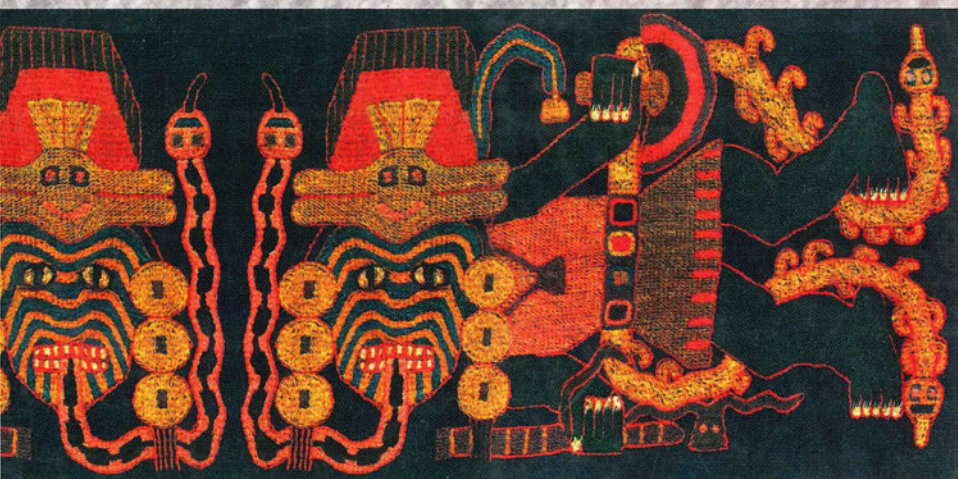


BIBLIOTECA DE DERECHO POLÍTICO

Volumen II

GORKI GONZALES MANTILLA

Pluralidad Cultural, Conflicto Armado y Derecho en el Perú (1980 - 1993)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2000

Pluralidad cultural, conflicto armado y derecho en el Perú es un estudio que analiza la diversidad cultural y la identidad del senderismo, integrando los factores culturales e ideológico-políticos con las opciones político-jurídicas y militares a las que apeló el Estado para enfrentar la violencia política durante el período que va entre los años 1980 y 1993.

Se trata de un esfuerzo prolijo que busca hilvanar la lógica de los discursos en confrontación: por un lado, el de la reivindicación de los excluidos que terminó convertida en violencia ejercida contra los mismos sujetos sociales a los que se decía representar; por otro lado, la perspectiva del Estado que, para combatir la violencia, no evitó los abusos, más aún, recurrió al derecho para otorgar legitimidad a las decisiones políticas y a las acciones militares que progresivamente impactaron sobre la población civil.

Este trabajo es, sin duda, un análisis que encara muchas de las interrogantes relativas a las causas de la violencia política armada que tanto daño hizo al Perú en la década pasada y comienzo de la presente. Asimismo, es una propuesta novedosa y sugerente respecto del significado de la pacificación en un contexto pluricultural.

Gorki Gonzales Mantilla (abogado) es Magister en Derecho Civil y candidato al doctorado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado estudios de Posgrado de Investigación en la Universidad de Roma II Tor Vergata (1994-1995). En la actualidad, se desempeña como Coordinador de la Maestría en Derecho con mención en Política Jurisdiccional de la PUCP y como profesor Asociado de la Facultad de Derecho de la misma universidad en las materias de Introducción al Derecho, Derecho Civil I y Teoría General del Derecho.

Es autor de la *Consideración Jurídica del Embrión In Vitro* (Fondo Editorial de la PUCP, 1996); coautor de *Las Acciones de Interés Público: Argentina, Chile, Colombia y Perú* (Universidad Diego Portales de Chile, 1997); *Poder Judicial, Interés Público y Derechos Fundamentales en el Perú* (Fondo Editorial de la PUCP y Universidad Diego Portales de Chile, 1998). Ha publicado diversos artículos en revistas jurídicas.

BIBLIOTECA DE DERECHO POLÍTICO

DIRECTOR ENRIQUE BERNALES BALLESTEROS

Gorki Gonzales Mantilla

Pluralidad cultural,
conflicto armado y
Derecho en el Perú
(1980-1993)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

BIBLIOTECA DE DERECHO POLÍTICO
Volumen II

EDITOR RESPONSABLE GORKI GONZALES MANTILLA

© Copyright 1999 por el Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú
Telefax: 460-0872. Telfs.: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y 356.

Derechos Reservados

ISBN: 9972-42-068-X
9972-42-340-9
Depósito Legal: 1501052000-1289

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Diseño: *Edwin Núñez Ibáñez*
Primera edición: diciembre de 1999
Tiraje: 500 ejemplares
Impreso en el Perú - Printed in Peru

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
--------------------	----

CAPÍTULO I

PROCESO POLÍTICO Y CONFLICTO ARMADO: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	15
1.1. Proceso político y conflicto	15
1.2. Intereses, acuerdos y desacuerdos: las raíces del conflicto armado	17
1.3. Decisión política, pluralidad cultural y paradigma constitucional	25

CAPÍTULO II

PLURALIDAD CULTURAL EN EL IMAGINARIO DE SENDERO LUMINOSO	39
2.1. Planteamiento del problema	39
2.2. El factor étnico en Sendero Luminoso	42
2.3. La ideología como el «todo»	46
2.4. ¿Un racismo desde abajo?	57

CAPÍTULO III

POLÍTICA DE PACIFICACIÓN Y DERECHO EN UN CONTEXTO PLURICULTURAL	65
3.1. La pacificación como proceso político y la pluriculturalidad	65
3.2. Discriminación étnica y racismo en el conflicto armado: ¿un discurso de pacificación?	68
3.2.1. El discurso político	68
3.2.2. La fuerza de los hechos	77
3.3. Derecho, conflicto armado y pluriculturalidad: el caso de las rondas campesinas	86
3.3.1. Derecho, coacción y violencia	87
3.3.2. El Derecho y su función en el conflicto armado	93
3.3.2.1. Rondas campesinas y pluralidad jurídica	94
3.3.2.2. El reconocimiento jurídico de las rondas	99
3.3.2.3. Las rondas en la estrategia antisubversiva	102
a. Las rondas y su relación con las fuerzas policiales: el decreto supremo 012-88-IN	102
b. Incorporando a las rondas en la milicia (decreto legislativo 740 del 8 de noviembre de 1991)	104
c. Rondas y comités de autodefensa: camino que se confunden (decreto legislativo 741 del 8 de noviembre de 1991)	105
d. Las rondas campesinas en un Derecho unidimensional: el decreto supremo 002-93-DE/CCFFAA	107

3.3.2.4. La ley y el poder como síntesis	108
3.4. Rondas y pacificación en la Constitución de 1993: entre el pragmatismo y la posmodernidad	111
REFLEXIONES FINALES	123
BIBLIOGRAFÍA	127

PRESENTACIÓN

EL PRESENTE TRABAJO intenta establecer la relación existente entre el fenómeno de la pluralidad cultural y el papel del Derecho frente al conflicto armado durante el período comprendido entre las Constituciones de 1979 y 1993. En otras palabras, se pretende dar respuesta a la pregunta sobre el lugar que ocupó dicho tema en la acción y en el discurso del Estado y de Sendero Luminoso.

El hilo conductor de la investigación retoma las distintas líneas interpretativas sobre las causas de la violencia política y la presencia de Sendero Luminoso en el Perú. Se postula la necesidad de entender la naturaleza del fenómeno que desató una de las crisis más difíciles de nuestra historia republicana, a partir del significado que adquiere en el proceso político peruano. Es en esta dimensión que se identifican con claridad los componentes del conflicto armado y se pueden explicar las razones que concurrieron para alimentar los intereses en litigio e impedir la articulación de consensos que evitaran el desarrollo de la violencia y la imposición de la fuerza.

La lectura de los acontecimientos que constituyen el tema del trabajo permite recoger como hipótesis que el carácter pluricultural del Perú fue un factor presente en las raíces del conflicto armado, hasta tal punto que

es evidente su influencia como elemento desencadenante del proceso. No obstante, es importante precisar que la investigación solo está referida a la violencia política desarrollada por Sendero Luminoso y a su incidencia en el marco de confrontación con las culturas andinas. En tal sentido, la metodología propuesta se sustenta en la compaginación del análisis jurídico con el marco histórico de los hechos.

A lo largo de los tres capítulos que estructuran la investigación se sostiene que el conflicto armado evoluciona como parte de un proceso político cuya eclosión no solo estuvo determinada por la crisis social y económica; es preciso valorar, además, el problema generado por la exclusión cultural de importantes sectores de la población, así como el carácter de las decisiones políticas que mantuvieron el panorama social en esa dirección.

El nivel extremo de violencia desarrollado por Sendero Luminoso hace imprescindible el análisis de su discurso justificativo, pues se trata de un grupo que en los hechos se atribuyó la defensa de los intereses de los sectores sociales excluidos de las políticas estatales, a quienes, sin embargo, terminó agrediendo. Del mismo modo, es imposible entender el conflicto sin el análisis del discurso oficial y de las principales acciones del gobierno. En esa línea, resulta pertinente desentrañar el carácter del proceso de pacificación, es decir, el conjunto de decisiones políticas ejecutadas desde el gobierno para hacer frente a la violencia política. En este contexto, el papel desempeñado por el Derecho como instrumento que legitima y formaliza las decisiones políticas permite percibir con intensidad el peso de la pluriculturalidad como variable, especialmente en el caso de las rondas campesinas, cuya función en la estrategia antisubversiva fue, sin duda, fundamental.

Para finalizar estas líneas, debo indicar que este texto fue escrito para el Seminario de Ciencia Política del Doctorado en Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dictado durante el primer semestre de 1996. Deseo expresar, en tal sentido, mi agradecimiento a la revitalizante oportunidad brindada por el profesor Enrique Bernal, quien desde su cátedra permitió el desarrollo de esta monografía y propuso su publicación; en atención a ello, se ha preferido mantener la versión tal como fue escrita originalmente. Por último, no quiero dejar de manifestar mi reconocimiento al profesor Marcial Rubio Correa, por sus valiosos comentarios, precisamente cuando el trabajo estaba en su planteamiento inicial.

Gorki GONZALES M.

Pandó diciembre de 1999

PROCESO POLÍTICO Y CONFLICTO ARMADO: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

EL CONFLICTO ARMADO que se desarrolló de manera sostenida durante los años ochenta e inicios de los noventa forma parte de un proceso político gestado a lo largo de nuestra historia republicana. Por lo tanto, el estudio del problema y de las consecuencias generadas por la violencia que supuso dicho período hace indispensable determinar a qué nos estamos refiriendo con la noción *proceso político*, para luego indagar sobre los componentes de dicho conflicto.

1.1. Proceso político y conflicto

Con el término *proceso* se alude a una relación continua y funcional de dos o más partes entre las cuales se mantiene un flujo constante de interacción comunicativa. La misma expresión sirve para hacer referencia a un cuadro de cambios y acontecimientos en el tiempo.¹ Habitualmente, el término ha sido usado para designar la realidad jurídica, el proceso de actuación del poder, el proceso jurídico o el proceso de mando; sin embargo, también se aplica a la realidad fáctica, para

¹ LINARES QUINTANA, Segundo Víctor. *Derecho constitucional e instituciones políticas*. Tomo I. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, p. 116.

explicar la interacción social, y a la elaboración de decisiones en el campo de la política, es decir, al proceso político entendido como la interacción necesaria entre el marco institucional y los individuos o grupos sociales.² En esta última dirección, el «proceso político» debe garantizar el desarrollo de pautas o modelos que faciliten la relación entre los ciudadanos y el Estado, y así, permitir la identificación de los puntos de tensión generados en el sistema social y hacer posible, a través de la toma de decisiones políticas,³ la distensión y el acuerdo.

En la perspectiva de un Estado constitucional, es fundamental el desarrollo de procesos políticos provistos de mecanismos consensuales que permitan decidir sobre el sentido de las discrepancias y conflictos⁴ surgidos en el interior de la comunidad y de otra parte que hagan posible la existencia y viabilidad de esta. El conflicto, entonces, es una noción que hace referencia a la existencia de un juego abierto de posiciones que representan intereses opuestos, de modo tal que solo cuando pueda ser racionalizado a través de procedimientos reconocidos o pactados, se podrán administrar y discernir los hechos y argumentos en disputa. De lo contrario, el conflicto ha de estallar, y será la violencia ejercida por la parte más fuerte la que al final interprete e imponga los términos de la «paz».

2 LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel, 1979, pp. 27-28.

3 Ciertas características son comunes a todos los procesos políticos: a. articulaciones más o menos francas de diferentes puntos de vista sobre asuntos públicos; b. participación más o menos limitada (en lo que respecta a qué se dice, así como a quién puede decirlo) en la discusión de esos puntos de vista; c. intentos más o menos afortunados o legítimos de persuadir, coaccionar o acallar a quienes estén en desacuerdo; d. formulación de algunas pautas o estructuras reconocidas para dirigir estas actividades, tomando decisiones «oficiales» en nombre de la unidad interesada y tratando de aplicar esas decisiones. LOEWENSTEIN. *Ob. cit.*, p. 13.

4 MOODIE, Graeme C. y Gerald STUDDERT-KENNEDY. *Opiniones, públicos y grupos de presión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 12.

Por ello se advierte que para sobrevivir toda comunidad de personas deberá ponerse de acuerdo sobre alguna acción común en torno a hechos o asuntos de interés general y compartido. Si no se logra el acuerdo, el grupo difícilmente podrá aspirar a poseer márgenes razonables de estabilidad que permitan la satisfacción de sus necesidades básicas. Más aún, la falta de acuerdos esenciales para la vida en comunidad puede propiciar la desintegración del grupo o precipitar su destrucción.

Precisamente, en el caso peruano, abierto el ciclo de violencia política desde la incursión de Sendero Luminoso, se hace visible la frágil consistencia de las instituciones públicas y sociales, incapaces para promover un proceso político encaminado a la articulación de los intereses en conflicto, como resultado de la falta de mecanismos de interacción social o de la debilidad de estos, de la ausencia de decisiones para hacer compatibles los distintos intereses o de la fragilidad de los acuerdos por la ausencia de consensos en el interior de la comunidad. Así, dicha controversia constituye una expresión negativa del proceso político, que deviene en un espacio que privilegia la violencia por el influjo de factores culturales y políticos. En este contexto se producen dos tipos de consecuencias respecto de la violencia: en principio, ella recaerá básicamente en algunos sujetos o grupos sociales y, de otro lado, su incremento será inevitable, al constituirla en el principio rector para la solución del conflicto.

1.2. Intereses, acuerdos y desacuerdos: las raíces del conflicto armado

Como se ha dicho, la existencia de ciertos «acuerdos básicos», viables a través de un proceso político, es una condición para la supervivencia de cualquier comunidad. Con mayor razón, toda sociedad organizada políticamente

es el resultado de la toma de decisiones⁵ en torno a un conjunto de acuerdos básicos que hacen posible el funcionamiento del sistema político:⁶ nos referimos a la toma de decisiones sobre la pertenencia de los habitantes a una comunidad políticamente organizada; respecto de las reglas, procedimientos y derechos que conforman el marco institucional, y sobre la distribución concreta de los beneficios económicos, políticos y morales entre los miembros de la colectividad.⁷

La verificación de este tipo de acuerdos crea las condiciones esenciales para la convivencia y la estabilidad de los distintos intereses de la comunidad y los hace compatibles en el interior del ordenamiento social. En otras palabras, es gracias a los acuerdos básicos y a la existencia de mecanismos institucionales que faciliten su ejecución que será factible la existencia de un sistema de asignación de derechos y deberes⁸ que permita un balance adecuado de los intereses en cuestión. Sin embargo, una vez producido el desacuerdo, para entender la naturaleza de la crisis que subyace a él es necesario identificar los intereses en pugna, pues ellos son finalmente la razón que da pie a la controversia.

5 El sentido que adquiere esta expresión depende del contexto en el que se desarrolla cotidiana y permanentemente, es decir, del proceso político.

6 OFFE, Claus. «El dilema de la sincronía: democracia y economía de mercado en Europa occidental». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 12. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, mayo-agosto de 1992, p. 192.

7 Para Loewenstein, la noción *proceso político* permite conocer las diversas etapas o fases de la ordenación de los asuntos públicos. Desde ese punto de vista, son tres los niveles que involucra un proceso político: a. la forma como obtienen los detentadores del poder su ejercicio; b. una vez obtenido el poder, ¿cómo será ejercido?: se trata de la asignación jurisdiccional y la distribución de las diversas funciones relevantes para la vida, por la comunidad, entre los varios detentadores del poder; c. ¿cómo será controlado el ejercicio del poder político por los detentadores del poder? Véase LOEWENSTEIN, Karl. *Ob. cit.*, pp. 27-28.

8 RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 21.

Este razonamiento nos obliga a reflexionar sobre las razones que contribuyeron al desarrollo del conflicto armado, con la idea de precisar los intereses en cuestión. Así, pues, debemos centrar la atención en los hechos inmediatos y en el contexto diacrónico del proceso que generó dicho enfrentamiento.

Como se recuerda, luego de promulgada la Constitución de 1979 –al final de un período prolongado de dictadura militar–, la democracia nuevamente parecía hacerse presente como posibilidad histórica. Sin embargo, apenas en sus albores, como presagio de intereses en conflicto que evidenciaban una crisis de larga data, la mañana del 18 de mayo de 1980, en la comunidad de Chuschi, provincia de Cangallo, Ayacucho, un grupo de jóvenes intentó impedir el desarrollo del proceso electoral quemando las ánforas en plena plaza pública. Esta incursión no tuvo éxito porque las ánforas arribaron al pueblo procedentes de la capital provincial hacia el mediodía y los chuschinos lograron sufragar durante la tarde. No obstante que la noticia no tuvo mayor eco al confundirse en el grueso de la información electoral, el Partido Comunista del Perú «Sendero Luminoso» consideró dicho acontecimiento como el inicio de la «guerra popular»: ⁹ conflicto armado definido por su desarrollo sostenido a lo largo de los ochenta e inicios de los noventa, por la intensidad de las acciones producidas en torno a él, así como por la participación de agentes no estatales que se enfrentaron con el gobierno. ¹⁰

⁹ Sin duda alguna, un texto de consulta fundamental para la comprensión de este tema es el ensayo de Carlos Iván DEGREGORI. «Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros». En: BALLÓN, Eduardo (ed.). *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*. Lima: Desco, 1986, p. 250.

¹⁰ ARACELI MANGAS, Martín. *Conflictos armados internos y derechos internacionales humanitarios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1992, p. 55 y ss.

El saldo de este conflicto ha tenido magnitudes catastróficas para el país en su conjunto. En una primera evaluación, la Comisión Especial del Senado sobre las Causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación en el país¹¹ determinó que hacia 1988 el 40% de la población se encontraba viviendo bajo el régimen de estado de emergencia. Junto con ello, la estrategia de Sendero Luminoso, orientada a crear un vacío de autoridad en el país, produjo la muerte de 202 personas entre prefectos, alcaldes, regidores, gobernadores, tenientes gobernadores y funcionarios públicos encargados de obras y ejecución de proyectos. Más aún, según información proporcionada por el Instituto de Defensa Legal,¹² desde 1980 hasta agosto de 1993 se produjeron 24 368 muertes como resultado de la violencia política y se calcula que el costo económico de los daños infligidos al país se aproxima a los 20 000 millones de dólares,¹³ cifra casi equivalente al monto global de la deuda externa, que en 1993 ascendía a 21 555 millones de dólares.¹⁴

Siendo estas las cifras que dan testimonio de un ciclo de violencia y destrucción, el contexto a partir del cual se genera este proceso es sumamente útil para comprender las causas del conflicto. Así, la pobreza —con todo lo que ella representa, es decir, la expresión más habitual y visible de la exclusión social— está presente en los orígenes de la violencia política que eclosionó en la región de Ayaçucho.

11 COMISIÓN ESPECIAL DEL SENADO SOBRE LAS CAUSAS DE LA VIOLENCIA Y ALTERNATIVAS DE PACIFICACIÓN EN EL PERÚ. *Violencia y pacificación*. Lima: Desco-Comisión Andina de Juristas, 1989, p. 366 y ss.

12 INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL. *Ideele. Información, análisis y propuesta*, n.º 55-56, año 4 (edición especial), Lima, setiembre de 1993, p. 24.

13 COMISIÓN ESPECIAL DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIO SOBRE LA VIOLENCIA Y ALTERNATIVAS DE PACIFICACIÓN. *Violencia y pacificación 1991*. Lima: Senado de la República, 1992, p. 72.

14 WEBB, Richard. *Perú en números: anuario estadístico 1993*. Lima: Cuánto, 1993, p. 606. En los años 1990, 1991 y 1992, la deuda externa fue de 19 762, 20 735 y 21 333 millones de dólares, respectivamente.

Basta mencionar, como dato inicial, que en 1961 la distribución del ingreso nacional estaba concentrada en un minúsculo segmento de la población: el 1% más rico reunía 31% de este total, la décima parte de mayores ingresos recibía 53% y, en el otro extremo, el tercio más pobre recibía apenas 5% del ingreso nacional. Este estado de cosas ubicaba «al Perú entre los países con la mayor desigualdad, no solo de América Latina, sino en el Tercer Mundo».¹⁵

En la misma línea, a casi cinco años de iniciado el conflicto armado, las Encuestas de Medición de Niveles de Vida (ENNIV) del Perú –que se iniciaron en 1985– mostraron el crecimiento de la pobreza, desde aquel entonces, en los siguientes términos: 42% de los peruanos eran pobres en 1985 y 54% lo eran en 1991. A ello hay que agregar que 54% de los campesinos eran pobres y que en 1994 esta cifra subió a 68%, de manera que la incidencia de la pobreza en la población rural continuaba siendo mayor que en la urbana.¹⁶

En ese contexto de pobreza global, cabe recordar que en 1981 los departamentos de Apurímac, Huancavelica y Ayacucho se ubicaban en el «Mapa de la pobreza del Perú» elaborado por el Banco Central de Reserva¹⁷ como los lugares con menores niveles de vida del país.¹⁸ Si a ello se agrega que los menores niveles de vida van asociados a mayores carencias en el acceso a los servicios básicos, entonces se explica que los mismos departamentos –y en el

15 FIGUEROA, Adolfo, Teófilo ALTAMIRANO y Denis SULMONT. *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 1996, p. 67.

16 FIGUEROA, Adolfo, Teófilo ALTAMIRANO y Denis SULMONT. *Ob. cit.*, p. 72

17 BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ. «Mapa de la pobreza del Perú de 1981». Lima: Departamento de Estudios del Sector Social-Subgerencia de Ingreso y Producto, 1986.

18 En este mismo grupo y a continuación se ubican los departamentos de Cajamarca, Huánuco, Cuzco y Amazonas. BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ. Doc. cit.

mismo orden— ostentaran en ese año las tasas de analfabetismo más altas: 52,44% y 45% respectivamente. Lo propio ocurre con la situación de infraestructura de vivienda: entre 57% y 80% de las viviendas de estos departamentos no contaban con servicios de agua, 81% y 95% carecían de desagüe y era ínfimo el número de viviendas con alumbrado eléctrico.

La información anterior adquiere mayor significado si se tiene en cuenta que casi todas las provincias de esos departamentos presentaban un cuadro absolutamente deprimido en materia de servicios públicos. Siempre según el «Mapa de la Pobreza del Perú» de 1981, si en el nivel nacional se contaba con un promedio de 1,8 camas hospitalarias por cada 1 000 habitantes, en estas provincias la tasa era 0,4. En el caso de los servicios de alumbrado eléctrico y desagüe, la situación era igualmente grave: los promedios del país ascendían a 46% y 44% respectivamente, mas en estas provincias el promedio era 7%. Lo propio cabe decir respecto del analfabetismo, con una tasa de 45% frente a 18% del país. Toda esta información ratificaba un estado de cosas ya previsto en el «Mapa de la pobreza de 1972»,¹⁹ elaborado por el propio Banco Central de Reserva gracias a la información del censo de dicho año: las provincias de la sierra continuaban presentando los niveles más deprimidos del país. En suma, había un estado de cosas que, como advierte Degregori,²⁰ ubicaba a Cangallo y Víctor Fajardo —es decir, las provincias donde se inició la acción armada de Sendero Luminoso en 1980— entre las 10 provincias más pobres del Perú (en segundo y sétimo lugar, respectivamente).

¹⁹ Esta referencia resulta de los comentarios finales del «Mapa de la pobreza del Perú de 1981», p. 37.

²⁰ DEGREGORI, Carlos Iván. *Ob. cit.*, p. 230.

Todo este panorama, sin embargo, no explica por sí solo la expansión de la violencia política durante el período estudiado.²¹ Es cierto que la situación de pobreza y miseria de las mayorías nacionales ha contribuido enormemente a producirla, pero también lo es que las propias características del conflicto evidencian intereses que van más allá de una explicación mecánica a partir de los indicadores económicos.

En otras palabras, al margen de la relación indiscutible entre pobreza y violencia, la presencia consistente de Sendero Luminoso como fuerza política —cuyo efecto gravitante en el país se hizo patente hacia fines de los ochenta— obliga a pensar en dimensiones desatendidas del conflicto social. Dicho de otro modo, los niveles de violencia alcanzados durante el período bajo estudio nos remiten necesariamente a la existencia de un conjunto diverso y complejo de intereses que no logran ser canalizados a través de mecanismos de concertación.

El fenómeno del conflicto armado es un hecho traumático que revela el enfrentamiento y la tensión social. Estos aspectos han sido puestos al descubierto por el conflicto aunque no necesariamente creados por él. En verdad, el conflicto armado ha puesto en evidencia la existencia de debilidades e inconsistencias en el ordenamiento social; ha hecho visibles un conjunto de intereses contrapuestos y ha permitido tomar conciencia de la ausencia de mecanismos institucionales capaces de articular dichos intereses.

Por todo ello, la naturaleza de los intereses que suscitaron la controversia que dio lugar al conflicto armado ciertamente responde a hechos no explícitos, que están bajo la superficie del enfrentamiento: es preciso identificar las raíces históricas y culturales que constituyeron el con-

²¹ MANRIQUE, Nelson. «Racismo y violencia política en el Perú». *Pretextos. Revista de la División de Investigaciones de Desco*, n.º 8, febrero, 1996, p. 91.

texto en el cual tomaron cuerpo las diferencias económicas. Y en este ámbito encontramos que el fondo del problema revela la debilidad o ausencia de los «acuerdos básicos». En efecto, producida la independencia en el Perú, la estructura del Estado republicano no ofrece un cuadro orgánico de construcción de la sociedad y del Estado sino un esquema político de desintegración y fragmentación que persiste en el desarrollo de una estructura social excluyente y estamental.²²

La república no se gestó a partir de una convicción pública sobre la pertenencia de todos los habitantes del país al Estado nación que se pretendía fundar y, en consecuencia, fue muy débil la participación de los miembros de la comunidad en la definición de las reglas y derechos que conformaron el marco institucional y el sistema para la distribución de los beneficios económicos, políticos y morales. El Estado nación en el Perú surgió como un instrumento para mantener la hegemonía de la elite criolla en función de un arbitrario cálculo de intereses.²³

Pero, además de ser producto de estos dos factores —una crisis profunda en el ámbito socioeconómico y la presencia de elementos de un marcado proceso de exclusión estatal de larga data—, la violencia desatada también fue fruto de una actitud rígida e inflexible del Estado frente a las demandas de participación de los sectores socialmente excluidos, así como de la presión ejercida por un grupo capaz de imprimir una dirección política a la violencia.²⁴

22 BERNALES B., Enrique. *Parlamento, Estado y sociedad*. Serie Publicaciones Previas, n.º 4. Lima: Desco, 1981, p. 31 y ss.

23 ABUGATTÁS, Juan. «Ideología de la emancipación». En: ADRIANZEN MERINO, Alberto (ed.). *Pensamiento político peruano*. Lima: Desco, 1987, pp. 68-69.

24 LÓPEZ, Sinesio. «Perú: una modernización frustrada (1930-1991)». En: *Desde el límite. Perú, reflexiones en el umbral de una nueva época*. Lima: IDS, 1992, p. 167.

En ese sentido, el conflicto armado es un producto histórico sedimentado en las relaciones institucionales y en los patrones que rigen el ordenamiento social; forma parte de un proceso político desprovisto de consensos reales, que alberga intereses contrapuestos en las distintas esferas de la vida social y cultural, a través de un marco institucional impuesto en forma arbitraria a las mayorías del país.

1.3. Decisión política, pluralidad cultural y paradigma constitucional

Precisamente en el interior del proceso político se identifica una tensión entre las decisiones que lo constituyen –cristalizadas, principalmente, a través del Derecho– y las demandas del contexto pluricultural. El Derecho, en este sentido, ha contribuido en el Perú a acrecentar las distancias entre la realidad y las instituciones políticas.

