

Fabiola Escárzaga

La comunidad indígena insurgente

Perú, Bolivia y México (1980-2000)


Casa abierta al tiempo
plural
EDITORES



La comunidad indígena insurgente

Fabiola Escárzaga

La comunidad indígena insurgente

Perú, Bolivia y México (1980-2000)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, Norberto Manjarrez Álvarez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rectora de Unidad, Patricia E. Alfaro Moctezuma
Secretario de Unidad, Joaquín Jiménez Mercado

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Secretario académico, Alfonso León Pérez
Jefa del departamento de Política y Cultura, Alejandra Toscana Aparicio
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous
Diego Lizarazo Arias / Graciela Y. Pérez-Gavilán Rojas
José Alberto Sánchez Martínez

Asesores del Consejo Editorial: Luciano Concheiro Bórquez
Verónica Gil Montes / Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL
Pablo Mejía Montes de Oca (presidente)
Clara Martha Adalid Urdanivia / Fabiola Nicté Escárzaga
Harim Benjamín Gutiérrez Márquez / Ana Lau Jaiven
Marco Antonio Molina Zamora / Esthela Sotelo Núñez
Luis Miguel Valdivia Santamaría / Ricardo Yocelvezky Retamal

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez
Diseño de portada: Gabriela Jael Alavez Escárzaga
Edición y corrección de estilo: Gizzela Garciarena Hugyecz

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud, Coyoacán, México DF. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A,
3er piso. Teléfono 54 83 70 60
pubesh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

© Fabiola Escárzaga, 2017
© Plural editores / UAM, 2017

Primera edición: junio de 2017

D.L.: 4-1-1774-17
ISBN: 978-99954-1-781-9

Producción
Plural editores
Av. Ecuador 2337 esq. Calle Rosendo Gutiérrez
Teléfono: 2411018 / Casilla Postal 5097, La Paz-Bolivia
e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

*Para Gabriela y Matías que aprendieron a compartir
su tiempo con este hermano excesivamente demandante
Mi gratitud a quienes aportaron su testimonio*

Índice

Introducción	13
Las estructuras de larga duración.....	27
Los Andes y Mesoamérica.....	27
La cuestión nacional y los pueblos indígenas	29
La persistencia de la comunidad indígena	31
La territorialidad	34
El faccionalismo.....	35
Presentación del conflicto como guerra de razas.....	36
La comunidad indígena como sujeto de la lucha	39
Los Andes	41
Territorialidad, cosmovisión y estructuras políticas en los Andes.....	41
El territorio andino	41
La época prehispánica	43
La reciprocidad en el <i>ayllu</i>	43
El <i>modelo ideal</i> inca y la redistribución	44
La articulación del Tahuantinsuyo	45
Explotación y comercio en la sociedad andina.	
La crítica de Torero	45
La política colonial y la autonomía comunal	48
La resistencia cultural y la persistencia de la comunidad	50

El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), encuentro y desencuentro con las comunidades.....	53
La gran rebelión de 1780-1782	53
La comunidad indígena en la República	56
Los ciclos rebeldes de las primeras décadas del siglo XX.....	59
El planteamiento de Mariátegui sobre la cuestión indígena	64
Las rebeliones campesinas de los años cincuenta	68
El ciclo guerrillero de los años sesenta	69
Hugo Blanco y los sindicatos campesinos de La Convención y Lares.....	69
El balance de la experiencia de Hugo Blanco	74
El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).....	77
El Ejército de Liberación Nacional (ELN)	79
El aplastamiento de las guerrillas	80
Las lecciones de las guerrillas de los años sesenta	81
La Reforma Agraria de 1969 y las políticas indigenistas de Velasco Alvarado	86
Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL)	90
La formación de la vanguardia mestiza	91
Las izquierdas radicales	91
Ayacucho y la Universidad de Huamanga, la cuna de Sendero Luminoso	93
La trayectoria política de Abimael Guzmán	97
La consolidación y expansión del partido	103
Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui.....	107
La militancia senderista	112
La formación de cuadros senderistas en el “circuito educativo”	115
La preservación de la vanguardia	117
La participación de las mujeres en la lucha armada.....	118
La base campesina indígena	121
Ayacucho: hambre y esperanza.....	124
Las comunidades campesinas en el “Pensamiento Gonzalo”	132
La estrategia de la guerra popular	135
La economía de la guerra popular.....	145
La masacre de los penales en 1986.....	147
Los frentes de Sendero Luminoso	148
El Comité Regional del Centro	148

La Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP)	150
El fracaso senderista en Puno.....	152
La zonas cocaleras	159
La problemática cocalera	160
Presencia del PCP-SL en los valles cocaleros	162
El valle del río Apurímac	163
El valle del Alto Huallaga.....	167
La conquista de Lima	176
La Universidad La Cantuta.....	177
La Universidad de San Marcos	178
La primera estrategia urbana.....	179
La segunda estrategia urbana	181
El Diario	183
El Primer Congreso	183
La construcción del <i>Nuevo Estado</i> en Lima	185
El “equilibrio estratégico”	188
La caída.....	190
Los remanentes y rebrotes senderistas.....	193
El informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación	195
El Ejército Guerrillero Tupac (EGTK), la alianza indio-mestiza	201
El carácter monoexportador de la economía boliviana y sus efectos sobre la comunidad indígena.....	201
La economía minera	201
Las políticas desindianizadoras en el siglo XX	202
La revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953	203
Distribución territorial de la población indígena	204
Fausto Reinaga	206
El pensamiento indianista	207
La etapa nacionalista revolucionaria	208
Tierra y Libertad. La revolución nacional.....	210
La etapa indianista (1964-1974).....	213
La revolución india (1970)	215
La etapa amaútica o reinaguismo (1974-1992).....	217
Los efectos de las políticas neoliberales sobre la población indígena ...	218
Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK)	223
La formación de los actores de la no concretada rebelión armada...	223
La formación de la base indígena: el katarismo de la CSUTCB	224
La formación de la vanguardia india	230
La formación de la vanguardia mestiza.....	232

La preparación política y militar en México	232
Principios y estrategia de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) salvadoreñas.....	234
La llegada a Bolivia y el trabajo con los mineros	234
Encuentro interétnico y sirvinacu	236
El cambio de sujeto y el cambio de programa	239
El ejemplo de Sendero Luminoso.....	242
Los discursos tupakataristas	244
La producción teórica y la labor editorial.....	245
El katarismo revolucionario de Quispe.....	248
Tupaj Katari vuelve...carajo (1986).....	249
La gesta de Tupac Katari (1780-1783).....	250
Los caminos de la alianza india-obrera	255
El marxismo-leninismo tupakatarista de los mestizos	258
Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (1988)	259
Primera época, la soledad indígena	261
Segunda época, la soledad obrera.....	262
Tercera época: la alianza obrero-campesina indígena.....	264
Los q´aras izquierdizantes (1988)	266
El Cuaderno Kovalevsky de Marx.....	268
Crítica de la nación y la nación crítica naciente (1990).....	271
Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista (1991)	274
Organización y estrategia del EGTK.....	277
La concepción estratégica	277
“Documento básico” (1986).....	277
“Sobre la guerra” (1989).....	279
La situación revolucionaria	282
La acción tupakatarista	283
La participación en los bloqueos campesinos	285
Las “recuperaciones” como forma de financiamiento de la lucha	286
El inicio del entrenamiento armado y la fundación del EGTK.....	287
La derrota militar y el procesamiento de la experiencia política adquirida	290
La captura	290
La experiencia de la cárcel.....	293
El balance de los errores.....	299
Las estrategias de salida.....	301
El balance de la experiencia del EGTK. Los límites del diálogo intercultural	303

Las trayectorias de los tupakataristas en libertad.....	304
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN):	
la alianza mestizo-indígena	311
Chiapas: la reconstitución de la comunidad indígena, la religión católica y el contexto nacional.....	311
La época prehispánica	311
La colonia	314
La evangelización	316
Sincretismo y rebelión.....	320
La posrevolución y la reforma agraria	323
La dinámica chiapaneca.....	324
Las reformas neoliberales	326
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).....	327
La constitución de la base social maya.....	327
Las condiciones sociales en Los Altos y el norte de Chiapas	327
La colonización de la Selva lacandona	329
La organización comunitaria en Las Cañadas	333
El conflicto de La Brecha.....	334
Samuel Ruiz y el Congreso Indígena.....	335
El aporte organizativo de los maoístas	339
Unión del Pueblo.....	339
Línea Proletaria	342
La experiencia de los refugiados guatemaltecos	348
La vanguardia mestiza	351
La formación de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN)	352
Principios y estrategia de las FLN	354
El autofinanciamiento y la disciplina de los militantes de las FLN.....	360
La formación de la vanguardia indígena	362
La recomposición comunitaria y la autonomía política indígena	364
Acumulación de fuerzas en silencio	366
La preparación de las comunidades para la autodefensa	371
La consolidación de la relación con las comunidades	374
La decisión de iniciar la guerra	375
La estrategia zapatista.....	378
La tregua.....	381
La construcción de la autonomía zapatista	384
El discurso zapatista	388
El balance más allá del año 2000.....	390

Consideraciones finales	395
La mirada comparativa	395
La forma en que las tres organizaciones enfrentaron el aislamiento internacional, volviéndolo ventaja.....	398
El reconocimiento de los indios como sujeto revolucionario	400
El papel de la comunidad indígena	401
La vanguardia india	406
Los alcances de la alianza	408
 Bibliografía	 411

Introducción

Analizaré tres insurgencias armadas de base campesina indígena¹ surgidas en las dos últimas décadas del siglo XX: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Perú, Bolivia y México respectivamente. En ellas, un grupo de mestizos de clase media urbana se propuso hacer la revolución socialista, para lo cual, ante la debilidad, derrota o neutralización de la clase obrera, que de acuerdo al enunciado marxista-leninista que postulaban debía dirigir la alianza obrero-campesina que realizaría el cambio revolucionario esperado, convocó a campesinos indígenas como actor central de esa lucha. Tales convocatorias encontraron un eco significativo en las bases campesinas indígenas que veían en éstas la posibilidad de cambiar radicalmente una situación insostenible para ellos. La adhesión indígena les permitió trascender históricamente respecto de otras convocatorias guerrilleras previas en esos u otros países, de lo cual deriva su mayor potencial para amenazar el orden social vigente. Como muy pocas organizaciones llevaron a la práctica ese proyecto, lo sometieron a la prueba de las armas. Fueron ensayos de revolución que, con diversos alcances, resultaron significativos en la historia de los sectores populares de su país y también para los sectores dominantes, porque modificaron la correlación de fuerzas existente.

