos posrevolucionarios, la amenaza se formula como una opción entre reforma o Sendero. Implícita y explícitamente ésta no es una opción: el fundamentalismo no se encuentra en el mercado de posiciones políticas posibles, y Sendero por lo tanto funciona efectivamente como el horizonte de todo reformismo de izquierda, y también

como una advertencia a todos que optan a no re-pensar una alternativa democrática propiamente “auto-limitante”. Sendero es, para Castañeda, el *non plus ultra* de una izquierda que rechaza reformarse, el fundamentalismo que termina todos los fundamentalismos.⁸ Si Sendero “ciertamente es capaz de provocar miedo en los corazones y las mentes de muchos” (p. 448), este es un miedo no sólo de las masas abandonadas (en caso que no se las incorporan en un programa nuevo de reforma) sino también de la izquierda recalcitrante (si logra incorporar a las masas en un programa más allá de la revolución y la reforma).

Sendero para la sociedad civil es su aviso y obstáculo necesarios: su fundamentalismo ilumina la necesidad de una movilización que marque la distinción entre la sociedad civil y el fanatismo. Néstor García Canclini articula este doble movimiento cuando, en **Consumers and Citizens**, declara que “un deterioro de las economías campesinas y urbanas . . . ha . . . dado luz a fundamentalismos de movimientos étnicos y paraétnicos (p. ej., Sendero Luminoso), que son obstáculos a la integración” (citado en Yúdice, p. 19). Que Sendero representa el fundamentalismo en general, Sendero metonímicamente encarna la idea de un fundamentalismo como un obstáculo simbólico a la realización de una sociedad civil multicultural, sugiere que podríamos releer las últimas palabras de **Hybrid Cultures** de García Canclini, que preguntan “cómo ser radical sin ser fundamentalista” (p. 281) como también la pregunta de *cómo ser radical sin ser Sendero*. Después de todo, Sendero es, si no otra cosa, radical.

Al mismo tiempo, sin embargo, la pregunta de cómo no ser Sendero no tiene respuesta directa. Si Sendero es inconcebible, es también indescriptible e imposible de conocer por precisamente el mismo discurso que tan ansiosamente quiere distinguir su propio fundamentalismo incipiente (y el de la sociedad civil) del que se representa en Sendero. Porque encarna el fundamentalismo, Sendero es imposible de representar: si el fundamentalismo es la abolición de todas las fronteras y todas las mediaciones, la borradora iconoclástica de la diferencia entre el significado y el signo, entonces muy difícilmente puede entrar en un discurso. De otro modo, si el fundamentalismo se entiende como un discurso entre varios, entonces sí se lo puede concebir como una parte de la sociedad civil, sus diferencias relativas y negociables. Por lo tanto, como indica Nelson Manrique, la convención en el Perú es que uno “categoriza [a Sendero] de terrorista. Cuando el debate llega a este punto, es imposible decir nada más sin correr el peligro de que le consideren en el mejor caso un simpatizante de Sendero, si no un senderista encubierto (“La década de la violencia” p. 137). Este punto también lo hizo (en un comentario de un borrador previo de

⁸ **Shining Path**, de Simon Strong, es notable principalmente por el hecho de que generaliza esta lógica para convertir Sendero (como sugiere el subtítulo, “la fuerza revolucionaria más mortífera del mundo”) en un peligro global a la civilización occidental en su totalidad.

esta ponencia) Guillermo Rochabrún, quien sugiere que el resultado es que Sendero sirve de pantalla evitando un debate más profundo de la izquierda.⁹