Si entendemos por decisión política la actividad que por acción u omisión resulta inherente a todos los protagonistas del escenario en que se desenvuelve el poder, entonces el Derecho es una forma de decisión política. Solo que quizá no basta con entender como tal la simple promulgación de una ley; en realidad, solo la aplicación de las medidas legislativas y la manera como ellas son recibidas por el cuerpo social permiten medir el margen que separa las intenciones de los protagonistas de los resultados concretos de su actividad.²⁵

El Derecho desempeña un lugar esencial para comprender el significado de la pluralidad cultural en un contexto de violencia política, como el vivido en el Perú durante la década pasada y parte de la presente. Si es función del Derecho establecer los mecanismos y las reglas para resolver los conflictos de intereses, en gran medida también resulta un marco ade-

²⁵ GOURNAY, Bernard. «L'étude des décisions politiques: note introductive». *Revue Française de Science Politique*, vol. XIII, n.º 2, París, junio de 1963, p. 351.

cuado para entender la forma que toman los acuerdos básicos referidos anteriormente. El Derecho dota de ciertas condiciones de visibilidad a lo que sucede en el plano social: otorga corporeidad a entidades o situaciones hasta convertirlas en su objeto, mientras que a otras las adelgaza hasta hacerlas casi transparentes.²⁶ El Derecho se comporta como un filtro que deja pasar ciertas cosas y oculta otras, que colabora en la construcción o en la destrucción conceptual de ciertas realidades sociales.²⁷ Es pertinente, por ello, observar los mecanismos y supuestos utilizados desde el Derecho para hacer visibles ciertas cosas e invisibles otras, pero también para conocer los resultados de la aplicación de tales mecanismos;²⁸ así será posible entender la implicancia del Derecho en la atenuación o expansión de la violencia y en el desarrollo del conflicto armado en el país.

Esta visión de lo jurídico va acompañada, entonces, de una forma de entender la realidad y la cultura.²⁹ Así, con la República se consolidó la dirección del desarrollo cultural del Perú hacia Occidente. A partir de ese momento, el país tendrá en este el marco que regirá su dominio económico y su dependencia como país subdesarrollado. «Es decir, la cultura occidental, de la cual es su periferia, le impuso a

26 DE TRAZEGNIES, Fernando de. *Ciriaco de Urtecho: litigante por amor. Reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981, p. 195.

27 DE TRAZEGNIES. *Ob. cit.*, p. 196.

28 DE TRAZEGNIES. *Ob. cit.*, p. 195.

29 Por *cultura* no se entiende el dominio de cierta preceptiva académica o el conocimiento de las artes y disciplinas científicas. En un texto fundamental de Bronislaw Malinowski se ha demostrado que el contenido complejo del término comprende el conjunto de artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos, creencias y valores heredados social e históricamente, de tal manera que la organización social e institucional no puede entenderse sino como parte de la cultura misma. Véase MALINOWSKI, Bronislaw. «La cultura». En: KHAN, J.S. (comp.). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 1975, p. 85 y ss.

diverso ritmo e intensidad su derrotero». ³⁰ Entonces la organización social e institucional, en tanto parte de la cultura oficial, difícilmente pudo reconocer la realidad pluricultural, es decir, la coexistencia de expresiones culturales de diversas tradiciones y espacios geográficos, con niveles de desarrollo y densidad demográfica diferentes. ³¹

De este modo, la concepción liberal imperante en el momento de la independencia e inspiradora del nuevo Estado, se reflejó directamente en la nueva legislación. ³² Y así como el formalismo tuvo un fuerte predominio en la estructura y organización administrativa del nuevo Estado, ³³ la legislación —o, mejor dicho, el Derecho— tuvo en él su principal aliado. En esa línea, el paradigma ³⁴ que gobierna la

30 MATOS MAR, José. «Dominación, desarrollos desiguales y pluralismo en la sociedad y cultura peruanas». En: *Perú actual. Sociedad y política*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, 1970, p. 20.

31 Debemos precisar que hacia 1993 la población indígena en el Perú era de 8 793 295 personas. De ellas, 8 000 000 eran quechuas, 603 000 aimaras y 190 295 miembros de los 49 grupos étnicos de la Amazonía. Esta población está distribuida en 13 familias lingüísticas y 1 297 comunidades nativas (INSTITUTO INDIGENISTA DEL PERÚ. Censo Nacional 1993, Censo de Comunidades Nativas).

32 El 12 de noviembre de 1823 se promulga la primera Constitución peruana. Como sostiene De Trazegnies, se trataba de una Constitución «idealista y liberal, para cuya elaboración los legisladores consultaron básicamente *El contrato social* de Rousseau (comprendido desde una perspectiva liberal), las Declaraciones de Derechos francesa y norteamericana, la Constitución venezolana de 1811 y la colombiana de 1821». Véase DE TRAZEGNIES, Fernando. *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, pp. 151-152.

33 BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Tomo I. Lima: Universitaria, 1968, p. 241.

34 *Paradigma* es una expresión que sirve para designar el conjunto de valores, reglas, creencias y prejuicios compartidos, respecto de los cuales existe un compromiso por parte de una comunidad de individuos, quienes, además, ejecutan una actividad «científica», poseen una educación común, mantienen entre sí objetivos comunes, etc. En suma, se trata de una noción útil para caracterizar el fenómeno del formalismo jurídico en el caso peruano. Véase KUHN, Thomas S. *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Madrid: Tecnos, 1978, pp. 12-13.

formulación del Derecho peruano forjó la construcción de un sistema jurídico pensado solamente para un grupo social o cultural,³⁵ un Derecho unidimensional. Y es que, para la ideología republicana, el Estado peruano se funda en la nación. Ambos conceptos se entrelazan e identifican a partir de una visión en la cual la comunidad humana que realiza la gesta libertadora y crea el Estado y la república en el siglo XIX es una comunidad nacional.

Desde la Constitución de 1823 —en la que se afirma: «Todas las provincias del Perú, reunidas en un solo cuerpo, forman la Nación Peruana» (art. 1)— se ha persistido en englobar a las diversas comunidades culturales del país en un concepto imaginario de unidad funcional a la construcción del Estado nación; es decir, una unidad basada en premisas de orden ideológico atentas a la funcionalidad de las instituciones³⁶ y a los intereses de la elite criolla.

Sobre el panorama pluricultural y diverso³⁷ de la población indígena³⁸ con que se encuentra el fenómeno de la

35 DE TRAZEGNIES, Fernando. «Derecho y violencia». EN: MAC GREGOR, Felipe y Laura MADALENGOITIA (eds.). *Violencia y paz en el Perú hoy*. Serie Encuentros Nacionales e Internacionales. Lima: APEP-Fundación Friedrich Ebert, 1984, p. 133.

36 PEÑA G., Carlos. *Evolución de la cultura jurídica chilena*. Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1994, pp. 50-51.

37 Entre los factores que sirven de contexto y explican en parte este hecho, tenemos: la desarticulación y aislamiento de las distintas regiones, la ausencia de un mercado estructurado, la culminación del proceso de pérdida de importancia para la corona de la comunidad indígena como fuente de tributo, la privatización creciente del recurso de la tierra, la consolidación del mercado de la mano de obra, la permanencia de las comunidades indígenas tanto en forma cautiva (dentro de la hacienda) como en sus formas semiautónoma y aislada, y finalmente, la presencia de varias decenas de etnias tribales amazónicas. Véase BONILLA, Heraclio. «Etnia, región y la cuestión nacional en el área andina: proposiciones para una discusión», ponencia en el seminario «La cuestión étnica y la cuestión regional en América latina». México: SIAP/UNAM/CEESTEM, 1980, p. 5. Además, STAVENHAGEN, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988, p. 319.

38 Un primer grupo indígena es el que se constituye a partir de la población que progresivamente se había transformado en mano de obra para las minas y los

independencia política, se tiende un manto que pretende hacerlo invisible. En la práctica, el sueño de Bolívar tuvo esa dirección desde sus primeros decretos al asumir el gobierno del Perú: disolver las comunidades, convertir a los indios en pequeños propietarios, agilizar el mercado de tierras, dinamizar el mercado laboral. El indio, en tanto miembro de una comunidad cultural diversa, no tenía cabida en este esquema.³⁹ Los indios dejaron de ser vasallos de la corona,⁴⁰ pero en la práctica su incorporación a la ciudadanía difícilmente pudo tener vigencia, pues los requisitos establecidos por la Constitución de 1823 (artículos 17, 22 y 24) significaron más bien prohibiciones con una

obrajes; se trata de un proletariado indígena embrionario. Al lado de este tipo de población indígena está aquel que es producto de la reformulación de las relaciones serviles que se estructuraron entre las comunidades y la hacienda contigua, que las incorporaba haciéndoles perder sus tierras e independencia. Un tercer tipo de población indígena se constituyó en las comunidades andinas no cautivas o semiautónomas, que, sin embargo, conservaron mayoritariamente su carácter de reservorio de mano de obra para el sistema de hacienda y los latifundios de la organización productiva predominante de la República. Finalmente, más allá, al otro lado de la cordillera, en la selva andina y el llano amazónico, se encuentra un cuarto tipo de conformación étnica: las microetnias tribales, precampesinas, que de manera general no pudieron ser derrotadas e incorporadas totalmente a las formas coloniales de economía tributaria y servil o a las formas incipientes de expansión capitalista. Véase STAVENHAGEN, Rodolfo. *Ob. cit.*, pp. 320-322.

39 MÉNDEZ G., Cecilia. «República sin indios: la comunidad imaginada del Perú». En: URBANO, Henríque (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1992, pp. 20-21.

40 Los indios comenzaron a ser jurídicamente vasallos libres de la corona de Castilla como resultado un proceso que se inició en 1495, cuando Colón envió a España a los taínos que había capturado para que fueran vendidos como esclavos y la reina Isabel prohibió su venta. Posteriormente, esta consideración se irá abriendo paso. Primero, la real cédula del 20 de junio de 1500 –retomada por la real cédula de 1503–, las leyes nuevas de 1542 y, finalmente, la real provisión de Carlos V, fechada el 13 de febrero de 1544, establecerán que «nuestra voluntad es que los naturales de esas partes sean tratados como los súbditos y vasallos destos Reinos y gocen de las leyes dellos». GONZALES M., Gorki. «La consideración jurídica del indio como persona en el siglo XVI» (tesis de magister). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, pp. 73-75.

clara determinación. Saber leer y escribir, ser propietario, ejercer cualquier profesión o arte con título público, no ser siervo ni jornalero se configuraron como condiciones que privaban de la ciudadanía a la mayoría de la población. Este marco normativo subsistió, con matices, en las Constituciones de 1826, 1828, 1839, 1856, 1860 y 1933.

Así, la exclusión o marginación⁴¹ son componentes del paradigma que hace del indio un ausente de las Constituciones, códigos y tratados de Derecho. Como producto de la visión liberal, los más débiles aparecían en el papel iguales a los más fuertes. Los sistemas de tutela y protección jurídica del Derecho indiano, que, cuando menos formalmente, habían procurado aliviar la situación social del indio, ya eran parte del pasado. Este esquema jurídico que restringe el ejercicio de los derechos y libertades fundamentales y políticos guarda relación con una forma de organización económica en la cual no todos los individuos tienen la opción de participar en el sistema productivo; lo que es más grave, dicha organización articula un sistema de exclusión cultural que margina a sectores mayoritarios respecto de los cuales se mantiene una posición de intolerancia por sus diferentes códigos básicos de interacción y comunicación (idioma, alfabetización, valores éticos y religiosos), y así, se alimenta una relación de hegemonía que hace posible discriminar a dichos sectores en forma grupal o individual. Estos, en efecto, serán percibidos como inferiores y recibirán un trato diferenciado y humillante en las relaciones sociales.⁴²

41 En los orígenes de la República, el sector social criollo-blanco constituía menos del 13% de la población total del país, frente a una inmensa mayoría campesino-indígena (57%), los no pocos mestizos (29%) y los grupos culturales de la Amazonía. Véase LYNCH, John. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel, 1976, cap. 5. Citado por LÓPEZ, Sinesio. Art. cit., p. 152.

42 FIGUEROA, Adolfo, Teófilo ALTAMIRANO y Denis SULMONT. *Ob. cit.*, pp. 19-20.

No será sino hasta la Constitución de 1920 que se establecerá la obligación del Estado de proteger a la «raza indígena» y se admitirá la necesidad de dictar leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades (art. 58). Esta visión se mantiene en la Constitución de 1933, que reconoce la posibilidad de dictar una legislación civil, penal, económica y administrativa basada en las peculiares condiciones de los indígenas (art. 212). Pese a todo ello, lo que está en la mente del legislador o del gobernante no es el reconocimiento de la cultura indígena como aspecto institucional integrante de la nación. El 3 de julio de 1924, en un revelador discurso, el presidente Leguía llega a sostener:⁴³

Las dos terceras partes de nuestra población están constituidas por los indios. Y el indio es apenas una gran víctima a la que abaten las servidumbres acumuladas del pasado y los abusos incalificables del presente. El indio es, sin embargo, agricultor que cultiva las tierras con rara maestría; productor de casi todas nuestras riquezas; trabajador infatigable en las mortíferas labores mineras y, por último, es casi el único soldado del ejército nacional. [...] Urge, pues, *integrar* al indio a la vida nacional, protegiendo eficazmente su vida, su salud; instruyéndole y amparando sus derechos, entre los cuales el principal es el de la propiedad. *Yo prometo solemnemente rehabilitar al indio a la vida del derecho y la cultura*, porque ya es tiempo de acabar con su esclavitud, que es una afrenta para la República y un crimen intolerable para la Justicia.⁴⁴

43 Es particularmente importante el segundo período de gobierno de Leguía (1919-1929). Durante él se produjo el auge de la política indigenista: el indígena dejó de ser considerado un ciudadano más, igual en deberes y derechos a los demás, y fue sometido a un estatuto especial como en el Virreinato, pero sin servicio personal ni obligación de tributo. Véase HURTADO POZO, José. *La ley importada*. Lima: Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, 1979, p. 82.

44 BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú* (6.^a edición, aumentada y

En efecto, el reparar en la condición de postergación en la que se encontraba la población indígena, mayoritaria en el Perú, no significó reconocer la existencia de su cultura. Las palabras del presidente Leguía, en forma implícita, muestran su visión etnocéntrica: la vida nacional es una sola y el indio se encuentra al margen de ella. El Derecho y la cultura —occidentales— son el único instrumento para la integración del indio a la vida nacional y al progreso, que se percibe entonces como una promesa que alberga un propósito contradictorio: en él se combinan la promesa de liberación y la exigencia de sometimiento.⁴⁵ Como puede verse, el paradigma liberal permanece vigente y recubre sistemáticamente lo que ocurre en la vida real. Así, en el fondo, la política de Leguía tuvo una doble faz:⁴⁶ en el discurso se revalorizó la ciudadanía del indígena y se reconoció su aporte a la economía del país, pero en la práctica se mantuvo el sistema de explotación a que el indio se hallaba sometido, a través de su trabajo gratuito en la construcción de carreteras como consecuencia de la aplicación de la Ley de conscripción vial. En este mismo período, el indígena es incorporado en forma coactiva, como mano de obra

corregida). Tomo XIII. Lima: Universitaria, 1968, pp. 308-309. Las cursivas son nuestras.

45 URDANIBIA, Iñaki. «Lo narrativo en la posmodernidad». En: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1990, pp. 51-52.

46 Ocurre que, en ese entonces, la «población indígena siendo aún una parte significativa de la población del país, continuó sufriendo las marginaciones que se habían heredado de la Colonia, pero ahora no con el supuesto colonial de las “dos repúblicas”, sino con el supuesto de la existencia de una sola nación. Y es que el concepto de nación necesita de una cierta homogeneidad cultural para poder unificar a un conjunto de seres humanos en torno a la organización social. Por esa razón, en un país como el Perú, en el cual había existido el mundo de los indios y el de los españoles durante la Colonia, el concepto de nación forzó a una estructura de dominación de los sectores mestizos y europeos sobre los oriundos». Véase RUBIO CORREA, Marcial. «Reflexiones sobre la relación Estado-sociedad en América latina a la luz del Derecho romano público». *Revista Brasileña de Derecho Comparado*, n.º 10, Río de Janeiro, 1991, p. 66.

desocupada, en beneficio de hacendados, mineros y empresarios, como consecuencia de la ley 4891 del 18 de enero de 1924 o Ley de vagancia. El carácter de esta norma resultó altamente represivo, pues cualquier individuo calificado de vago —es decir, aquel que, careciendo de bienes y rentas, no ejercía profesión, arte ni oficio— estaba impedido de interponer la acción de hábeas corpus contra los arrestos o trabajos que respecto de él se hubieran decretado.⁴⁷

Ya avanzada la República, la percepción del legislador sobre este aspecto, sin embargo, no había variado sustancialmente. Esto se expone con claridad en lo dispuesto por los artículos 122, 123 y 124 de la Ley Orgánica de Educación Pública, promulgada el 1º de abril de 1941.⁴⁸ En estas normas se establece que los fines de la educación para los indígenas serán «el aprendizaje del castellano, de los hábitos de la vida civilizada»; que, no obstante ello, «las lenguas indígenas podrán usarse como medio de iniciación en la cultura», y que en las «escuelas en que la mayoría del alumnado sólo posea el idioma nativo, la enseñanza será dada en éste, procediéndose por medios pedagógicos a la más pronta castellanización del aborigen».

La castellanización del indígena forma parte del desarrollo de la política liberal de los orígenes de la República. Bajo el principio «Todos los habitantes del Perú son peruanos e iguales ante la ley», el Derecho de la República niega la realidad indígena y nativa, realidad que se prefigura a través de la lengua.⁴⁹ Según el propio grado de razonabilidad inherente a la dinámica del grupo social, aquello que es visible y

47 HURTADO POZO, José. *Ob. cit.*, p. 81. BASADRE, Jorge. *Ob. cit.*, pp. 305-306.

48 Esta ley se dicta en el marco de lo dispuesto por el artículo 212 de la Constitución de 1933, que dice: «El Estado dictará la legislación civil, penal y administrativa que las peculiares condiciones de los indígenas exigen».

49 OBIETA CHALBAUD, José A. de. *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid: Tecnos, 1985, p. 39.

decible lo es porque así lo determina una manera de ver y de «hablar» que establece un sistema de referencias.⁵⁰ Este sistema permite distinguir entre lo bueno y lo malo, lo lícito y lo ilícito, lo justo y lo injusto, etcétera. Se impone, pues, el castellano como la lengua oficial de la «Nación»: desde la instauración de la República, la «razón» privilegiada indicaba una sola visión de las cosas y del mundo; la «otra» es omitida en el discurso legal. Mas como la lengua aborígen la mantiene viva —ya que le sirve como el archivo y la síntesis de sus principales experiencias históricas—, se la tolera parcialmente, pero en el fondo se aguarda su extinción.

Hasta el proceso de reforma de la educación del Gobierno militar del general Juan Velasco (1968-1975), la legislación en materia educativa solo contempló el proceso educativo en castellano.⁵¹ En efecto, durante el período militar, si bien se puso algún énfasis en la esfera de la educación y en la voluntad de recuperación de un espacio lingüístico y cultural para la población indígena, por otro lado, al sustituirse por decreto ley el término *indígena* por el de *campesino*, se oscureció ante la percepción colectiva el verdadero y complejo sentido multiétnico del país: se pretendió reducir a una dimensión fundamentalmente económica un fenómeno que es a la vez cultural, social, político y que arrastra consigo una compleja e intensa carga histórica.⁵²

La voluntad expresada en el texto constitucional de 1979 traduce una noción restringida y etnocéntrica de lo cultural.

50 GARCÍA, Mauricio. «Eficacia simbólica y eficacia instrumental». *El otro derecho*, n.º 7. Bogotá: ILSA, enero de 1991, p. 9.

51 El movimiento velasquista actuó en dos áreas principales de la cuestión indígena: a. la redefinición de la estructura agraria y b. la esfera de la educación y de la voluntad de recuperación de un espacio lingüístico y cultural para la población indígena. Los dos ámbitos de acciones indigenistas estuvieron teñidos de las incertidumbres, ambigüedades, avances radicales y retrocesos conservadores característicos de todo el proceso de la reforma militar. Véase STAVENHAGEN, Rodolfo. *Ob. cit.*, pp. 327-328.

52 *Ib.*

Sobre este hecho, el debate suscitado en la Asamblea Constituyente es sumamente revelador.⁵³ Al momento de discutir la propuesta del artículo 150 del proyecto de Constitución, el constituyente Roberto Ramírez del Villar manifestó su inconformidad con el texto, cuya letra era: «El Estado respeta y protege las tradiciones de las Comunidades Campesinas y Nativas y propicia la promoción humana».

Para el mencionado asambleísta, el artículo resultaba inadmisibles, pues significaba reconocer en los miembros de las comunidades una condición de inferioridad animal: «Vamos a pasar del estado animal al estado humano. Eso no puede aceptarse». Convencido de su idea, alcanzó un «texto sustitutorio»; en él propuso el cambio de la expresión *promoción humana* por la de *superación cultural de sus miembros*. Dicho esto, de inmediato se produjo una secuencia de intervenciones, pero al final el texto quedó establecido según la propuesta de Ramírez del Villar. Curiosamente, para Róger Cáceres —un autotitulado representante de los sectores campesinos del país en aquel entonces— la propuesta no fue objeto de ninguna observación.

Así, el tratamiento constitucional dado al tema, globalmente, establece en primer término la obligación del Estado de preservar y estimular las manifestaciones de las culturas nativas (art. 34) para después señalar que el respeto y la protección de las comunidades campesinas y nativas van acompañados por el objetivo de propiciar la superación cultural de sus integrantes (art. 161).

Es esa dirección «cultura» y «progreso» se presentan como nociones equivalentes; más aún, se asume que este último solo puede ser el resultado del influjo cultural de

53 COMISIÓN PRINCIPAL DE CONSTITUCIÓN DE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE 1978-1979. *Diario de los debates*. Tomo VIII. Lima, p. 515.

Occidente. Se trata, así, de una perspectiva paternalista⁵⁴ y no plural, reafirmada en el artículo 35 que garantiza el derecho de las comunidades quechua, aimara y las comunidades nativas a recibir educación en su propio idioma o lengua, pero solo en el nivel primario; subyace así la idea de que las lenguas nativas solo son aptas para el proceso educativo de nivel elemental. La propuesta normativa desarrolla un modelo integracionista del mundo indígena desde una perspectiva estática, con la idea de asimilarlo a la sociedad nacional en aras del progreso.

La fórmula liberal pretendió negar la realidad sociológica del país; sin embargo, este esfuerzo reiterado, puesto de manifiesto a lo largo de todas las Constituciones de la República, se ha visto enfrentado con una realidad cultural cada vez más compleja, complejidad acentuada por los movimientos migratorios de extranjeros y, en los últimos años, por el creciente proceso de migración interna. La historia nos muestra que la imposición de la fórmula del Estado nación en el Perú no ha servido como un instrumento para la integración o conformación de comunidades consistentes y aptas para una acción colectiva y eficaz; antes bien, ha funcionado en muchos casos como un mecanismo de fragmentación social,⁵⁵ intolerancia, desigualdad y discriminación cultural y étnica. Desde la imposición violenta del cristianismo hasta la castellanización compulsiva, han sido muchas las maneras como se ha pretendido homogeneizar a la población a fin de crear condiciones aparentes

54 La visión del indio-campesino del doctor Alfredo Cornejo Chávez confirma lo dicho: «Creo que no debemos olvidar que los campesinos nuestros no son los responsables, sino las víctimas de un sistema que a lo largo de los siglos los ha dejado analfabetos, desnutridos, sin conocimientos técnicos, *hasta con pocas ganas de vivir*». Doc. cit., tomo V, p. 91. Las cursivas son nuestras.

55 ABÚGATTÁS, Juan. «El Perú y los retos del entorno mundial» (mimeo). Lima, 1992, p. 21.

para la aplicación de la fórmula que condujera a la construcción del Estado nación.⁵⁶

Este es el marco jurídico constitucional vigente cuando se produce el conflicto armado; en él, se hace patente que la incapacidad demostrada por los gobiernos sucesivos para afrontar este problema no puede desvincularse de la poca comprensión habida sobre el fenómeno de la pluralidad cultural en el país y todas sus implicancias.

⁵⁶ ABUGATTÁS. Doc. cit., p. 22.

PLURALIDAD CULTURAL EN EL IMAGINARIO DE SENDERO LUMINOSO

EL PROCESO DENTRO del cual se desarrolla el conflicto armado implica –como se ha visto– la presencia de un factor cultural marcado por la complejidad y pluralidad. Ciertamente, se trata de un aspecto que se remonta a los tiempos de la presencia española en el país; sin embargo, son los cambios producidos durante las últimas décadas los que marcarán la pauta inmediata del conflicto armado.⁵⁷

2.1. Planteamiento del problema

Como ha sostenido Matos Mar,⁵⁸ fue la década del cincuenta la que configuró los elementos centrales que caracterizan a la sociedad de los ochenta. La migración indígena, la reorganización de la ciudad y el incremento de la participación popular en la educación secundaria y superior⁵⁹ pusieron en evidencia las profundas contradicciones de las

57 MANRIQUE, Nelson. «Racismo y violencia en el Perú». *Pretextos. Revista de la División de Investigaciones de Desco*, n.º 8, Desco, Lima, febrero de 1996, p. 100.

58 MATOS MAR, José. *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985, p. 34.

59 DE SOTO, Hernando. *El otro sendero*. Lima: El Barranco, 1986, p. 4.

políticas gubernamentales, habituadas, desde los años veinte, a traducir la dualidad hispano-indígena en términos de discriminación étnica y racial.⁶⁰

En la misma dirección, la crisis social desatada como consecuencia de la dictadura militar en los años setenta tuvo como corolario un intento fallido de integrar al país. «En el poder, los militares temieron una verdadera participación popular en el gobierno y terminaron por acrecentar la distancia entre ellos y las masas, haciendo de su revolución un proceso vertical, autoritario y burocrático».⁶¹ La crisis económica condujo finalmente a la adopción de posiciones conservadoras, en busca de dar estabilidad al régimen.⁶² No obstante ello, se crearon las condiciones para liberar las energías retenidas en el mundo andino y en los sectores populares urbanos, sin que el Estado, heredero del *paradigma* decimonónico de la República, estuviera preparado para canalizar este desborde.⁶³

Estos hechos, en suma, tuvieron especial relevancia debido al mayor acceso de quienes habían estado tradicionalmente marginados a los canales de información; a través de ellos, los sectores mayoritarios del país tomaron conocimiento de los derechos que les eran atribuidos en su calidad de ciudadanos.⁶⁴ En esto, la extensión de la educación formal cumplió un papel fundamental⁶⁵ y fueron los jóvenes

60 MANRIQUE, Nelson. *Ib.*

61 MATOS MAR, José. *Ob. cit.*, p. 39. Este autor precisa que se trata de una identificación alienante con lo extranjero o de una suerte de romanticismo incaico o, peor aún, de una ambigua y falsa síntesis paternalista.

62 *Ib.*

63 MATOS MAR. *Ob. cit.*, p. 40.

64 MANRIQUE, Nelson. *Ib.*

65 Para ponderar adecuadamente este proceso, ténganse en cuenta las siguientes cifras: entre 1960 y 1980, el porcentaje de estudiantes matriculados de 6 a 23 años sobre la población total de ese rango de edad aumentó de 40% a 73,8%. De esta manera, en el ámbito de América Latina, el Perú pasó

universitarios⁶⁶ mestizos, de ascendencia provinciana, los que se beneficiaron progresivamente de este proceso.

En este marco se produce un cuestionamiento del orden existente como antesala del conflicto armado —que es producto de la ausencia de mecanismos institucionales para conciliar los intereses enfrentados—. La pluriculturalidad como factor es parte del proceso político en el cual se desenvuelven los hechos en este contexto, no solo porque dicho cuestionamiento es el resultado de las políticas de exclusión y discriminación con las cuales se construye la institucionalidad republicana, sino, más directamente, porque aparece con nitidez en el campo mismo del enfrentamiento.

Como veremos más adelante, son jóvenes mestizos quienes integran la vanguardia del grupo político que da inicio a la lucha armada, y son campesinos y pobladores de origen andino los más afectados por el enfrentamiento. Sin embargo, ello no basta para comprender el carácter que adquiere el factor pluricultural como parte de los intereses inmediatos del conflicto. Cabe preguntarse, entonces, cómo se incorpora este asunto en la prédica senderista y qué tipo de inserción tuvo en el discurso estatal. A continuación se reflexiona sobre este aspecto en la prédica y la acción de Sendero Luminoso.

del decimocuarto al cuarto lugar. Véase COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA (CEPAL). *Anuario estadístico de América latina*. ONU, 1985, p. 130.

