



Capítulo 4

EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO

Reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad
Editoras

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

305.800985 En busca de reconocimiento : reflexiones desde el Perú diverso / María Eugenia
E Ulfe y Rocío Trinidad, editoras.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del
 Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
 300 p.: il., retrs.; 21 cm.

Ponencias presentadas en el Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento,
de Diferencia y de Ciudadanía», realizado el 30 y 31 de octubre de 2012 en la Pontificia
Universidad Católica del Perú.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-05988

ISBN 978-612-317-264-0

1. Etnología - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Identidad cultural - Perú
3. Comunidades campesinas - Perú 4. Sociología rural - Perú 5. Movimientos sociales
- Perú 6. Democracia y Estado - Perú 7. Participación ciudadana - Perú 8. Derechos
de la personalidad - Perú 9. Etnicidad - Perú 10. Antropología visual - Perú I. Ulfe,
María Eugenia, editora II. Trinidad, Rocío, editora III. Pontificia Universidad Católica
del Perú IV. Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento, de Diferencia y
de Ciudadanía» (2012: Lima, Perú)

BNP: 2017-1499

En busca de reconocimiento: reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: Diego Fernández Stoll

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-05988

ISBN: 978-612-317-264-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700580

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

SILENCIANDO A ÉSTELA: EDUCACIÓN, RECONOCIMIENTO ESTATAL Y LA PRESENCIA TEMPRANA DE SENDERO LUMINOSO EN LAS ALTURAS DE HUANTA¹

Caroline Yezer
College of the Holy Cross

1. INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de 1980, en la provincia de Huanta, Ayacucho, una docena de hombres con uniforme militar llegó hasta el centro de la plaza de Aranhuy, una comunidad andina de 200 familias quechuahablantes². La guerra entre Sendero Luminoso y el Estado llevaba ya unos años y los rebeldes habían comenzado a asesinar selectivamente tanto a terratenientes como a líderes locales. Designada como una «zona roja»,

¹ Agradezco por su atenta lectura y críticas de versiones anteriores de este artículo a Rocío Trinidad y a los participantes de la conferencia de LASA en San Francisco, California, en 2012, incluyendo a Elizabeth Jelin, Antonio Zapata y Olga González. Aun así, recalco que los errores que pueda tener este artículo son enteramente míos. Por otro lado, la investigación realizada para este trabajo fue subvencionada por Wenner-Gren Foundation; Harry Frank Guggenheim Foundation; Ford Foundation; el Instituto de Paz de Estados Unidos; y los Departamentos de Antropología Cultural y Estudios Latinoamericanos de Duke University y de College of the Holy Cross.

² Este artículo está basado en mi investigación etnográfica en Aranhuy, distrito de Santillana, provincia de Huanta, Ayacucho. Residí entre las provincias de Huamanga y Huanta durante cuatro años, entre 1999 y 2003. En todo ese tiempo, entre idas y venidas, pasé dos años en la aldea en Aranhuy. Y posteriormente hice tres visitas a la comunidad en 2008 y 2009.

el Ejército y la armada empezaron a hacer incursiones en la aldea. Unas semanas antes del incidente, los soldados habían derribado las puertas de varias casas y amenazado a los habitantes con su desaparición si les daban tan siquiera un mendrugo de pan a los rebeldes. Por esta razón, muchos aranhuaínos se detuvieron ante la llegada de los desconocidos, cuyo comandante les increpó: «¿Por qué corren? ¿Son terrucos?». Conscientes de que se les podía considerar culpables por huir de los militares, los miembros de la comunidad obedecieron las órdenes de los soldados y del comandante, y se congregaron frente a la puerta de la iglesia católica. El comandante los interrogó sobre sus métodos de contrainsurgencia:

—«Dígannos, ¿han estado aquí los terrucos? ¿Cómo luchan contra ellos?».

—«Sí, han estado aquí, Capitán», respondieron algunos. «Entraron, mataron a Mama Quispe y a Tayta Huamán; nos aterrorizaron».

No pasó una hora cuando sesenta hombres y mujeres, armados con rifles semiautomáticos, llegaron del monte y, rodeando el pueblo, nuevamente llevaron a los comuneros hasta la iglesia. Los miembros de la comunidad se dieron cuenta de que el pequeño grupo de soldados que los había interrogado hacía unos minutos no era tal, sino que, en realidad, se trataba de una columna de senderistas. Algunos aranhuaínos comenzaron a llorar y a murmurar, pues circulaban rumores de que los rebeldes habían quemado vivas a decenas de personas, metiéndolas en edificios que cerraban por fuera y prendiéndoles fuego, y temían ser encerrados en la iglesia. Algunos combatientes sacaron granadas de sus mochilas, y una mujer joven, de unos veinte años, con cara de enfadada, salió de entre las filas. Dándoles la espalda a sus compañeros armados, les habló a los comuneros. Era de baja estatura y piel morena, como las mujeres de la comunidad, y, al igual que ellas, vestía varias faldas de coloridos bordados y una manta de lana. Excepto por su

pelo corto, de estilo urbano, parecía una campesina. Los miembros de la comunidad la reconocieron de inmediato por su nombre de guerra, «Camarada Estela». Señalando a los arahuáinos reunidos, ella gritó, molesta: «¡Con que así es que nos tratan! ¡Son unos traidores y deben ser castigados!».

Era ya tarde, cierta noche, cuando Mama Laura, una viuda de aproximadamente 70 años, y su hija María, de 45 años, me relataron esa incursión del PCP-Sendero Luminoso, con pinceladas dramáticas que he intentado evocar aquí³. En varias ocasiones, tanto Sendero como las Fuerzas Armadas del Estado peruano, se valieron del engaño y el disimulo para ingresar a las comunidades. Sin embargo, en aquella oportunidad, las comunidades campesinas aún no sabían que los senderistas se disfrazaban de militares para probarlos, para tantear la afiliación política de la aldea. Como argumentó Carlos Iván Degregori, los campesinos analfabetos de la sierra eran siempre «engañados» por los grupos más poderosos (1990). Para muchos, el relato de Mama Laura simboliza la naturaleza falaz de la guerra interna del Perú, en la cual los bandos se intercambiaban y las familias se dividían —un primo en un lado, el otro, en el contrario—. Una guerra en la cual tu vecino o tu cuñado podían ser tus enemigos políticos o en la que representantes del Estado podían ser senderistas.

Sin embargo, la figura de esta joven, Camarada Estela, no encajaba fácilmente con otras narrativas de la guerra en la historia oficial. Ello se debe a que Estela, la dirigente de la incursión que amenazaba a los arahuáinos con castigarlos, había vivido en la comunidad. No era una comunera, sino una de las tantas estudiantes, universitarias y de escuela superior, que habían llegado de la ciudad antes de la insurgencia armada buscando apoyo para la revolución. «Estela estaba enojada porque la habíamos traicionado», me explicó Mama Laura.