1 En Perú participaron fundamentalmente campesinos quechuas de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, indígenas amazónicos, migrantes quechuas que llegaron a la ceja de selva para la producción de hoja de coca y en las ciudades, sectores urbano populares en general. En Bolivia fueron sobre todo campesinos aymaras y, en menor proporción, quechuas. En México fueron campesinos mayas del estado de Chiapas.

* * *

Para quienes fuimos formados y estimulados políticamente por la generación del 68, una década después, las esperanzas generalmente frustradas de nuestros jóvenes profesores marcaron nuestra visión del mundo; la revolución socialista era deseable y posible entonces, como lo había demostrado la todavía fresca experiencia cubana. En América Latina la revolución estaba al orden del día; en la mayoría de estos países se padecían dictaduras explicadas por situaciones revolucionarias previas que sólo a sangre y fuego pudieron ser sofocadas. En México, el pronóstico no era tan *optimista*; a principios de siglo había ocurrido una revolución social que no había agotado su capacidad de legitimación del orden dominante, que contaba con la conformidad mayoritaria de los sectores trabajadores y campesinos organizados corporativamente por el Estado a través del PRI. A pesar del más visible acatamiento del orden, entre diversos sectores sociales existía descontento y se produjeron guerrillas rurales y urbanas que los medios de comunicación se encargaron de invisibilizar y satanizar. La guerra sucia mantuvo soterradas y aplastó las expresiones más radiales de descontento.

La crisis económica y el remplazo del modelo de Estado de bienestar por el modelo neoliberal a partir de la década de 1980 dejaron que las fuerzas del mercado hicieran su trabajo, mientras la juventud se ocupó de sobrevivir. La reforma política generó los canales para que algunos sobrevivientes de las rebeldías anteriores se incorporaran a los espacios de decisión de los que habían estado marginados, lo cual relegó aún más las posiciones radicales. En los países de Centro y Sudamérica, las dictaduras que aplastaron las insurrecciones populares y las guerrillas impusieron a toda la población la aceptación del ajuste estructural neoliberal, la crisis económica, la inflación, la pérdida del empleo y de los derechos sociales adquiridos previamente. La falta de alternativas de sobrevivencia para los sectores populares y medios los llevaron a tocar fondo, por lo que mayoritariamente dejaron de lado las estrategias de lucha colectiva, buscando soluciones individuales a través de la migración, la economía informal, la delincuencia, la evasión mediante la drogadicción, entre otros. El regreso de la democracia los encontró desarmados políticamente.

La caída del muro de Berlín en 1989 dio la estocada final al socialismo real y, con ello, se desvaneció la esperanza de cambio estructural en la sociedad. A pesar de ello, ciertos sectores sociales y algunos grupos políticos de izquierda radical continuaron organizándose y luchando, aun con los diagnósticos desesperanzadores y desmovilizadores de la mayoría de las izquierdas, que decretaron que la lucha electoral era la única que podía desarrollarse en tales condiciones.

El severo cuestionamiento a los postulados de la izquierda que significó el derrumbe del socialismo real y la derrota de las experiencias revolucionarias latinoamericanas de las décadas de 1970 y 1980, motivaron ejercicios de balance en

torno a los aciertos y errores que la práctica política de las izquierdas acumuló en ese periodo, con el propósito de superar los errores y enfrentar con las armas adecuadas las nuevas condiciones determinadas por la reestructuración capitalista que marcó un punto de inflexión en la historia, entre la etapa de ascenso y declive de la revolución.

En la década de 1990, en contraste con el desarme popular visible en todo el mundo, en América Latina se vivió un ascenso de la movilización indígena que alcanzó gran magnitud; el campesinado indígena emergió desde los espacios marginales, expresándose como sujeto político crecientemente visible, superando su característico aislamiento político y su desarticulación social, construyendo formas organizativas cada vez más eficaces para enfrentar el renovado asedio del capital sobre sus territorios y su identidad. Las selvas y otros ecosistemas que habían sido poco explotables por el capital en el pasado, razón por la cual fueron los reductos de supervivencia indígena, en las últimas décadas del siglo XX adquirieron un valor estratégico, ya sea para ampliar la frontera agrícola o para la extracción de minerales, petróleo, gas, agua, oxígeno, biodiversidad, etcétera, recursos requeridos por las grandes potencias industriales.