La imposibilidad de representar a Sendero obsesiona el discurso de la sociedad civil y ofrece una razón para los intentos paranoicos a disciplinar la sociedad civil. Si es imposible ver a Sendero, entonces sus simpatizantes pueden estar en cualquier parte. Se puede entonces extirpar a los fundamentalismos de la sociedad civil en el nombre de eliminar el fundamentalismo de Sendero (o un fundamentalismo similar al de Sendero) que no tiene un lugar (concebible) dentro de la sociedad civil. Era sintomático de esta lógica paranoica que por muchos de los años de su insurgencia (hasta la captura de una cinta donde bailaba al estilo de “Zorba el Griego”), Abimael Guzmán tenía la fama de estar en todas partes y en ninguna: a veces se rumoreaba su muerte, mientras que el líder máximo de Sendero dejaba señales sólo semilegibles de su presencia, como los documentos personales encontrados después de un ataque en agosto de 1983 en contra de Vilcashuamán en Ayacucho (ver Borriti Ellenbogen, 1990, p. 340). El nombre de guerra de Guzmán se asociaba con un tipo de pensamiento, el llamado *pensamiento Gonzalo*, y no con una presencia física. Igualmente con los militantes de Sendero: sus ojos y oídos estaban en todas partes, pero incluso los cadáveres de los combatientes caídos se sacaban de los campos de batalla antes de la llegada de los cuerpos de seguridad. La película de Francisco Lombardi *La boca del lobo* demuestra esta paranoia en su representación de un piquete del ejército peruano, quienes se despertaron después de su primera noche en un aislado pueblo andino para descubrir que durante la noche, alguien, sin alertar a los guardias y centinelas, reemplazó la bandera peruana con la hoz y el martillo senderistas. Durante la película nunca se ve a un senderista, la guerrilla constituye el horizonte absoluto y el límite a la visibilidad en el aire limpio de los Andes, una verdad que invisiblemente amenaza el orden nacional y la coherencia interna. Al fin, el oficial al mando sufre un quiebre de su equilibrio y después de ordenar una matanza de los campesinos pierde el control de sus propios hombres.¹⁰

⁹ Se puede preguntar - y aquí de nuevo estoy en deuda con Rochabrún - por qué la izquierda peruana no se parece más a Sendero, considerando el consenso a fines de los 70 que el Perú vivía una situación prerrevolucionaria y la violencia armada era la solución obvia. Visto en esta luz, el cambio hacia algo parecido al discurso de la sociedad civil en la (eventualmente desastrosa) Izquierda Unida de los primeros años de los 80 confunde mucho más que la continuación por Sendero de lo que se puede considerar la línea oficial. En este punto - en su esfuerzo de tratar a Sendero como un movimiento político más - la colección reciente **Shining and Other Paths** (Stern, 1998) representa una ruptura importante en los estudios de Sendero. De particular interés es el artículo de Florencia Mallon, “Chronicle of a Path Foretold?” (¿Crónica de un Sendero Anunciado?). También vale recalcar que Fernando Calderón, Alejandro Piscitelli y José Luis Reyna, en un resumen importante de la teoría de los nuevos movimientos sociales, presentan a Sendero como un ejemplo de éstos, aunque uno que es “notable, absoluto, cruel, y desconcertante” (p. 21). Pero su justificación aquí no logra convencer.

¹⁰ Quisiera agradecer a Alberto Moreiras por indicarme estos elementos de la película.

LA SENDERO-RAZÓN

Imaginando a Sendero como la expresión máxima del fundamentalismo, el discurso de la sociedad civil lo convierte en algo imposible de conocer, pero por la misma razón convierte a la sociedad entera en algo igualmente incomprensible. Si el fanatismo no representable de Sendero evoca un espacio inconcebible, siempre no habitable, también conjura un espacio potencialmente habitable por todos. Si Sendero está en ninguna parte, está también en todas partes. Si el fundamentalismo es el límite externo de una sociedad civil que siempre expande, es también y a la misma vez el límite siempre presente que hace de la sociedad civil una construcción imposible. En la lógica paranoica que el discurso de la sociedad civil inspira, el fundamentalismo puede estar escondido detrás de cada rincón; en cuanto que el discurso de la sociedad civil también niega que el fundamentalismo puede ser parte de la sociedad civil, implica por lo tanto que los límites a la sociedad civil también están escondidos detrás de cada rincón. La sociedad civil, según esta lógica, desaparece efectivamente: todos somos (potencialmente) fundamentalistas ahora, y por lo tanto no tenemos derechos estables a participar en un espacio que siempre se reduce y que siempre se pone más frágil, cuya fragilidad aumenta en la medida que se protege más firmemente. (Ésta, desde luego, es la lógica de la contra-insurgencia y del estado de seguridad nacional.)

Para romper este vicioso círculo restrictivo, imaginémosnos en el lugar de Sendero: concibamos la habitabilidad de Sendero, e intentemos conocer lo que conoce Sendero. Sólo aprendiendo de Sendero podemos evitar el destino de siempre estar en su presencia. Para decirlo de otra manera: ¿aparece fundamentalista Sendero una vez que salgamos de la sociedad civil? Aquí necesitaremos investigar lo que David Apter ha llamado “las razones del anti-estado” (p. 5), razones que el Estado mismo (y el discurso de la sociedad civil también) representa como anti-razones.