³ Todos los nombres de las personas con quienes hablé han sido cambiados para proteger su privacidad, excepto los de figuras públicas, como Estela y Leoncio.

—«Cuando la gente la vio, todos callamos... ¡De repente, se dieron cuenta de que se habían estado quejando con la gente equivocada!

—«Si Estela no nos hubiera salvado, nos habrían matado a todos ahí mismo. Ella conocía a casi todos [en la comunidad]. Las mamitas la vieron y empezaron a llorar, “Estela, por favor, sálvanos, tú nos conoces...” Y el corazón de Estela cambió, y no nos mataron. Ella salvó las vidas de todas las personas»⁴.

El relato de este encuentro cercano con la muerte a manos de Sendero, confundió mi sentido de la historia de la guerra y las simpatías de las comunidades. Como otras antropólogas que trabajaron en comunidades de Ayacucho —Theidon (2004, 2012) y Coxshall (2005) en San José de Secce, y González (2011) en Sarhua— observé que existía una historia oficial y, por debajo de esta, diversas historias, a veces en conflicto, narradas desde la perspectiva de cada protagonista.

Pero no estaba lista para escuchar el nivel de apego emocional de los campesinos hacia ciertos líderes rebeldes. Al cabo de dos años de visitar el pueblo, era evidente para mí que en la comunidad a veces se recordaba a estos primeros senderistas con afecto. Esto se expresaba en complicados y contradictorios sentimientos de culpa por haber «traicionado» a los rebeldes. Una especie de autoacusación mediante la cual algunos arahuáinos se culpaban a sí mismos y a sus vecinos por crear una situación en la cual Estela hubiese tenido que vengarse de ellos, mezclados con rabia por las crueles y sangrientas maneras en que los rebeldes los atacaban.

Ante la narrativa de la «clemencia» de Estela, me pregunté cómo Mama Laura y los demás reconciliaban el respeto que sentían hacia Estela y el crédito que le daban por haber salvado sus vidas, cuando era la propia Estela la que estaba a punto de quitárselas. Además, me preguntaba

⁴ A menos que se especifique lo contrario, todas las traducciones del quechua son mías.

cómo Estela —una comandante rebelde de una columna de Sendero— había logrado entablar relaciones de tanta cercanía con la comunidad. ¿Cómo podía Mama Laura apelar a esas relaciones en un momento de peligro para que Estela no les haga daño? Y sobre todo, ¿qué significaba Estela para los arahuáinos, para que estos la recordaran con cierta ternura, incluso después de que Sendero acabó asesinando a casi sesenta personas en esta pequeña comunidad de noventa familias?

2. LA NARRATIVA OFICIAL: ENTRE DOS FUEGOS

Estela es una figura atractiva, no solo porque su recuerdo evoca simpatía y miedo, sino porque expresa un aspecto de la guerra sucia del Perú del cual se conoce muy poco. Hasta que terminó la dictadura de Alberto Fujimori en el año 2000 era difícil, por no decir imposible, para los campesinos de la sierra hablar de su participación en la rebelión sin suscitar algún tipo de reacción, sea armada o social. En ese contexto dictatorial (en Ayacucho el estado de emergencia estuvo vigente hasta 1998) era peligroso acrecentar los estereotipos de los militares y del Estado respecto al campesinado ayacuchano como rebeldes en potencia o terroristas con piel de cordero.

Después de todo, estos estereotipos se hallaban tras las acciones genocidas del Estado contra las comunidades indígenas durante la guerra. Debido a la intensidad del conflicto armado interno era importante para los analistas de la insurgencia subrayar la neutralidad de los campesinos en el conflicto, presentándolos como atrapados «entre dos fuegos».

A pesar de que el modelo de los dos fuegos nos ayuda a visualizar el nivel desproporcionado de violencia que sufrió la población indígena rural durante la guerra en Perú, no nos dice nada acerca de lo que pasaba dentro de esos pueblos. Y mucho menos es capaz de explicar las dinámicas de esos primeros años, cuando Sendero contó con cierto nivel de apoyo entre el campesinado (1979-1982). A veces este modelo

parece repetir los discursos esencialistas que presentan al campesinado como noble defensor de antiguas tradiciones en vías de desaparecer o como una amalgama de individuos racionales con el único motivo de aprovecharse de relaciones clientelares, aunque esto vaya en contra de sus creencias morales y culturales (Popkin, 1979). El énfasis en el estatus de víctima de las comunidades ha estado peligrosamente cerca de clasificar a los habitantes de la sierra como seres reaccionarios, incapaces de entender y mucho menos de albergar ideologías revolucionarias modernas (Starn, 1991; Scott, 1985 y Said, 1979).

Estudios recientes han trascendido este modelo de los dos fuegos, al investigar las dinámicas de compromiso y conflicto interno de las comunidades y prestar especial atención a los patrones de acción y voluntad de las comunidades durante la violencia política. Kimberley Theidon señala que el anterior modelo oscurece uno de los aspectos más trágicos de la guerra: el que las simpatías, por un lado o por el otro, se daban entre prójimos, es decir, entre familiares, vecinos y amigos, dentro de las propias aldeas (2012), mientras que Olga González analiza la forma en que secretos públicos sobre historias ocultas de acciones y apoyo a los rebeldes operan hoy, en medio de procesos de reconciliación posconflicto (2011). El historiador Miguel La Serna ha mostrado que los rebeldes eran recibidos en diferentes regiones de la zona de emergencia de maneras radicalmente distintas (2012). Y, anteriormente, Ponciano del Pino, José Coronel y Orin Starn habían mostrado que algunas personas de las comunidades, quienes se mostraban a favor de Sendero al comienzo de la revolución, organizaron más tarde patrullas contrainsurgentes —conocidas como rondas campesinas o comités de autodefensa— como una manera de mantener cierto grado de autonomía dentro del control militar ejercido sobre ellas (Coronel, 1996; Degregori y otros, 1996; Pino, 1991; Starn, 1993 y 1999). Más recientemente, María Eugenia Ulfe analiza cómo el poder estatal se multiplica a través del proceso de categorización de las experiencias de guerra, el cual hace que ciertas personas sean consideradas «víctimas»

oficiales, merecedoras del reconocimiento del Estado y de reparaciones posconflicto, y que otras personas no (2013).