⁶⁶ El crecimiento de la población universitaria en el país ilustra lo dicho: en 1941, 30 822 habitantes cuentan con educación universitaria; en 1961 esa suma llega a 79 686. En 1972 la cifra ascenderá a 283 939 habitantes, y en 1981, ya hablamos de 650 083 habitantes con educación universitaria. En términos porcentuales, respecto del total de la población, las cifras son: 0,86% en 1941; 1,42% en 1961; 3,74% en 1972 y 6,51% en 1981. (Fuente: censos nacionales de 1940, 1961, 1972, 1981; en: DEGREGORI, Carlos Iván. *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 252).

2.2. El factor étnico en Sendero Luminoso

En algún sentido, es admisible la idea de que el factor pluricultural no tiene cabida en la ideología política de Sendero Luminoso. Fiel a la tradición marxista-leninista-maoísta, este es un movimiento político esencialmente hiperclasista,⁶⁷ razón que explica por qué Sendero no se define a sí mismo en términos étnicos.

Sin embargo, aceptar plenamente esta visión supone desvincular completamente el conflicto armado del resto del proceso histórico del país, en el cual la pluriculturalidad es pieza importante. En verdad, el problema adquiere matices diversos que es preciso definir y aclarar para saber a qué nos estamos refiriendo.

Un primer aspecto deriva de sostener que Sendero no se define a sí mismo en términos étnicos. Resulta fundamental, por ello, precisar el contenido que adquiere esta última noción. Lo étnico alude a una dimensión fundamental de la cultura: en términos que provienen de la teoría antropológica culturalista, la etnia es el grupo humano que comparte una cultura común cuyos principales rasgos son la lengua, la religión, las costumbres y cierto patrimonio de objetos materiales.⁶⁸

Estos rasgos comunes producen, así, una determinada unidad cultural o autoconciencia de identidad étnica. Sin embargo, es preciso anotar que *cultura* y *etnia* no coinciden necesariamente. En otras palabras, es posible encontrar grupos étnicos que, considerándose a sí mismos distintos de

67 DEGREGORI, Carlos Iván. «Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú». En: AMODIO, Emanuele (comp.). *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993, p. 113.

68 FUKUMOTO, Mary. «Poblaciones inmigrantes, grupos étnicos e identidad nacional». En: *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes*. Tomo I. Lima: Concytec, 1987, pp. 211-227.

sus vecinos (desde el punto de vista cultural), no lo son en la proporción y por la razón que ellos estiman.⁶⁹ Así, es posible que un grupo étnico que se llama a sí mismo «A» acepte perfectamente los compromisos y rasgos culturales compartidos con un grupo «B» y, sin embargo, continúe llamándose y reconociéndose como «A».⁷⁰

La etnia funciona, entonces, como categoría de adscripción e identificación que permite al grupo la posibilidad de interacción entre sus actores; se presenta como la entidad o identidad representada, cuya existencia depende de la asignación de significados sociales particulares a un limitado conjunto esencial de actos, cuyo asidero de mayor importancia es la lengua.⁷¹

Otra dimensión que es preciso tomar en cuenta al definir un grupo étnico es la subjetiva: el grupo étnico es tal en tanto adquiere conciencia de sí mismo y de sus fronteras, en interacción con otros grupos o sectores de la sociedad y en su relación-confrontación con el Estado.⁷²

Las identidades étnicas no son concebibles en forma estática. Los rasgos que las configuran se procesan y transforman en el tiempo. Como advierte Degregori,⁷³ se construyen o reconstruyen, se reclaman o se ocultan en función de circunstancias históricas o correlaciones políticas determinadas. Por

69 IGARTUA SALAVERRIA, Juan. «Nación, cultura, lengua: apuntes sobre la ideología nacionalista». *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n.º 75, Madrid, 1989-1990, pp. 447-448.

70 IGARTUA SALAVERRIA. Art. cit., p. 449.

71 Por otra parte —como advierte Marzal—, el grupo étnico no es siempre un grupo racial o un grupo numéricamente minoritario y en relación de subordinación con la sociedad nacional —aunque tales rasgos se identifiquen en muchos grupos étnicos peruanos—. MARZAL, Manuel. «Identidad cultural e identidad nacional». En: STROTMANN, Norberto (ed.). *Estado y sociedad en el Perú. Documentos de la Semana Social en el Perú 1989*. Lima: San Pablo, 1989, p. 171.

72 DEGREGORI, Carlos Iván. Art. cit., p. 116.

73 Ib.

esta razón, la defensa de lo étnico en el Perú no ha tenido una expresión clara en los movimientos sociales. Las rebeliones campesinas que tuvieron auge en los años veinte⁷⁴ y luego se masificaron en los años cincuenta y sesenta,⁷⁵ persiguen como objetivos básicos el derrumbamiento del poder gamonal, el rechazo del centralismo e incluso la alternativa radical de un orden igualitario.⁷⁶ Son movilizaciones que buscan integración y democracia desde abajo⁷⁷ y que irrumpen no solo en el ámbito del orden social y económico de la sociedad peruana sino en el terreno del significado de las fronteras étnicas, que, como ya se dijo, no son estáticas ni inmutables.

Recordemos que el paradigma republicano, gracias al uso del Derecho, hace invisible la presencia del indio;⁷⁸ en consecuencia, las políticas que incidieron en la problemática de este sector igualmente pasaron por encima del reconocimiento de las fronteras étnicas al desconocer la relevancia de estas. La actuación a partir de estas políticas estuvo orientada a la integración, hecho que tuvo su momento más relevante durante las reformas del gobierno del general Velasco (1968-1975), con el cambio en el vocabulario oficial del término *indio* por el de *campesino*; es decir, con la desaparición oficial de lo indígena en un contexto en el cual, por otra parte, no tenía más a su contrario, el gamonal, que en buena cuenta lo explicaba.

74 Entre 1920 y 1924 se producen más de cincuenta alzamientos en el sur andino. Véase FLORES GALINDO, Alberto. «La gran rebelión: recuerdos e historia social». Prólogo al libro de RAMOS ZAMBRANO, Augusto. *Tormenta altiplánica. Rebeliones indígenas de la provincia de Lampa-Puno (1920-1924)*. Puno: Concytec, 1990, p. 7.

75 DEGREGORI, Carlos Iván. Art. cit., pp. 120-121.

76 FLORES GALINDO, Alberto. Doc. cit., p. 8.

77 DEGREGORI, Carlos Iván. Art. cit., p. 121.

78 No debe olvidarse que el uso de la expresión *indio* responde a una visión que pretende homogeneizar la realidad pluricultural del Tahuantinsuyo.

Finalmente, la reivindicación de lo étnico se diluye como consecuencia de la politización de los sectores gremiales y juveniles de las poblaciones de habla quechua y aimara. Los dirigentes campesinos se agrupan en los partidos de izquierda y los jóvenes hijos y nietos de campesinos –tal como se ha dicho– acceden a la escuela y a la universidad, y resultan impactados e influidos por «la idea crítica»: ⁷⁹ una concepción radical y autoritaria de la sociedad peruana, en la cual las contradicciones de clase ocupan un lugar central y la dimensión étnica deviene superflua.

Lo étnico, entonces, no se presenta en forma explícita; su percepción aparece siempre con matices y teñida por factores dinámicos en medio de un proceso social complejo. Ello, sin embargo, no significa su desaparición del ordenamiento social peruano. ⁸⁰ Al contrario, existe una compleja red de identidades que van más allá de lo étnico y no pueden prescindir de ello. Por un lado, la clase social, como producto de los procesos de migración andina hacia la ciudad y la proletarización de la mano de obra campesina de las últimas décadas. Por otro lado, como consecuencia de la presencia andina en la urbe, el *ethos* –es decir, el modo de ser– de los migrantes en muchos casos potencia su posibilidad de supervivencia y expansión cultural en la ciudad: dejando de lado la lengua y el vestido tradicional, las poblaciones de habla quechua y aimara desarrollan sus redes familiares y comunales, a través de las cuales redefinen y revalorizan sus instituciones sociales ⁸¹ y forman núcleos de desarrollo económico.

79 PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART. *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

80 DEGREGORI, Carlos Iván. Art. cit., p. 128.

81 DEGREGORI, Carlos Iván. «El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú». En: COTLER, Julio (ed.). *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995, p. 327.

Esta forma dinámica de entender las identidades étnicas permite comprender mejor su presencia en interacción con el componente regional, de clase, etcétera; pero, lo que es más importante, fortalece la base para la reivindicación del pluralismo cultural, evitando los reduccionismos a los cuales conduce la preeminencia unilateral de las identidades étnicas.

Pues bien, ¿cómo se inserta esta perspectiva en la acción de Sendero Luminoso? En otras palabras, ¿existe alguna evidencia de la incorporación de la cuestión étnica en la acción y en la prédica de Sendero? En primer lugar, es preciso fijar el contexto del que parte el razonamiento senderista para producir cualquier valoración: la ideología.

2.3. La ideología como el «todo»

En términos generales, por ideología se entiende el sistema de ideas o creencias compartido por un grupo o comunidad. Puede tratarse de una ideología «total», es decir, con pretensión de constituir una forma de visión del mundo.⁸² Pero también puede tratarse de una ideología «parcial», es decir, de ideas, actitudes o creencias que se relacionan solo con una parte de la realidad.⁸³

⁸² La ideología como visión del mundo puede tener dos acepciones: a. como teoría o sistema más o menos coherente de creencias explícitas acerca del mundo, b. como presuposiciones implícitas en los modos comunes de pensar y hablar acerca de las cosas y las personas, los sucesos y las acciones que constituyen el mundo. La primera acepción —una visión del mundo o ideología total— nos sitúa frente a una construcción sofisticada que solo unos cuantos miembros de una comunidad u otro grupo social pueden poseer. En el segundo sentido, la ideología sí puede ser compartida por todos. Véase PLAMENATZ, John. *La ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 19-20.

⁸³ La ideología parcial también puede tener dos niveles: a. las que se emplean para la realización de los asuntos del Estado, las empleadas en la construcción de teorías del Estado; b. las usadas por los productores y comerciantes que participan en la producción y el comercio, las ideas del economista. PLAMENATZ. *Ob. cit.*, p. 21.

Como se sabe, la ideología ha sido objeto de un tratamiento específico desde el marxismo: para esta perspectiva, es sinónimo de «falsa conciencia», determinada por las condiciones económicas de existencia social. La ideología o las creencias que el marxismo consideraba ilusorias, elementos de una «falsa conciencia», se vinculaban principalmente con las funciones esenciales del Estado burgués. Estas falsas creencias se consideran necesarias para permitir al Estado desempeñar sus verdaderas funciones.⁸⁴ Por ejemplo, se consideraba que debía estar ampliamente aceptado que el Estado favorece intereses comunes a todos los que están sujetos a su autoridad, mientras que, para el marxismo, beneficia a los intereses de una clase en detrimento de otras.

Es preciso destacar que el marxismo no llama «ideología» a su propia teoría; si bien reconoce que se trata de una teoría que corresponde a los intereses de clase del proletariado, no constituye una forma de «falsa conciencia», dado que —para esta perspectiva— las creencias acerca de la sociedad y del curso del cambio social que favorecen los intereses del proletariado, una clase privilegiada, son «creencias verdaderas». El proletariado está destinado a ser la única clase que comprenderá el curso del cambio social y a sobreponerse a la falsa conciencia.⁸⁵

En el sentido expuesto, el marxismo se presenta como una forma de ver el mundo y por ello no deja de ser una ideología con pretensión de ser la única: una ideología abarcadora o «totalizante». Ahora bien, ¿cómo ubicar el factor étnico en este esquema de razonamiento? En otras palabras, ¿cómo se relaciona lo dicho con el pensamiento que guía la acción de Sendero Luminoso? La mejor forma de dar respuesta a esta pregunta pasa por acudir a la

84 PLAMENATZ. *Ob.cit.*, p. 22.

85 PLAMENATZ. *Ob.cit.*, p. 34.

fuente directa. Para Abimael Guzmán,⁸⁶ la ideología del proletariado

[...] es la teoría y la práctica de la *última clase de la historia* [...] es el producto de la lucha del proletariado internacional; también implica el estudio y la comprensión de todo el proceso histórico de la lucha de clases antes del proletariado, de la lucha del campesinado —particularmente de éste por las grandes gestas que ha librado—, la comprensión y el estudio de lo más alto que ha dado la ciencia [...].

La ideología del proletariado, en tanto expresión del pensamiento marxista-leninista-maoísta,⁸⁷ constituye una forma de concebir el mundo desde una visión de fuerte inspiración fundamentalista.⁸⁸ Si bien el término *fundamentalismo* ha sido usado con frecuencia para aludir a fenómenos religiosos, también es aplicable a quienes, siendo laicos, se muestran partidarios de suprimir cualquier duda o disenso en nombre de la construcción de una utopía.⁸⁹ El pensamiento guía de Sendero Luminoso concuerda con esta aplicación. Y esto se ratifica cuando, respecto a la ideología del proletariado, Guzmán añade:

⁸⁶ ARCE BORJA, Luis y Janet TALAVERA SÁNCHEZ. «Reportaje del siglo. Presidente Gonzalo rompe el silencio» (entrevista). *El Diario*, Lima, 1988, p. 11. Las cursivas son nuestras.

⁸⁷ Ser marxista-leninista-maoísta es lo mismo que ser un comunista verdadero, pues, según Abimael Guzmán, el marxismo-leninismo-maoísmo corresponde al período histórico actual de la humanidad. Esta perspectiva supone que el propio Mariátegui, siendo un «comunista verdadero», si viviera en la actualidad sería marxista-leninista-maoísta. ARCE BORJA, Luis y Janet TALAVERA SÁNCHEZ. Doc. cit., p. 10.

⁸⁸ El fundamentalista es un verdadero creyente, es decir «alguien que profesa la fe en un credo, norma, código o ideología que acepta sin reservas ni cuestionamientos. Su compromiso con dicha fe es firme, inflexible e inmutable». KURTZ, Paul. «El manantial de los adeptos». *El País*, Madrid, 20 de julio de 1989, p. 3. Citado por DEGREGORI, Carlos Iván. *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 201.

⁸⁹ Ib.

[...] la gran creación de Marx, es *la más alta concepción que ha visto y verá la Tierra*; es la concepción, es la *ideología científica que por primera vez dotó a los hombres*, a la clase **proletaria** principalmente y a los pueblos, de un instrumento teórico y práctico *para transformar el mundo*. Y todo lo que él previera hemos visto cómo se ha ido cumpliendo.⁹⁰

Cual sistema religioso capaz de estructurar total y absolutamente la existencia de los hombres y las sociedades, la ideología del proletariado se equipara a una verdad celestial o sobrenatural:

Para nosotros la ideología del proletariado —y disculpen la insistencia pero el presidente Mao dijo «*no basta decir una vez, sino cien veces, no basta decir a pocos, sino a muchos*» acogiéndome a esto digo—, la ideología del proletariado, el marxismo-leninismo-maoísmo, y hoy principalmente el maoísmo, es la *única ideología todopoderosa porque es verdadera* y los hechos históricos lo están demostrando.⁹¹

El fundamentalismo de Guzmán es pieza clave en el desarrollo de la violencia. Esta línea de pensamiento se entronca con el denominado «pensamiento Gonzalo», que no es otra cosa que la aplicación del marxismo-leninismo-maoísmo a la realidad concreta del país,⁹² y la mejor expresión de dicho pensamiento es el desarrollo de la guerra popular.⁹³ En este cuadro se comprende el sentido del costo o sacrificio que, en opinión de Guzmán, debe pagarse para el triunfo de la guerra popular (es decir, «la cuota»). Guzmán

90 ARCE BORJA, Luis y Janet TALAVERA SÁNCHEZ. Doc. cit., p. 11. Las cursivas son nuestras.

91 ARCE BORJA, Luis y Janet TALAVERA SÁNCHEZ. Ib. Las cursivas son nuestras.

92 Doc. cit., p. 13.

93 Ib.

advierte la necesidad de la violencia absoluta,⁹⁴ expresada en un «principio básico de la guerra establecido por el presidente Mao: el principio de aniquilar las fuerzas del enemigo y preservar las propias»,⁹⁵ para lo cual hay que pagar un costo de sangre. Del marxismo-leninismo-maoísmo resulta que se ha aprendido lo que es la «cuota»

[...] y lo que es aniquilar para preservar, lo que es mantener la bandera en alto, pase lo que pase, y así, con esa decisión, [...] que si persiste, se mantiene la política al mando, se mantiene la estrategia política, se mantiene la estrategia militar, se tiene un plan claro, definido, entonces se avanza y *se es capaz de enfrentar cualquier baño de sangre* (para el baño de sangre nos comenzamos a preparar en el año 81, porque tenía que venir; así que *ya estábamos preparados ideológicamente*, es lo principal).⁹⁶

Maximizar la violencia hasta el extremo de convertir el enfrentamiento armado en un baño de sangre masivo, matar como objetivo estratégico y estar preparado para entregar la vida: esa es la cuota que hay que pagar para el triunfo de la guerra popular.

En esta línea, resulta difícil identificar la presencia del factor étnico en el «pensamiento Gonzalo». Si bien ello no significa que el tema esté ausente en el desarrollo de las acciones —como veremos luego—, lo cierto es que para Abimael Guzmán el asunto no representa ningún problema. Al res-

⁹⁴ Guzmán es completamente enfático en este punto: «En cuanto a la violencia partimos de un principio establecido por el presidente Mao Tsetung: la violencia es una ley universal sin excepción alguna; quiero decir, la violencia revolucionaria. Esa violencia es la que nos permite resolver las contradicciones fundamentales con un ejército y a través de la guerra popular». Doc. cit., p. 31.

⁹⁵ Doc. cit., p. 32.

⁹⁶ Doc. cit., p. 41. Las cursivas son nuestras.

pecto, en un texto de Rogger Mercado,⁹⁷ publicado en diciembre de 1986, se informa de una supuesta entrevista a Guzmán efectuada por Carlos Angulo Rivas, director de *El Nuevo Diario*. Al margen de que la entrevista en cuestión no fuera debidamente acreditada, lo cierto es que traduce el punto de vista de Sendero a partir de la propia versión del entrevistador, precisamente sobre el factor étnico en Sendero Luminoso. En efecto, queda claro que con la guerra popular no se pretende el choque de dos culturas (la occidental y la andina).⁹⁸ Queda claro, asimismo, que la propuesta de Sendero no representa al mundo andino, tradicionalmente sojuzgado. Como se diría en una publicación de *El Diario*, del 13 de setiembre de 1989, «el maoísmo nos enseña que una cultura dada es el reflejo, en el plano ideológico, de la política y la economía de una sociedad dada». Así, las costumbres y creencias del campesinado podían ser consideradas como síntomas mecánicos de la explotación terrateniente. La visión unidimensional del marxismo-leninismo-maoísmo absorbe toda la problemática social, pues se trata de una ideología universal que tiene un desarrollo único, aplicable en todo el mundo.⁹⁹

Lo étnico se vuelve invisible o se diluye debido a la sobrevaloración de la clase social y las estructuras económicas. El campesino, en una sociedad caracterizada en parte como semifeudal, es un sujeto fundamental para el desarrollo de la guerra popular y, en tal sentido, futuro miembro de la «República Popular de Nueva Democracia». En la ideología de la guerra popular, cumple una función esencial como

97 «La entrevista al líder máximo de S.L. Debemos buscar que la verdad se abra paso y los hechos queden históricamente registrados». En MERCADO U., Rogger. *El Partido Comunista del Perú: Sendero Luminoso* (3.ª edición, corregida y aumentada). Lima: Studium-La Universidad, 1986, p. 137.

98 MERCADO, Rogger. Ib.

99 MERCADO, Rogger. Ib.

vanguardia de la revolución, junto con el proletariado, y le espera en el futuro compartir con este la dictadura en el sistema de «Asambleas Populares» del nuevo Estado.¹⁰⁰ Por ello, ante la posibilidad de que el campesinado no entienda su función en la guerra popular, Guzmán reconoce:

[...] tenemos que hacer un trabajo tesonero e imprimir en el trabajo de masas formas diferentes, formas distintas que aprendan de la propia guerra popular, que aprendan el valor del arma, la importancia del fusil [...] entonces trabajamos de esa manera, cumplimos nuevas formas y así vamos desarrollando el trabajo de masas en y para la guerra popular.¹⁰¹

Esta percepción del valor de la «práctica revolucionaria» explica la frialdad con la cual Guzmán reivindica la masacre de ochenta campesinos en Lucanamarca a causa del apoyo que ellos brindaron a las Fuerzas Armadas. Para demostrar que el avance de la guerra popular es incontenible, afirma Guzmán, «la propia Dirección Central del Partido planificó la acción y dispuso las cosas; así ha sido».¹⁰² El *exceso* estuvo previsto y *calculado*; había que pagar el costo. Pero ¿a qué costo se refiere Guzmán?:

Si a las masas les vamos a dar un conjunto de recomendaciones, exigencias y normas, en el fondo no queremos que las aguas se desborden, y lo que necesitábamos era que las aguas se desbordaran, que el huayco entrara, y cuando entra arrasa pero luego vuelve a su cauce.¹⁰³

Guzmán justifica con énfasis el *escarmiento*, sin atenuantes, en razón de la guerra popular. La difícil situación de la

100 ARCE BORJA, Luis y Janet TALAVERA SÁNCHEZ. Doc. cit., p. 70.

101 Doc. cit., p. 36.

102 Ib.

103 Doc. cit., pp. 40-41.

comunidad campesina, forzada por la violencia a colaborar con las Fuerzas Armadas, no podía significar otra cosa que una *prueba* que debió ser afrontada sin escatimar ningún costo, ni el de las propias vidas de los campesinos, pues por la guerra popular ellos debían estar dispuestos a todo.¹⁰⁴

Al parecer, la ideología senderista no admite espacio para las zonas grises; por ello le resulta ajena la complejidad del problema cultural. La única forma de identidad derivada de su ideario es, sin duda, la de clase, tal como queda manifiesto en su discurso:

Triunfan y triunfarán los desarrapados, los desar-
mados contra los armados. Eso es ley, se cumple y
se cumplirá. [...] El nuevo Estado florece, estamos
estableciendo las bases inmovibles de lo nuevo,
conquistamos las bases de apoyo, tomaremos el po-
der para la clase y el pueblo. El comunismo reinará
en la faz de la tierra.¹⁰⁵

Esta visión justifica un examen más detenido. Al definir la noción de ideología se ha puesto el acento en el significado que esta tiene en el pensamiento marxista, pero en términos generales, no es posible pensar en la existencia de una ideología de clase que incluya todas las ideas o creencias empleadas por sus miembros. Existe una serie de creencias, ideas y mitos que forman parte del *modo de ser* de un grupo humano o colectividad, que ciertamente escapan a la ideología marxista-leninista-maoísta; pero se inscriben en lo que hemos denominado líneas arriba «ideología total» en su acepción no sofisticada, es decir, las presuposiciones implícitas en los modos comunes de pensar y hablar acerca de las

¹⁰⁴ Ib.

¹⁰⁵ Mensaje firmado por las bases del Partido Comunista del Perú-Ayacucho. Publicado por el *Diario de Marka* el sábado 19 de mayo de 1984.

cosas y las personas, los sucesos y las acciones que constituyen el mundo.¹⁰⁶

Así, encontramos el terreno en el cual se explica mejor el problema de los posibles nexos del factor étnico con la prédica senderista. Producto de una visión culturalista de la violencia,¹⁰⁷ la práctica inicial de Sendero Luminoso se confunde con una visión milenarista o indígena; era «la venganza de los siglos», la utopía andina, «el pachacuti».¹⁰⁸ En efecto, inicialmente Sendero Luminoso se presenta como un «nuevo terrateniente bueno», que evoca el poder gamonal ejercido por los «mistis». En esa lectura, se ha pretendido atribuir a Sendero la reedición del mito andino del Inkarrí, que llega desde arriba para imponer un nuevo orden o restaurar, quizá, otro antiguo, más justo pero no necesariamente democrático. En esta visión, se asume que es

[...] a través del *pachacuti* revolución que el mundo debe voltearse: los de arriba (ricos, mistis, blancos, el mundo de la ciudad y de la sociedad occidental) se vendrán abajo, y los de abajo (pobres, campesinos, indios, el mundo rural y de la sierra) subirán, acabará su miseria, tendrán el poder.¹⁰⁹

¹⁰⁶ PLAMENATZ, John. *Ob. cit.*, pp. 19-20.

¹⁰⁷ ANSIÓN, Juan. «¿Es luminoso el camino de Sendero?». En: *El cristiano ante el Perú de 1985: crisis económica y violencia*. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1984, p. 63 y ss. Este antropólogo sostuvo que el pensamiento mítico andino constituía un ángulo desde el cual era posible enfocar el problema de la violencia senderista. Afirmó que existía un cordón umbilical entre Sendero y el pensamiento mítico andino. Veamos: «Guamán Poma en su época intentó producir un discurso cristiano a partir de una reinterpretación de los antiguos mitos, pero sólo logró superponer nombres cristianos a los viejos conceptos, sin escapar a la tradición andina. Creemos que a pesar de toda su fraseología marxista, con "Sendero" sucede algo semejante, aun cuando sea mucho menos consciente del cordón umbilical que lo sigue ligando al antiguo pensamiento andino» (p. 64).

¹⁰⁸ REMY, María Isabel. «Población andina y construcción de la democracia». *Socialismo y Participación*, n.º 72, Lima, setiembre de 1995, p. 79.

¹⁰⁹ ANSIÓN, Juan. *Art. cit.*, p. 64.

En síntesis,

los que ahora tienen la luz e imponen la noche al mundo campesino serían destruidos por el *pachacuti* mediante el cual el mundo rural alcanzaría otra vez la luz del día: por eso, el sendero que lleva a la revolución-*pachacuti* es presentado como "luminoso".

Esta visión, alimentada por los «ajusticiamientos populares» aplicados a los abigeos, a las malas autoridades o a quienes transgredían normas de conducta impuestas por los senderistas (que, en muchos casos, no respondían a patrones reconocidos en los Andes), tuvo inicialmente un éxito notorio.¹¹⁰ Pero esto duró poco, y desde mediados de 1982 empezó a resquebrajarse. Sendero decretó el levantamiento de las cosechas —como en la gran marcha del campo a la ciudad durante la Revolución china—, hecho que generó gran desasosiego entre las comunidades y se agravó con el desplazamiento de la organización tradicional de las comunidades a través de la imposición de los «comités populares» integrados por representantes del partido: Movimiento de Obreros, Trabajadores y Campesinos (MOTC). El equilibrio comunal construido a partir de instituciones tradicionales como los lazos de parentesco, las relaciones cívicas y religiosas, etcétera, colapsó cuando se produjo la incursión de las Fuerzas Armadas en el escenario.¹¹¹ Quizá estas mismas instituciones pudieron haber servido de eslabón para generar ciertos niveles de articulación y captación de militancia en Sendero,¹¹² potenciadas por un contexto regional en el cual el desarrollo de este tipo de identidad es tradicional.

¹¹⁰ DEGREGORI, Carlos Iván. «Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros». En: BALLÓN, Eduardo (ed.). *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*. Lima: Descó, 1986, p. 253.

¹¹¹ DEGREGORI. Art. cit., p. 256.

¹¹² Al respecto, Degregori advierte: «Durante la década de 1980, uno de los mecanismos fundamentales para expandir su militancia han sido también

La presencia de extraños en las zonas altas de Ayacucho fue motivo de constante preocupación comunal. A partir de las investigaciones que se desarrollaron como consecuencia del caso paradigmático de los ocho periodistas asesinados por comuneros de Uchuraccay el 23 de enero de 1983, se demostró, por ejemplo, el marcado carácter tradicional de esta comunidad: su supervivencia estaba condicionada al intercambio comercial con algunos pueblos cercanos, en vista de lo limitado de sus recursos y la gran necesidad que tenían sus miembros de acceder a las ferias y mercados de la zona baja para obtener artículos de primera necesidad. Los reiterados intentos senderistas por bloquear o impedir esos contactos generaron en los iquichanos un profundo rechazo,¹¹³ que —en opinión de la comisión investigadora de estos hechos— puede haber sido la causa por la cual los comuneros dieron muerte a los periodistas.¹¹⁴

Todo esto demuestra que si existe alguna relación entre las tradiciones míticas andinas y la ideología de la guerra popular, ella surge como producto de un uso instrumental por la práctica senderista.¹¹⁵ En ella las reivindicaciones étnicas

los lazos de parentesco y el paisanaje, que se encuentran estrechamente entrelazados». *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 207.