A partir del acatamiento de las nuevas reglas neoliberales impuestas por las instituciones financieras internacionales, los gobiernos latinoamericanos obligaron a los pueblos indígenas a entregar a las empresas transnacionales sus territorios y los recursos naturales que contienen mediante nuevas leyes. Así, para escapar de la marginación y la explotación, los indios se vieron en la necesidad de luchar contra el despojo del que nuevamente eran víctimas² y, por añadidura, se convirtieron en defensores de la soberanía de sus países que otros grupos subalternos no tenían ya capacidad de defender. Por lo que, el campesinado indígena adquirió presencia nacional en algunos países, convirtiéndose en protagonista de las más importantes movilizaciones y en el eje de propuestas políticas alternativas que involucraban a otros sectores sociales. Precisamente, cuando actores como la clase obrera o los sectores medios habían sido desarticulados como sujetos portadores de proyectos alternativos.

Las organizaciones armadas de base indígena que analizaremos, en la clandestinidad de su proceso organizativo anticiparon el protagonismo indígena que sería visible más tarde, confirmando la acertada percepción sobre la fuerza social indígena que tuvieron las vanguardias mestizas que lo convocaron a la lucha. Veremos cuáles fueron los planteamientos sobre los que descansó la intentada alianza entre mestizos e indígenas, su capacidad para desafiar la paz neoliberal decretada y los dogmas de esas izquierdas que les permitieron conceder un papel protagónico al campesinado indígena en las revoluciones proyectadas.

2 Del mismo modo en que en toda América Latina habían sido víctimas del despojo a fines del siglo XIX y principios del XX, como resultado de la irrupción de capitales extranjeros amparados por proyectos modernizadores de gobiernos locales que asumieron la ideología liberal.

* * *

Me propongo los siguientes objetivos de investigación:

1. Identificar las configuraciones estructurales y la conflictividad social y étnica que constituyen el contexto particular de cada país en que surgieron las insurgencias, así como su influencia en la conformación de los actores participantes en las organizaciones insurgentes de cada país.
2. Identificar cómo influyó el contexto internacional, y latinoamericano en particular, en el surgimiento de las organizaciones y las estrategias que desarrollaron, considerando la diferencia de más de una década en el tiempo de inicio de las acciones armadas en Perú (1980), Bolivia (1992) y México (1994). La primera ocurrió antes y las otras después de la caída del muro de Berlín.
3. Reconstruir el proceso político e ideológico que llevó a las vanguardias mestizas a identificar al campesinado indígena como el posible sujeto revolucionario de su organización y analizar la propuesta teórica o estratégica en que la fundamentaron.
4. Identificar el papel asignado a la comunidad indígena en las estrategias insurgentes en términos económicos, políticos, sociales y militares.
5. En los casos boliviano y mexicano existió una vanguardia indígena que operó como bisagra entre los otros dos elementos, ausente en el caso peruano. Identificar sus atributos y aportaciones ideológicas y organizativas a las organizaciones armadas de Bolivia y México y las consecuencias de su ausencia en Perú.
6. Analizar los alcances de la alianza establecida entre la vanguardia mestiza urbana y las bases campesinas indígenas.

Derivadas de los objetivos anteriores, las preguntas de investigación fueron las siguientes:

1. ¿Cómo marcaron los actores participantes en las organizaciones insurgentes en cada país las estructuras de larga duración: la geografía, la demografía, las relaciones de producción, la religión, las relaciones interétnicas, las formas de la violencia, el racismo? ¿Cuáles fueron los alcances de la construcción del Estado nación y de la integración de las poblaciones indígenas en él? ¿Qué alcances tuvieron las reformas agrarias implementadas?
2. ¿Cómo influyó el contexto político e ideológico internacional y latinoamericano en las vanguardias mestizas y sus proyectos políticos? ¿Cómo resolvieron el problema de la falta de apoyo externo a sus organizaciones en términos económicos y en términos ideológicos? ¿Ello propició una mayor iniciativa para la elaboración ideológica y estratégica y contribuyó a la autonomía política? ¿Qué lectura hicieron sobre los aciertos y errores de la experiencia

peruana las vanguardias mestizas y las bases indígenas de las dos insurgencias posteriores? ¿Ésta incrementó la capacidad de las bases para definir sus propios intereses y exigir a las vanguardias su inclusión en un proyecto más amplio de transformación social?

3. ¿Cuáles fueron las circunstancias que llevaron al eclipsamiento obrero y a su remplazo por el campesinado indígena como base social fundamental en cada país? ¿Cuáles fueron el contexto, las condiciones y los alcances de su elaboración teórica y qué propusieron con relación a la participación del campesinado indígena como actor principal de la insurgencia?
4. ¿En qué situación se encontraban las comunidades indígenas en los espacios de la acción de la organización armada: persistente, en descomposición o reconstituida? ¿Qué propuestas elaboraron las vanguardias indígenas en torno a la comunidad? ¿Cómo llegaron las vanguardias mestizas a valorar la persistencia de la comunidad indígena y a identificarla y aprovecharla como instrumento de lucha y qué papel jugó en su estrategia y en su praxis cotidiana? ¿De qué manera apoyaron el proceso de reconstitución comunitaria? ¿Qué papel asignaron a la comunidad indígena en la organización social alternativa? ¿En qué medida se aprendió de la población indígena su manera de hacer la guerra?
5. ¿Cómo fue el proceso de formación de las vanguardias indígenas en Bolivia y México y qué impidió su formación en Perú? ¿Cuáles eran los fines y las condicionantes de la acción de cada parte y cuál fue su aportación? ¿Qué circunstancias favorecieron o no la convergencia inicial y propiciaron la divergencia, el desencuentro o la ruptura posterior entre ellas?
6. ¿Cuáles fueron los enunciados programáticos, estratégicos y organizativos de la alianza mestizo-indígena y sus alcances materiales? ¿De qué manera incorporaron las demandas de los campesinos indígenas a su programa? ¿Cómo afectaron las relaciones entre ellos los prejuicios racistas de ambas partes?