En este artículo veremos la naturaleza cambiante y la magnitud del apoyo a Sendero. Primero, presentaré un breve análisis del surgimiento de Sendero en Huamanga, la capital de Ayacucho, donde empezó como un movimiento maoísta de estudiantes y profesores de la UNSCH. Luego, mostraré cómo la primera oleada de rebeldes —en nuestro caso, encarnada por Estela y su pareja, Leoncio— llegó a las comunidades a través de los colegios locales. Sobre la base de algunas de las aportaciones fundamentales de Carlos Iván Degregori —quien argumentaba que uno de los atractivos centrales de Sendero para los jóvenes de la ciudad y los campesinos en general era la promesa de educación y profesionalización que este representaba— describo las formas en que la lucha por el derecho a la educación, y el capital lingüístico que trae consigo, era un objetivo común de los líderes de la comunidad de Aranhuy, así como de los primeros senderistas. Una parte integral de este objetivo compartido se basaba en la creencia, difundida entre los comuneros, de que los terratenientes y los mestizos poderosos los engañaban sistemáticamente debido a su ignorancia, y que la única forma de acabar con esto y asegurar sus derechos como ciudadanos modernos era alcanzar el reconocimiento asociado a la educación formal, la alfabetización y el dominio del castellano.

De hecho, veremos que, contrariamente a los estudios que postulan que había muy poco solapamiento ideológico entre la política campesina y la ideología revolucionaria de Sendero, los deseos de los campesinos por alcanzar la modernidad coincidían con el maoísmo temprano que trajeron los primeros senderistas al campo. Muchos campesinos fueron atraídos a la revolución por sus promesas de modernidad, progreso y utopía socialista. Pero, al final, estas promesas no fueron cumplidas.

3. EL COLEGIO, LA CAPITAL DISTRITAL Y LA GUERRA DE LA ETNICIDAD

Como en muchas partes del Perú, los terratenientes dueños de las tierras que colindaban con Aranhuy estaban en contra de la educación formal, tanto para las familias que trabajaban como arrendatarios y peones en sus tierras, como para las comunidades campesinas vecinas. La educación formal podía devenir en demandas de justicia social y, posiblemente, en el conocimiento necesario para navegar en el sistema de justicia local y presentar reclamos relacionados a sus derechos y propiedades. Por estos potenciales problemas, muchos hacendados prohibían que se establecieran escuelas en sus tierras y luchaban contra las comunidades vecinas que intentaban organizar escuelas propias.

A finales de 1970, la Reforma Agraria había acabado con el monopolio del control social y económico de muchos de los terratenientes de la región de Aranhuy y con la oposición a la educación en zonas rurales. Antes, en 1953, el gobierno militar estableció la gratuidad de la enseñanza secundaria en las instituciones estatales que, según Degregori, «impulsó a la masificación de la educación secundaria entre los sectores medios y populares de todo el país» (2007, p. 38). Durante ese período, el interés de las clases populares en la educación aumentó tanto en la ciudad como en el campo. En las zonas rurales y en lugares remotos como Aranhuy se abrieron escuelas primarias. Sin embargo, los dirigentes aranhuaínos tenían grandes ambiciones, que iban más allá de contar solo con una escuela para la educación primaria.

Intentaron atraer maestros y financiamiento estatal para abrir un colegio en su comunidad. Ya habían establecido una escuela primaria cuyo cupo de alumnos estaba completo y la comunidad decidió que necesitaban un colegio secundario para que esos alumnos pudiesen completar sus estudios. Anteriormente, los padres de familia que deseaban que sus hijos estudien, debían enviarlos a San José de Secce, la capital del distrito de Santillana, o a la ciudad de Huanta, la capital de la provincia, donde el costo del alojamiento y la alimentación, los libros

y los uniformes eran demasiado altos para poder ser asumidos por el campesino promedio. En consecuencia, pocos miembros de la comunidad podían acceder a la educación superior y el número era mucho menor entre las mujeres, debido a la costumbre de la sierra de escolarizar principalmente a los varones. De hecho, pocas mujeres habían cursado estudios más allá de segundo grado de primaria. La ambición de la comunidad era proveer a sus hijos de más oportunidades y alternativas profesionales —para que pudiesen ser enfermeras, maestros o maestras, o formar parte del pequeño empresariado de la región—. Pero, además de lo mencionado, el hecho de que Aranzhuay contase con una escuela secundaria constituía un objetivo político, un golpe a la capital del distrito, localizada a tan solo un día a pie del centro poblado.

El colegio secundario José Carlos Mariátegui de Aranzhuay fue, según los miembros de la comunidad, el primer centro educativo secundario en la región, «precedió» incluso «a la del distrito» de Santillana, como le gustaba recordar a la mayoría de los comuneros. Su orgullo era legítimo: en 1978, cuando se comenzó la planificación y construcción de la escuela, su futura existencia parecía ser un milagro. Las familias de hacendados que aún vivían en el distrito consideraban como un acto de arrogancia el proyecto de los aranzhuayinos de abrir su propia escuela secundaria. Estas familias residían en la capital distrital y si la escuela secundaria pública más cercana era la de Aranzhuay, tendrían que enviar a sus hijos a estudiar a «las alturas» —a la sierra, con los «*chutus* de mierda», como llamaban a los habitantes de la sierra. El que un espacio de educación superior se construyera en un pueblo de la sierra antes que en el valle era una clara inversión de la jerarquía de poder (y discriminación) imperante, según la cual los pueblos de los valles, dominados por los terratenientes, comerciantes y la «gente decente», debían ir siempre por delante. Como era de esperarse, el plan causó encono y suspicacia entre líderes y autoridades distritales.

Los aranzhuayinos recuerdan su lucha por construir el colegio secundario en 1978 como una época en la cual «le ganamos a la capital del distrito».

«En esos días», dijo Rudolfo, un comunero de 30 años, «[el distrito] tenía que escucharnos a nosotros. Éramos los reyes». El contar con un colegio no solo conllevaba incrementar el capital cultural y las opciones profesionales para los jóvenes, sino que era el inicio de un plan más ambicioso. Los líderes deseaban nada menos que quitarle a San José de Secce, a los antiguos hacendados que allí vivían, la prerrogativa de seguir siendo capital de distrito, para instalarla en Aranzhuay. Ganar el colegio sería una justificada razón para solicitar al gobierno este cambio. Y ello significaría, nada menos, que una revolución sociopolítica en la zona.