113 FUENZALIDA, Fernando y Juan M. OSSIO. «La comunidad de Uchuraccay y la región iquichana» (informe antropológico). En: *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú, 1983, p. 74.

114 Ciertamente, no debe pasarse por alto que, en este hecho, «al ser consultados por ellos [los comuneros], los *sinchis* dieron su respaldo a la matanza de los forasteros que *viniesen por tierra*», como ha sostenido Luis Millones. «La tragedia de Uchuraccay: informe sobre Sendero». En: *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, doc. cit., p. 100.

115 Nelson Manrique ha sido particularmente enfático al precisar: «El comportamiento antidemocrático, vertical y autoritario de Sendero, así como su recurrente utilización del terror, la violencia ejemplarizadora, la crueldad y la sevicia, terminaron siendo socialmente aceptables porque se insertaban dentro de una tradición histórica realmente existente en el mundo andino: aquella creada por la acción del gamonalismo, que históricamente recurrió a los mismos métodos para garantizar su perpetuación. Las tradiciones

están ausentes, por las razones que ya hemos expuesto, pero, además, porque el marxismo, desde su versión original, representa finalmente una perspectiva racional, propia de la modernidad, y que, como tal, construye la historia a partir de un paradigma, un solo punto de vista sobre el progreso y una sola forma de concebir al hombre ideal.¹¹⁶ En esta perspectiva, la pluralidad cultural no tiene cabida.

2.4. ¿Un racismo desde abajo?

Sin embargo, lo expuesto nos lleva a sostener que si existen canales que conectan la acción de Sendero con lo étnico, estos se encuentran explícitamente en un ámbito conceptual distinto pero no desvinculado de aquel: el racismo. Este es un hecho que forma parte de la historia peruana desde la presencia española y que conviene precisar conceptualmente.

Racismo significa discriminar a otro ser humano por razones fundadas en motivos de orden biológico.¹¹⁷ Existe también la discriminación étnica, pero ella solo se refiere al hecho de considerar al entorno sociocultural de la otra etnia como inferior al propio. Aquí la desvalorización está referida a las cuestiones propiamente culturales –no biológicas– creadas por el grupo social. En cambio, cuando hablamos de discriminación racial nos estamos refiriendo a situaciones que se presentan como inmodificables e inmu-

políticas del mundo andino combinan componentes de raigambre democrática [...] cuanto autoritarios [...]. La acción de Sendero Luminoso se apoya pues en tradiciones realmente existentes. Su violencia no se dirige a la liquidación de las estructuras autoritarias, sino a su utilización». MANRIQUE, Nelson. «Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo». En: *Tiempos de ira y amor*. Lima: Desco, 1990, p. 54.

116 VATTIMO, Gianni. «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?» En: *Entorno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1990, pp. 11-12.

117 DELACAMPAGNE, Christian. *Racismo y Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1983, p. 33.

tables, puesto que se fundan en las propias leyes de la naturaleza.¹¹⁸

Se ha sostenido que solo es posible hablar de racismo desde que la igualdad está en la base de la articulación política y social,¹¹⁹ fenómeno contemporáneo al tiempo en que madura la teoría biológica, en cuya virtud se predica la existencia de un concepto moderno de ciencia.¹²⁰ No obstante ello, creemos que para fijar los orígenes del racismo es preciso retroceder en el tiempo a mucho antes del siglo XIX. En efecto, es posible identificar casi la totalidad de los componentes teóricos del racismo en diversas líneas discursivas establecidas ya a inicios del siglo XVI.¹²¹ Aunque es verdad que los argumentos que justifican estas doctrinas no están en la ciencia, sino en la Biblia, y tampoco se usa la expresión *raza*, sino más bien *naturaleza*, *sangre*, *descendencia* o *herencia*.¹²²

En lo que se refiere al caso peruano, observamos la presencia del racismo en los orígenes de la presencia española. Esta visión estuvo en el sustrato de uno de los mayores genocidios de la historia de la humanidad. Como ejemplo basta con mencionar la línea de pensamiento introducida por

¹¹⁸ DELACAMPAGNE. *Ob. cit.*, p. 44.

¹¹⁹ Para autores como Gonzalo Portocarrero, el racismo es un fenómeno moderno que se inicia en el Perú con el siglo XIX. Para Portocarrero, la discriminación se produce en el contexto de una sociedad que alberga el principio de igualdad entre los hombres, pero que acepta, contradictoriamente, la noción de que no todas las razas son iguales. En tal sentido, durante el Virreinato no había necesidad de discriminar, puesto que se trataba de una sociedad estamental que no se pensaba a sí misma como compuesta por individuos iguales. Véase PORTOCARRERO, Gonzalo. «Discriminación social y racismo en el Perú de hoy». En: *500 años después... ¿el fin de la historia?* Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 193-195.

¹²⁰ Para Delacampagne, estos criterios no sirven sino para tender una cortina de humo respecto de los discursos e instituciones racistas anteriores a la formalización del concepto moderno de ciencia. *Ob. cit.*, p. 45.

¹²¹ DELACAMPAGNE. *Ob. cit.*, p. 59.

¹²² CALLIRGOS, Juan Carlos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Serie En blanco y negro 4. Lima: Desco, 1993, p. 121.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). En su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Sepúlveda postula la existencia de hombres y pueblos superiores natural y éticamente,¹²³ que participan del Derecho natural por su condición de tales; como contrapartida, existen pueblos que se mantienen al margen de él por su condición de bárbaros, hasta tal punto que incluso se ubican fuera de la humanidad.¹²⁴ En el primer caso se ubican ciertamente los españoles, y en el segundo, los indios, «hombrecillos tan bárbaros, incultos e inhumanos», de «impía religión» y «nefandos sacrificios».¹²⁵ Para Sepúlveda,

el hecho de que algunos de ellos parezcan tener ingenio para ciertas obras de artificio no es argumento de más humana prudencia, puesto que vemos a las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana logra imitar cumplidamente».¹²⁶

Con todo ello —y haciendo explícita su adhesión al pensamiento aristotélico—, justifica la «servidumbre natural» de los indios y el dominio de los españoles como señores, también por naturaleza.¹²⁷

123 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 9.

124 GARCÍA-PELAYO, Manuel. Estudio previo a SEPÚLVEDA. *Ob. cit.*, p. 9.

125 SEPÚLVEDA. *Ob. cit.*, p. 111.

126 *Ob. cit.*, p. 109. Queda claro el sentido retórico de la comparación entre los indios y los insectos o animales, pues de otro modo no tendría sentido esgrimir causas justas de la guerra contra ellos. Sin embargo, también es verdad que su consideración —a efectos de la dominación— no dista mucho de esa dimensión cuando afirma que nada mejor pudo suceder a estos bárbaros, «ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo». *Ob. cit.*, p. 133.

127 *Ob. cit.*, pp. 87 y 101.

Esta línea de pensamiento —como se ha dicho— tendrá un hilo de continuidad en el pensamiento jurídico desde el siglo XVI. Nos referimos principalmente a Juan de Matienzo,¹²⁸ para quien el indio es de natural condición e inclinación a la ociosidad y a otros vicios, concepto compartido por Juan de Solórzano.¹²⁹ De este modo, no obstante la consideración jurídica del indio como persona libre —presente en el discurso jurídico desde las primeras disposiciones de la corona—, en ambos casos estamos frente a posiciones que atribuyen al indio «incapacidades naturales», consustanciales. Se trata de una visión que se desarrolla en permanente litigio con la consideración jurídica del indio como persona y que logra filtrarse en el ordenamiento jurídico de Indias y mantener presencia institucional en forma sostenida a través del tiempo.¹³⁰

Por otra parte, considerar al indio como inferior por naturaleza es un argumento que no deja de estar presente en el discurso jurídico y político de la República. El propio Bolívar no se mantendrá ajeno a este tipo de razonamiento,¹³¹ y esa misma perspectiva está presente en el

¹²⁸ *Gobierno del Perú (1567)*. Edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. París: Ministerio de Asuntos Extranjeros, 1967.

¹²⁹ Para quien «la experiencia ha mostrado [...] de la condición y naturaleza de los indios, que serían muy pocos los que se alquilasen o mingasen de su voluntad, aunque les diesen crecidos jornales, porque son flojos en gran manera, y amigos del ocio y de entregarse a sus borracheras, luxurias, y otros vicios que les [...] salen, y saldrán [...] de sus temples naturales». Por esa razón es preciso compeler a los indios al trabajo, para sacarlos del estado de «flojedad [...] que parece que el diablo los sugiere y persuade que no sirvan, ni ayuden a los españoles». Véase SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de. *Política indiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Lope de Vega, 18, tomo I, libro II, cap. VI, n.º 45, 1972, p. 176.

¹³⁰ GONZALES, Gorki. «La consideración jurídica del indio como persona en el siglo XVI» (tesis de magister). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, p. 145.

¹³¹ MÉNDEZ, Cecilia. «República sin indios: la comunidad imaginada del Perú». En: URBANO, Henríque (comp.). *Tradicón y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1992, p. 18.

pensamiento de juristas de la importancia de Toribio Pacheco,¹³² para quien los indios no son otra cosa que «una masa informe de ignorantes». José de la Riva-Agüero¹³³ remarca que si bien la raza indígena «no es inepta radicalmente [...]»; hay que reconocerle dos nobles vocaciones: la agrícola y la militar», que son funcionales a su naturaleza (de «iniciativa nula»).

El racismo ha sido el sustento ideológico fundamental de la dominación colonial y se ha mantenido durante el orden republicano. Como advierte Manrique,¹³⁴ la aristocracia criolla que asumió la conducción del nuevo Estado se sentía mucho más próxima de los españoles que de los indios que conformaban la mayoría del país sobre el cual se fundó la nueva nación. Esto explica que la adopción del racismo colonial —como uno de los pilares sobre los cuales los criollos erigieron su propia dominación— se produjo en un contexto de natural complacencia.

Ahora bien, se suele afirmar que con la generalización del mestizaje en el Perú se eliminaron las bases biológicas del racismo. Sin embargo, ha ocurrido lo inverso: ha complejizado mucho más sus manifestaciones.¹³⁵ El racismo se ha mantenido en forma consistente pero menos explícita; se ha convertido en un racismo negado, pues es cierto que ya no existen normas como las de los orígenes de la República, que indirectamente marginaban a los indios de la ciudada-

132 PACHECO, Toribio. «Cuestiones constitucionales». Separata de *Ius et Praxis*, editada por la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Lima, n.º 14, 1989, Lima, p. 272. Pacheco se pregunta respecto a la gran masa de habitantes del Perú: «¿Qué son para ella los derechos y los deberes del hombre? ¿Qué entiende de instituciones ni de vida política? Todas éstas son palabras huecas cuyo sentido no comprende ni es capaz de comprender».

133 Citado por CALLIRGOS, Juan Carlos. *Ob. cit.*, p. 113.

134 MANRIQUE, Nelson. «Racismo y violencia política en el Perú». *Pretextos. Revista de la División de Investigaciones de Desco*, n.º 8, febrero de 1996, p. 97.

135 MANRIQUE. *Art. cit.*, p. 96.

nía, ni leyes dirigidas a su explotación —como la Ley de conscripción vial del tiempo de Leguía—. Las propias características de nuestra realidad lo han convertido en un fenómeno de carácter multidireccional;¹³⁶ es decir, una misma persona, según su posición social o económica, puede discriminar y ser discriminada, «cholear y ser choleado».¹³⁷

La discriminación, en suma, se expresa como un mecanismo implícito de desprecio por sí mismo o negación de una parte de la propia identidad, lo cual supone negar y odiar elementos constitutivos del propio yo. Más aún, el racismo no solo es patrimonio de las fuerzas de las clases dominantes y de las fuerzas del orden: la guerra planteada por Sendero Luminoso está formulada con el fin de exacerbar las contradicciones, odios y resentimientos constituidos a lo largo del proceso político y de la historia, es decir, una violencia que evoca elementos consustanciales al racismo.

En efecto, el racismo ha estado presente en el imaginario de Sendero Luminoso por diversas razones. La violencia de los excluidos¹³⁸ no se explica sin la profunda carga subjetiva de odio y resentimiento contra los sectores dominantes y el Estado. El hecho de que los cuadros intelectuales de Sendero fueran en su mayoría provincianos y «mestizos» —en algunos

¹³⁶ Art. cit., p. 102.

¹³⁷ NUGENT, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992, p. 119. Esta visión se manifiesta con suma intensidad en el relato del intelectual provinciano Luis Guillermo Lumbreras: «Es aquí donde yo percibí otro tipo de relaciones étnicas. Bueno, yo era serrano, ayacuchano, aquí yo era cholo. Pasé de mi condición de familia de hacendados allá, a la de cholo en Lima. Una figura especial que, desde luego, mi familia jamás aceptaba, pero que a mí me parecía obvia». En: «De cómo Lumbreras entiende al Perú de Sendero». *Quehacer*, n.º 42, Lima, agosto-setiembre de 1986, p. 56. Citado por DEGREGORI, Carlos Iván. *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990, p. 206.

¹³⁸ LÓPEZ, Sinesio. «Perú: una modernización frustrada (1930-1991)». En: *Desde el límite. Perú, reflexiones en el umbral de una nueva época*. Lima: IDS, 1992, pp. 189-190.

casos, *mistis*— explica que sientan el desprecio de la elite criolla que los margina por provincianos, serranos y cholos.¹³⁹ Por un lado, está el origen geográfico y por otro, en concurrencia, la procedencia social, ambos en un contexto atravesado por el sentimiento de discriminación y postergación.

Un trabajo de investigación sobre las características demográficas y sociales de los condenados por terrorismo por los tribunales de justicia de Lima, realizado durante el período comprendido entre 1983 y 1986, muestra en forma consistente que la mayoría de los condenados por este delito (75%) provienen del interior del país, principalmente de capitales de provincias (de donde procede el 55,7% de los condenados).¹⁴⁰ Por otro lado, estas mismas provincias constituyen las de menor desarrollo económico en el país. 58% de los condenados por terrorismo proceden de las provincias que alcanzaron menor desarrollo y que constituyen una franja social que atraviesa toda la región andina del país. Un dato que confirma la importancia del acceso a la educación de los jóvenes provincianos en el desarrollo de la violencia política es el siguiente: 35,5% de los condenados por terrorismo poseen educación universitaria. Esta cifra es alta en el contexto, pues hacia 1985 solo 7,7% de la población económicamente activa del país de más de 15 años de edad tenía ese nivel educativo.

Un cuadro de esta naturaleza describe claramente lo que Sinesio López ha denominado «la violencia de los excluidos»: sectores de la sociedad peruana marginados y discriminados en lo económico, cultural y político; grupos restringidos en el ejercicio de sus derechos sociales, que, curiosamente, se ubican entre los estratos provincianos, mestizos, con acceso a la

139 LÓPEZ. Ib.

140 CHÁVEZ DE PAZ, Dennis. *Juventud y terrorismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989, p. 33.

educación superior: precisamente las franjas de la población en las que los mecanismos de segregación racial han operado con mayor fuerza y subliminal insistencia.

Sendero no reconoce ni reivindica explícitamente la importancia de los factores étnico-culturales. Su visión de la sociedad está elaborada fundamentalmente a partir de un análisis clasista e internacionalista. Sin embargo, también es evidente —como advierte Manrique— que aprovecha con gran astucia el sentimiento de odio hacia los de arriba para atraer militantes,¹⁴¹ y que funciona como canal de movilización social, ofreciendo una especie de justicia racial que podría llegar al exterminio del que se ve como opresor.¹⁴² Pero también es cierto que, en la dialéctica compleja de los mecanismos del racismo y en su papel de nuevo *misti*, Sendero encontró el argumento para legitimar la violencia ejercida contra los miembros de las comunidades campesinas y nativas, los «componentes naturales» de la revolución.¹⁴³

141 MANRIQUE, Nelson. Art. cit., p. 102.

142 CALLIRGOS, Juan Carlos. *Ob. cit.*, pp. 208-209.

143 Desde 1982, Sendero ha sembrado muerte y destrucción en muchas comunidades campesinas del país. Para tener una idea de la magnitud de este hecho, la información sobre campesinos cuyas muertes han sido atribuidas a Sendero durante 1991 da como resultado 420 de un total de 1 314. De igual manera, 172 ronderos fueron muertos por la violencia de Sendero Luminoso. Véase COMISIÓN ESPECIAL DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIO SOBRE LA VIOLENCIA Y ALTERNATIVAS DE PACIFICACIÓN. *Violencia y pacificación 1991*. Lima, 1992, p. 186.

POLÍTICA DE PACIFICACIÓN Y DERECHO EN UN CONTEXTO PLURICULTURAL

EN EL PROCESO político que tiene como resultado el conflicto armado, la presencia del Estado ha sido fundamental. Tanto como actor responsable de propiciar el ambiente favorable para el desarrollo del conflicto como a través de la toma de decisiones orientadas a generar las condiciones para poner fin a la violencia, el Estado ha tenido una presencia insoslayable.

En consecuencia, cabe preguntarse sobre el sentido que adquiere el factor pluricultural en las respuestas y decisiones del Estado respecto de este fenómeno. Líneas antes nos hemos referido a la forma como ha sido enfocado y tratado este tema desde el inicio de la República; la siguiente exposición retoma lo más sustancial de dicho marco teórico, pero se concentra en el análisis de los hechos.

3.1. La pacificación como proceso político y la pluriculturalidad

Una precisa definición del tema que venimos tratando exige tener claro el significado otorgado a la palabra *pacificación*. Con este término se alude a un proceso que expresa la «auténtica convicción del gobierno sobre la

necesidad de lograr la participación de los diversos sectores de la sociedad en alcanzar la paz en el país». ¹⁴⁴ Es posible entender que este proceso surge como resultado de una decisión política del Estado y de la sociedad, decisión que debe buscar la puesta en práctica de mecanismos de distinto orden para reconstituir el tejido social y afirmar la vigencia de las instituciones políticas.

La pacificación como proceso se plantea el reto de afirmar la vida, la dignidad, la libertad y la igualdad en cuanto valores que son la base para el ejercicio de los derechos fundamentales y la condición que sustenta la vida en sociedad, de modo que cuando estos pierden su dimensión en la política concreta y se ven relegados a un nivel secundario, de inmediato se pone en marcha un proceso de disolución del ordenamiento social. ¹⁴⁵

Pacificar, en términos estratégicos, supone dar un salto de la lógica de la guerra —como lógica de la dominación— a la lógica de la paz —como lógica del consenso—. ¹⁴⁶ Se trata de una estrategia que debe canalizar las energías de la sociedad para impedir su destrucción como producto de la violencia misma ¹⁴⁷ y para ello debe incidir en las condiciones materiales, económicas y sociales que están en el fondo del conflicto.

Hemos sostenido que, en la formación de la república, la ausencia de reglas o acuerdos básicos generados desde la sociedad civil impidió la formación de un ordenamiento político consistente, esto es, basado en un marco institucional construido gracias a la existencia de meca-

144 «Consejo por la Paz: futuro incierto». *Ideele. Revista de información y análisis*, n.º 31, año 3, Lima, noviembre de 1991, p. 7.

145 OROZCO ABAD, Iván. «Ética y proceso de paz». En: *Programa por la paz*. Santafé de Bogotá, 1991, p. 354.

146 OROZCO ABAD. Art. cit., p. 354.

147 IDEELE «...pavimentando nuestro camino a la realidad» (entrevista a Gustavo Gorriti). *Ideele. Revista de información y análisis*, n.º 27, año 3, Lima, julio de 1991, p. 13.

nismos de consenso antes que impuesto en forma arbitraria. Se ha insistido en que la influencia negativa de estos factores presentes en la institucionalidad republicana, sumada a los cambios sociales operados durante las últimas décadas, propició las causas inmediatas del conflicto armado.

De acuerdo con esta percepción del problema, la pacificación como política debió orientar sus decisiones a la superación de las inconsistencias del sistema político y del ordenamiento social en conjunto. Los intereses que figuran en el fondo del conflicto están más allá de las cifras de la pobreza y los indicadores económicos; en tal sentido, pacificar debió significar reconocer dichas razones e incorporar, en la toma de decisiones, los intereses y derechos que históricamente se han mantenido fuera del marco institucional formal.

En el caso de nuestro país, la pacificación implicaba un proceso político, por cuanto así como las condiciones que hicieron posible el estallido del conflicto armado en el Perú son el producto de décadas de crisis e ineficacia gubernamental, marchar en el sentido opuesto planteaba el reto de desmontar la arquitectura de centralismo, violencia estructural y autoritarismo que ha venido funcionando como esquema para la política oficial. La pacificación exigía, por ello, incorporar el reconocimiento de la pluriculturalidad como factor estratégico en la propuesta de paz.

Desde este punto de vista, pacificar supone decidir en un proceso de largo alcance. Pero su solidez como proyecto será la consecuencia de haber estructurado consensos mínimos que permitan avanzar en la misma dirección y de haber contribuido a lograr las condiciones para un modo de desarrollo social y político que incorpore al pluralismo cultural como la base de su racionalidad.

3.2. Discriminación étnica y racismo en el conflicto armado: ¿un discurso de pacificación?

No solo desconocimiento sino también falta de decisión para afrontar el problema constituyeron la plataforma sobre la cual se desarrolló la larga serie de errores del Estado peruano en la lucha contra la violencia de Sendero Luminoso. Así, la dación del decreto legislativo 46 del 10 de marzo de 1981 es una muestra de la falta de conciencia sobre el problema que se venía procesando. Se trataba de un instrumento que, además de no definir con claridad el fenómeno de la subversión en curso, generó mucho rechazo entre los sectores políticos de la oposición y los dirigentes gremiales y sindicales, quienes en la práctica parecían ser los destinatarios pasivos de esta norma.

En ese cuadro de fragilidad institucional se hacen visibles las inconsistencias a las que nos hemos referido al inicio de este trabajo: la ausencia de acuerdos básicos que hicieran las veces de columnas sólidas para la construcción de la organización política en el siglo XIX. Es en este punto que la herencia de discriminación racial y etnocentrismo se hace evidente con suma crudeza.

3.2.1. *El discurso político*

Se puede sostener que el factor pluricultural no está presente en forma expresa en el discurso político vinculado al tema de la pacificación. En verdad, este solo hecho es representativo de un silencio que da testimonio del desinterés por un asunto que, como hemos visto, está en el fondo mismo del conflicto armado. Sin embargo, el hecho es más grave por cuanto la lógica del ejercicio del poder presenta también una dirección negativa. En otras palabras, la omisión, en este ámbito, lleva consigo una carga tan nefasta como la del etnocentrismo explícito. No solo es desinterés; también es la manifestación de un cierto grado

de violencia. Después de todo, el Estado no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar o reteniéndolo.

Desde que el presidente Fernando Belaunde Terry decretó por primera vez el estado de emergencia en las provincias de Huamanga, La Mar, Cangallo, Huanta y Víctor Fajardo, en el departamento de Ayacucho, las declaraciones que acompañaron al proceso político demostraron en forma consistente la falta de comprensión de la naturaleza del fenómeno y, en consecuencia, la inoperancia para afrontarlo. Desde que en agosto de 1980 el ministro del Interior, José María de la Jara, afirmó que en el interior del país no existía «ningún tipo de brote guerrillero»¹⁴⁸ hasta casi fines del régimen belaundista —cuando el responsable de la misma cartera, general (r) Óscar Brush Noel, y el propio presidente Belaunde rechazaron el contenido de un informe sobre violación de derechos humanos atribuibles al Estado peruano que había sido elaborado por Americas Watch—, el razonamiento político mantuvo una lógica en la que es posible identificar tres momentos: la negación total del fenómeno subversivo, la subestimación de la capacidad operativa de Sendero Luminoso¹⁴⁹ y la imposición de un criterio policial y luego militar y autoritario para afrontar el problema.¹⁵⁰ El episodio que ilustra este extremo se produce cuando el entonces ministro de Guerra, general Luis Cisneros Vizquerra, en declaración formulada ante el vice-

148 Diarios *La Prensa*, *Correo*, *El Diario*, del 5 de agosto de 1980. Véase *Violencia política en el Perú*. Lima: Desco, 1989.

149 El 29 de diciembre de 1982, cuando era ministro del Interior Fernando Rincón Bazo, el ministro de Guerra, general Luis Cisneros Vizquerra, advertía que como consecuencia de la intervención de las Fuerzas Armadas en el control del orden interno, a Sendero solo le quedaban 24 horas de vida: «Ese grupo se acabará con el año». Diarios *El Comercio* y *La República*, Lima, 30 de diciembre de 1982.

150 GONZALES, Raúl. «Entrevista al General Luis Cisneros Vizquerra» *Quehacer*. Revista del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo-DESCO, n.º 20, Lima, enero de 1983, p. 56. Las expresiones de este alto jefe militar fueron

presidente de la Cámara de Diputados en diciembre de 1982, sostuvo que si las Fuerzas Armadas interviniesen en el conflicto se «iniciaría una matanza indiscriminada para arrancar la ola de violencia que sacude al país».

Con el gobierno aprista, la impresión inicial fue engañosa: se pensó que se aproximaban cambios positivos en la estrategia antisubversiva. De hecho, el presidente Alan García inauguró su mandato con anuncios importantes en ese ámbito. Se pondría énfasis en el respeto a los derechos humanos. Se sancionaría con la legitimidad de la ley. Se constituiría una Comisión de Paz. Se planteó la posibilidad de discutir un plan nacional antisubversivo. Se reorganizaría y reunificaría a las fuerzas policiales. Sin embargo, muy pronto el ritmo de los acontecimientos empezó a marcar el verdadero rumbo: a pocos meses de instaurado el nuevo gobierno, el ministro de Guerra, general EP Jorge Flores Torres, afirmaba:

La Comisión de derechos humanos del Senado, por lo que parece, está defendiendo los derechos humanos de los terroristas. Nosotros nos hemos ido a combatir a Ayacucho, no por el prurito [sic] de matar: combatimos el terrorismo y la subversión, en defensa de la democracia. En Ayacucho, en la zona de emergencia, hay un 80% de pacificación.¹⁵¹

contendientes y reiteradas posteriormente, en los siguientes términos: «Porque nosotros vamos a asumir el control de la zona y vamos a actuar, nosotros somos profesionales de la guerra y estamos preparados para matar: la guerra es así [...]. Porque de lo que se trata es de matar peruanos, porque suponemos que también son peruanos [...] Quiero decirle también que yo soy partícipe de la pena de muerte [...] Creo también que la Constitución debe modificarse y que debe ser el fuero privativo el que juzgue a los terroristas, creo también en los juicios sumarios [...] yo establecería toque de queda en Ayacucho y al que se mueva por la noche me lo tiro. ¿Qué otra medida represiva se puede tomar si no sabemos quiénes son».

151 Diario *El Nacional*, Lima, 4 de noviembre de 1985.

Probablemente se estaba refiriendo a la paz de los cementerios.

En junio de 1986, la ilusión –aún subsistente– desapareció bruscamente con la masacre de 300 inculpados por terrorismo en las cárceles de Lima, cuando fuerzas militares incursionaron en los penales para sofocar un motín senderista. Durante la gestión de Abel Salinas en la cartera del Interior, el ministro de Marina, vicealmirante (r) Julio Pacheco Concha, evidenciando una forma autoritaria de ver el conflicto armado, afirmó, en relación con los hechos de los penales: «No creo que haya habido exceso de la Marina». Agregó que, para rescatar el principio de autoridad, las Fuerzas Armadas no tuvieron otra alternativa: «Con esa gente no se puede dialogar. Ellos provocaron la muerte nuestra y nos dispararon desde fortificaciones».¹⁵² La respuesta del autoritarismo para afrontar algo que no se entendía en su real magnitud terminaba fácilmente en la soberbia y la subestimación de la capacidad de Sendero. El 6 de enero de 1988, el ministro Barsallo Burga anunció que se había logrado pacificar los departamentos de Madre de Dios, Puno, Cuzco, Arequipa y Tacna y paralizar la estructura militar. A los pocos meses, a raíz de una movilización senderista producida el 1º de mayo en una céntrica avenida de Lima, tuvo que renunciar al cargo. Sería durante la gestión del ministro Soria Díaz que se retomaría la idea del plan antisubversivo y se produciría la denuncia de asesinato de los miembros de toda una comunidad campesina, Ccayara.¹⁵³

¹⁵² Diarios *Expreso* y *El Comercio*, Lima, 24 de junio de 1986.

¹⁵³ En Ccayara fueron asesinados entre 28 y 31 campesinos. Los militares regresaron al lugar de los hechos cuatro días después para detener a más personas que figuran como desaparecidas. El fiscal Carlos Escobar consideró que se debían presentar cargos penales contra el general José Valdivia, jefe del Comando Político Militar de la zona, lo que nunca ocurrió. El caso fue llevado a la jurisdicción de la Corte Interamericana de Justicia de San José, pero a principios de 1993 fue sobreesido por errores de procedimiento.