* * *

La experiencia insurgente peruana tuvo consecuencias traumáticas para la sociedad peruana, no sólo por la acción insurgente sino también por la estrategia contrainsurgente desarrollada por el Estado peruano; un componente de esta política fue la satanización de la organización y la cancelación de su voz, lo que impidió el conocimiento del fenómeno, de sus causas y sus consecuencias. Debido a lo anterior me propongo ir más allá de la satanización y la descalificación que la mayor parte de los analistas peruanos hizo de la organización armada, para entenderla como expresión del contexto social polarizado en que surgió y no como la creadora de esa polarización. El hecho de no ser peruana, me permite colocarme por fuera del conflicto.

Así, contrariamente al discurso oficial elaborado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), que negó el carácter étnico del conflicto para deslegitimar a la organización, asumo que ésta contó con la adhesión activa y voluntaria de la población indígena quechua de los departamentos de la sierra en que inició su acción armada, a la que convirtió en su base social, en “el agua en la que el pez se nutrió”. A pesar de que la organización armada no asumió las reivindicaciones indígenas en su programa, éstos participaron en sus acciones porque las entendieron como expresión de sus intereses, al menos durante algún tiempo. Como en las otras dos experiencias analizadas, la participación de la población indígena fue voluntaria, asumiendo que luchaba por sus propios fines. La respuesta favorable de las bases indígenas deriva de la eficacia de la convocatoria de las vanguardias mestizas para prepararse y hacer la guerra contra sus opresores; ya veremos los matices que en ello se presentan.

La gran magnitud alcanzada por la insurgencia senderista, su larga gestación, el gran aparato político y militar que creó, la eficacia estratégica y táctica lograda, lo prolongado de la guerra (1980-1996), la extensión territorial alcanzada y la diversidad social en la que penetró, la extrema violencia de la contrainsurgencia y la ausencia de canales de negociación, el alto costo en vidas y material, los efectos devastadores sobre el ya de por sí precario sistema político peruano, la hacen un fenómeno de calidad distinta de los otros dos casos estudiados y de cualquier otro fenómeno insurgente en América Latina.³

Las dimensiones del EGTK fueron mínimas: no inició la acción armada, tratándose de un proceso de gestación que no llegó al alumbramiento. Su tiempo de presencia fue inferior a una década (1985-1992), el aparato político y militar que conformó estuvo integrado por apenas varias decenas de cuadros y varias centenas de personas como bases de las comunidades indígenas, sobre todo en el Altiplano paceño, alcanzando mínima visibilidad en los medios de comunicación. Sus aportaciones están en otro nivel, en la incorporación a su formulación estratégica de la larga experiencia organizativa y la elaboración ideológica de sus cuadros indígenas, así como en el reconocimiento de su participación protagónica; con ello contribuyó a la preparación y a la mayor visibilidad de las movilizaciones pacíficas que los indios realizarían más adelante.

3 La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) documentó 23.969 muertos o desaparecidos, pero proyecta esa cifra hasta 69 mil personas al multiplicarla por un factor estadístico de 2.9 (CVR, 2004). El conflicto guatemalteco tuvo mayor duración (más de 30 años) y mayor cantidad de víctimas, en términos absolutos y relativos; los muertos documentados fueron 200 mil para una población nacional de 10 millones, menos de la mitad que la peruana. En Colombia, la duración es mayor, es un conflicto crónico y es mayor el número de muertos, 200 mil también en una población mayor que la de Perú. Sendero Luminoso llegó a tener hasta cinco mil hombres en armas.

El EZLN, por su parte, logró conformar un ejército indio de gran magnitud,⁴ formado durante más de una década de trabajo clandestino como EZLN (1984) y de tres décadas previas de trabajo de la diócesis de San Cristóbal y otros grupos políticos convocados por el obispo Samuel Ruiz. Éstos contribuyeron a la formación política y a la organización del campesinado indígena maya y a la reconstitución comunitaria. El EZLN sólo se mantuvo en armas enfrentando al ejército federal durante 12 días, porque se estableció la tregua propuesta por el gobierno federal y aceptada por los rebeldes, iniciándose un proceso de negociación que incorporó a ambas partes. Aunque su acción se desarrolló en un estado fronterizo, en un espacio marginado, los indígenas zapatistas mayas se convirtieron rápidamente en los actores principales de un conflicto de alcance nacional e incluso internacional. Tales diferencias no impiden realizar el análisis comparativo que propongo, sino que lo hacen más productivo.