Cuando comenzó el año escolar de 1980, el colegio secundario de Aranzhuay ya estaba listo, pero mientras continuara la guerra con la capital de distrito no habría maestros oficiales. Sin embargo, había personas en la comunidad que eran capaces de enseñar. Estaba Leoncio Gamboa, un joven ingeniero de Huamanga que, según cuentan los aranzhuaínos, se apareció un día en el pueblo para vivir como un miembro más de la comunidad. Los comuneros recuerdan que Leoncio trabajaba duro en el campo y que era «más pobre que el campesino más pobre». Leoncio parecía poseer tan solo una camisa vieja y unos pantalones, y se cubría la cabeza con el sombrero de fieltro más estropeado de todo el pueblo. Máximo, un aranzhuaíno de 45 años que fue presidente de la comunidad en la década de 1980, recuerda que él mismo le prestó a Leoncio una camisa para que se cambie. Leoncio participaba de las asambleas comunales y era el primero en llegar a las faenas de trabajo comunal y el último en irse. Máximo —un líder de Aranzhuay que tenía 19 años en 1982—, comenta maravillado que «Leoncio trabajaba más duro que ninguno de nosotros, y era de la ciudad», cuando recuerda cómo Leoncio ayudó a construir el colegio. Cuando se ofreció a enseñar matemáticas a los estudiantes en su primer año de secundaria, los miembros de la comunidad lo consideraron una bendición. Pronto se le unió una joven de Huanta; los aranzhuaínos la conocían tan solo por su nombre de pila —que resultó ser un nombre de guerra— Estela. Tanto ella como Leoncio recibían alojamiento y comida a cambio de sus labores en la escuela.

4. CAPITAL CULTURAL EN LOS ANDES: LA EDUCACIÓN BLANQUEA A LOS HIJOS DE LOS ENGAÑADOS

Según Degregori, para muchos campesinos la educación era un objetivo más importante que la tierra durante este período (2007). Esto constituyó un importante punto de encuentro entre las comunidades campesinas de las zonas rurales y los militantes de base de Sendero, particularmente los recién graduados de orígenes humildes formados en la ciudad de Huamanga. Degregori llamó a estos primeros seguidores de Sendero en la universidad y las escuelas secundarias huamanguinas «los hijos de los engañados», refiriéndose con esto a la experiencia de este sector de ser los primeros en sus familias en vencer al analfabetismo y adquirir una escolarización (1989). La educación formal fue entonces el primordial «instrumento de dominación» del cual los andinos subalternos intentaron apropiarse. Después de todo, «arrancarles a los *mistis* el monopolio de sus conocimientos es el equivalente del gesto de Prometeo arrebatándole el fuego a los dioses. Aquí, las poblaciones andinas le quitan el monopolio del castellano, la lectura y la escritura a los *mistis*, que se comportaban como dioses en tanto ejercían la “dominación total”» (1989, pp. 59-60). Fue la lucha por la educación la que, como un puente, acercó las distintas posiciones y experiencias de intelectuales universitarios de base urbana, los estudiantes de secundaria y universidad pobres, y los campesinos.

Siguiendo las ideas de Degregori, la antropóloga peruana Marisol de la Cadena ha postulado que la educación no solo conlleva un aumento de clase o estatus socioeconómico, sino que tiene el poder de cambiar la identidad étnica. De la Cadena muestra cómo en el Perú, donde para conseguir un empleo profesional había que ser de la «gente decente» (esto es, no indio), aquellas personas que han alcanzado una educación superior no son clasificadas como indígenas, sino que, más allá de su fenotipo u origen familiar, son representados como más blancos (1997).

Los «hijos de los engañados», entonces, eran aquellos estudiantes universitarios cuyos padres o abuelos, campesinos o migrantes en la ciudad, los habían apoyado precisamente para que a ellos no los engañaran

los *mistis*, y cuya experiencia los llevó a estar entre los primeros seguidores de Sendero, por lo que se convirtieron en los intermediarios que viajarían a pueblos como Aranhuary tratando de sembrar las semillas de la revolución con su ejemplo y con sus ideas. Entre 1975 y 1979, decenas de estudiantes afiliados a Sendero desaparecieron de colegios secundarios y de la universidad de Huamanga, y empezaron a preparar la «guerra del pueblo». Fue precisamente en estos momentos, entre 1978 y 1979, que Leoncio llegó a Aranhuary, seguido un año más tarde por Estela. Apenas había comenzado la construcción del colegio secundario y todos los documentos relevantes habían sido sometidos al Departamento de Educación de Huamanga. Leoncio les dijo que había escuchado su solicitud de que el colegio fuese considerado parte del sistema público, y se ofreció como maestro en tanto el Estado les enviara maestros oficiales. A cambio, recibiría tan solo alojamiento y comida, lo suficiente como para poder vivir en la comunidad.

Con un tono un tanto melancólico, Eduarda recordaba que «ahí era cuando los maestros y los líderes estaban mejor, más progresistas. Les importaba el desarrollo de los pueblos donde trabajaban». Muchos aranhuaínos expresaron una nostalgia similar hacia las primeras generaciones de maestros rurales, a quienes recuerdan como comprometidos más con la justicia social, mientras que a los nuevos maestros «solo les importa el sueldo». Este respeto hacia esos primeros maestros se repite a lo largo de los Andes. De hecho, en muchos casos, eran los maestros quienes se erigían como representantes del campesinado y defensores de sus derechos ante los abusos de los hacendados.

5. CULTURA CAMPESINA Y REBELIÓN

La relación establecida con estos maestros al principio del conflicto político no estaba basada tan solo en el respeto que inspiraban, sino que, contrariamente a lo que se suele asumir, también influía el respeto que demostraban hacia las tradiciones y costumbres del campo. Se suele argumentar que los senderistas perdieron el poco apoyo que habían

logrado conseguir en la sierra por ir en contra de antiguas tradiciones valoradas por las comunidades (Coronel, 1996 y Degregori, 1992). De acuerdo a esta narrativa, la revolución se encontró frente a una pared en aquellas comunidades en las cuales se mantenían con más fuerza los rituales y costumbres del Ande. En Aranzhuay, la historia parece haber sido más compleja. Allí Sendero tenía una relación ambivalente, en el peor de los casos, con las tradiciones de la comunidad. Por un lado, respetaban las prácticas laborales tradicionales y otras costumbres. Leoncio, por ejemplo, se ganó la admiración de aranzhuayinos como Máximo por su tesón en las tierras comunitarias y en la construcción de la escuela, donde «trabajaba más duro que ninguno de nosotros los comuneros». Por su parte, Estela cocinaba con las mujeres en sus hogares y las acompañaba y ayudaba en sus tareas.

Las mujeres de la comunidad también recuerdan la ropa que usaba la pareja como particularmente «campesina». Leoncio es descrito como *waqcha* («pobre») por usar ropa raída y desgastada, mientras que Estela vestía una impresionante falda bordada en flores de vivos colores, los preferidos por las mujeres de la región. Además, llevaba sus libros (escritos por Mao) en una manta tradicional de color brillante que se ataba a la espalda. En estos aspectos, Estela y Leoncio no solo asumieron la identidad tradicional de la aldea, sino que la exageraron o representaron de manera hiperrealista, metiéndose de lleno en sus roles de campesinos.