Desde la escena del gobierno, siguiendo la pauta republicana, se resta importancia a estos hechos. Luego de una visita a la mencionada localidad el 22 de mayo de 1988, el presidente García afirmó: «He ido a ver no sólo un tema relativo a un escándalo, sino fundamentalmente a ver el lugar donde han muerto un capitán, un sargento y dos cabos, de quienes en medio de este problema nadie se acuerda».¹⁵⁴ La misma política de endurecimiento militar y extensión del estado de emergencia a vastas zonas del país, comprometiendo con ello a millones de habitantes, especialmente de zonas andinas, se mantuvo durante la gestión de Armando Villanueva.

Mas el discurso de pacificación adquirió vinculación institucional con el factor étnico y cultural cuando, durante la gestión del ministro Agustín Mantilla, se planteó como componente de la estrategia antisubversiva la creación de organismos de autodefensa con la participación de los pobladores de las comunidades, aunque bajo el control de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, se debe precisar que ya se habían producido intentos frustrados en este sentido algunos años atrás; el fracaso se debió, entre otras cosas, a la forma vertical y autoritaria como se pretendió organizar a dichos comités.¹⁵⁵ De cualquier modo, se inició así un período en el cual la militarización del conflicto se radicalizó precisamente en las zonas más deprimidas del país y con alto componente social indígena.

En el interludio electoral de este período, el factor étnico-cultural sale a la luz con fuerza inusitada. El liberalismo en ascenso produjo, sin ser plenamente consciente de ello, una

154 *Violencia política en el Perú*. Lima: Desco, 1989, p. 482.

155 DEGREGORI, Carlos Iván y Carlos RIVERA. *Perú 1983-1993: Fuerzas Armadas, subversión y democracia*. Documento de Trabajo n.º 53. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994, p. 14.

especie de «mercantilismo de la piel»¹⁵⁶ que al final contribuyó a su derrota en las elecciones presidenciales. Pocos días después de la primera vuelta electoral, Enrique Chirinos Soto —político de vieja trayectoria y representante, en aquel entonces, del Movimiento Libertad— advirtió que la constitución histórica no aceptaría a un «peruano de primera generación» en la presidencia de la República. Agregaba que mientras el candidato y escritor Mario Vargas Llosa era peruano por los cuatro costados y su idioma materno era el castellano, el idioma de Alberto Fujimori era el japonés y su madre no hablaba castellano.¹⁵⁷

Mientras el país se debatía en un ciclo de violencia política sin límites,¹⁵⁸ el discurso político electoral desarrollaba un pernicioso enfrentamiento racista. Un antropólogo, asesor del Movimiento Libertad, con el fin de explicar los resultados electorales, declaraba que «la opción por Fujimori, más que racional es emotiva» porque sus electores se encontraban principalmente entre sectores migrantes urbanos y de campesinos que un conjunto de cambios había expulsado intempestivamente de sus reducidas fronteras. Ellos no comprendían aún lo que supone el sistema democrático. Por eso, «por el momento no les podemos pedir más»; su voto era «la expresión de una juvenil voluntad democrática». En suma, «los electores de Fujimori pecaron por su juvenil formación democrática, dejándose llevar por las apariencias y no por los contenidos».¹⁵⁹

156 DEGREGORI, Carlos Iván. «El aprendiz de brujo y el curandero chino». En: *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991, p. 87.

157 *Diario La República*, Lima, 19 de abril de 1990, p. 4.

158 Cabe recordar que en 1990 se habían registrado 3 452 víctimas por la violencia política. El año siguiente la cifra fue de 3 180 víctimas. *Perú Paz*, n.º 26, setiembre de 1994, p. 21.

159 *Diario Expreso*, Lima, 18 de abril de 1990, p. 7. Citado por DEGREGORI, Carlos Iván. *Art. cit.* p. 90.

Como bien ha advertido Degregori, esta perspectiva evoca el discurso de la inferioridad cultural, presente desde el arribo español. Equiparando la capacidad del indio a la de un «menor», el Derecho indiano estableció un conjunto de medidas de protección (curatela) con el fin de suplir las deficiencias de quienes por su propia naturaleza se encontraban en este segmento de la vida.¹⁶⁰ Casi cuatro siglos después, los indios y los migrantes andinos son considerados jóvenes aún inmaduros. Cerrando el círculo del etnocentrismo, el propio Vargas Llosa —luego de reconocer que «las inmensas posibilidades de la civilización que descubrió América han beneficiado a minorías, en tanto que la mayoría sólo ha recibido la parte escabrosa de la conquista; es decir, el contribuir con su servidumbre y su sacrificio a la prosperidad y refinamiento de las occidentalizadas élites»—¹⁶¹ termina por proponer que la única manera realista de integrar a nuestras sociedades es pedir a los indios pagar el alto precio de «renunciar a su cultura —a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos— y adoptar la de sus viejos amos».¹⁶²

Luego de este revelador episodio, Fujimori fue blanco de críticas de muchos sectores políticos y sociales desde que asumió el mando, entre otras cosas porque su gobierno carecía de una visión clara sobre el tema de la pacificación. Mientras las muertes por la violencia política se incrementaban progresivamente, el gobierno parecía no darle importancia al asunto. Pero, en realidad, ya desde un primer momento había hecho suya en forma acrítica¹⁶³ la estrategia antisubversiva de las

160 En el siglo XVI, el licenciado Juan de Matienzo sostuvo: «Los indios son como menores o incapaces, y como tales les damos un curador para pleitos y para hacer cualesquier contratos, y la mesma Audiencia es su curadora e protectora». MATIENZO, Juan de. *Ob. cit.*, p. 26.

161 VARGAS LLOSA, Mario. «El nacimiento del Perú». *Hispania*, vol. 75, n.º 4. Los Ángeles: University of Southern California, octubre de 1992, p. 810.

162 VARGAS LLOSA, Mario. *Ob. cit.*, p. 811.

163 DEGREGORI, Carlos Iván y Carlos RIVERA. *Ob. cit.*, p. 14.

Fuerzas Armadas. No es casual que tuviera como ministro del Interior de su primer gabinete a un general en actividad. Y aunque no fuera explícito sino hasta mucho después, en la práctica Fujimori es consciente de que cuenta con una política antisubversiva que esgrime y defiende. Una declaración de setiembre de 1991 es una evidencia de ello. Fujimori se refirió a los defensores de los derechos humanos con las siguientes expresiones: «tontos útiles [que] no se van a resignar, y van a utilizar todos los recursos posibles para dañar la imagen del Perú, aduciendo que las Fuerzas Armadas violan sistemáticamente los derechos humanos». ¹⁶⁴ Poco después, en el mismo mes, respondió al presidente del Senado —quien había criticado al régimen por su carencia de una política antisubversiva— precisando que las Fuerzas Armadas tenían una nueva estrategia de pacificación que las convertía en vanguardia del desarrollo y de la justicia social en el país. Agregó que «a los críticos les falta imaginación y por eso recurren al sonsonete de la falta de una política antisubversiva para criticar al gobierno». ¹⁶⁵

El 3 de junio de 1991 se promulgó la ley 25327, a través de la cual el Congreso de la República delegaba facultades legislativas por 150 días al Poder Ejecutivo. Este sería el inicio de la institucionalización de la alianza entre el régimen y las Fuerzas Armadas, pero también el punto de partida en cuanto se refiere a la toma de conciencia sobre la necesidad de desarrollar una estrategia integral de pacificación con la participación de la población en las tareas de autodefensa. El objetivo central era el refuerzo de la autoridad civil en todo el territorio, mas la realidad posterior marchó por una dirección distinta.

¹⁶⁴ DESCO. *Resumen Semanal*, n.º 639, Lima, 27 de setiembre al 3 de octubre de 1991, p. 2.

¹⁶⁵ DESCO. *Resumen Semanal*, n.º 639, Lima, 27 de setiembre al 3 de octubre de 1991, p. 3.

Los hechos posteriores constituyeron un desenlace anunciado. Los decretos legislativos aprobados después del golpe del 5 de abril, incluyendo los de pacificación, fueron los propuestos por el Ejecutivo y que el Congreso había pretendido modificar en un proceso previo.¹⁶⁶ La estrategia antisubversiva, aunque discutible en cuanto a los medios, se presentaba por primera vez con un esquema claro. Eran los fines los que imponían la lógica y, detrás de ellos, la militarización del conflicto, en un esquema explícito, resultaba inevitable, lo que afectaba inexorablemente a la organización de las comunidades campesinas.

¹⁶⁶ Hasta cierto punto, podría afirmarse que el Parlamento nacional mantuvo inicialmente dos actitudes claras frente a los decretos legislativos promulgados por el Poder Ejecutivo en materia de pacificación. Una actitud estaba marcada por el enfrentamiento, que de algún modo se orientaba hacia la derogación de los decretos. Pero hubo una segunda posición que permitió la creación de un espacio para el diálogo y con él, la iniciativa necesaria para avanzar hacia la modificación de estas normas antes que hacia la simple derogación. Al final se hizo viable esta segunda postura, gracias a la constitución de un acuerdo entre las distintas fuerzas políticas. El primer decreto que el Legislativo recogió con el fin de someterlo al debate fue la norma referida al Sistema de Defensa Nacional. En dicha norma se produjo un replanteamiento fundamental del conjunto del sistema, al establecer como parte de él toda una estructura de poder civil y político, encargada de desarrollar acciones en lo que se denominaron los campos de acción no militares y de conducir la política de pacificación nacional. En este punto se formuló la necesidad —estrechamente vinculada al tema en discusión— de sustituir el texto de la ley 24150, referida a los Comandos Político Militares y modificada por el decreto 749. Esta propuesta fue presentada durante la primera semana de diciembre ante la Comisión de Constitución de la Cámara de Diputados, presidida por la diputada Lourdes Flores Nano. En esta comisión se venía trabajando en la elaboración de un dictamen sustitutorio de los decretos legislativos. La Comisión de Constitución acogió la propuesta y la integró en el texto sustitutorio, aprobado por la Cámara de Diputados el 15 de diciembre. Como el texto sustitutorio se había originado en el Senado, con la aprobación en Diputados concluyó la primera etapa del proceso de modificación. Puede decirse que la segunda etapa se ubica durante la primera legislatura extraordinaria, en enero de 1992. En ese período, con la participación de un grupo de especialistas de distintas organizaciones privadas (que desempeñaron el papel de grupo de presión), se procedió a efectuar una revisión del conjunto de decretos, dándole énfasis a la modificatoria del Sistema de Defensa Nacional. Gracias a esta participación

3.2.2. La fuerza de los hechos

Más allá del discurso —es decir, al margen de que este tuviera o no una referencia explícita a la dimensión étnica y cultural del conflicto—, lo cierto es que las decisiones políticas solo pueden ser catalogadas como tales cuando sus efectos se perciben en los hechos. Toda decisión política implica una graduación de valores y una consideración de supuestos, medios y probabilidades.¹⁶⁷ El resultado práctico de una decisión puede escapar ciertamente del marco previsto, pero cuando en lugar de constituir una excepción este

también fue posible la coordinación con el Poder Ejecutivo a fin de abordar la redacción de un texto de sugerencias que permitiera buscar niveles de consenso entre la propuesta del Legislativo y la del Ejecutivo. (En este punto, habría que resaltar el papel de los grupos de presión en el interior de los sistemas democráticos en tanto ellos también pueden contribuir a la búsqueda de la racionalidad en la elaboración de la política como uno de los aspectos más importantes de su trabajo. Por esta razón deben ser considerados como componentes necesarios de todo sistema libre y democrático). Una tercera etapa —y, en buena medida, la decisiva— se abrió cuando el Parlamento determinó que para acelerar el trámite y la aprobación de los textos sustitutorios de los decretos en materia de pacificación se debía realizar una Conferencia Intercámaras. En esta conferencia participaron los diputados Lourdes Flores Nano, Julio Castro Gómez, Edmundo del Águila, Jorge Flores Torres y Alberto Valencia Cárdenas. Por el Senado estuvieron Enrique Bernal, Javier Alva Orlandini, Luis Bustamante y Máximo San Román. La conferencia sostuvo tres reuniones de trabajo, los días 23 y 24 de enero de 1992. Como resultado de ella, se aceptó en forma íntegra la propuesta modificatoria sobre el Sistema de Defensa Nacional, la sustitución de la ley 24150 y la adecuación de algunos de los decretos a la Constitución. El producto en mención fue presentado en forma simultánea tanto a la Cámara de Diputados como al Senado, en virtud del acuerdo político de las agrupaciones partidarias participantes. Una primera apreciación sobre la base de los resultados es que la actuación del Congreso, definida a través de su decisión final, expresó la reiteración de la decisión política de consolidar la autoridad civil y política con el objetivo de dotar al Sistema de Defensa Nacional de una estructura eficaz que correspondiera a las particulares características de conflicto armado interno que afrontaba el país. Pero nada de ello hubiera sido posible sin la base del acuerdo político en torno al tema de la pacificación (Documento de trabajo del IDS, inédito, Lima, 1992).

¹⁶⁷ LINARES QUINTANA, Segundo Víctor. *Derecho constitucional e instituciones políticas*. Tomo I. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, p. 127.

fenómeno se hace parte del proceso como constante, entonces no es posible dejar de reconocer la responsabilidad de la decisión en los efectos.

El patrón consistente de muertes por efecto de la violencia política en regiones del interior del país¹⁶⁸ demuestra que el valor otorgado a la vida de los miembros de estas comunidades estaba mediado por razones y cálculos de diversa naturaleza. Sin la intención de desarrollar una cronología, los hechos que se exponen a continuación sustentan esta visión.

El resultado objetivo de la política de pacificación del gobierno de Belaunde puede medirse solamente con la cifra de muertes acaecidas entre 1983 y 1984 en Ayacucho: 5 mil muertos en un territorio con una población de 500 mil habitantes;¹⁶⁹ las víctimas, campesinos. La composición demográfica de la zona en la cual se desarrollaba el conflicto explica este resultado: la estrategia antisubversiva del Estado, fiel a la tradición etnocéntrica y al esquema de dominación cultural, aplicó la coacción con facilidad y sin culpas. Al final, las cifras son en buena parte responsabilidad suya. Quizá el caso que ilustra con mayor intensidad este trágico panorama es el asesinato de 42 campesinos en la localidad de San Cristóbal de Soccos, Ayacucho, el 13 de noviembre de 1984. La responsabilidad de este crimen fue atribuida a una patrulla de *sinchis* (grupo especializado en lucha antisubversiva de la que entonces era la Guardia Civil).¹⁷⁰

En lo que respecta al período del presidente García, el saldo del proceso arroja un resultado contundente. Además

¹⁶⁸ Un dato ilustrativo de ello es la cifra de muertes por violencia política solo del año 1992. Hablamos de 3 101 muertos, de los cuales —como víctimas civiles— 414 fueron campesinos, 260 ronderos y 356 pobladores de barrios urbano-marginales. *Perú Paz*, n.º 26, setiembre de 1994, p. 20.

¹⁶⁹ *Perú Paz*, n.º 26, setiembre de 1994, p. 10.

¹⁷⁰ *Revista Oiga*, n.º 151, Lima, noviembre de 1983, p. 15.

del caso de Ccayara, en Accomarca (Ayacucho), el 14 de agosto de 1985, a los pocos días de haberse instaurado el nuevo gobierno, se produce una de las mayores masacres de campesinos por miembros del Ejército. Luego de las investigaciones se llegó a determinar la muerte de 69 personas, entre las que se encontraban mujeres y niños. La comisión que para tal efecto se organizó desde el Congreso no se esforzó mucho por lograr que uno de los principales responsables de los hechos, el entonces teniente EP Telmo Hurtado, fuera juzgado en el fuero común,¹⁷¹ como correspondía. Junto con este caso, solo durante el primer año de gobierno de García se denunciaron otras graves masacres de comuneros efectuadas por miembros del Ejército.¹⁷²

Como muestra representativa de la violencia ejercida en contra de las comunidades andinas durante los primeros meses de gobierno del presidente Fujimori, según informe de la Comisión especial del Senado,¹⁷³ las regiones más afectadas por las 3 180 muertes ocurridas por causa de la violencia durante dicho año fueron Ayacucho (665), Junín (487), Huancaavelica (98) y Lima (313). Sin contar Lima —donde, por otra parte, las víctimas corresponden a los estratos populares—,

171 AMERICAS WATCH. *Derechos humanos en el Perú: primer año del presidente García* (Informe Americas Watch). Lima: Comisión Andina de Juristas, 1996, p. 19 y ss.

172 A los pocos días de lo ocurrido en Accomarca, Pucayacu —una comarca del departamento de Ayacucho— fue escenario de un asesinato masivo. Se recuerda que, en 1984, en esta misma comunidad fueron encontradas fosas comunes con 50 cadáveres de campesinos. Los hechos fueron atribuidos a miembros del Ejército, pero no se hallaron responsables. En esta oportunidad, siete comuneros fueron detenidos y ejecutados por militares. En octubre de 1985, en Umaru-Bellavista —también Ayacucho— se denunció la muerte de 63 campesinos, incluidos 35 niños. La responsabilidad de los hechos fue atribuida a miembros de las Fuerzas Armadas. El expediente del caso fue remitido al fuero militar. COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS. *Ob. cit.*, pp. 21-24.

173 COMISIÓN ESPECIAL DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIO SOBRE LA VIOLENCIA Y ALTERNATIVAS DE PACIFICACIÓN. *Violencia y pacificación 1991*. Lima, 1992, pp. 83 y 185.

el resto de regiones albergan población andina, india y mestiza. Estas cifras son, además, directamente proporcionales a la extensión del estado de emergencia (45% del territorio del país).

¿Cómo se explican estos hechos en la dinámica de los acontecimientos que alimentan el conflicto? En otras palabras, ¿es posible articular esta secuencia de crímenes con la tradición de desprecio y subvaloración de las culturas indígenas? Todo parece indicar que esta práctica, además de constituir el resultado necesario del conflicto armado —en vista de la estrategia asumida—, estaba en estrecha relación con el imaginario de discriminación presente en el discurso y en el propio ordenamiento legal durante décadas.

Luego de la acción infructuosa de los cuerpos contra-subversivos de las fuerzas policiales (*sinchis* y *llapan atic*), entre fines de 1982 y comienzos de 1983, el Ejército y la Marina se incorporan al frente del conflicto. La incursión de ambas instituciones marcará, sin duda, una dialéctica ya conocida en la historia de la dominación cultural. La imposición a partir de mecanismos de captación por simpatía de las poblaciones¹⁷⁴ o el empleo de los medios más violentos para asimilar a las comunidades campesinas a la lucha contra Sendero son herramientas del mismo esquema militarista con que el Estado enfrenta el problema; una visión ajena a la compleja realidad andina y, por ello, tendiente al reduccionismo.

La Marina —reconocida como la institución armada más proclive al racismo— aparece en las zonas de conflicto como una fuerza de ocupación extranjera venida de las costas de Occidente, un ejército que no reconoce en los lugareños sino enemigos (pero enemigos inferiores). La cultura de la

174 GRANADOS, Manuel Jesús. «El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología». *Revista del Centro de Estudios para el desarrollo y la participación*, n.º 37. Lima, marzo de 1987, p.32.

dominación española impuso sus patrones a los pueblos atrasados, por bárbaros, torpes de entendimiento, iletrados, violentos, incapaces de autogobierno y carentes de leyes. Es curioso que cuando los marinos aparecen en Huanta no muestran ningún interés por dialogar con las autoridades; tampoco asumen como tarea relevante explicar a la población la razón de su presencia.¹⁷⁵ En el fondo, se sitúan por encima de los pobladores, a quienes ven como indios o cholos, es decir, como inferiores.

Invasores de un mundo inferior, en el que hay que dominar y hegemonizar para imponer un nuevo orden; nada extraño para quien ve las cosas desde afuera, sin compromiso alguno con los hechos ni con el fondo del problema. Por ello, la organización de la población de las comunidades campesinas en comités de autodefensa (comités de defensa civil) desde los inicios de la presencia militar en Ayacucho, como mecanismo para administrar mejor el conflicto, se inserta en la tradición y la lógica de la dominación. Salvando tiempos y lugares, durante el siglo XVI, Juan Ginés de Sepúlveda había propuesto la necesidad de un régimen de dominación sobre los indios que se fundara en un sistema de reparticiones que cristalizó finalmente en el sistema de las *encomiendas*.¹⁷⁶ Cuatro siglos después, en la misma lógica de las «aldeas estratégicas» de la experiencia vietnamita,¹⁷⁷ las Fuerzas Armadas aplican viejos modelos a nuevos problemas de una realidad social que en el fondo se desprecia. Al final, la propuesta se ve rebasada por la dinámica social: los comités de defensa civil hacen inviable

175 CORONEL, José. «Violencia política y respuestas campesinas en Huanta». En: DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, p. 49.

176 SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo. México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 173.

177 GRANADOS, Manuel Jesús. Art. cit., p. 33.

la supervivencia económica de los campesinos,¹⁷⁸ pero, además, su precaria organización (generalmente estaban armados con palos y piedras) es el pretexto para el ataque deliberado y sanguinario de Sendero Luminoso (como en Lucanamarca). Los campesinos, entre dos fuegos, imposibilitados de desarrollar cualquier actividad agrícola, huyen fuera de sus regiones.¹⁷⁹ Y el sistema legal contribuye a cerrar el círculo. Así,

En el departamento de Apurímac, provincia de Chincheros, en el año de 1986, 48 miembros de las comunidades campesinas de Uchurán, Uranmarca, Huaccamollo, Santa Rosa de Peccoy y Churrumpallana, todos de habla quechua, son acusados de dar muerte a seis personas. La acusación se funda únicamente en la palabra de un detenido. Al margen de la veracidad de la acusación y de las motivaciones del delito, lo cierto es que, al ser enterada de la requisitoria que pesaba sobre los miembros de estas comunidades, la policía encubrió a los campesinos a cambio de quitarles ganado y víveres a costa de amenazas y violaciones. Antes de ser acusados, los miembros de estas mismas comunidades eran objeto de presiones de Sendero Luminoso, siendo obligados a realizar incursiones en otras comunidades con el fin de robar ganado y víveres para los subversivos. El Ejército y la policía también usaron a dichos comuneros, sea como guías o como comités de defensa civil, para combatir a Sendero armados únicamente con hachas y palos.

178 DEGREGORI, Carlos Iván. «Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros». En: BALLÓN, Eduardo (ed.). *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*. Lima: Desco, 1986, p. 259.

179 La violencia y el terror que tanto las Fuerzas Armadas como Sendero Luminoso causaban en la región de Ayacucho propician un éxodo masivo de pobladores, en su mayoría campesinos, de la zona de emergencia. En enero

Recién con fecha 23 de agosto de 1996, la Sala Especial del Cuzco emitió sentencia absolviendo a todos los campesinos acusados.¹⁸⁰

La percepción del indio como inferior justifica y alivia las culpas. Ya hemos comentado el funcionamiento de este tipo de representación a propósito del genocidio español en los albores de la Conquista, que en el escenario del conflicto armado encuentra canales de expresión más complejos. En efecto, en un contexto de dominación y fuerza, el sexo se convierte en un componente estratégico de la violencia: a través de su ejercicio abusivo se somete y humilla a la víctima; es la forma más expresiva del poder activo,¹⁸¹ real. Pero si a esto añadimos la convicción del poderoso de ser superior cultural y «biológicamente», entonces tenemos una mezcla explosiva. Una ilustración de lo dicho son las declaraciones de un efectivo de la infantería de marina en Ayacucho, quien, entrevistado por Degregori,¹⁸² se ufana de haber violado

de 1984 ya se conocía el caso de 800 pobladores de la circunscripción de Huambalpa, provincia de Cangallo, que decidieron migrar a otros lugares debido a los crímenes y abusos de los que eran víctimas, en unos casos por parte de los efectivos del cuartel Los Cabitos, y en otros, por parte de Sendero Luminoso. Véase *El Diario de Marka*, miércoles 4 de enero de 1984. En el mismo sentido, Carlos Tapia precisa: «Durante los primeros años de la participación militar, la represión indiscriminada llevada a cabo favoreció en muchos casos a que el campesinado optara o se comprometiera más con la subversión terrorista, aunque la gran mayoría decidió ubicarse en el medio de la confrontación, sin tomar partido por ninguno de los bandos; pero conforme se intensificó la lucha, el espacio para la neutralidad se agotó y comenzó un rápido y masivo proceso de desplazamiento forzado hacia las ciudades cercanas y otras zonas del país». *Autodefensa del campesinado*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1995, p. 22.

180 Debemos esta información al Archivo de la Comisión Gubernamental de Diálogo con los Organismos de Derechos Humanos.

181 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1989, p. 112.

182 DEGREGORI, Carlos Iván y José LÓPEZ RICCI. «Los hijos de la guerra. Jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política». En: *Tiempos de ira y amor*. Lima: Desco, 1990, p. 204.

(«dado curso») a varias «cholas». Supone que su desempeño sexual es superior al de los «cholos»: «Para [...] mí el cholo es como el animal [...] lo hace y luego se duerme».¹⁸³ Es en esta esfera donde el racismo y el desprecio del otro se abren paso con nitidez para terminar de bloquear un discurso de pacificación que se descubre a sí mismo como vacío de contenido, como expresión terminal de un «poder» que debe aceptar la dinámica y la fuerza de los hechos.¹⁸⁴

En esa dinámica, la muerte está siempre presente como necesidad estratégica contra lo desconocido, como bien lo anticipó el general Cisneros Vizquerra cuando en 1983 advirtió: «Yo establecería el toque de queda en Ayacucho y al que se mueva por la noche me lo tiro. ¿Qué otra medida represiva se puede tomar si no sabemos quiénes son?».¹⁸⁵ Lo desconocido y lo no comprendido o despreciado se entremezclan y recubren con el poder de matar. El mismo personaje del relato de la violación agregaba:

183 Es preciso prestar atención al uso del término *cholo*. En el fondo, se trata de una palabra que, como *indio* o *campesino*, es una categoría de clasificación social y no solo una denotación descriptiva de la procedencia social, geográfica o de la adscripción racial; por lo tanto, expresa también esquemas de comportamiento social que orientan las conductas. Son palabras que importan valores, cargas afectivas y hasta connotaciones estéticas.

184 Es muy difícil establecer una estadística de casos de violación. En contextos de paz, normalmente estos hechos no se denuncian; el temor y la vergüenza influyen en ello. En un contexto de violencia armada, esta posibilidad se reduce significativamente. Sin embargo, es posible encontrar algunas «perlas»: por ejemplo, una denuncia presentada ante la Fiscalía Superior de Ayacucho, firmada por el abogado Mario Cavalcanti, con fecha 5 de mayo de 1986. En ella se acusa a miembros del Ejército del delito de violación en contra de nueve personas, entre ellas una menor de 11 años y otra de 16 años con cinco meses de gestación. Es de subrayar que todos los casos corresponden a hechos producidos durante un solo mes —abril de 1986— en las comunidades de Ccayara y Huancapi. Véase MERCADO, Rógger. *El Partido Comunista del Perú: Sendero Luminoso*. 3.ª edición, corregida y aumentada. Lima: Studium—La Universidad, 1986, pp. 78-85.

185 GONZALES, Raúl. «Ayacucho: la espera del gaucho. Entrevista al general Luis Cisneros Vizquerra». *Quehacer*, n.º 20, Lima, enero de 1983, pp. 46-56.

Había un sargento que era bien bravo. Agarraba y los torturaba. Son fallas que uno comete, pero este pata se pasó. Después nos preguntábamos: ¿cómo le damos vuelta? Lo amarramos a un árbol al cholo, se le rompió el pescuezo y no moría. Un par de tiros terminaron con el cholo, que en paz descanse.

Nuevamente el discurso de pacificación demuestra su fragilidad ante la fuerza de los hechos no comprendidos. La indiferencia y la muerte son el resultado de un proceso de decisiones carente de una elemental preocupación por los medios.

Frente a estos hechos no existió ninguna reacción importante entre la población de las grandes ciudades. Se detectaba más bien una tolerancia justificada por una idea de pacificación que en la realidad había encubierto la indiferencia respecto de lo que ocurría con «el otro» (los indígenas e, incluso, los pobladores de sectores urbano-marginales de Lima). Por otra parte, la discriminación racial o el desprecio de lo «otro» desde una perspectiva cultural adquiriría un carácter ideológico útil para consagrar un *statu quo*: los privilegios de unos y la segregación de los demás. Así se explican los operativos de «rastrillaje» en los asentamientos humanos de la periferia de Lima, lejos del eje urbano de las poblaciones blancas o blanqueadas y, en el mismo sentido, las requisas y detenciones («bajo sospecha») de individuos, atendiendo más a sus características raciales que a las circunstancias concretas.