Sin duda Sendero mismo alimenta la idea de que él es el límite de la teoría de sociedad civil, mediante la agresividad que ha mostrado a los movimientos sociales que componen la sociedad civil peruana. Aquí el ejemplo más fuerte es el asesinato de María Elena Moyano, una dirigente comunal en la Villa El Salvador, una comunidad en las afueras de Lima. Sendero de hecho niega y rechaza la negociación y la mediación, e intenta (al parecer) abolir la diferencia por medio de la violencia.¹¹ Su agresión desafía a la presunción de la teoría de la sociedad civil de que los nuevos movimientos sociales casi por naturaleza pueden entrar en coaliciones mutuas. Más aún, Sendero cultiva una mística que hace imposible la representación del movi-

¹¹ La excepción aquí - y es una excepción importante - son las negociaciones de paz que Guzmán inició después de su captura. Éstas se pueden entender de dos maneras: o una traición al proyecto de Sendero (que es la posición del Sendero autónomo que sigue operando en desafío de la declaración de paz que Guzmán ha hecho); o como una señal que los proyectos de Sendero y de Fujimori han coincidido al fin, que Sendero, en efecto, ha logrado su objetivo.

miento, a la vez que rechaza absolutamente, e implica la permeabilidad ilimitada, de los límites sociales. Sendero asevera, como buenos fundamentalistas, que puede construir el reino de Dios aquí, ahora, y que está feliz (alegre, de hecho) utilizando todos los medios para conseguir este fin. Sendero realiza y literaliza la violencia que un proyecto como éste involucra.

Al mismo tiempo, hay que ver a Sendero como sumamente razonable. Sendero no representa la irracionalidad ni el tradicionalismo, lejos de esto, el proyecto de Sendero es quintaesencialmente moderno, uno que fue generado y ayudó a determinar lo que ha sido, por cierto, la más rápida y profunda modernización de la sierra peruana desde la misma conquista española. Carlos Iván Degregori sugiere que Sendero apareció, sobre todo, como el resultado de la combinación de la expansión de la educación superior en Perú, y las expectativas enormes que las comunidades rurales tenían de las posibilidades que la educación superior ofrecía. Sendero crece de un movimiento en el cual “los campesinos andinos . . . se metieron a conquistar ‘el progreso’”, y por lo cual el premio era la verdad y la misma razón: “los que alcanzaron la universidad tendrían que ir más allá y buscar, por medio de un esfuerzo tremendo, algo al otro lado de la verdad: la *coherencia*” (“The Maturation of a Cosmocrat”, p. 52). Para Degregori, entonces, los militantes senderistas, y especialmente el liderazgo, están conducidos por un *amor a la verdad y la coherencia* - “y cuando piensan que las han encontrado - son capaces de la mayor violencia para defenderlas e imponerlas” (p. 53).

La razón de Sendero puede involucrar una reducción fenomenal de la razón a sus esencias más desnudas, y más profundas.¹² No hay negociación porque existe una sola pregunta, la de lealtad a esta visión de la verdad y del progreso. Sendero, cuya búsqueda es de principios primeros, ha transformado el discurso racional en una sola pregunta epistemológica: ¿sí o no? ¿verdadero o falso? La especificidad peruana contradictoria de Sendero puede estar relacionada menos con el pasado Inca o el mesianismo andino (la imagen dada por retrato orientalizante de Simon Strong), y más con el hecho de que sólo en la periferia es posible imaginar la apoteosis de la razón, sacada directo de la mejor tradición filosófica de Kant (sobre quien Guzmán escribió su tesis) y Marx, menos todos los elementos culturalistas. El resultado es un hiperracionalismo, como nota Carlos Iván Degregori:

Con toda la pasión que Sendero Luminoso desarrolla y evoca, puede parecer extraño definirlo como un movimiento hiperracionalista. Pero posiblemente es necesario invertir la frase de Pascal ‘el corazón tiene razones que la razón ignora’ y

¹² Pero puede que no: hay que investigar urgentemente la razón de Sendero. **Razones de sangre** de Gonzalo Portacarrero (1998) es un paso importante en esta dirección, aunque se logra por el paso más o menos común de separar radicalmente los militantes senderistas de sus líderes: Guzmán y los otros miembros de la cúpula, marcados por problemas psicológicos profundos o de una profunda ansiedad, convirtieron su organización en una “escuela de fanatismo” (p. 46) cuyo fin era la glorificación de la violencia; los militantes comunes, en cambio, comprenden y negocian el discurso senderista por una variedad de razones contextuales. Se traza, por lo tanto, una distinción entre una directiva fanática y patologizada y un grupo de seguidores racionales y humanizados.

decir sobre el grupo principal de Sendero que ‘la razón tiene pasiones que el corazón ignora’ (*Qué difícil es ser Dios*, p. 20).