Skocpol y Somers (1994) identifican tres estrategias en la historia comparativa: la demostración paralela de teorías, el análisis macro-causal, y la orientada al contraste o contraste de contextos. Señalan que cada una de éstas puede ser usada de manera exclusiva o en combinación de dos o también las tres. La primera estrategia, demostración paralela de teorías, yuxtapone historias de caso para demostrar hipótesis o teorías; los casos son seleccionados para abarcar todas las posibilidades o representar una serie de subtipos o puntos sobre un *continuum*. El propósito de la comparación es encontrar similitudes entre casos semejantes en condiciones de relevancia común. La teoría es válida para todos los casos a pesar de las diferencias existentes entre ellos. La segunda estrategia, el análisis macro-social tiene como objetivo hacer deducciones causales relacionadas con estructuras y procesos en un nivel macro; puede conducir a formular preguntas útiles y algunas veces al abordaje de temas nuevos, puede servir para comprobar hipótesis y dar como resultado generalizaciones históricas nuevas. Se mueve entre los casos y la teoría sin sujetarse al relato histórico. La tercera estrategia, por el contrario busca revelar características únicas de cada caso particular y mostrar cómo esas características influyen en la elaboración de los supuestos relacionados a procesos sociales generales. Los contrastes son realizados entre casos individuales con la ayuda de referencias que abarcan temas generales, preguntas orientadoras o conceptos tipo-ideales. Los temas y las preguntas pueden servir como soporte para señalar diferencias entre los casos. Puede utilizar tipos ideales como puntos de referencia en la contrastación para comparar las características particulares de cada caso. No le interesa la demostración de teorías sino la integridad histórica como un todo de cada caso.

Esta tercera estrategia es la que desarrollo en lo que sigue. No es pues mi propósito la descripción de los procesos sino su análisis, ni tampoco proponer

4 Los cuadros indígenas que incorporaron a la organización armada eran varios cientos y las bases de las comunidades que organizaron para la lucha, fueron unas 10 mil personas.

generalizaciones superficiales. En este sentido, no postulo la homogeneidad de las insurgencias armadas de base indígena que analizo; por el contrario, pretendo enriquecer la comprensión de cada experiencia a partir de las otras. Con este propósito elijo algunas variables comunes –la condición de sujeto colectivo de la base indígena incorporada a las organizaciones, la experiencia histórica acumulada por ella, la formación de la vanguardia indígena, la formación de la vanguardia mestiza, las estrategias de lucha, los discursos elaborados, los proyectos de futuro, los alcances de la alianza indio-mestiza, las consecuencias para la sociedad nacional de la experiencia armada–, a partir de las cuales desarrollo el análisis de cada caso particular para hacer visibles las diferencias entre ellas. Dichas diferencias derivan de los procesos de larga duración que gestaron las condiciones particulares enfrentadas en cada país, así como a los sujetos étnicos (indígenas, mestizos, cholos, ladinos y otras denominaciones) que participaron en ellas, es decir, de las particularidades de los contextos nacionales en que se desarrollaron. Me parece muy importante resaltar la diversidad y explicar cada proceso en su peculiaridad como resultado de esa diversidad; ello permite analizar también la forma en que estas variables se relacionan.

Los sujetos, sus proyectos y sus estrategias de lucha no se conforman sólo en función de la correlación inmediata de fuerzas, sino también a partir de las experiencias previas, de la historia de sus confrontaciones y de la huella indeleble que, para bien y para mal, dejaron en los grupos sociales, las cuales son expresión de las estructuras de larga duración (Braudel, 1994), como la geografía, la demografía, las relaciones productivas, las identidades étnicas, las relaciones interétnicas, la religión, el racismo, las ideologías, las formas y grados de ejercicio de la violencia en cada país, etcétera. Además, están marcadas por las coyunturas políticas, las crisis históricas que incidieron en esas estructuras y los sistemas políticos vigentes en los países considerados en distintos momentos, las revoluciones y reformas, las acciones de masas o de fuerza que dejaron su huella en el conjunto de las relaciones sociales.

El análisis comparativo que propongo intenta dejar de lado, en lo posible, el referente europeo que desde el marxismo o desde otras teorías sociales occidentales impuso una mirada eurocéntrica a los actores políticos locales. Así, intento situarme en América Latina y desarrollar una mirada horizontal entre los tres países y entre las dos áreas civilizatorias consideradas, Mesoamérica y los Andes, asumiendo que ninguno de ellos puede ser el paradigma político para la acción de los otros o la forma políticamente correcta, y que su relevancia como experiencia de lucha armada y proyecto político deriva de su capacidad para crear una ruta propia a partir del conocimiento del terreno y de los sujetos realmente existentes. Sin embargo, en términos de la metodología comparativa, asumo el caso peruano como una especie de tipo ideal de insurgencia de base indígena, porque como se ha dicho, fue el primero en el tiempo, el de mayor magnitud y

duración; por ello en él se desplegaron los mayores alcances al mismo tiempo que se visibilizaron los límites. Lo que también explica haber dedicado a él una mayor extensión en el libro.