El sentimiento de rechazo social generado por el atentado senderista en el centro de Miraflores en julio de 1992 —el corazón tradicional de los sectores identificados con «lo blanco» o «lo criollo» de Lima y el Perú— no puede dejar pasar desapercibido el hecho de que la violencia, hasta ese

instante, tenía una larga historia detrás.¹⁸⁶ Sin embargo, fue preciso sentir que el costo de la «pacificación» o la guerra empezaba a cobrar víctimas también entre los sectores sociales medios y altos del país¹⁸⁷ para que se produjeran una reacción y marchas por la paz en un país que hacía más de una década venía desangrándose.

3.3. Derecho, conflicto armado y pluriculturalidad: el caso de las rondas campesinas

La presencia de las rondas campesinas en el centro del conflicto armado hace que nos detengamos en su análisis. En realidad, este es un aspecto estrechamente ligado a la relación existente entre Derecho y pluriculturalidad, pues, como veremos a continuación, se trata de organizaciones que desarrollaron sus propios sistemas de control y ordenamiento social. Por esta razón importa definir la función del Derecho positivo como sistema de ordenamiento y coacción en un contexto pluricultural. Interesa específicamente entender la función de la violencia institucional en nuestro país como mecanismo que puede contribuir a profundizar las desigualdades legitimándolas y como instrumento que rechaza la vigencia de instituciones de ordenamiento extraestatal como las configuradas por las rondas campesinas.

¹⁸⁶ Solo hasta el mes de julio de 1990 se registraron 9 660 muertes por efecto de la violencia política. Sin embargo, esta cifra creció de manera espectacular debido al alto índice de muertes del año siguiente, lapso en que hubo 3 101 víctimas.

¹⁸⁷ Hasta ese momento, la violencia política contaba entre sus víctimas principalmente a trabajadores, campesinos, ronderos, dirigentes populares, pobladores y estudiantes. *Perú Paz*, n.º 26, setiembre de 1994, p. 20.

3.3.1. Derecho, coacción y violencia

En medio de un proceso de importación o «recepción total»¹⁸⁸ de las ideas jurídicas, el Derecho de la República fue concebido de manera independiente de la realidad social y económica del país.¹⁸⁹ Se gestó, así, una perspectiva de lo jurídico vinculada esencialmente a la noción de Estado liberal. Esta visión, sin embargo, no se deshizo de la tradición y los privilegios, piezas extrañas al esquema de igualdad y razón típico de la ideología liberal. Es decir, en el contexto de un proyecto pretendidamente liberal, se mantuvo una composición heterogénea de ideas acumuladas, intereses y tradiciones asimiladas por contagio con el mundo europeo, que adquirieron una conexión teórica y dieron vida a lo que De Trazegnies ha denominado «modernización tradicionalista».¹⁹⁰

De cualquier forma, la ideología sobre la cual se funda la República reconoce en la unidad esencial entre Estado y Derecho la base de su construcción. El positivismo jurídico, en su versión peruana, se abre paso —en medio de un aliento iusnaturalista— desarrollando la importancia de los códigos y la ley como fuentes del Derecho. Un ilustre representante del pensamiento jurídico del siglo pasado, Toribio Pacheco, sostuvo que «La ley tiene un carácter absoluto. Como expresión sintética de la razón social, impone sus

188 HURTADO POZO, José. *La ley importada*. Lima: Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, 1979, p. 17.

189 Fernando de Trazegnies sostiene que las ideas jurídicas vigentes en el Perú de la Independencia «no provienen de una mera transformación en ideología de los intereses económicos concretos que posteriormente las hicieron suyas en el Perú. Ni siquiera puede decirse que provienen de un medio económicamente similar al nuestro que hubiera podido dar lugar a una cosmovisión igualmente válida en el Perú». *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992. p. 343.

190 DE TRAZEGNIES, Fernando. *Ob. cit.*, pp. 364-365.

preceptos sin dar cuenta de sus determinaciones». ¹⁹¹ Más aún, agregó, «una constitución no encierra más que derechos naturales sancionados por la ley política, así como un Código Civil no contiene más que derechos naturales sancionados por la ley civil». ¹⁹² No obstante, advertía: «Las leyes, por malas que sean, deben ser obedecidas so pena de convertirse la sociedad en un caos inextricable en el que sólo dominen la fuerza y el capricho». ¹⁹³

Extremando esta perspectiva, a fines del siglo XIX, Ricardo Ortiz de Zevallos y Vidaurre llega a sostener que el respeto de la ley positiva es tan importante que «casi el único y exclusivo objeto de la Facultad de Jurisprudencia debe ser inculcar eso». ¹⁹⁴ Derecho será, entonces, el producido por el Estado y, por lo tanto, las prácticas normativas extraestatales serán consideradas actividades delictivas o, si son inocuas, tenidas por costumbres. En este sentido, se entiende la vinculación entre violencia y Derecho, así como la profunda relación entre la ideología jurídica liberal con el tema de la violencia. ¹⁹⁵ Dicho de otro modo: el Derecho liberal se presenta, entre otras cosas, como un sistema de

191 PACHECO, Toribio. *Tratado de Derecho civil* (2.ª edición). Tomo I. Lima: Imprenta del Estado, 1872, p. VII.

192 PACHECO, Toribio. «Cuestiones constitucionales». *Ius et Praxis*, n.º 14, diciembre de 1989, p. 262.

193 Doc. cit., p. 229.

194 ORTIZ DE ZEVALLOS y VIDAURRE, Ricardo. *El Código Civil interpretado por Ricardo Ortiz de Zevallos*. Lima: s.e., 1899, p. 8. Citado por DE TRAZEGNIES, Fernando. *Ob. cit.*, p. 254.

195 Reparemos un instante en los argumentos que sustentan esta relación. En realidad, la concepción liberal entiende al Derecho como una violencia capaz de acabar con la violencia. Así, Locke ha sostenido que el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones sociales. Este poder se delega por los hombres que deciden formar parte de la sociedad civil para convertirse en miembros de un nuevo orden, es decir, un Estado. Ahora bien, ocurre que, «junto con la entrega de ese poder de juzgar que él ha cedido a la legislatura en todos aquellos casos en los que le fue posible recurrir a un magistrado, también ha dado al Estado el derecho de emplear su propia fuerza personal para que se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado. Y estos juicios formulados por el Estado son, ciertamente,

represión oficial o violencia legítima e institucionalizada que elimina la violencia desorganizada e ilegítima.¹⁹⁶

La violencia institucional es, pues, un componente básico en la estructura y la conformación del Derecho y el Estado liberales.¹⁹⁷ En el Perú de los inicios de la República, el Derecho, influido por la modernidad, exige la existencia de un Estado que centralice las funciones de gobierno, así como las de producción del orden jurídico y de administración de justicia.¹⁹⁸ Se arriba de este modo a lo que Kelsen ha denominado el monopolio de la coacción por la comunidad jurídica (que no es otra cosa que el Estado). Así, al fin y al cabo, el Estado (moderno), como organización política, es un orden jurídico,¹⁹⁹ hasta tal punto que esta identidad que formaliza el monopolio de la coacción ha sido remarcada por Weber:

[...] el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí el monopolio de la coacción física legítima. Porque lo específico de la actualidad es que a las demás asociaciones o personas individuales sólo se les concede el derecho de la coacción física en la medida en que el Estado lo permite. Éste se considera, pues, como fuente única del derecho de coacción.²⁰⁰

juicios suyos, tanto si son hechos por él mismo, como si los formulara su representante. Y ahí tenemos el origen del poder [...] que consiste en juzgar, mediante leyes, hasta qué punto deben castigarse las ofensas cuando son cometidas dentro del Estado». Véase LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 1990, pp. 104-105.

196 DE TRAZEGNIES, Fernando. «Derecho y violencia». En: *Violencia y paz en el Perú hoy*. Serie Encuentros Nacionales e Internacionales. Lima: APEP-Fundación Friedrich Ebert, 1984, p. 128.

197 DE TRAZEGNIES, Fernando. *En el país de las colinas de arena*. Tomo II. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1994, pp. 694-696. De Trazegnies observa que, desde un inicio, la modernidad impregna al Derecho transmitiéndole sus valores sustantivos: la libertad y la igualdad pasan a formar parte de un ordenamiento que se positiviza y se hace cada vez más lógico-formal.

198 DE TRAZEGNIES, Fernando. *En el país de las colinas de arena*, p. 696.

199 KELSEN, Hans. *Teoría pura del Derecho* (7.ª edición). México: Porrúa, 1993, p. 291.

200 WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 1096.

De este modo, entendida como el ejercicio legítimo de la violencia, la coacción se perfila como uno de los rasgos distintivos del Derecho moderno²⁰¹ y se instituye como el mecanismo capaz de garantizar la realización del Derecho en tanto sistema ordenador de la conducta humana. La coacción delimita lo jurídico, pues marca la diferencia entre el Derecho y cualquier otra forma de ordenamiento social (moral, costumbre, religión). Todo ordenamiento jurídico tiene en ella un atributo esencial que se configura como reacción de la propia comunidad frente a hechos considerados socialmente reprobables o dañinos, para utilizar el lenguaje de Kelsen.²⁰² Se ejerce, por lo tanto, como un instrumento necesario expresado en términos de sanción institucionalizada²⁰³ o, dicho en otras palabras, «violencia institucionalizada».²⁰⁴

Ciertamente, la naturaleza del Derecho no se reduce a la pura aplicación de la violencia, aunque esta sea legítima.²⁰⁵ En realidad, el fenómeno de la dominación ejercida por el Derecho no descansa únicamente en la fuerza material. Pero

²⁰¹ KELSEN, Hans. *Ob. cit.*, pp. 46-48.

²⁰² *Ib.*

²⁰³ *Ib.* Como establece Kelsen, «En cuanto orden coactivo, se diferencia el Derecho de otros sistemas sociales. El momento de coacción —es decir, la circunstancia de que el acto estatuido por el orden como consecuencia de un hecho considerado como socialmente dañino, deba llevarse a cabo inclusive contra la voluntad del hombre a que toca y, en caso de oposición, recurriendo a la fuerza física— es el criterio decisivo».

²⁰⁴ Aunque no exclusivamente, el Derecho es un orden coactivo «en el sentido de que reacciona con un acto coactivo (esto es: con un mal), como la privación de la vida, de la salud, de la libertad, de bienes económicos y otros, ante ciertas circunstancias consideradas indeseables, en cuanto socialmente perjudiciales, en especial ante conducta humana de ese tipo; un mal que debe infligirse aun contra la voluntad del que lo padece, inclusive, de ser necesario, recurriendo a la fuerza física, es decir, coactivamente». *Ob. cit.*, pp. 46-47.

²⁰⁵ Según hemos podido anticipar, el Derecho tiene una doble función. Por un lado, pone el acento en el aspecto represivo a través de la coacción, pero, por otro, cumple una función garantista, es decir, de certeza suministrada, que permite prever que ninguna forma de constricción física o de otra naturaleza puede ser utilizada más que en los casos y modos permitidos por el

si ello es verdad, también es cierto que, en última instancia, debe poder contar con la violencia para imponer a los desobedientes el respeto a las normas.²⁰⁶

De cualquier forma, la legitimidad institucional de la coacción requiere una base de respaldo social o consenso.²⁰⁷ En caso contrario, la dominación ejercida a través del Derecho sería solo el reflejo de un poder material, es decir, la institucionalización de la violencia camuflada con un ropaje técnico-formal y carecería del reconocimiento o aceptación voluntaria de las personas cuyas relaciones regula.²⁰⁸ Este reconocimiento es posible siempre que la población interiorice o asimile la idea de que la norma encarna un cierto orden social que, de alguna manera, recoge sus intereses y aspiraciones.²⁰⁹ La legalidad del ordenamiento positivo exige, de este modo, un nivel de legitimación social primordial,²¹⁰ hecho que, por cierto, puede suponer, eventualmente, una buena dosis de ideología.

ordenamiento jurídico. Ambos aspectos son como las dos caras de una misma moneda y se conjugan para encauzar como previsible el desarrollo de las relaciones sociales, así como la prevención y solución de conflictos; en síntesis, para otorgar seguridad jurídica. Véase DIEZ PICAZO, Luis. *Experiencias jurídicas y teoría del Derecho*. Madrid: Ariel, 1975, p. 304.

206 LUMIA, Giuseppe. *Principios de teoría e ideología del Derecho*. Madrid: Debate, 1982, p. 22.

207 LUMIA, Giuseppe. *Ob. cit.*, pp. 21-22.

208 EGUIGUREN, Francisco y Marcial RUBIO. «Violencia, coacción y legitimidad en el Derecho». En: MAC GREGOR, Felipe (ed.). *Siete ensayos sobre la violencia en el Perú*. Lima: Fundación Friedrich Naumann-APEP, 1987.

209 Ib. Al respecto, el propio Kelsen ha establecido la importancia de la legitimidad. A despecho de lo que se ha dicho en su nombre, él define como necesaria la eficacia o cierto grado de esta para otorgar validez a una norma. Véase KELSEN, Hans. *Ob. cit.*, p. 24.

210 KELSEN, Hans. *Ob. cit.*, p. 24. En esa línea, este autor ratifica el sentido de la eficacia en términos sociológicos afirmando que «de hecho, la norma jurídica, al ser duramente inaplicada o no acatada, puede perder su validez mediante la llamada desuetudo»: una suerte de costumbre negativa cuya función esencial reside en eliminar la validez de una norma existente. La costumbre, entonces, es un hecho que produce Derecho, hasta tal punto que «el derecho escrito puede ser derogado por un derecho consuetudinario».

Fuerza y consenso se encuentran en una relación inversamente proporcional. Cuanto más extenso es el segundo, más se puede prescindir de la primera.²¹¹ En teoría, si el orden jurídico está dispuesto de forma tal que sus normas establecen un mayor grado de identificación con las necesidades, aspiraciones y valores de la comunidad, el componente de legitimidad estará presente en la eficacia y el cumplimiento del Derecho positivo.²¹² De lo contrario, la fuerza y la coacción serán los elementos definitorios e indispensables del ordenamiento legal.

Así, en sociedades escindidas o diferenciadas por razones económicas o culturales, la operación a través de la cual se logran generalizar los intereses particulares o de grupos minoritarios a la sociedad en su conjunto produce ciertamente una imagen de legitimación formal, pero, al final, lo que resulta de ese procedimiento llevado a cabo gracias al Derecho distorsiona la realidad y queda más bien (aunque no necesariamente como reflejo mecánico) como expresión de los intereses del grupo social dominante con acceso al ejercicio del poder político.

En otras palabras, en un contexto como el nuestro—donde las diferencias sociales, la exclusión y la marginación cultural se implantan y consolidan a través del ordenamiento legal y la organización del poder—, la relación entre el Derecho y el complejo de situaciones originado por su aplicación, expresa y reproduce un tipo de violencia estructural²¹³ que se mantiene en el tiempo y que impulsa, en ciertas circunstancias,

En consecuencia, así como la eficacia es condición de la validez del orden jurídico, «la función productora de derecho de la costumbre no puede ser excluida por la legislación escrita». *Ob. cit.*, p. 224.

²¹¹ LUMIA, G. *Ob. cit.*, pp. 22-23.

²¹² EGUIGUREN, Francisco y Marcial RUBIO. *Art. cit.*, pp. 116-118.

²¹³ En cuanto a la violencia estructural, hacemos nuestra plenamente la definición que de ella hace la Comisión Especial del Senado sobre las Causas de la Violencia y Alternativas de Pacificación en el Perú: «la violencia es un

crecientes niveles de violencia activa. Más aún, la violencia institucional representada por el Derecho y ejercida desde el Estado adquiere en la práctica un objeto específico: el afianzamiento y continuidad de formas opresivas de discriminación –social, económica, cultural o étnica– de sectores mayoritarios de la población.

3.3.2. *El Derecho y su función en el conflicto armado*

En la línea de lo expuesto, las rondas campesinas son parte de una realidad que por mucho tiempo se mantuvo al margen del «Derecho oficial», mas la fuerza de los acontecimientos de la última década las han ubicado en un lugar de atención central para el Estado. Así, el conflicto armado ha permitido que el Derecho reutilice aspectos de la realidad antes negados.

¿Qué argumentos han intervenido para hacer visible lo que hasta ese momento aparecía oculto? ¿Qué razones han influido para que el Derecho estatal, que tiene el monopolio de la coacción, incorpore en su estructura mecanismos de control social ajenos a su conformación interna? Las siguientes líneas pretenden aportar a la discusión de estos problemas.

producto histórico, [...] una sociedad se va haciendo progresivamente violenta cuando, en el proceso de su formación, los elementos que la componen no logran integrarse armónicamente; cuando las relaciones étnicas, económicas, de clase, de espacios regionales y de estructuración del Estado y la nación, no fluyen de manera continua y con sujeción a normas valorativas mínimamente realizables y que colman, a su vez, las más elementales demandas del cuerpo social; cuando las asimetrías se implantan y se consolidan de tal forma que el mismo orden, la legalidad y la organización del poder se convierten en expresión de una violencia estructural que se acumula, se reproduce y tiende a perpetuarse, impulsando bajo circunstancias concretas a comportamientos de violencia activa en sus diversas manifestaciones». Véase COMISIÓN ESPECIAL DEL SENADO SOBRE LAS CAUSAS DE LA VIOLENCIA Y ALTERNATIVAS DE PACIFICACIÓN EN EL PERÚ. *Violencia y pacificación*. Lima: Desco-Comisión Andina de Juristas, 1989, p. 34.

3.3.2.1. Rondas campesinas y pluralidad jurídica

El 29 de diciembre de 1976, en la estancia de Cuyumalca, provincia de Chota, Cajamarca, se inicia la primera organización de «rondas nocturnas».²¹⁴ La iniciativa fue del campesino y teniente gobernador Régulo Oblitas, a causa de constantes robos producidos en perjuicio de las comunidades.²¹⁵ Se podría decir, por ello, que surgen como sistemas de defensa comunal,²¹⁶ cuyo antecedente se remonta al parecer a las guardias campesinas de las haciendas, encargadas de vigilar la propiedad del hacendado y de perseguir a los abigeos.²¹⁷ Esto último, por cierto, incidiría en el origen dependiente antes que autónomo de las rondas campesinas.

Con el tiempo, y como producto del fortalecimiento de la labor de las rondas, los partidos políticos —principalmente los de izquierda (Partido Unificado Mariateguista y Patria Roja)— y la Iglesia se relacionaron con ellas de un modo directo.

214 Es preciso indicar que la experiencia «rondera» no era nueva: se sabe de la existencia de rondas desde el siglo pasado en Cajamarca. Véase ESPINOZA, Óscar. *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 1995, p. 22.

215 STARN, Orin. *Con los llanques todo barro: reflexiones sobre las rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991, p. 47.

216 ESPINOZA, Óscar. *Ob. cit.*, p. 21.

217 ZARZAR, Alonso. «Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno?» En: *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*. Lima: Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, 1991, p. 108. En el mismo sentido, Starn sostiene: «Los campesinos se basaron tanto en su experiencia local como en su conocimiento del mundo mayor para forjar las rondas. La idea de patrullas contra los abigeos les vino de las haciendas. En los turbulentos años veinte, en Chota y Hualgayoc, los propietarios y sus mayordomos tenían bandas de matones que protegían sus propiedades. Después que el gobierno de Leguía reafirmó su control, hacendados como los de Santa Clara y Marcopampa instituyeron patrullas obligatorias de los arrendatarios de las haciendas, conocidas como «rondas de hacienda», que operaron tanto en la sierra como en la costa». STARN. *Ob. cit.*, pp. 46-47.

Como advierte Zarzar,²¹⁸ son tres las vertientes institucionales que confluyen en el fenómeno de las rondas: las guardias de las haciendas, en lo relativo a su función; la comunidad campesina, en lo que respecta a su organización; y el servicio militar obligatorio, como requisito para el ejercicio de algunos roles. «Elementos de las tres se hacen presentes en diversos aspectos» de la organización de las rondas, afirma. Teniendo como base estos factores, las rondas campesinas surgieron como mecanismos de control social y, en ese sentido, suplieron la función policial del Estado, bien por la ausencia de esta, bien por su ejercicio ineficiente y sujeto a corrupción. Sin embargo, la propia dinámica social haría que estas organizaciones se convirtieran en instrumentos de desarrollo comunal y en espacios de resolución de conflictos: por un lado, empezaron a funcionar como instancias de apoyo en la construcción de infraestructura comunal, en la obtención de mejores créditos agrarios, etcétera y, por otro, generaron sistemas de juzgamiento y aplicación de sanciones a través de las asambleas de ronderos.²¹⁹

Esta última función expresa con claridad la desarrollada por el fenómeno rondero; se trata de un contexto social en el que se produce una crítica al orden tradicional de dominación y centralismo del país. Esta perspectiva pone en cuestión el uso instrumental y simbólico del discurso jurídico y de los aparatos de control en desmedro del sector campesino. Expresa una crítica a la opresión étnico-cultural y pone en evidencia la inoperancia de la administración de justicia.

218 ZARZAR, Alonso. Art. cit., p. 108.

219 STARN, Orin. *Ob. cit.*, p. 48. En el mismo sentido, Alonso Zarzar sostiene: «la organización rondera evolucionó en corto tiempo para pasar de ejercer funciones de vigilancia, a convertirse en un engranaje procesador de conflictos. Con seguridad, es esta práctica, a veces cotidiana, la que otorga sentido a su existencia actual y la que socialmente legitima su extendida presencia». Art. cit., p. 118.

En síntesis, como consecuencia del fenómeno rondero, se gesta un espacio de ejercicio alternativo del Derecho, hecho que, por otra parte, no es nuevo en el país. Se ha denominado a este tipo de contexto *pluralismo jurídico*, esto es, «la coexistencia de normas que reclaman obediencia en un mismo territorio y que pertenecen a sistemas normativos distintos». ²²⁰

En la base de este Derecho está su carácter «no estatal». Aunque se debe reconocer que en muchos casos los ronderos se apropiaron de ciertas formas que corresponden al protocolo estatal, ²²¹ su racionalidad es diversa de la del Derecho oficial. Debido al legalismo, para este último los conflictos pasan a un segundo plano y, en todo caso, la solución no considera el problema social presente detrás de la disputa: predomina el formalismo. El sistema de solución de conflictos de las rondas, en cambio, responde a una lógica coherente con su sistema global de relación social. ²²² Hablamos aquí de usos, costumbres, creencias y prácticas que son parte del conjunto de normas que regulan la vida social. El principio que rige esta racionalidad es el de la «reciprocidad andina», acompañado de un cúmulo de creencias, sentimientos y prácticas culturales no siempre funcionales con una idea de tolerancia. Todo este complejo cultural alimenta la racionalidad

²²⁰ CORREAS, Óscar. «Ideología jurídica, Derecho alternativo y democracia». *Boletín de Derecho Comparado*, año XXVII, n.º 81, México, setiembre-diciembre de 1994, p. 613. En el espacio del ejercicio alternativo del Derecho, como bien anota Brandt, es posible «distinguir entre una justicia popular complementaria y una justicia popular paralela a la justicia del aparato estatal. En el primer caso el delincuente es procesado y sancionado por los fueros comunales y luego entregado a la policía, es decir, la otra justicia. En el segundo caso se rechaza la justicia formal, la que es sustituida por las instancias populares». BRANDT, Hans-Jürgen. *Justicia popular: nativos campesinos* (2.ª edición). Lima: Fundación Friedrich Naumann, 1987, p. 120.

²²¹ STARN, Orin. *Ob. cit.*, pp. 48-49.

²²² BRANDT, Hans-Jürgen. *En nombre de la paz comunal*. Lima: Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República-Fundación Friedrich Naumann, 1990, p. 160.

rondera, que, por el ejercicio práctico, se recrea y fortalece.²²³ Esta forma de concebir la solución de conflictos no se reduce a la asignación de titularidades, poderes jurídicos o derechos; la justicia rondera busca establecer un conjunto de respuestas destinadas a lograr que las partes «se arreglen» o concilien. Se pretende ir más allá de la simple punición para resolver el fondo del conflicto que está detrás de la controversia. Para esta concepción de la justicia, antes que el cumplimiento de las formas está la atención de la víctima; este sistema busca no solo la aplicación de la pena sino, además, la reintegración de abigeos y «malhechores» al espacio comunitario del trabajo y la ronda.

Las funciones de «autodefensa» y control del orden interno, administración de justicia y administración del gobierno comunal propician la cohesión social del grupo y la sustracción de los campesinos de espacios comunales que se perciben como perjudiciales. Todo ello, en suma, genera una forma de ordenamiento social característico: «los campesinos no imitan. Más bien reelaboran las prácticas oficiales dentro de su propia forma particular de justicia».²²⁴

Frente a esta realidad, el Estado —como veremos más adelante— se ha mantenido renuente a la demanda de legalidad de las rondas, renuencia explicable en el marco de la racionalidad del Derecho positivo. En efecto, esta forma de ver las cosas está asociada al carácter excluyente del Estado peruano, que, fundado en una ficticia unidad cultural, se ha mantenido de espaldas a los sectores sociales y étnicos mayoritarios del país. Esta posición ha incidido radicalmente en que aquella forma alternativa de entender y ejercer el Derecho sea objeto de persecución y

²²³ STARN, Orin. *Ob. cit.*, pp. 49-50.

²²⁴ *Ib.*

los dirigentes ronderos, víctimas de represión. Al respecto, hay que recordar que en reiteradas oportunidades estos han sido perseguidos por delitos contra la administración de justicia, usurpación de funciones, lesiones, etcétera.

En síntesis, frente al sistema jurídico estatal o hegemónico,²²⁵ las rondas campesinas producen un sistema de normas al que los miembros de la comunidad conforman sus conductas con niveles de consenso más articulados e interiorizados. Frente a la concepción positivista del Derecho que representa a todos los miembros de la comunidad política, entendida como comunidad cultural, el Derecho de las rondas se configura como un modelo participativo que representa los intereses de los distintos miembros de la comunidad; de ahí que su legitimidad interna tienda a ser más sólida. Frente al formalismo jurídico del Derecho occidental, el Derecho de las rondas expresa las necesidades sociales y valores culturales comunitarios. Ante el encubrimiento de las prácticas opresivas y homogeneizadoras por parte del Derecho formal, las rondas propician un orden plural y comunitario en el cual la represión no es lo fundamental.

Todo lo dicho no niega, sin embargo, que como consecuencia de los cambios operados en el ámbito de las relaciones sociales durante las últimas décadas, el Estado haya sido más flexible a incorporar como parte de su política derechos e intereses de los sectores campesinos y haya generado así la cobertura para el uso instrumental del Derecho oficial por las mismas comunidades frente al Estado. Por otra parte, lo expuesto tampoco deja de lado el desarrollo de formas sobredimensionadas de violencia, autoritarismo y, en algunos casos, corrupción por narcotráfico en algunos ronderos.²²⁶

²²⁵ CORREAS, Óscar. *Ob. cit.*, p. 614.

²²⁶ STARN, Orin. «Senderos inesperados: las rondas campesinas de la sierra sur central». En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*.

3.3.2.2. *El reconocimiento jurídico de las rondas*

La racionalidad del Derecho positivo, presente en la configuración de nuestro sistema jurídico, alberga una estrecha relación entre el modo como se configura el Derecho mismo y el poder. Ello explica que las decisiones jurídicas, tanto en su proceso como en su resultado, tengan una consecuencia política. La premisa epistemológica de la teoría del Derecho positivista parte de considerar que solo hay un Derecho y que por eso es estatal.²²⁷ Por lo tanto, la existencia de un sistema de Derecho estatal quiere decir que hay un sistema o Estado hegemónico, porque es a través de la efectividad de las normas del sistema que presenta al sistema y al Estado como únicos. En consecuencia, cabría preguntarse si los fenómenos normativos que no provengan del Estado tendrán reconocimiento en términos jurídicos o en el nivel de lo político.

Ello explica, en parte, que la demanda de legalidad de las rondas haya tenido una historia accidentada.²²⁸ A pesar del significado atribuido a su actividad por el Estado, en 1978 el presidente Francisco Morales Bermúdez envió una nota de felicitación a las rondas nocturnas de la comunidad de Iraca Grande en Chota, Cajamarca, por su patriótica labor. En 1980 se presentó ante el Parlamento un proyecto de ley que proponía reconocerlas, pero esta propuesta fue rechazada por la mayoría de AP-PPC. Se consideró que las rondas eran «brotes guerrilleros» o «bandas armadas de delincuentes a caballo».²²⁹ Es durante el período del gobierno aprista (1985-1990) que, como fruto de una transacción entre las fuerzas políticas del APRA y la Izquierda Unida, se aprueba la ley 24571

Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, p. 248.