Este éxtasis de la razón (Degregori, prestando la frase de Manuel González Prada, lo llama un “culto divino a la razón” [“The Maturation of a Cosmocrat”, p. 55]) es absolutamente abstracto. En su rigor abstracto y su autonomía, esta ideología que reclama la tradición científica se acerca a una forma de poesía surreal que es a la vez horripilante y sublime: “La sangre [del pueblo] se levantará como alas pulsantes, y esa carne contusionada se convertirá en los látigos poderosos de la venganza, y los músculos y la acción se convertirá en un ariete de acero para destruir a los opresores, quienes serán aplastados irrecuperablemente” (Guzmán, p. 313). Esta es materia realmente espeluznante, y huelga decir que aprendiendo de Sendero no implica darle su aprobación.

Pero Sendero igualmente muestra la barbarie del Estado oficial y constituido, ejecutando una parodia o una mímica del Estado. Desde su propia perspectiva, Sendero constituye un Estado (aunque un Estado en espera), y es la sociedad civil peruana que aparece fanática a la luz de la Sendero razón. Si Sendero es el límite de la teoría de la sociedad civil, esto es en parte porque representa lo que es, en sentido estricto, imposible de pensar dentro de esa teoría: la presencia de otra forma del Estado. Así que Sendero (en su punto máximo) estableció un contra-Estado en las áreas bajo su control (notablemente Ayacucho), pretendiendo construir “una nueva orden moral en el campo. El robo, el adulterio, el maltrato a la mujer, la corrupción, la falta a cooperar en proyectos comunitarios y otras infracciones morales se castigaban severamente con azotes y ocasionalmente con la pena capital” (Poole y Rénique, p. 62). Deborah Poole y Gerardo Rénique siguen con la sugerencia que “Durante [los] primeros años muchos campesinos miraban positivamente al PCP-SL como una fuente de la orden moral y la seguridad que el estado peruano durante siglos no pudo entregar” (p. 62). Sendero así no es un anti-Estado fundamentalista sino un Estado paralelo (y no único, sino que agarraba más agresivamente el monopolio de la violencia legítima que otros movimientos comparables), explotando las debilidades históricas de la reivindicación del Estado peruano al monopolio. El discurso de la sociedad civil simplemente no puede funcionar según un binarismo así, lo que lo llevaría a reflexionar acerca de fundamentalismos dentro del orden democrático.

De hecho, dentro de la perspectiva senderista - es decir, desde un espacio que la teoría de la sociedad civil entiende como el sitio del fanatismo - podemos ver quizá el pleno fanatismo del neoliberalismo, y el triste fracaso del discurso de la sociedad civil de oponerse al neoliberalismo de un modo serio. Desde la perspectiva senderista - un Estado paralelo en guerra con un Estado existente que se supone es irracional e ilegítimo - el neoliberalismo, lejos de promover el retiro del Estado, aparece en cambio como la expansión del Estado a algo que se acerca a su esfuerzo extremo de transparencia y totalización social. En otras palabras, el neoliberalismo asume el fundamentalismo de la sociedad civil, *pero desde el lado del Estado*. El neoliberalismo,

entonces, es la reacción-formación del Estado enfrentando las reivindicaciones (inevitablemente fundamentalista) de la sociedad civil: en los términos de Paolo Virni, esta es la “contrarrevolución” o “revolución para atrás” donde el Estado apacigua pero también invierte los reclamos sociales (1996, p. 240).¹³

El neoliberalismo responde a la reivindicación fundamentalista por una relación directa entre el Estado y la sociedad civil no envolviendo el Estado en la sociedad civil sino colapsando la sociedad civil en el Estado.¹⁴ Sendero razona, no obstante, que lo que se precisa es un Estado nuevo, que puede ser más perfecto, irreprochable, y sin manchas.