No asumo la teoría de los movimientos sociales como marco explicativo de los procesos analizados, porque éstos rebasan y anteceden a esa formulación teórica que reduce la movilización social al marco legal vigente y a la democracia representativa que se pretende legitimar, en las que desde esta teoría se pretende enmarcar toda acción social. Tampoco a las teorías sobre la violencia política, porque estos procesos son más amplios y trascienden la mera violencia. Para mi análisis acudiré a las teorías de la revolución que se han propuesto en distintos momentos desde la acción política de los sujetos de estudio o desde el análisis político, histórico o sociológico, tanto para la formulación de estrategias de lucha como para la comprensión de los procesos de confrontación social que se han producido en la historia. Recupero algunas de las categorías propuestas por diversos autores para desarrollar un análisis comparativo, así como las formas de comparación ensayadas por los mismos. Por ejemplo, autores fundamentales como Mariátegui para el caso de Perú, y Zavaleta para el de Bolivia, quienes aportan un conocimiento profundo sobre las estructuras sociales de sus países, además de categorías de análisis, y que también desarrollaron análisis comparativos entre países latinoamericanos.

En Bolivia y México, la constitución de las organizaciones armadas descansó en distintos formatos; en una alianza entre las vanguardias mestizas e indígenas y en la incorporación de sus demandas al proyecto de revolución. En el caso peruano, en cambio, la creación más temprana de la organización insurgente no partió de una alianza, porque su contraparte no estaba constituida y la vanguardia mestiza se arrogó la exclusividad de la dirección de la lucha, subordinando o ignorando el programa indígena existente históricamente y eludiendo la identidad étnica de sus combatientes, aunque aprovechó muchos de sus atributos como herramienta para la lucha. Cada uno concurrió a la alianza con su propio bagaje; los tres participantes son igualmente importantes para este análisis; son sujetos capaces de iniciativa.

Las propuestas de articulación mestizo-indígenas en procesos de transformación radical en los países de América Latina no son nuevas; en los tres países hay antecedentes que buscaron enfrentar el poder colonial u oligárquico local, regional o nacional, corriendo con diversa suerte.⁵ Las experiencias previas de articulación, exitosas o fracasadas, forman parte de la memoria de los participantes; son el origen de las pautas de las relaciones interétnicas que prevalecen en una sociedad determinada y, por ello, son los referentes que marcaron el diseño de

5 Consideramos particularmente la gran rebelión anticolonial de la zona andina de 1780-1783, liderada por Tupak Amaru, Tomás Katari y Tupak Katari, y la rebelión tzotzil de Pedro Díaz Cuscat en San Juan Chamula, Chiapas, México en 1869.

las propuestas estratégicas que analizamos. Su memoria permite a los indígenas la recuperación de formas ancestrales de lucha y de identificación de posibles aliados y enemigos, constituyendo el acervo al que las poblaciones indígenas acuden para decidir sus acciones en el presente. La posibilidad de evaluar aciertos y errores pasados enriquece la capacidad estratégica de los sujetos.

Las insurgencias indígenas analizadas fueron experiencias históricas trascendentes para sus protagonistas, las bases que participaron en ellas, y para las sociedades en que se desarrollaron, en tanto supieron traducir las memorias larga y corta (Rivera, 1986) de los sectores indígenas en una estrategia de lucha capaz de utilizar los recursos sociales disponibles para intentar cambiar radicalmente la sociedad.

Esa alianza tuvo variados alcances y límites; la relación entre vanguardias mestizas y vanguardias y bases indígenas es siempre conflictiva y compleja, está marcada por la desconfianza mutua que se expresa de diferentes maneras. Las masas nunca depositan toda su confianza en las vanguardias y éstas nunca logran representar plenamente los intereses de las bases. Es una relación entre desiguales, social y en este caso en mayor grado también culturalmente, aunque ambos se identifiquen en el propósito de transformar el orden social.

En los tres casos, el choque entre la doctrina marxista-leninista que profesaban las vanguardias mestizas y la realidad concreta de los sujetos indígenas que convocaron a la lucha, sus intereses y sus potencialidades, fue un punto de partida inevitable. La forma de su resolución quedó plasmada en la formulación estratégica y en la praxis correspondiente, así como en la formulación doctrinaria o discursiva de cada una de las insurgencias; tales productos prácticos y teóricos fueron las mayores aportaciones concretas de esas experiencias insurgentes. Las propuestas estratégicas de las insurgencias son creaciones propias, innovaciones hechas a partir del conocimiento de las condiciones concretas, del sujeto que es su base social disponible, de los conflictos presentes en el terreno, de las capacidades estatales, etcétera, y no el acatamiento de un diseño ajeno que resultó eficaz en otro lugar y tiempo.

La distancia entre el fin propuesto y los resultados alcanzados es diferente en cada caso. Tales proyectos fueron producto de la creatividad social desplegada por hombres y mujeres mestizos e indígenas, sujetos individuales y colectivos, con la audacia suficiente para impulsar una utopía, dotarla de rasgos particulares y asentarla sobre fuerzas sociales y materiales concretas, que se enfrentó a los límites de la realidad local, nacional e internacional que les tocó vivir. Pero también hicieron lo suyo el azar, los factores imponderables.