Era poco usual que unos jóvenes de la ciudad mostraran tal respeto por el estilo de vida y las costumbres del campesinado. Dada la fuerte estigmatización asociada a todo lo que fuese quechua a los ojos del Perú urbano y profesional, los hijos de campesinos, como Estela y Leoncio, olvidaban o rechazaban sus orígenes, ya fuese por orgullo o simplemente para forjarse una carrera y conseguir el respeto de sus conciudadanos. Pero, como señaló el historiador francés Henri Favre, en los comienzos de la revolución, esos mismos jóvenes de la ciudad, los más propensos a pensar en las costumbres y formas de las comunidades rurales con vergüenza por considerarlas atrasadas, se unieron a Sendero

y cambiaron de parecer (1984). La adhesión de Sendero al maoísmo y a Mariátegui con su énfasis en la tierra ayudó a los estudiantes de secundaria y de la universidad en la ciudad de Huamanga a enorgullecerse de una vida presentada como ideal, un estilo de vida de subsistencia alejado de la enajenación. Esto permitía una reevaluación del campesinado que era respetuosa de sus costumbres a la vez que moderna.

De esta forma, el maoísmo les dio a estos hijos de campesinos una forma de expresar sus propias identidades híbridas modernas y provinciales, una nueva manera de sentir orgullo de sus orígenes rurales. Los jóvenes rebeldes lograron establecer una conexión con los comuneros porque se ganaron su respeto participando en, y por tanto valorando y estimando, la vida cotidiana en la aldea. Estela, especialmente, usó la intimidad ganada para hacerles preguntas a las mujeres. Mama Laura me dijo que Estela siempre quería saber quién era el comunero más rico, quién trataba mal a los otros y quién era egoísta. Mama Laura no tenía dudas acerca de por qué Estela quería saber estas cosas en particular. En retrospectiva era evidente que usó esa información para castigar o asesinar a esos que tenían más que los demás comuneros. Y aún, a pesar de este conocimiento, las mujeres con las que hablé sentían mucho cariño por ella: «Oh, ella era una muy buena persona», recuerda María.

6. MAESTROS, TRADICIONES CULTURALES Y JUVENTUD DESRURALIZADA

En un revelador y temprano artículo, Henri Favre describió cómo los primeros representantes de Sendero asumieron la vida de las comunidades campesinas:

A los ojos de los locales, estos jóvenes de ambos sexos, tan dedicados a la comunidad, tan respetuosos de sus costumbres y tradiciones, parecían muy distintos de aquellos que habían huido a la ciudad, abandonando a sus familias y a sus amigos, y quienes, en sus escasas visitas, se mostraban superiores y condescendientes (1984, p. 16).

Desde la década de 1940, decenas de aranhuaínos y comuneros de otras aldeas migraban a la ciudad para luego mirar sus orígenes con desprecio. Muchos de esos migrantes se quedaban a vivir ya en la ciudad, pero mantenían sus tierras en la comunidad y su estatus de comuneros, aunque no fueran capaces de cumplir sus obligaciones, como las faenas en las tierras comunales. Los que volvían lo hacían con más dinero y ropa más moderna que la que vestían sus vecinos, a quienes a veces trataban con el mismo desprecio con que ellos mismos habían sido tratados en la ciudad, mirando con displicencia la vida diaria y el trabajo de la comunidad.

A pesar de que se implicaban de lleno en algunas de las tradiciones de la comunidad, Leoncio y Estela se mantenían al margen de otras, en particular, de los rituales de connotación religiosa. La procesión anual de la Virgen en el día de Santa Rosa de Lima era condenada por los senderistas, al igual que lo eran el pago a la tierra y otras ofrendas a las huacas, los espíritus de las montañas y formaciones rocosas de alrededor del pueblo —los huamani—. En incursiones más tardías, Sendero saqueó la iglesia católica de Aranhua, robándose imágenes de santos que habían estado allí durante cientos de años, y vendió la plata que había decorado el interior del edificio. Los comuneros más viejos, como Mama María, recuerdan con amargura las proscricciones y ataques de Sendero contra las fiestas religiosas: «Los senderistas eran igual que los evangélicos; ambos abandonaron a la *Mamacha* [la Virgen de los Andes]». El desdén de Sendero hacia la Virgen y los huamani, sin embargo, no parecía molestar a los aranhuaínos más jóvenes, muchos de los cuales habían abrazado el cristianismo evangélico y protestante que estaba creciendo a lo largo y ancho de las colonias de migrantes en las ciudades. Como es sabido, las iglesias protestantes y evangélicas en los Andes condenaban (y condenan) la adoración de los santos católicos y el culto a los espíritus de las montañas como prácticas blasfemas.

Como ha mostrado Fiona Wilson en su trabajo sobre educación en Tarma, Sendero reconocía la importancia de la escuela rural como un poderoso representante y productor/fábrica de ciudadanos. Wilson describe cómo en Tarma, los senderistas intercambiaron los símbolos de la nación por los suyos en paridad absoluta: la bandera nacional fue sustituida por la bandera roja con la hoz y el martillo; el himno nacional, con el himno al presidente Gonzalo; y el calendario oficial, con sus celebraciones políticas y religiosas, por un nuevo calendario del Partido Comunista Peruano (2000). Pero no solo se intentaba sustituir los viejos símbolos, sino que se prohibían y, en particular, se vetaba el viejo currículo por considerarlo burgués.

En Aranhua, aquellos que fueron estudiantes de Leoncio y Estela aún recuerdan cómo los intrigaron los nuevos maestros y sus poderosas ideologías. Varios recuerdan el «librito rojo» que estaba lleno de citas que valorizaban el potencial militar del campesinado. Don Manuel recuerda cuánto le gustaba leer a Mao en la escuela y cuán triste se puso un día cuando Leoncio dejó de traerlo, por miedo a ser capturado. En las palabras de Manuel: «en esos días, los maestros estaban más interesados en los pueblos en los que trabajaban. Eran más progresistas, les importaba el progreso de la gente de aquí». En otras comunidades, también, el público más receptivo a los mensajes de los estudiantes senderistas estaba compuesto por jóvenes campesinos con educación primaria o secundaria. Estos jóvenes eran más proclives a apoyar la revolución por sus propios deseos de movilidad social y poder. Degregori sugiere que estos «jóvenes [estaban] en busca de una identidad, la identidad «tradicional» de sus padres parecía demasiado remota una vez [que] habían sido expuestos al “mito del progreso”» (1989). En ese mito, o narrativa popular de la modernización, la escuela era vista como la principal fuerza de la modernidad, capaz de transformar a los seres tradicionales y atrasados en ciudadanos modernos y poderosos. Degregori describe además el poder seductor de Sendero, cómo llegaba a cada aldea con sus armas y sus botas, y llamaba «compañeros»

a los jóvenes de la comunidad, quienes no disfrutaban de todos los derechos y deberes de sus padres ni eran considerados pares por estos. Eran el «poder en todo su temible esplendor, y se ganaban la adhesión de los más jóvenes en Rumi, a quienes les prometían investir con sus mismos atributos. Este poder intoxicaba a los jóvenes» (1989, p. 130).