227 CORREAS, Óscar. *Ob. cit.*, p. 614.

228 ESPINOZA, Óscar. *Ob. cit.*, p. 32.

229 *Ib.*

o Ley de reconocimiento de las rondas campesinas, publicada el 7 de noviembre de 1986.

Sin embargo, se debe precisar que, en ese momento, las rondas contaban con niveles de legitimidad social y política consistentes: dos diputados del Congreso representaban los intereses de las rondas (Daniel Idrogo, de Chota, y José Manosalva, de Cutervo); además, claro está, del respaldo con que contaban por parte del APRA y la Izquierda Unida. Por ello la promulgación de esta ley fue en el fondo un acto de legitimación política y de existencia legal, es decir, de reconocimiento de las rondas por el Derecho positivo.

El artículo único de la norma incorpora al ordenamiento jurídico a las rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas. Agrega que ellas son organizaciones destinadas al servicio de la comunidad y que contribuyen al desarrollo y a la paz social sin fines político-partidarios. Entre los objetivos de estas agrupaciones, la ley establece la defensa de las tierras, el cuidado del ganado y demás bienes, para lo cual deben cooperar con las autoridades en la eliminación de cualquier delito.

Entre las muchas cuestiones que en ese momento se plantearon acerca de la naturaleza de esta disposición legal,²³⁰ interesa destacar el planteamiento de la «defensa» como objetivo de las rondas. Este tema suscitó interrogantes vinculados al conflicto armado. En un sentido amplio, se podía entender que con la atribución de la denominada «defensa» quedaba habilitado el ejercicio de todo tipo de acciones destinadas a la protección de derechos; mas, en un sentido restringido, las acciones de defensa podían ser entendidas únicamente como medidas protectoras, limitadas al recurso exclusivo de medios permitidos legalmente y amparados por los órganos del Estado.

²³⁰ BRANDT, Hans-Jürgen. *Justicia popular: nativos campesinos* (2.ª edición). Lima: Fundación Friedrich Naumann, 1987, pp. 121-123.

La ambigüedad del texto legal –fruto del desconocimiento de la dinámica social que nutría el desarrollo de las rondas campesinas– y la falta de vocación política para afrontar este problema no eran, empero, lo más grave (pues es de sospechar que en el imaginario del legislador pesara más la segunda interpretación, es decir, la que entendía las acciones de «defensa» atribuidas a las rondas únicamente como medidas protectoras). Lo realmente cuestionable era el resultado global de la decisión política: si en el origen de las rondas estaba la necesidad de hacer frente a los problemas generados por la ausencia del Estado, contradictoriamente, su reconocimiento legal pasaba por restringir su marco de actuación en un contexto en el cual el Estado no hacía mucho –o casi nada– por definir su presencia.

El mismo razonamiento permite discutir el significado de la función de «vigilancia» o «el cuidado» de bienes (ganado, cosechas, etcétera) atribuido a las rondas campesinas en la ley 24751, objeto de análisis. En efecto, el cuidado o vigilancia podía implicar una actividad que involucrara el desarrollo de acciones preventivas, la instalación de garitas y el despliegue de un conjunto de medidas de control sobre el derecho de tránsito de las personas. Sin embargo, la Constitución de 1979 (art. 277) reservaba dicha función a las fuerzas policiales. Es de recordar la existencia del D. S. 009-84-IN/DM del 1° de marzo de 1984, que regula lo relativo a la vigilancia privada o particular como excepción a la norma constitucional, aunque también es cierto que para el desarrollo de esa actividad era preciso cumplir un conjunto de requisitos, entre ellos la subordinación de quienes la realizaran al Ministerio del Interior y que se preveían sanciones para quienes infringieran la ley.

En suma, el sentido atribuido a la función de vigilancia o cuidado de bienes redundaba en la ambigüedad ya advertida, que en el contexto de la norma terminaba por

imponer límites al desarrollo de los objetivos consustanciales a las rondas campesinas. A ello hay que agregar el elocuente silencio de la norma en relación con las atribuciones de las rondas en materia de juzgamiento, que precisamente habían otorgado sentido y legitimidad a su extendida presencia.

3.3.2.3. *Las rondas en la estrategia antisubversiva*

En su intento de organizar a la población en espacios donde se fuera consolidando militarmente el poder de la fuerza pública para hacer frente a Sendero Luminoso,²³¹ las Fuerzas Armadas crearon e impulsaron el desarrollo de los denominados *grupos de defensa civil* o *comités de autodefensa*. Este fue el argumento que puso nuevamente sobre la mesa la preocupación estatal por el tema de las rondas.

Hasta el momento —como hemos visto— la respuesta del Estado al problema de estas organizaciones resultaba insuficiente y estaba limitada por la teoría del uso legítimo de la violencia. Sin embargo, la negativa inicial a reconocer legalmente la existencia de las rondas campesinas se modificó progresivamente en función de la necesidad de darles un uso instrumental.

a. Las rondas y su relación con las fuerzas policiales: el decreto supremo 012-88-IN

La afirmación anterior se ilustra con el decreto supremo 012-88-IN del 18 de marzo de 1988. Se trata de una disposición poco estimada por las organizaciones ronderas, a través de la cual se aprobó el Reglamento de organización y funciones de las rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas.

²³¹ BRANDT, Hans-Jürgen. *Ob. cit.*, p. 123.

Esta norma pretendía restringir la actividad de esas agrupaciones y asimilarlas a la estructura de mando del Ministerio del Interior (artículos 29 y 32 del reglamento), lo cual se hacía expreso a través del artículo 6, inciso b, por el cual las rondas quedaban sujetas a las directivas de la Dirección General de Gobierno Interior.

Es discutible la validez constitucional del reglamento en cuanto a los fines asignados a las rondas, como el previsto en el artículo 6, inciso d: «Vigilar y controlar a toda persona extraña a la comunidad que transite durante el servicio de ronda, determinando su identificación, la razón o motivo del tránsito, y detenerla previamente cuando existan fundamentos o presunción de la autoridad policial». Como es evidente, la norma pretendía trasladar la lógica represiva de la práctica policial a la actividad de las rondas, vulnerando el principio según el cual «Nadie puede ser detenido sino por mandamiento escrito y motivado del Juez o por las autoridades policiales en caso de flagrante delito» (Constitución de 1979, art. 2, inc. 20, literal g).

Más aún –al margen del cuestionamiento sobre la constitucionalidad de la norma–, la detención preventiva bajo sospecha o presunción, desvinculada plenamente de la labor de juzgamiento para dar solución al problema, desvirtuaba la razón de ser de este tipo de organizaciones campesinas. Quizá por ello se puede percibir que la lógica impuesta por el decreto supremo estaba más atenta a la búsqueda de un mecanismo que sirviera de paliativo para afrontar el problema del conflicto armado que en propiciar un encadenamiento con la racionalidad del Derecho consuetudinario de las rondas.

Esta perspectiva empobrecía el desarrollo de las rondas campesinas y perfilaba con claridad la voluntad de corporativizarlas: se buscaba ponerlas al servicio de las fuerzas del orden como instrumentos de pura represión policial en un contexto de creciente violencia armada, sin los medios

indispensables para evitar que fueran objeto de escarmiento y represalia.

b. Incorporando a las rondas en la milicia (decreto legislativo 740 del 8 de noviembre de 1991)

El proceso en el que se desarrollaba el conflicto armado reclamaba respuestas democráticas muy rápidas desde el Estado. Con esta premisa, la participación de la sociedad civil en la lucha antisubversiva debía articularse gracias a la institucionalidad política y social existente. En sentido contrario, el gobierno de turno dictó el decreto legislativo 740, que si bien aparentemente estaba destinado solo a regular el uso y la posesión de armas y municiones por parte de las rondas campesinas, en realidad partía de la intención de redefinir su organización y objetivos en favor del Estado, que durante años las había negado como realidad.

En efecto, la norma fue más allá de lo previsto en el decreto supremo 012-88-IN. Al parecer, la creciente militarización del conflicto armado exigía desde el Estado el empleo de todos los recursos posibles, empezando por los de mayor disponibilidad. Militarizar y subordinar las rondas campesinas a las Fuerzas Armadas no representaba un esfuerzo mayor, pues no había nada nuevo que crear en cuanto a organización; simplemente había que imprimir a dichas agrupaciones la lógica implícita de la política en curso, maximizando de paso el aprovechamiento de los recursos.

Por todo ello, la definición de la actividad de las rondas como inherente a las tareas de pacificación no solo suponía incorporar a estas organizaciones como brazos de la estructura militar sino que terminaba por restringir los objetivos de dichas agrupaciones, pues la pacificación era entendida únicamente como lucha antisubversiva.

c. Rondas y comités de autodefensa: caminos que se confunden (decreto legislativo 741 del 8 de noviembre de 1991)

La incorporación a la lucha antisubversiva de las rondas campesinas y de los organismos de autodefensa generados a partir —o a costa— de ellas era una realidad. Sin embargo, una expresión normativa que expresara la madurez del punto de vista estatal respecto del factor pluricultural no fue el resultado esperado.

Al amparo de las facultades extraordinarias concedidas por el Congreso al Poder Ejecutivo, se dictó el decreto legislativo 741, que reconocía los denominados comités de autodefensa —cuya existencia, en los hechos, tenía ya varios años—. ²³² La norma definió a estos comités como organizaciones de la población formadas para el desarrollo de actividades de autodefensa de su comunidad, con el fin de evitar la infiltración terrorista, defenderse de sus ataques y apoyar a las Fuerzas Armadas y a la Policía Nacional en las tareas de pacificación.

Esta medida presentaba más de una arista. Ciertamente, revalorizaba el papel desempeñado por las organizaciones campesinas, pues, como bien señala Starn, ²³³ «tan sólo hace cinco años muchos mandos militares todavía consideraban a cada agricultor serrano como un probable senderista». Mas el reconocimiento legal de los comités de autodefensa y de su derecho a armarse se dejó en control de los militares: el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas quedaba encar-

²³² Recuérdese que, como parte de la lucha antisubversiva, entre 1983 y 1984 los jefes del Comando Político Militar de Ayacucho, generales del Ejército Clemente Noel y Huamán Centeno desarrollaron una estrategia de concentración compulsiva de campesinos en una suerte de «aldeas estratégicas» —a fin de que las comunidades se enfrentaran a Sendero Luminoso—, con la amenaza de ser consideradas colaboradoras de la subversión si se negaban.

²³³ STARN, Orin. «Es por la incapacidad del Estado». *Ideele. Revista de información y análisis*, n.º 32-33, diciembre de 1991, p. 27.

gado de formular la directiva sobre la organización, obligaciones, deberes, derechos y prohibiciones de los miembros de los comités de autodefensa.

Esta perspectiva afirmaba la tendencia a ubicar a los campesinos en las primeras filas del combate contra la subversión sin garantizar plenamente las condiciones materiales que les permitieran afrontar las arremetidas de Sendero Luminoso. Como se recuerda, esta orientación había provocado una serie de asesinatos masivos de campesinos a manos de Sendero Luminoso. Uno de ellos se había producido en fecha muy próxima a la promulgación de este decreto, el 2 de noviembre de 1991, como represalia a las coordinaciones de varios dirigentes comunales de Santo Tomás —provincia de Angaraes, Huancavelica— con el Ejército para conformar un comité de defensa local; el resultado fue la muerte de 37 comuneros.

Por ello, si bien se trataba de una norma que expresaba positivamente la necesidad de afianzar la relación entre la población campesina y las Fuerzas Armadas en la lucha antisubversiva, insistía en la idea de comprometer a este sector en un proceso de militarización que aportaba muy poco desde la perspectiva de la pacificación democrática en un conflicto cuyo eje básico era político. Este punto de vista fue incorporado, más bien, en el trabajo realizado por el Congreso durante el proceso de discusión del paquete de medidas legislativas enviadas por el Ejecutivo. El Parlamento derogó los decretos 740 y 741 y formuló una propuesta alternativa con una regulación única para las rondas y los comités de autodefensa. Sin embargo, esta propuesta, enviada al presidente para su promulgación, fue observada. En el mencionado proyecto el Parlamento establecía una concepción unitaria de la organización de autodefensa de la población, que era la ronda; en ella se incluía a las rondas urbanas.

Corrigiendo el criterio autoritario que orientaba la propuesta del Ejecutivo, el proyecto señalaba que las rondas tenían autonomía para la integración de sus miembros y la elección de sus cuerpos directivos y que quedaban ubicadas en el ámbito jurisdiccional de los gobiernos locales. Este criterio se reafirmaba al establecer que se constituían sobre la base de la libre y voluntaria participación ciudadana. Las funciones que el proyecto asignaba a las rondas (art. 2) eran: defender los derechos ciudadanos y los bienes públicos y privados; cooperar con las autoridades en la prevención y erradicación del delito en general, incluyendo el terrorismo, y en la defensa civil en el ámbito de su jurisdicción; y denunciar ante los organismos competentes los abusos que cometieran las autoridades.

d. Las rondas campesinas en un Derecho unidimensional: el decreto supremo 002-93-DE/CCFFAA

La lógica en curso determinó la derogación del decreto supremo 012-88-IN (Reglamento de funcionamiento de las rondas campesinas), dictado durante el gobierno aprista. Además, con el decreto supremo 002-93 DE/CCFFAA se estableció que las rondas debían adecuar su organización a la de los comités de autodefensa (D. S. 077/DE-92). El modelo perfilaba con claridad la necesidad de crear una estructura de enfrentamiento que tuviera en las organizaciones campesinas su base social.

Es así como se consolida la obligación de formar parte de una milicia para hacer frente a Sendero Luminoso, en una lógica que desconoce la identidad cultural de las rondas y las comunidades campesinas. La vulneración del principio de autonomía de organización de las rondas forma parte de este esquema; en adelante, toda la organización campesina respondería a los mandos militares. Los comandos militares de cada zona adquieren la atribución legal

de otorgar la acreditación y autorización de funcionamiento, así como de determinar el número de miembros de estas organizaciones. Igualmente, los comandos «seleccionan» a los jóvenes para que cumplan su «servicio militar» en las actividades del comité.

Seguramente, las repercusiones más graves de esta medida se habrían de observar en otros ámbitos de la vida comunitaria, como las actividades de resolución de conflictos ejercidas tradicionalmente por las rondas. Producida la asimilación de estos espacios a la normatividad de los comités de autodefensa y al control de los comandos político-militares, es prácticamente inevitable el riesgo de que aquella función se diluya o que, en todo caso, se realice siguiendo criterios castrenses, impuestos, ajenos ciertamente a la dinámica de la racionalidad comunal de las rondas.²³⁴

3.3.2.4. *La ley y el poder como síntesis*

En 1993 hubo en todo el país 4 205 comités de autodefensa que, en conjunto, reunieron a 235 465 campesinos y 16 196 armas de fuego.²³⁵ Estas cifras demuestran, entre otras cosas, que las rondas campesinas constituyeron un componente fundamental en la estrategia antisubversiva,

²³⁴ Un ejemplo claro del significado de este tipo de intromisión es la experiencia desde el otro lado del conflicto. Según Gálvez, la presencia punitiva de Sendero en las comunidades supuso la aplicación de penas crecientemente desproporcionadas con respecto a la magnitud de los supuestos delitos cometidos por los campesinos. En realidad, se trataba de mecanismos de control totalmente ajenos a las normas de Derecho consuetudinario. GÁLVEZ, Modesto. «El Derecho en el campesinado andino del Perú». EN: GARCÍA SAYÁN, Diego (ed.). *Derechos humanos y servicios legales en el campo*. Lima: Comisión Andina de Juristas-Comisión Internacional de Juristas, 1987.

²³⁵ Fuente: Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas. Citado por DEL PINO, Ponciano. «Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac». EN: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, p. 181.

pero también que desde el principio, los campesinos fueron carne de cañón,²³⁶ pues ante la encarnizada represión senderista los campesinos no tenían con qué defenderse.

Luego del largo episodio de cruentas incursiones militares de la Marina y el Ejército en las comunidades campesinas —que finaliza con el retiro de la primera—, se produjo una mejora progresiva de las relaciones entre las Fuerzas Armadas y la población. Ello no significaba por cierto que las muertes de campesinos a manos del propio Ejército dejaran de producirse: no se puede dejar de recordar que entre 1983 y 1984 la contraofensiva del general Clemente Noel —jefe del Comando Político Militar de Ayacucho— produjo una secuela de violencia indiscriminada como producto de la estrategia contrainsurgente. Este modelo de actuación se mantuvo durante los años siguientes, hasta tal punto que llevó a nuestro país a ocupar, entre los años 1988 y 1991, el primer lugar en el mundo entre los países con personas desaparecidas.

En tal sentido, las conclusiones sobre el efecto de la creación de los comités de autodefensa deben matizarse y tomar en cuenta su desarrollo, que evidencia en cierto modo un aprendizaje del Ejército en su trato con la población. Por otra parte, es necesario indicar que es sobre la base de esta población organizada que ha sido posible la derrota de Sendero Luminoso en muchas zonas de la sierra del país.²³⁷

²³⁶ Las cifras establecen que en el terreno del enfrentamiento armado, la mayor cantidad de víctimas siempre se registró entre los campesinos. Se calcula que entre los años 1992 y 1993, entre campesinos y ronderos, se produjeron 1 047 muertes. *Perú Paz*, n.º 26, setiembre, 1994, p. 20.

²³⁷ DEL PINO, Ponciano. Art. cit., p. 175. Este autor demuestra que la organización campesina de los comités de autodefensa fue valiosa no solo por derrotar a Sendero sino también por reordenar la vida dentro del valle del Apurímac en plena guerra. Advierte Del Pino que «aun dándose arbitrariedades, conflictos internos y caudillismo de los dirigentes, los Comités representan una opción que sobrepasa la valoración estrictamente militar. Una

No obstante todo lo dicho, también es cierto que desde el poder político la ley ha sido utilizada como instrumento de una opción política; en ese contexto, la represión del mundo campesino no ha sido una excepción. Curiosamente, cuando estas decisiones buscaban proteger los derechos *en el nivel simbólico*, en la práctica reforzaban patrones autoritarios y de subordinación en las relaciones. En el sustrato de este tipo de medidas estaba el supuesto de la inferioridad del indio. Mas en el terreno de los hechos, lo normal ha sido pasar por alto el contenido de protección de las normas.

Las disposiciones legales que han hecho uso de la vida y la fuerza campesinas para derrotar a Sendero Luminoso provienen del mismo Estado que ha mantenido marginados a estos sectores de la asignación de beneficios o derechos en el plano económico y social. Es verdad que en muchos casos los campesinos han hecho suyo el compromiso impuesto militarmente, pero también es cierto que a través del Derecho, la voz de estas comunidades ha sido silenciada durante toda la República.

El discurso jurídico, como se ha observado, hace invisibles ciertas realidades y resalta la existencia de otras. Las comunidades campesinas, ciertamente, forman parte de las primeras, pero como quiera que no se trata de un proceso mecánico, los propios actores sociales silenciados e

opción construida por sus propios medios y sus propias armas. No le deben a nadie, [...] ni al ejército ni al Estado».

Por otro lado, Sendero tomó conciencia del fenómeno de generalización de las rondas en 1992. Luego del III Pleno del Comité Central, se afirmó: «El problema es que se expresa una inflexión, ese es el problema [...] han ocupado algunos puntos y nos han desalojado. Entonces han sometido a las masas [...] con amenazas hasta de muerte y ahora son masas presionadas por el enemigo. Entonces, nuestro problema aquí ¿cuál es?, que estamos restringidos en nuestro trabajo de infiltración en las mesnadas y esto debemos corregirlo para penetrarlas, desenmascararlas, socavarlas, hasta hacerlas volar» (PCP, 1992). Citado por DEGREGORI, Carlos Iván. «Cosechando tempestades...», p. 213.

invisibilizados, valiéndose de los mismos instrumentos de la legalidad formal, intentan hacerse oír para reivindicar sus derechos y adquirir la imagen que los represente. Las rondas campesinas expresan esta orientación: afrontar el abandono estatal a través de una práctica que reelabora las formas del Derecho oficial en un contexto cultural que rescata la democracia participativa y que busca «arreglar» los conflictos en atención al principio de la convivencia pacífica de sus miembros.

Sin embargo, el Derecho oficial vuelve a estar presente —como a lo largo de toda la República— para contribuir instrumentalmente a la represión del mundo andino; así ha sido desde la imposición del tributo a cambio de la ciudadanía, pasando por las leyes de conscripción vial y vagancia (recién derogada en 1985), hasta la Ley del servicio militar obligatorio —como se sabe, cargado de un fuerte carácter discriminatorio desde el punto de vista social y racial—. Y como ha sido frecuente en este tipo de enfrentamientos desde la Conquista, son los grupos excluidos y sojuzgados los que han puesto los muertos en ambos bandos.

3.4. Rondas y pacificación en la Constitución de 1993: entre el pragmatismo y la posmodernidad

El golpe de Estado del 5 de abril de 1992 marca el comienzo de un proceso orientado a la reducción de la participación del Estado al mínimo y a que el reordenamiento de la vida económica y social se produzca gracias a la mediación del mercado, pero esta vez sin la fiscalización del Parlamento ni de algún otro órgano de control.

El razonamiento que, con matices, sirve de fondo a este nuevo contexto proviene de una lógica que enfatiza el interés privado y el individualismo como normas sociales de vida. En esa dimensión, la visión neoliberal apuesta a la privatización del sector público porque supone que el mercado debe

convertirse en la mejor expresión de la suma de intereses que compiten y, por lo tanto, en el lugar apropiado para modelar el interés público.²³⁸ Los rasgos que configuran este esquema social son, pues, complejos. Estamos frente a un espacio en el cual la autoridad política se encuentra fortalecida en virtud de un proceso político de alianzas con sectores que detentan poder e influencia en la sociedad civil (es el caso de los grupos empresariales y las Fuerzas Armadas). Mas, en este mismo ámbito, resulta difícil admitir que se haya producido igualmente un fortalecimiento de la sociedad civil. En el fondo, los distintos mecanismos institucionales de mediación y representación social preexistentes al proceso de reformas —sindicatos, gremios, asociaciones de promoción y defensa de los intereses públicos— han sido progresivamente deslegitimados, desestructurados o finalmente destruidos.²³⁹

En este contexto, llama la atención el reconocimiento de la diversidad cultural del país, proclamado desde la nueva Constitución Política, pues se trata de una perspectiva cuyo carácter contrasta con la visión pragmática e individualista a partir de la cual se auspiciaba el proceso político en marcha. En otros términos: legislar el derecho a la identidad cultural y étnica como base para aceptar que las comunidades campesinas ejerzan la función de administrar justicia con el apoyo de las rondas campesinas correspondía más bien a una visión crítica de la razón individualista, es decir, a una posición que afirmara la diversidad, la tolerancia y el pluralismo como valores sobre los cuales debe vertebrarse el ordenamiento social y político. Nada más ajeno a la lógica subyacente en el ideario político del régimen.

238 GONZALES, Gorki. «Las acciones de interés público en el Perú». En: GONZÁLEZ, Felipe (ed.). *Las acciones de interés público: Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Serie Publicaciones Especiales, n.º 7. Santiago: Escuela de Derecho de la Universidad Diego Portales, 1997, pp. 162-163.

239 GONZALES, G. Art. cit., p. 163.

Son varias las razones que podrían explicar la inclusión de este tema en el texto constitucional. La experiencia ganada a través de la relación establecida entre los militares y la población civil de las comunidades y rondas campesinas durante el conflicto armado, o bien las propias necesidades prácticas del régimen —que exigían ensanchar la convocatoria para el referéndum al cual habría de ser sometido el texto constitucional— pueden asumirse como hipótesis para entender la presencia de este tema en la nueva Constitución.

En cualquier caso, formalmente hablando, la normatividad en cuestión es parte de una línea de progresiva incorporación de los derechos de estas comunidades al ordenamiento positivo, que tiene como antecedente inmediato el Convenio 169 de la OIT.²⁴⁰ De este instrumento normativo se desprende la necesidad de reconocer el derecho de los grupos sociales —sean «pueblos tribales» o «pueblos indígenas»— a la protección de sus valores y prácticas sociales y religiosas, así como de sus mecanismos o formas de solución de conflictos.

Ahora bien, en términos constitucionales, el reconocimiento de la diversidad cultural del país se manifiesta en dos planos: en primer lugar, como derecho fundamental de la persona humana —tal como se desprende del artículo 2, inciso 19, primer párrafo, de la Constitución, que establece que toda persona tiene derecho a «su identidad étnica y cultural»— y, en segundo lugar, como derecho ubicado en el

²⁴⁰ Este convenio es el instrumento internacional que estatuye orgánicamente sobre esta problemática. Si bien no es el primero, es reconocido como el más avanzado. Lo precedieron el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención Americana de Derechos Humanos, pero el Convenio 169 es la norma específica y orgánica sobre el tema. Es importante anotar que esta norma ha sido incorporada al ordenamiento jurídico peruano a través de la resolución legislativa 26253, publicada en el diario oficial *El Peruano* el 5 de diciembre de 1993.

ámbito de los derechos económicos, sociales y culturales, al extenderse este atributo a entidades sociales con existencia legal y personería jurídica —como es el caso de las comunidades campesinas y nativas—, según se desprende de lo normado por el artículo 89 de la Constitución, que precisa: «El Estado respeta la identidad cultural de las Comunidades Campesinas y Nativas».

El cuadro se completa con lo dispuesto por los artículos 17²⁴¹ y 48²⁴² del texto constitucional. De este modo, la imagen de una cultura oficial que desconoce la lengua y la tradición de grandes sectores del país parece atenuarse en pos de afirmar la vocación pluralista desplegada por el reconocimiento de este derecho. En esa dirección, quizá hubiera sido más coherente establecer de modo expreso la vigencia histórica y pluricultural de los pueblos que integran la República y el carácter pluricultural y pluriétnico de esta en los artículos 43 y 44 del Título II de la Constitución, referido al «Estado y la Nación». Y, por razones sistemáticas y de contenido, en este mismo ámbito debió ubicarse el precepto del artículo 2, inciso 19, que establece la fórmula «El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación».

Ahora bien, junto con el reconocimiento de la pluriculturalidad, el texto constitucional reconoce igualmente el pluralismo jurídico, al invocar en forma expresa la vigencia del Derecho consuetudinario en los artículos 139, inciso 8, y 149. De esta manera se alude al tipo de ordenamiento articulado a partir de la presencia de normas tradicionales, no escritas ni codificadas, generadas en forma dinámica en las

241 Esta norma establece en su cuarto párrafo que el Estado «fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona».

242 «Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aimara y las demás lenguas aborígenes, según la ley».

comunidades –en este caso, campesinas– y en relación con las normas o el Derecho propio de la sociedad dominante. El Derecho consuetudinario, como ha sido descrito para el caso de las rondas campesinas, incluye normas, principios normativos, mecanismos de solución de conflictos y sistemas para la determinación de autoridades así como para la producción válida de acuerdos o decisiones.

Por otro lado, la idea del Derecho consuetudinario en el ámbito de la función jurisdiccional recogida en el artículo 139, inciso 8, de la Constitución actual resulta más acertada que la fórmula establecida por la Constitución de 1979 (artículo 233, inciso 6), que se refería a los *principios generales del Derecho peruano*. Como se recuerda, la remisión a estos principios no tenía un marco de referencia específico: por un lado, los principios del Derecho peruano aludían a los mismos que informaban el Derecho romano-germánico; por otro, se llegó a sostener que los principios del Derecho peruano se inscribían en un denominado «bloque romano-ibérico-precolombino».²⁴³ Con todo esto se insistía en la hegemonía del Derecho occidental o bien en la existencia de una especie de «Derecho mezcla» que en el fondo auspiciaba la prevalencia del Derecho oficial, pues sostener la pervivencia de lo precolombino y lo ibérico en el espacio de lo «jurídico» –aun en las prácticas de las comunidades y rondas campesinas– es, en cierto modo, una perspectiva que congela la dinámica social.

El reconocimiento de la costumbre como fuente del Derecho para el ejercicio de la función jurisdiccional según lo previsto en el artículo 139, inciso 8, de la actual Constitu-

²⁴³ SCHIPANI, Sandro. «El Código Civil peruano de 1984 y el sistema jurídico latinoamericano». En: *El Código Civil peruano y el sistema jurídico latinoamericano*. Lima: Editorial Cuzco, 1986, p. 53. Este jurista ha sostenido que el sistema jurídico peruano es fruto de la composición histórica de una tradición que tiene su origen en los denominados Derechos precolombinos y que se transforma y mezcla sin perder continuidad con el Derecho ibérico, notablemente influido por el sistema romano.

ción, marca un cambio significativo respecto de toda la tradición constitucional que la precede, si bien se percibe en la norma cierta confusión respecto del lugar del Derecho consuetudinario. Sobre esto último se puede sostener que la referencia al vacío legal o deficiencia de la ley solo puede remitir, en rigor, al recurso de la integración como método para dar solución al caso concreto, sea a través de la analogía o bien de los principios generales del Derecho. La costumbre jurídicamente relevante es, como tal, norma y por eso no parece muy coherente que se la pretenda usar para afrontar los casos de vacío —ya que su sola presencia indica la inexistencia de vacío—, a menos, claro está, que el sentido del inciso aludido haga referencia a la existencia de un tipo de vacío *exclusivamente legislativo*.