CONCLUSION: FUNDAMENTALISTAS POR LA VIDA

Como un anti-Estado en una situación de guerra civil, Sendero funciona para *retraducir* los discursos de la sociedad civil, o mejor para reprocesarlos para descubrir su constitución. Los discursos metropolitanos también se transformaron con el rechazo de Sendero de acceder a sus paradigmas de teoría social: Sendero provee el límite de la teoría de la sociedad civil, la distorsión inexplicable en su horizonte. Sendero entonces funciona como un muro de ladrillos, una pantalla, un significante vacío sobre el cual los otros agentes sociales pueden proyectar sus imágenes de fanatismo como un reflejo negativo de las emanaciones senderistas de una pureza racional.

¹³ El neoliberalismo propende al extremo de la expansión de la sociedad civil acelerando el proceso de aumento de su poder legitimador, perfeccionando su aparato mediador, del cual se va a depender cada vez más. Tal vez el mecanismo más visible de cómo se logra esto es la utilización de las encuestas de opinión pública, por las cuales los obstáculos residuales de la sociedad civil que mantiene la autonomía relativa de esa esfera están eliminados, y la opinión pública entra directamente en un discurso directivo con el Estado. La densidad de la sociedad civil así propende a desaparecer, mientras el Estado se acerca a una relación aparentemente directa con el público. Lejos, entonces, de que el Estado se retire bajo los regímenes neoliberales - y en contra de la retórica e ideología neoliberales - vemos aquí la *expansión* dramática del Estado (y, en los términos de Michael Hardt, el “marchitar de la sociedad civil” [1995]), aunque éste es un Estado que aspira a la transparencia en su conversión tecnocrática de diversos afectos en opiniones de estadísticas y después un equipo único de políticas.

¹⁴ En el curso de esta operación, el neoliberalismo, sostengo, exagera la tendencia de la teoría de la sociedad civil de excluir la cultura de la esfera del Estado. ¿Qué precisamente se elimina cuando el discurso de la sociedad civil - y, a su extremo, del neoliberalismo - excluye la cultura del Estado? La cultura excluida es sobre todo un asunto de afecto, de pasión, y del cuerpo. Esto es lo que llamo lo cultural, y aquí se reemplaza con una articulación estadística - tal vez una hiper-articulación. Se reemplazan los afectos con razones - con la razón - en cuanto se necesitan respuestas a los asuntos de dirección del Estado. Se solicitan las opiniones y se las construyen en una constante auto-interrogación de la sociedad, que contrasta tan abiertamente con la construcción del populismo de una ontología escasamente articulable del afecto. El neoliberalismo postula que sus sujetos tuvieran una mentalidad siempre sobrearticulada, una capacidad de producir opinión. Entonces sugiero que el rango de experiencias y afectos - lo que llamo la cultura - se procesa por el Estado y por sus mecanismos auxiliares (de los cuales el más importante es la sociedad civil) para construir el reino de la razón directiva. Normalmente, este proceso puede quedarse más o menos escondido, pero en situaciones específicas, donde el Estado enfrenta el desafío de un contra-Estado y por lo tanto aparece su imagen contraria (como el caso en el Perú), la fuerza constitutiva de este afecto excluido (pero no procesado) reaparece.

Saliendo de la sociedad civil - asumiendo la perspectiva de Sendero -podemos ver más nítidamente sus limitaciones. Dentro del discurso de la sociedad civil, todo lo incapaz de interpretación dentro de un tal marco se convierte en estrictamente invisible, y se reproduce fantasmagóricamente como el fundamentalismo que (desde la perspectiva del Estado) distorsiona las funciones directivas de la sociedad civil. Tal política también necesariamente involucra una expansión masiva de la esfera del Estado, y la creciente imposibilidad de habitar el espacio demarcado como sociedad civil.

Nada de eso debe tomarse como un elogio a Sendero. Siento la necesidad de repetirlo porque cada vez que se pretende tomar en serio a Sendero es difícil evitar la acusación de senderismo. Alberto Flores Galindo establece mejor la crítica a Sendero, creo, en sus comentarios parcos en reacción a un asesinato realizado por Sendero en 1988, "El socialismo es una apuesta al lado de la vida, no de la muerte. Su objetivo no es simplemente la destrucción de un Estado y la liquidación de la dominación de clase, sino y sobre todo la construcción de nuevas relaciones sociales que pueden y deben desarrollarse en el presente" (p. 196). Esto me lleva, sin embargo, a la cuestión de un programa fundamentalista por la vida. Si el fundamentalismo está ahora en todas partes, posiblemente ha llegado la hora de abrazarlo en su inmediatez. ¿Qué significaría asumir el fanatismo (de una manera que el culto a la razón de Sendero manifestamente no lo hace)? De hecho, estamos al punto de preguntar, no tanto de cómo ser radical sin ser fundamentalista (en la formulación de García Canclini), sino de cómo ser fundamentalista o fanático (sin ser Sendero).