Pero fueron precisamente las enseñanzas impartidas por Leoncio y Estela las que comenzaron a generar una pérdida de apoyo entre los campesinos de Aranzhuay hacia Sendero. La razón por la cual se terminó la popularidad de la pareja de jóvenes maestros no fue ideológica, aunque eso jugase también un papel. Como me lo contaron los aranzhuayinos, lo más importante es que los maestros estaban enseñando «la política» en lugar de enseñar el currículo nacional de ciencia, lengua y matemáticas. A pesar de la emoción que sentían los estudiantes al leer sobre la revolución, a sus padres no les gustaba que en lugar de aprender castellano propiamente, se la pasaran leyendo el librito rojo de Mao. Los estudiantes también aprendían a hacer saltos en tijera y flexiones; a limpiar fusiles; y a marcar la ladera de los montes con un martillo y una hoz encendiendo un fuego con una botella de kerosene y una caja de cerillas. Los padres estaban muy molestos porque el colegio secundario por el que tanto habían luchado no les proveía a sus hijos la educación que les abriría las puertas de un mundo de trabajos profesionales. Por esto, fueron los primeros en quejarse al presidente de la comunidad de que los nuevos maestros se tenían que ir.

Aunque en un contexto muy particular, la reacción de los padres en Aranzhuay nos remonta a situaciones similares a lo largo de Perú, surgidas cuando grupos que abogan por los derechos de ciertos sectores se equivocan acerca de los deseos de sus «defendidos». El más claro ejemplo está en el conflicto entre las organizaciones humanitarias de izquierda que promueven la educación en quechua en la sierra de Cusco, y los campesinos que supuestamente se beneficiarían de la misma. Los comuneros cusqueños, por el contrario, insisten en que sus hijos estén inmersos en una educación en castellano. El quechua, argumentan, lo aprenden en casa,

y lo que sus hijos necesitan para progresar es aprender castellano correctamente. Señalan además que los propios izquierdistas que promueven clases en quechua, envían a sus hijos a escuelas privadas en Lima para que aprendan inglés (García, 2005).

7. EL AUTORITARISMO DE SENDERO Y LAS DIVISIONES EN LA COMUNIDAD

Cuando Sendero, representado por las figuras de los maestros Leoncio y Estela, abandonó la escuela, el pueblo de Aranhua y se dividió entre aquellos que apoyaban a los rebeldes y quienes intentaban permanecer neutrales. Pero esta segunda opción se volvió cada vez más difícil e insostenible ante el creciente autoritarismo de Sendero y los abusos y presiones estatales. A pesar de que el colegio ya no estaba controlado por los senderistas, estos no abandonaron la zona y continuaron controlándola de cerca, con la organización de reuniones clandestinas por las tardes y con su aparición repentina en las asambleas comunales. Comenzaron, además, a celebrar «juicios populares» en los que acusaban y enjuiciaban a los pequeños hacendados que todavía quedaban en el área circundante. Varios comuneros apoyaron la celebración de estos juicios, pues llevaban años luchando contra el gamonalismo y la expansión de las haciendas que ponían en peligro la integridad territorial de su comunidad. Los propios aranhuaínos se quejaban de los pequeños propietarios con Sendero, buscando su ayuda para vengarse. En la década de 1980, Sendero llevó a cabo varios robos de ganado y requisas de cosechas entre los hacendados menos populares y, finalmente, mató a dos hermanos que eran muy odiados por la comunidad. Estos asesinatos fueron el resultado de las denuncias de los aranhuaínos, quienes pidieron a Sendero que se hiciera un juicio popular contra la pareja de propietarios. Según entrevistas con los comuneros que asistieron al juicio, votaron por mandar *huk pachaman* («a otra tierra») a los hermanos, pensando que iban a echarlos de la zona. Pero los senderistas se

los llevaron a otra parte para asesinarlos; los cuerpos serían descubiertos después. El ajusticiamiento de estos hacendados afectó la sensibilidad de algunos de los comuneros, según mis entrevistas, generándoles mucha ansiedad. La justicia económica de los rebeldes era muy popular entre los miembros de la comunidad, pero muchos se escandalizaron y distanciaron de ellos ante el incremento visible y exponencial de la violencia extrema.

Después de que se fueron de la escuela, los senderistas incrementaron su autoritarismo y enfocaron su accionar violento en la comunidad. Los días en los que actuaban según lo que decía el libro Mao, «no tomar una sola aguja o un pedazo de hilo de las masas», se acabaron. Además de Estela y Leoncio, llegaron otros senderistas; pero a comerse la comida del pueblo, a llevarse su ganado, sus medicinas y hasta, a veces, a sus hijos para incrementar sus columnas. Ellos, en vez de quedarse en las casas humildes, se ubicaron en la casa hacienda abandonada por la familia Quintanilla. Así, ocuparon el espacio físico y simbólico de los minifundistas. Los aranhuaínos ya no sabían cuándo los senderistas iban a aparecer en la comunidad. Y cuando lo hacían, la situación era terrorífica. Aquellos que no asistían a las reuniones eran marginados y se arriesgaban a ser considerados simpatizantes de los militares o soplones, *yana-umas* en quechua, literalmente, «cabezas negras». Así era como los senderistas despectivamente se referían a los militares y miembros de las patrullas de autodefensa que vestían pasamontañas negros. El mero acto de insultar a alguien usando cualquiera de estos términos era suficiente como para que su nombre fuese incluido en las listas negras de Sendero y ser considerado como futura víctima de asesinato. Los senderistas llegaban por la madrugada a la localidad para asesinar a quienes, según ellos, no los ayudaron, o a quienes dieron comida a un policía o a un militar.

Cuando ingresaron a Aranhua, los militares presionaron a los líderes de la comunidad para delatar a los «subversivos»; finalmente, capturaron a Estela y Leoncio y los entregaron a las fuerzas estatales.

Pero la pareja escapó en el camino. Estela se quedó por Santillana y Ayahuanco y fue líder de la zona para regresar un año después y engañar a todos frente a la iglesia, como me contó Mama Laura. De sus días finales solo existen rumores: que Leoncio murió en combate y, mucho después, también murió Estela. Miguel, primo de Máximo, me contó el final de su historia con detalles casi míticos: «Se dice que Estela era tan fuerte que, aunque una bala atravesó su estómago, sujetó sus intestinos con un mano y siguió peleando con la otra».