Así, pues, habría sido mejor precisar el valor de la costumbre como fuente del Derecho, como derivado del principio que obliga a los jueces a no dejar de administrar justicia, separándolo del caso de la integración a través de los principios generales del Derecho. Junto con dicha consideración, además, el texto constitucional permite sostener que, para el caso concreto, el Derecho consuetudinario puede tener prioridad respecto de los principios generales del Derecho positivo. Se explica, así, la legitimación del ejercicio jurisdiccional de las comunidades campesinas y nativas, como lo establece el artículo 149 de la actual Constitución:

Las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el *derecho consuetudinario*, siempre que no violen los derechos fundamentales de la persona. La ley establece las formas de coordinación de dicha jurisdicción con los Juzgados de Paz y con las demás instancias del Poder Judicial.

Este reconocimiento expresa en gran medida la necesidad de concebir el interés público –representado por la legalidad formal– como un espacio dinámico, en permanente evolución, antes que como un conjunto invariable de preceptos impuestos desde el Estado. Se trata de ampliar el ámbito de lo jurídico en tanto mecanismo que permita articular las diferencias para reconocerlas y darles un espacio. Podría parecer incluso que con esta disposición se relativiza la validez, vigencia y eficacia del Derecho formal en los términos de la fórmula medieval: «Obedézcase, pero no se cumpla»;²⁴⁴ de ahí que sea vital el debate en torno a la lectura que adquiere el atribuir un límite a la vigencia de los derechos consuetudinarios: el límite de los derechos humanos.

Existen, en términos generales, dos posiciones a partir de las cuales es posible argumentar con mayor o menor rigidez sobre este punto: el relativismo cultural, que en su versión radical deriva la validez de los derechos o normas morales de la cultura como única fuente, y el universalismo extremo, que soslaya el valor de la cultura para juzgar la validez de los derechos morales y las normas universalmente válidas.²⁴⁵

Pero la solución al dilema planteado no se reduce a tener como punto de mira una sola de las posiciones en conflicto. Las normas para la convivencia social –entre ellas, el Derecho– son un producto cultural; predicar entonces un universalismo absoluto desvirtúa el carácter histórico del Derecho y anticipa una imagen petrificada de él. Más aún, detrás de la concepción de los derechos humanos como normas universales en un sentido absoluto podría estar disfrazándose una visión etnocéntrica que, en términos culturales, supon-

²⁴⁴ En virtud de este precepto, la ley era obedecida, es decir, honrada y considerada como una disposición real, pero su eficacia y ejecución quedaban en suspenso o se graduaban dependiendo de la menor o mayor concordancia con el fuero, el privilegio o la ordenanza.

²⁴⁵ DONNELLY, Jack. *Derechos humanos universales en teoría y en la práctica*. México: Gernika, 1994, p. 186.

dría descalificar a las comunidades distintas de la occidental al atribuirles falta de capacidad para propiciar o tener «derechos humanos» y, de paso, negarles autonomía y autodeterminación.

En el mismo sentido, afirmar desde el relativismo que la idea de los derechos humanos solo busca imponer patrones occidentales sobre los estilos de vida, las relaciones entre los ciudadanos y sus vínculos con el Estado es un argumento que bien podría concluir que la defensa de la libertad individual y la no discriminación es producto de una cosmovisión completamente ajena a ciertas comunidades. De este modo, la existencia de derechos fundamentales quedaría librada a la contingencia como regla para determinar la validez de las normas, contingencia que, al fin y al cabo, haría imposible constituir compromisos o acuerdos sociales y políticos básicos que permitan, por ejemplo, el respeto a las prácticas culturales de las comunidades distintas de la propia: nada habría entonces que justificara la tolerancia de la diferencia cultural como límite para el ejercicio de los derechos de los demás.

Al enfrentar ambas posiciones se produce un esquema irreconciliable que pasa por alto cuestiones tan sustantivas como el hecho de reconocer que la justificación de los derechos humanos proviene como exigencia de la misma realidad antes que como imposición de patrones externos. Dicho en otras palabras, las prácticas discriminatorias y denigrantes —o la tortura— no constituyen necesariamente una práctica cultural sino que, de hecho, obedecen mayoritariamente a motivaciones de orden político, y esto es demostrable en Latinoamérica y en nuestro país. Pero, por otro lado, las costumbres y las tradiciones no pueden ser entendidas como prácticas estáticas y frente a las cuales no existe oposición interna. Es posible que en las mismas sociedades donde existen prácticas de discriminación y tratos crueles a las

mujeres (por ejemplo, la circuncisión femenina en los países musulmanes) se generen grupos que buscan cambiar esa concepción radicalmente, a través «del derecho a optar por salirse de esas prácticas en favor de los derechos humanos universales o de cierta reinterpretación de estos», lo que permite al individuo escoger su cultura o los términos desde los cuales participará en la cultura tradicional.²⁴⁶

Todo lo anterior se corrobora en los hechos. En los países de Latinoamérica y del Tercer Mundo, la transformación de las necesidades y carencias en derechos —que se produce en el interior de los movimientos y grupos sociales, en tanto sujetos nacientes del proceso histórico de las últimas décadas— permite afirmar que se está produciendo un fenómeno de construcción colectiva de un conjunto de derechos²⁴⁷ tomados como evidentes por sí mismos. Este proceso, que surge como una definición acumulativa de carencias percibidas como inaceptables, se genera en el espacio de legitimidad propiciado por los propios grupos sociales y forma parte del ordenamiento social en el cual se reconoce el derecho a la identidad cultural y étnica.

Por lo tanto, la pluralidad afirmada por los relativistas puede ser utilizada como argumento para propiciar particularismos (proclives al aislacionismo), un recurso frecuente de las tiranías frente a la crítica externa, tanto como el universalismo absoluto resulta funcional al establecimiento de un orden impuesto en forma autoritaria. Al final, los extremos se tocan; por ello, tomadas en forma radical, las dos posiciones pueden derivar en la intolerancia recusada por ambas.

²⁴⁶ Ib.

²⁴⁷ DURHAM, Eunice. «Movimentos Sociais-A Construção da Cidadania». *Novos Estudos*, n.º 10, São Paulo: Cebrap, octubre de 1984. Citado por WOLKMER, Carlos. «Pluralismo jurídico, movimientos sociales y prácticas alternativas». *El otro derecho*, n.º 7, Bogotá: ILSA, enero de 1991, p. 42.

Superar este aparente callejón sin salida pasa por reiterar la justificación de los derechos fundamentales como necesidad y, a la vez, reconocer en la diferencia cultural uno de sus componentes básicos. La particularidad histórico-cultural reconocida por esta perspectiva se vincula a la forma como se ponen en práctica los derechos como tales; es decir, más allá del nombre y de los mecanismos a través de los cuales se ejerciten, importa que los derechos sean reconocidos como valores de la comunidad para el desarrollo de la convivencia pacífica sobre la base de convicciones compartidas, lo que al final los hace obligatorios.

Esta ponderación exige delimitar el tipo de caso concreto frente al cual habrá que ofrecer una solución. En otras palabras, partiendo del principio que afirma el valor universal de los derechos humanos, es posible formular un criterio²⁴⁸ que permita aceptar la «particularidad» a partir del valor reconocido a las prácticas culturales distintas de la occidental tanto por quienes las siguen en dicha comunidad como por la perspectiva de los derechos humanos.

En términos generales, como sostiene Donnelly²⁴⁹ se trata de determinar si la cuestión por considerar tiene relevancia moral para la comunidad (perspectiva interna), o si, por el contrario, esta importancia solo proviene de la visión de los derechos humanos (perspectiva externa). A partir de esta configuración, es posible articular algunas variantes.

Puede ser que se trate de un asunto de poca relevancia moral para los miembros de la comunidad y para la perspectiva de los derechos humanos; entonces, será intrascendente insistir en cualquier articulación externa. En segundo lugar, puede ser que la cuestión no tenga importancia moral para la crítica externa, pero que resulte fundamental para la perspectiva cultural interna; en este caso, no tendría objeto

²⁴⁸ DONNELLY, Jack. *Ob. cit.*, pp. 173-174.

²⁴⁹ *Ib.*

insistir en el juicio externo, pues, de hacerlo, el resultado previsible sería el rechazo y ello redundaría negativamente en la legitimidad de los derechos humanos.

En contraposición, el caso podría no tener mayor relevancia para la visión de la comunidad, pero podría revestir enorme importancia moral para la perspectiva de los derechos humanos. Así, la oposición interna no tendrá un respaldo consensual, de manera que la presión externa podría lograr niveles de inserción que, además de ayudar a solucionar el caso concreto, contribuirían a impedir que se sigan presentando situaciones similares gracias a su interiorización en la dinámica cultural de la comunidad.

Finalmente, cuando se trate de una cuestión que tiene relevancia moral para ambas posiciones, tomar partido por la vigencia de los derechos humanos significaría afirmar la existencia de valores compartidos por la humanidad, irrecusables desde el argumento de la diferencia: es el caso de la tortura, el castigo físico, la esclavitud, la circuncisión femenina, los sacrificios humanos o la matanza de niñas recién nacidas. En todo caso, habría que demostrar que la concepción cultural subyacente en torno a la cuestión controvertida es defendible desde el punto de vista moral, bien porque alude a la existencia de valores para los cuales es posible encontrar equivalencia con la dignidad del ser humano, bien porque se trata de un valor consustancial a la propia existencia del grupo como comunidad; pero, además, habría que demostrar que se trata de un valor incompatible con el contenido o con una interpretación de los derechos humanos adecuada al caso concreto.

La idea es construir un espacio de tolerancia basado en un gran compromiso intercultural que solo podría tener como sustento la perspectiva de los derechos humanos, pues desde ella se advierte la importancia de la pluralidad cultural no solo como una excepción a la regla sino como

un elemento propio del sistema. Este es el principio mediador que hace que cobren vida, dentro de un escenario común de intereses, las diferentes tradiciones culturales, religiosas, jurídicas, etcétera, de las cuales se debe nutrir la diversidad.

Sin embargo, es probable que el curso de los acontecimientos marcado por el conflicto armado haya fracturado el escenario social en el cual se han venido formando y recreando las organizaciones campesinas. De hecho, es posible —como se ha mencionado— que la presencia de una lógica castrense en la organización y el funcionamiento de las rondas, como resultado de su asimilación a la normatividad de los comités de autodefensa, distorsione la labor de pacificación social que desempeñaban estas a través de la resolución comunal de conflictos.

Es cierto que la norma constitucional reconoce por vez primera una realidad social antes negada y, pese a ello, manipulada; sin embargo, las actuales circunstancias políticas hacen difícil pensar que en el futuro próximo se produzca alguna decisión orientada a desarrollar en el plano operativo esta forma de ver la realidad social. De hecho, no sería extraño pensar que este reconocimiento se mantenga tan solo como un hito producido por un proceso político difícil, como una garantía puramente «simbólica» de su aparente «superación».

En síntesis, si bien se abre paso a una perspectiva de lo jurídico orientada a entender la realidad en su dinámica compleja y plural, este reconocimiento será insuficiente si no se admite que la pluralidad cultural del país es un fenómeno que debe nutrir el contenido de las instituciones del Estado. En efecto, la pluriculturalidad no solo es un aspecto de la vida del país; es, además, el vehículo a través del cual se debe movilizar a la sociedad en su conjunto para lograr la pacificación y el desarrollo.

REFLEXIONES FINALES

EL CONJUNTO DE TEMAS abordados a lo largo del presente trabajo permite formular las siguientes reflexiones, que planteamos como pistas de interpretación:

- El proceso político dentro del cual se desarrolla el conflicto armado pone al descubierto la inconsistencia de las instituciones políticas, así como la ineficacia de los mecanismos públicos para conciliar los intereses en disputa. Hasta cierto punto, es posible afirmar que, en los hechos, el marco institucional alentó la controversia. En efecto, cabe reconocer que el ordenamiento político-jurídico configurado en los albores de la República fue el resultado de una opción política impuesta de manera excluyente por uno de los grupos sociales involucrados al conjunto mayoritario del país. Y esta fue la forma como se construyeron y evolucionaron el Estado y el resto de las instituciones políticas a lo largo del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX.
- En el Perú, la dimensión étnica está presente en los grupos sociales con mucha intensidad dinámica; por ello, no es posible autonomizar sus expresiones. Se en-

cuentra en estrecha interacción con identidades de diverso orden. Tanto la posición social como la región de procedencia son mecanismos de identidad que interactúan plenamente con lo étnico.

- El factor cultural está presente de manera intensa a lo largo del conflicto armado; sin embargo, no forma parte del discurso reivindicativo de Sendero Luminoso sino como consecuencia de la incidencia o despliegue de su accionar violento. La vinculación entre la prédica concreta de Sendero (es decir, la que resulta de sus acciones) y los intereses de las comunidades campesinas solo se percibe durante los inicios del conflicto armado. A medida que el proceso de violencia se desarrolla, Sendero se distancia y reacciona contra su pretendida base social, pues prima en su práctica el factor ideológico que torna invisible al campesino bajo la forma de la militancia.
- La exclusión estatal de importantes sectores del país ejercida desde los inicios de la República forma el contexto social del cual se nutre la violencia política. En realidad, se trata de una forma de violencia institucional, a veces más sutil por su legitimidad oficial que la compulsión abierta, pero quizá es más perversa para la sociedad, precisamente por su persistencia y permanencia.
- El proceso de pacificación refleja la escasa comprensión de las implicancias del problema de la violencia política en la escena política oficial. El resultado final —es decir, el retroceso de Sendero Luminoso en el campo— es producto de una mejor articulación social y política entre el Estado y la población civil —campesinos inicialmente tratados como inferiores y posteriormente incorporados como componente esencial de la estrategia antisubversiva—.

- El proceso de pacificación no se agota en la derrota militar de Sendero Luminoso; es preciso llevar adelante un proceso que permita incorporar al marco institucional formal la riqueza de la diversidad cultural. En otras palabras, las decisiones políticas concretas deben considerar las necesidades e intereses de los distintos grupos sociales del país y propiciar los mecanismos que hagan posible articular sus demandas en el horizonte del desarrollo social, económico y cultural peruano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABUGATTÁS, Juan. «Ideología de la emancipación». En: ADRIANZÉN MERINO, Alberto (ed.). *Pensamiento político peruano*. Lima: Desco, 1987, pp. 47-71.
- *El Perú y los retos del entorno mundial* (mimeo). En: *Desde el límite*. Lima: IDS, 1992, pp. 11-108.
- AMERICAS WATCH. *Derechos humanos en el Perú: primer año del presidente García*. Informe. Lima: Comisión Andina de Juristas, 1996.
- ANSIÓN, Juan. «¿Es luminoso el camino de Sendero?». En: *El cristiano ante el Perú de 1985: crisis económica y violencia*. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1984, pp. 63-68.
- ARCE BORJA, Luis y Janet TALAVERA SÁNCHEZ. «Reportaje del siglo. Presidente Gonzalo rompe el silencio» (entrevista en la clandestinidad). *El Diario*, Lima, 24 de julio de 1988.
- BANCO CENTRAL DE RESERVA DEL PERÚ. «Mapa de la pobreza del Perú». *Reseña Económica*. Lima, diciembre de 1982.

- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú* (6.^a edición, aumentada y corregida). Tomo XIII. Lima: Universitaria, 1968.
- BERNALES BALLESTEROS, Enrique. *Parlamento, Estado y sociedad*. Serie Publicaciones Previas 4. Lima: Desco, 1981.
- «Cultura, identidad y violencia en el Perú contemporáneo». En: *Violencia en la región andina: caso Perú*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz, 1996, pp. 39-107.
- BONILLA, Heraclio. «Etnia, región y la cuestión nacional en el área andina: proposiciones para una discusión», ponencia presentada en el seminario «La cuestión étnica y la cuestión regional en América latina». México: SIAP/UNAM/CEESTEM, 1980.
- BRANDT, Hans-Jürgen. *Justicia popular: nativos campesinos* (2.^a edición). Lima: Fundación Friedrich Naumann, 1987.
- En nombre de la paz comunal*. Lima: Centro de Investigaciones Judiciales de la Corte Suprema de Justicia de la República-Fundación Friedrich Naumann, 1990.
- CALLIRGOS, Juan Carlos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Serie En Blanco y Negro 4. Lima: Desco, 1993, p. 121.
- CHÁVEZ DE PAZ, Dennis. *Juventud y terrorismo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.
- CHIPOCO, Carlos. *En defensa de la vida*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1992.

COMISIÓN ESPECIAL DEL SENADO SOBRE LAS CAUSAS DE LA VIOLENCIA Y ALTERNATIVAS DE PACIFICACIÓN EN EL PERÚ. *Violencia y pacificación*. Lima: Desco y Comisión Andina de Juristas, 1989.

COMISIÓN PRINCIPAL DE CONSTITUCIÓN DE LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE 1978-1979. *Diario de los debates*. Tomo VIII. Lima: Publicación oficial.

CORONEL, José. «Violencia política y respuestas campesinas en Huanta». En: DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1996, pp. 29-116.

CORREAS, Óscar. «Ideología jurídica, Derecho alternativo y democracia». *Boletín de Derecho Comparado*, año XXVII, n.º 81, México, setiembre-diciembre de 1994, pp. 613-624.

DE SOTO, Hernando. *El otro sendero*. Lima: El Barranco, 1986.

DEGREGORI, Carlos Iván. «Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros». En: BALLÓN, Eduardo (ed.). *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*. Lima: Desco, 1986, pp. 225-266.

—*El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

—«El aprendiz de brujo y el curandero chino». En: *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991, pp. 69-136.

—«Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en los países andinos». En: AMODIO, Emanuele (comp.). *Democracia, etnicidad y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993, pp. 113-133.

—«El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú». En: COTLER, Julio (ed.). *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995.

DEGREGORI, Carlos Iván y Carlos RIVERA. *Perú 1983-1993: Fuerzas Armadas, subversión y democracia*. Documento de Trabajo, n.º 53. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994.

DEGREGORI, Carlos Iván y José LÓPEZ RICCI. «Los hijos de la guerra. Jóvenes andinos y criollos frente a la violencia política». En: *Tiempos de ira y amor*. Lima: Desco, 1990, pp. 183-219.

DEL PINO, Ponciano. «Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac». En: DEGREGORI, Carlos Iván (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996, pp. 117-188.

DELACAMPAGNE, Christian. *Racismo y Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.

DONNELLY, Jack. *Derechos humanos universales en teoría y en la práctica*. México: Gernika, 1994.

EGUIGUREN, Francisco y Marcial RUBIO. «Violencia, coacción y legitimidad en el Derecho». En: MAC GREGOR, Felipe E. (ed.). *Siete ensayos sobre la violencia*

- en el Perú. Lima: Fundación Friedrich Naumann-APEP, 1987, pp. 113-135.
- ESPINOZA, Óscar. *Rondas campesinas y nativas en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 1995.
- FIGUEROA, Adolfo, Teófilo ALTAMIRANO y Denis SULMONT. *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 1996.
- FLORES GALINDO, Alberto. «La gran rebelión: recuerdos e historia social», prólogo al libro de Augusto RAMOS ZAMBRANO. *Tormenta altiplánica. Rebeliones indígenas de la provincia de Lampa-Puno (1920-1924)*. Puno: Concytec, 1990, pp. 7-10.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- FUENZALIDA, Fernando y Juan M. OSSIO. «La comunidad de Uchuraccay y la región iquichana» (informe antropológico). En: *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú, 1983, pp. 43-81.
- FUKUMOTO, Mary. «Poblaciones inmigrantes, grupos étnicos e identidad nacional». En: *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes*. Tomo I. Lima: Concytec, 1987, pp. 211-227.
- GÁLVEZ, Modesto. «El Derecho en el campesinado andino del Perú». En: GARCÍA SAYÁN, Diego (ed.). *Derechos humanos y servicios legales en el campo*. Lima: Comisión Andina de Juristas-Comisión Internacional de Juristas, 1987, pp. 233-249.

- GARCÍA, Mauricio. «Eficacia simbólica y eficacia instrumental». *El otro derecho*, n.º 7. Bogotá: ILSA, enero de 1991, pp. 5-27.
- GONZALES M., Gorki. «La consideración jurídica del indio como persona en el siglo XVI» (tesis de magíster). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- «Las acciones de interés público en el Perú». En: GONZALES, Felipe (editor). *Las acciones de interés público: Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Serie publicaciones especiales, n.º 7. Santiago: Escuela de Derecho de la Universidad Diego Portales, 1997, pp. 162-163.
- GONZALES, Raúl «Entrevista al general Luis Cisneros Vizquerra». *Quehacer*. Revista del Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo-Desco, n.º 20, Lima, enero de 1983, pp. 47-56.
- GRANADOS, Manuel Jesús. «El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología». *Hueso Húmero. Revista de artes y letras*, n.º 21. Lima, octubre de 1987, pp. 15-35.
- «El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología». *Socialismo y Participación*. Revista del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación Cedep, n.º 37, Lima, marzo de 1987, pp. 15-35.
- HURTADO POZO, José. *La ley importada*. Lima: Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, 1979.
- INSTITUTO DE DEFENSA LEGAL. *Ideele. Información, análisis y propuesta*, año 4, n.º 55-56 (edición especial), Lima, setiembre de 1993.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Producto bruto interno por departamentos*. Lima: INEI, 1971-1981, 1983.

KELSEN, Hans. *Teoría pura del Derecho* (7.^a edición). México: Porrúa, 1993.

KUHN, Thomas S. *Segundos pensamientos sobre paradigmas*. Madrid: Tecnos, 1978.

LINARES QUINTANA, S. V. *Derecho constitucional e instituciones políticas*. Tomo I. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

LOEWENSTEIN, Karl. *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Ariel, 1979.

LÓPEZ, Sinesio. «Perú: una modernización frustrada (1930-1991)». En: *Desde el límite. Perú, reflexiones en el umbral de una nueva época*. Lima: IDS, 1992, pp. 109-220.

LUMIA, Giuseppe. *Principios de teoría e ideología del Derecho*. Madrid: Debate, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw. «La cultura». Prólogo y compilación de KHAN, J.S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 85-127.

MANRIQUE, Nelson. «La década de la violencia». *Márgenes. Encuentro y debate*, n.º 5-6, Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo, Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo, diciembre de 1989, pp. 137-182.

—«Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo». En: *Tiempos de ira y amor*. Lima: Desco, 1990, pp. 47-75.

—«Racismo y violencia política en el Perú». *Pretextos. Revista de la División de Investigaciones de Desco*, n.º 8, Lima, 1996, pp. 89-105.

MARZAL, Manuel. «Identidad cultural e identidad nacional». En: STROTMANN, Norberto (ed.). *Estado y sociedad en el Perú. Documentos de la Semana Social en el Perú 1989*. Lima: Gráfica San Pablo, 1989, pp. 169-189.

MATIENZO, Juan de. *Gobierno del Perú (1567)*. Edición y estudio preliminar por Guillermo Lohmann Villena. París: Ministère des Affaires étrangères, Lima, 1967.

MATOS MAR, José. «Dominación, desarrollos desiguales y pluralismo en la sociedad y cultura peruanas». En: *Perú actual. Sociedad y política*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, 1970, pp. 7-45.

—*Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1985.

MÉNDEZ G., Cecilia. «República sin indios: la comunidad imaginada del Perú». En: URBANO, Henrique (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1992, pp. 15-41.

MERCADO U., Rogger. *El Partido Comunista del Perú: Sendero Luminoso* (3.ª edición, corregida y aumentada). Lima: Studium-La Universidad, 1986.

MILLER, David y Michael WALZER. *Pluralismo, justicia e igualdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.

- MILLONES, Luis. «La tragedia de Uchuraccay: informe sobre Sendero». En: *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú, 1983, pp. 85-102
- MOODIE, Graeme C. y Gerald STUDDERT-KENNEDY. *Opiniones, públicos y grupos de presión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- NUGENT, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.
- OBIETA CHALBAUD, José A. de. *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*. Madrid: Tecnos, 1985, p. 39.
- OFFE, Claus. «El dilema de la sincronía: democracia y economía de mercado en Europa occidental». *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 12, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, mayo-agosto de 1992.
- OROZCO ABAD, Iván. «Ética y proceso de paz». En: *Programa por la paz*. Santafé de Bogotá, 1991.
- PACHECO, Toribio. *Tratado de Derecho civil* (2.ª edición). Tomo I. Lima: Imprenta del Estado, 1872.
- «Cuestiones constitucionales». *Ius et Praxis*, n.º 14, Lima, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Lima, diciembre de 1989, pp. 217-283.
- PEDRAGLIO, Santiago. *Armas para la paz*. Lima: Instituto de Defensa Legal, 1990.

- PEÑA G., Carlos. *Evolución de la cultura jurídica chilena*. Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, 1994.
- PLAMENATZ, John. *La ideología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. «Discriminación social y racismo en el Perú de hoy». En: *500 años después... ¿el fin de la historia?* Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 179-197.
- PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART. *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- REMY, María Isabel. «Población andina y construcción de la democracia». *Socialismo y Participación*, n.º 72, Lima, diciembre de 1995.
- RUBIO CORREA, Marcial. «Reflexiones sobre la relación Estado-sociedad en América Latina, a la luz del Derecho romano público». *Revista Brasileña de Derecho Comparado*, n.º 10, Río de Janeiro, 1991.
- SCHIPANI, Sandro. «El Código Civil peruano de 1984 y el sistema jurídico latinoamericano». En: *El Código Civil peruano y el sistema jurídico latinoamericano*. Lima: Editorial Cuzco, 1986, pp. 39-69.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García-Pelayo. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de. *Política indiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Lope de Vega, 18, tomo I, libro II, cap. VI, n.º 45, 1972.

STARN, Orin. «Es por la incapacidad del Estado». *Ideele. Revista de información y análisis*, n.º 32-33, diciembre de 1991, p. 27.

—*Con los llanques todo barro: reflexiones sobre las rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Derecho indígena y derechos humanos en América latina*. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.

TRAZEGNIES, Fernando de. *Ciriaco de Urtecho: litigante por amor. Reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981.

—«Derecho y violencia». En: *Violencia y paz en el Perú hoy*. Serie Encuentros Nacionales e Internacionales. Lima: APEP-Fundación Friedrich Ebert, 1984, pp. 127-137.

—*La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

URDANIBIA, Iñaki. «Lo narrativo en la posmodernidad». En: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, Editorial del hombre, 1990, pp. 41-75.

- VARGAS LLOSA, Mario. «El nacimiento del Perú». *Hispania*, vol. 75, n.º 4, Los Angeles, University of Southern California, octubre de 1992, pp. 805-811.
- VATTIMO, Gianni. «Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?» En: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, Editorial del hombre, 1990, pp. 9-19.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- WOLKMER, Carlos. «Pluralismo jurídico, movimientos sociales y prácticas alternativas». *El otro derecho*, n.º 7, Bogotá, ILSA, enero de 1991, pp. 29-46.
- ZARZAR, Alonso. «Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno?». En: *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*. Lima: Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, 1991, pp. 105-153.

*Pluralidad cultural, conflicto armado y
Derecho en el Perú (1980-1993)*

se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1999
en los Talleres de Servicio Copias Gráficas S.A. (R.U.C. 10069912)
Jr. Jorge Chávez 1059, Telefax: 424-9693. Lima 5, Perú.



Biblioteca de Derecho Político

Ley de Partidos Políticos

LAS REGLAS QUE NADIE QUISO APROBAR

Marcial Rubio Correa

PLURALIDAD CULTURAL, CONFLICTO ARMADO
Y DERECHO EN EL PERÚ (1980-1993)

Gorki Gonzales Mantilla

UNIVERSIDAD Y MODERNIZACIÓN EN EL PERÚ
DEL SIGLO XX

René Ortiz Caballero

TODOS LOS PODERES DEL PRESIDENTE

Mario Castillo Freyre

GRUPOS DE PODER Y DERECHO EN EL PERÚ

El caso de las industrias harineras y oleaginosas

Pinkas Flint Blanck

EL CONTROL PARLAMENTARIO

DE LAS ATRIBUCIONES DEL PRESIDENTE

EN LA CELEBRACIÓN DE LOS CONVENIOS

EJECUTIVOS INTERNACIONALES

Elvira Méndez Chang

FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18 s/n

San Miguel

Apartado 1761. Lima - Perú

Tels. 460-2870 • 460-2291 anexo 220
y 460-0872