REFERENCIAS

Apter, David , 'Political Violence in Analytical Perspective', in **The Legitimization of Violence**, ed. by David Apter, New York University Press New York, 1997, pp. 1-32.

La Boca del lobo, dir. by Francisco J. Lombardi, Cinevista Video, New York, 1990.

Calderón, Fernando, Piscitelli, Alejandro, and Reyna, José Luis, 'Social Movements: Actors, Theories, Expectation', in **The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy**, ed. by Arturo Escobar and Sonia E. Alvarez Westview, Boulder, 1992, pp. 19-36.

Castañeda, Jorge, **Utopia Unarmed: The Latin American Left after the Cold War**, Vintage, New York, 1993.

Cohen, Jean L. and Arato, Andrew, **Civil Society and Political Theory**, Mass.: MIT Press, Cambridge, 1994.

- Colas, Dominique, **Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories**, trans. by Amy Jacobs, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- Degregori, Carlos Iván, **Qué difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso**, El Zorro de Abajo, Lima, 1989.
- Degregori, Carlos Iván, 'The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of the Shining Path', in **The Legitimization of Violence**, ed. by David Apter, New York University Press, New York, 1997, pp. 33-82.
- Degregori, Carlos Iván, Coronel José, Del Pino Ponciano, y Starn, Orin, **Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso**, IEP Lima, 1996.
- Flores Galindo, Alberto, 'Muerte en Haquira, también...' in *Márgenes* 4, diciembre, 1988, p. 196.
- Franco, Carlos, **Acerca del modo de pensar la democracia en América Latina**, Friedrich Ebert, Lima, 1998.
- García Canclini, Néstor, **Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity**, trans. by Christopher L. Chiappari and Silvia L. López, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.
- Gorriti Ellenbogen, Gustavo, **Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú**, tomo 1, Apoyo, Lima, 1990.
- Guzmán, Abimael, 'We Are the Initiators', in **The Peru Reader: History, Culture, Politics**, ed. by Starn, Carlos Iván Degregori, and Robin Kirk, Duke University Press, Durham, 1995, pp. 310-315.
- Hardt, Michael, 'The Withering of Civil Society' in *Social Text* 45, 14.4, Winter 1995, pp. 27-44.
- Mallon, Florencia, 'Chronicle of a Path Foretold? Velasco's Revolution, Vanguardia Revolucionaria, and «Shining Omens» in the Indigenous Communities of Andahuaylas', in **Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995**, ed. by Steve Stern, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 84-117.
- Manrique, Nelson, 'La década de la violencia' en *Márgenes* 5/6 diciembre, 1989, pp. 137-182.

- Poole, Deborah and Rénique, Gerardo, **Peru: Time of Fear**, Latin American Bureau, London, 1992.
- Portocarrero Maisch, Gonzalo, **Razones de Sangre: Aproximaciones a la violencia política**, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1998.
- Starn, Orin, 'To Revolt Against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes' in *Cultural Anthropology* 10.4, 1995, pp. 547-580.
- Starn, Orin, 'Maoism in the Andes: The Communist Party of Peru—Shining Path and the Refusal of History' in *Journal of Latin American Studies* 27, 1995, pp. 399-421.
- Stern, Steve, **Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995**, Duke University Press, Durham, 1998.
- Strong, Simon, **Shining Path: The World's Deadliest Revolutionary Force**, HarperCollins, London, 1992.
- Tuesta Soldevilla, Fernando, **No Sabe / No Opina: Encuestas políticas y medios**, U. de Lima, Lima, 1997.
- Virno, Paolo, 'Do You Remember Counterrevolution?' in **Radical Thought in Italy: A Potential Politics**, ed. by Paolo Virno and Michael Hardt, U. of Minnesota P., Minneapolis, 1996, pp. 240-259.
- Yúdice, George, 'Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction', in *Social Text* 45, Winter 1995, pp. 1-25.