8. CONCLUSIÓN

El popular argumento de que el campesinado de Ayacucho estaba «entre dos fuegos» puso el foco en la terrible e insostenible situación de las comunidades atrapadas entre las fuerzas del Estado y las de la rebelión. También contradujo la creencia errónea de que los campesinos indígenas eran los proponentes e instigadores de la revolución. A pesar de que el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003) demostraba que la gran mayoría de las víctimas de la guerra eran indígenas quechuahablantes, esto no disipó las sospechas y aprensiones de muchos ciudadanos de clase media, blancos y mestizos, en torno a la implicación de los campesinos de la sierra, a quienes imaginaban deseosos de rebelión, conspiraciones y violencia. Aún hoy, muchas personas de clase media y alta en las zonas urbanas de Perú creen que ser pobre y de los Andes es prácticamente sinónimo de ser terrorista. Esta ansiedad por parte de muchos mestizos en Lima acerca de los indígenas pobres se enraíza en los legados del colonialismo, con sus lastres de desigualdad y discriminación que predecían una gran insurrección indígena y el regreso de Inkari. Pero estos miedos fueron además explotados y ampliados durante y después de la guerra, cuando «el terrorista» era una útil herramienta para manipular la opinión pública. La politóloga Jo-Marie Burt ha explicado cómo, por ejemplo, a principios de la década de 1990, el régimen de Fujimori sacaba partido de la inseguridad

económica de los ciudadanos y del miedo a Sendero para cortarles las alas a cualquier política de oposición y toda protesta de la sociedad civil. El autoritarismo de Fujimori debía su poder a Sendero, porque cualquiera que hablase contra él o su gobierno era clasificado (y por tanto, descalificado) como un terrorista (2006).

Sin embargo, la naturaleza de la guerra del Perú significaba que la ambivalencia, los apoyos parciales, y los cambios de bando caracterizaban la forma en que la mayoría de los campesinos experimentaron y vivieron la violencia —especialmente en la provincia de Huanta—. Por ello, ignorar o silenciar la historia de Estela y de los lazos que la unían a ella, a Leoncio y a la comunidad no nos permite ver ni entender con claridad el breve período de coexistencia pacífica entre el senderismo temprano y los campesinos que se vivió en lugares como Aranhua.

Al examinar el contexto temprano de los senderistas en Aranhua podemos empezar a desentrañar y comprender estos lazos. Estela y Leoncio eran de la ciudad, pero, como otros estudiosos han demostrado, estos primeros soldados de a pie de Sendero no eran tan distintos o ajenos a los comuneros y campesinos de la zona. Los campesinos y los rebeldes compartían una fuerte creencia en el poder de la educación como capaz de mejorar sus vidas y reformar las viejas estructuras de racismo y desigualdad que caracterizaban la vida en la sierra ayacuchana. Opuestos a la mayoría de los jóvenes de la comunidad que casi no podían esperar para escapar del campo, Leoncio y Estela eran jóvenes educados de la ciudad que respetaban la vida comunitaria y la mayor parte de las tradiciones andinas.

Esta pequeña historia contradice algunas de las generalizaciones que se han hecho sobre Sendero, en particular la declaración popularizada de que los rebeldes rechazaban o despreciaban las tradiciones locales y la cultura andina. Ciertamente, fieles a sus raíces marxistas, Leoncio y Estela condenaban y rechazaban toda creencia religiosa, y por tanto, menospreciaban y, más tarde, prohibían la participación de los comuneros en los festivales religiosos o intentaban secularizarlos.

Pero Estela y Leoncio no solo adoptaron la vestimenta campesina sino también el habla, la alimentación, el ocio, los trabajos comunales e individuales y la vida cotidiana a la que solo se le puede llamar «cultura andina». Mientras la guerra continuaba, estaba claro que estos intermediarios no eran representativos de la totalidad de Sendero ni de las intenciones e ideas de todos sus miembros. Pero durante un breve período hubo una convergencia y cercanía entre los comuneros y estos estudiantes convertidos en maestros.

Las descripciones menos complejas de Sendero interpretarían quizás su respeto por los campesinos como una apuesta de manipulación para ganarse su confianza, lavarles el cerebro o granjearse su apoyo de manera engañosa. Pero los aranhuaínos no los recuerdan de esa forma. De hecho, Estela, Leoncio y las utopías socialistas prometidas por Sendero son ahora recordados con una extraña mezcla de nostalgia, afecto y terror. Estas palabras de una conversación con Mama Laura, Diana (36 años) y Mariluz (40 años) describen la destrucción de su relación con Estela:

Estela era buena, cariñosa... Pero entonces cambió. Venía a las asambleas comunales con guardias armados. Gritaba sus palabras. Nos amenazaba, diciendo: «Tengo ojos y oídos en todas partes⁵. Si alguien habla en contra del partido, yo sabré quién fue. Nadie puede estar contra nosotros». Desde entonces, poco a poco, la gente huía cuando venían. Estela misma cambió, se volvió totalmente mala, perversa...

Evidentemente, ni Mama Laura ni Diana ni Mariluz interpretaron que hubo un engaño inicial, sino una transformación. Quizás precisamente porque hubo unos lazos cercanos entre comuneros y rebeldes,

⁵ Algunos recordaron las palabras de Estela como si fueran memorizadas por escucharlas muchas veces, «bailaban» indicando sus orejas y alrededor, casi como una canción: *qipaypipas, nawpaqipipas / waktaypipas, lliw partepim / kichkan rinri, ñawi* («por aquí también / hace un rato también, por allá también / en todas partes / hay orejas, hay ojos»).

la traición de estos últimos era más dolorosa para los aranhuaínos que habían confiado en ellos. Los campesinos han cargado con este conocimiento y sensación de haber sido engañados y traicionados hasta el presente. Cuando hablan de cómo estos senderistas tempranos los traicionaron usan el lenguaje bíblico, en particular la profecía de los falsos mesías y la llegada del apocalipsis para explicar esta historia y el futuro que vendrá. El apocalipsis es el fin del mundo, pero también conlleva una promesa de un retorno a la transparencia, el fin de los falsos mesías y profetas que han infestado las comunidades en el pasado reciente (Yezer, 2007).

En el Perú, la tendencia estatal ha sido la de clasificar comunidades y pueblos en «resistentes» y «retornantes»—esto es, aquellos que «resistieron» los embates de Sendero quedándose en sus aldeas, y aquellos que escaparon y volvieron una vez acabada la guerra. Sin embargo, la historia que se trasluce en Aranhua y conlleva la tentación de llamar a la comunidad «no-resistente». Ciertamente, durante la guerra, el Estado los había clasificado como «rojos» y por eso se llevaron a cabo incursiones para aterrorizar a la comunidad, encerrando simpatizantes en el cuartel que luego serían desaparecidos. Sin embargo, tal no sería la historia completa, puesto que después de que se fueron Estela y Leoncio, el apoyo de muchos aranhuaínos a Sendero fue forzado, pues su asistencia a reuniones y su supuesta postura prorroevolucionaria respondía más a amenazas y violencia que a la voluntad de las personas.

La clasificación de algunos territorios como «zonas rojas» tampoco explica bien el contexto diferente de la zona urbana y del sur del departamento de Ayacucho, donde se conocían los motivos políticos de los primeros senderistas. En 1980, Sendero empezó su guerra popular en el sur, pero, según mis entrevistas, entre ese entonces y 1982, nadie en la comunidad de Aranhua había oído hablar de los «terrucos». Hasta ese momento, las únicas guerrillas de las que habían oído hablar los aranhuaínos eran las de 1965, las iniciadas por los revolucionarios del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y cuyas columnas

se desplazaban por los departamentos vecinos de Junín y Cusco. La llegada de Estela y Leoncio a Aranhuy en la década de 1980 no fue percibida por la comunidad como un evento político o subversivo, ya que no había información al respecto. Cuando, finalmente, llegaron noticias de que había subversivos por la zona, los comuneros tampoco sospecharon de la pareja de docentes. Por ejemplo, hablando de esta época, Teodora, una comunera de sesenta años, evangélica, me contó —riendo— que «pensaba que las guerrillas eran hombres montados a caballo. En la iglesia el pastor dice que cuando se acabe el mundo, vendrán los jinetes y eso me confundió».

La historia oficial de la violencia política en Perú deja poco espacio para el análisis y la comprensión de estos periodos y procesos en los cuales predominaron lazos afectivos entre los campesinos y los rebeldes. Se asume, por el contrario, que cualquier simpatía inicial hacia los senderistas partía de una aceptación de su ideología y que era, por tanto, un apoyo político hacia el grupo o un pretendido apoyo construido como una estrategia de supervivencia. Ciertamente, cuando los rebeldes tomaron las armas y se volvieron más autoritarios y violentos, esta estrategia de supervivencia se hizo muy común y necesaria. Esto fue precisamente lo que sucedió en Aranhuy después de que Sendero fuese expulsado de su escuela y las fuerzas del Estado invadieran la región por ser una «zona roja». Los comuneros tenían que presentar un discurso distinto según el oyente, es decir, el invasor de turno, o se arriesgaban a ser asesinados.

Pero al principio, los rebeldes trajeron educación al pueblo, y su relación con el campesinado cuenta una historia distinta, al menos, antes de que comenzara la lucha armada en sí. Quizás porque trabajaban tan aislados del comando central, a varias horas e incluso días de la carretera más cercana, tenían una mayor autonomía para desarrollar una conexión, una solidaridad parcial o una perspectiva común sobre un Perú distinto, un país mejor. Las historias oficiales no captan la aceptación inicial de los rebeldes en el campo que revela el caso de Estela y Leoncio. Para los aranhuaínos estos senderistas tempranos

no eran el Sendero con «s» mayúscula que solemos identificar como ese movimiento guerrillero cerrado, bien organizado en células, con su particular ideología exclusiva y excluyente.

Al ver la rebelión desde el punto de vista de las relaciones entre los campesinos y Estela y Leoncio podemos considerar que, durante un tiempo, fueron bienvenidos en las comunidades. Fueron aceptados como jóvenes maestros idealistas que buscaban mejorar la suerte de la gente del campo, que traían el «librito rojo» de Mao junto a otras ideas utópicas importadas, pero también, la intención de hacer amigos, de aprender de los pobres y vivir con ellos y como ellos, con sus propios sentimientos de solidaridad y compromiso. Ciertamente, durante ese período inicial, Estela y Leoncio deben haber parecido contrarios a los jóvenes descritos por Favre, quienes despreciaban con facilidad las «ideas antiguas» de los campesinos, descartándolas como artefactos primitivos que obstaculizaban la modernización. Este carácter de la joven pareja puede haber sido parte de una conspiración para «ganarse las masas», como el propio Comité Central de Sendero lo describiría. Pero esta conclusión contradice las memorias y narrativas compartidas y recordadas por los arahuáinos, lo que nos obliga a considerar el elemento humano de los rebeldes en sus primeros momentos y la habilidad de los campesinos de establecer conexiones con afuerinos, al entender y evaluar las utopías modernizadoras que predicaban Estela y Leoncio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Burt, Jo-Marie (2006). «Quien habla es terrorista»: The Political Use of Fear in Fujimori's Perú. *Latin American Research Review*, 41(3).
- Cadena, Marisol de la (1997). *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas*. Lima: IEP.
- Cadena, Marisol de la (2000). *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Caro Cárdenas, Ricardo (2006). Ser mujer, joven y senderista: género y pánico moral en las percepciones de Sendero Luminoso. *Allpanchis*, 67, 125-156.

- Coronel, José (1996). Violencia política y respuestas campesinas en Huanta. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Carlos Iván, Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn (eds.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (pp. 48-56). Lima: IEP.
- Coxshall, Wendy (2005). From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, Relatedness and Silence. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(2), 203-222.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.
- Degregori, Carlos Iván (1989). *Qué difícil es ser Dios: ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El zorro de abajo.
- Degregori, Carlos Iván (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (1992). Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios. En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Mariconera (eds.), *Perú: el problema agrario en debate-Sepia IV* (pp. 413-439). Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana-Sepia.
- Degregori, Carlos Iván (1994). The Origins and Logic of Shining Path: Two Views. Return to the Past. En David Scott Palmer (ed.), *The Shining Path of Peru* (pp. 51-75). Nueva York: St. Martin's Press.
- Degregori, Carlos Iván (2007). ¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta. En Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php
- Degregori, Carlos Iván y otros (eds.) (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Favre, Henri (1984). Sendero Luminoso: horizontes oscuros. *Quehacer*, 31, 25-34.
- García, María Elena (2005). *Making Indigenous Citizens: Identities, Education, and Multicultural Development in Peru*. Stanford: Stanford University Press.
- González, Olga M. (2011). *Unveiling the Secrets of War in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kirk, Robin (1993). *Grabado en piedra: las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Pino, Ponciano del (1991). Los campesinos en la guerra. O de cómo la gente comienza a ponerse macho. En Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamín Mariconera (eds.), *Perú: El problema agrario en debate-Sepia IV* (pp. 487-508). Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonía Peruana-Sepia.
- Popkin, Samuel L. (1979). *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Serna, Miguel la (2012). *The Corner of the Living: Ayacucho on the Eve of the Shining Path Insurgency*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.
- Starn, Orin (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1), 63-91.
- Starn, Orin (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Documento de trabajo. Lima: IEP.
- Starn, Orin (1999). *Nightwatch: the Politics of Protest in the Andes, Latin America Otherwise*. Carolina del Norte: Duke University Press.
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Theidon, Kimberly (2012). *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Ulfé Young, María Eugenia (2013). *¿Y después de la violencia qué queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: Clacso.
- Wilson, Fiona (2000). Representing the State? School and Teacher in Post-Sendero Perú. *Bulletin of Latin American Research*, 19(1), 1-16.