Lo específico de las propuestas insurgentes que analizamos y lo que marca su trascendencia, más allá de su eficacia práctica, es el reconocimiento de la comunidad indígena como sujeto revolucionario, debido a su persistencia y vitalidad y su incorporación como actor central en su estrategia armada. Así, las formas de la

rebelión indígena que las vanguardias mestizas convocaron y en dos de los casos logran hacer estallar y dirigir, y sus metas, estaban marcadas por su condición de sujeto colectivo poseedor o propietario colectivo de la tierra, por su ser comunidad, comunidad indígena, o *ayllu*, o por su aspiración a seguir siendo o volver a ser tal. La comunidad como sujeto productivo colectivo era la proveedora de los recursos necesarios para su propia movilización masiva en defensa de sus intereses, y por ello era el soporte material fundamental de la lucha; esto permitió a las bases indígenas cierto grado de autonomía material y política, de manera que la participación campesina indígena se fundó básicamente en su propia decisión de luchar y en su capacidad material para sostenerse en la lucha.

Por otra parte, ello no excluyó en cada caso la utilización de muy diversos mecanismos para la obtención de los recursos necesarios para el sustento de la vanguardia mestiza y para la compra de armamento y otros recursos bélicos, pues ninguna tuvo una fuente externa de financiamiento para iniciar o mantener la insurgencia, por lo cual no fueron subordinadas política, ideológica o estratégicamente a ninguna organización externa o país.

La comunidad indígena era también la fuerza militar de masas; el grupo insurgente se benefició del acervo estratégico de lucha y resistencia ancestralmente practicado y preservado por la población indígena, que parte del conocimiento de las condiciones del terreno y de la capacidad para aprovecharlas, conocimiento del que carece el adversario y que fue ignorado por las organizaciones guerrilleras que actuaron previamente en esos países. Para aprovechar el potencial de este acervo, las vanguardias mestizas debieron comprender y apreciar la cosmovisión indígena que marca su forma de hacer política y de hacer la guerra. El campesinado indígena es portador de una cosmovisión que persiste, ajena a la visión del mundo occidental de las vanguardias mestizas; no obstante, en el proceso de vinculación y construcción de la alianza para la lucha éstas desarrollaron una mayor o menor sensibilidad hacia ella, un diálogo intercultural y variados procesos de traducción.

Aunque el reconocimiento de la existencia y la legitimidad de la cosmovisión indígena no haya sido parte del discurso oficial senderista (el *Pensamiento Gonzalo*), es posible percibir expresiones parciales de la misma en la práctica senderista, en la estrategia militar, resultado del conocimiento del funcionamiento de la comunidad y su cosmovisión desde adentro por parte de los cuadros senderistas, muchos de ellos provenientes de las mismas comunidades; ésta fue valorada como un recurso aprovechable para movilizar a los campesinos indígenas: elementos mesiánicos, milenaristas, las formas y grados de ejercicio de la violencia, etcétera. Se percibe el potencial de alteridad frente al discurso dominante pero no se atiende a esa particular visión del mundo, sólo se reconoce como algo aprovechable, dispuesto a recibir desde afuera y desde arriba la dirección de la vanguardia mestiza, sin preguntarle su parecer, sin interesarse en comprender y sin reconocer su derecho a decidir.

En los tres casos, incluido Perú, estuvieron presentes dos propuestas de acción rebelde, la indígena y la mestiza, las cuales dialogaron con distintos alcances. En Perú, la del campesinado indígena era menos visible, inspirada en su memoria y cosmovisión, y la de los cuadros y dirigentes senderistas cholos y mestizos, inspirados en una visión occidental de la revolución social y del desarrollo económico. De un lado está la visión popular andina e iletrada, que reconoce la necesidad de aprovechar la convocatoria y la capacidad estratégica de los dirigentes urbanos, y por otro, la visión de los letrados urbanos, que se consideran a sí mismos los únicos capaces de llevar al triunfo la causa revolucionaria y de conducir a las masas en este proceso.

Ese curso paralelo se presentó en el discurso senderista como la alianza del campesinado con el proletariado y fue en los hechos la usurpación e imposición del programa de la vanguardia maoísta sobre las bases indígenas, pero fue también un pacto voluntario entre dos fuerzas sociales y políticas diferentes, que reconocían la necesidad que tenían del otro para desarrollarse y cumplir sus metas particulares. La persistencia de una tradición mesiánica entre el campesinado indígena andino en Perú, basada en la esperanza del retorno del Inca, y con él de la restauración del mundo destruido por la invasión española, era un elemento vivo en la cultura popular andina peruana, que el senderismo supo aprovechar para estimular la movilización popular. Ello permite entender la prolongación del conflicto y la gran fuerza alcanzada por Sendero Luminoso, a pesar de que luego de una corta luna de miel comenzaron a actuar en contra de los intereses de sus bases sociales. Este ciclo de seducción, adhesión, imposición y huida de las bases indias del control de la vanguardia mestiza, se repitió de manera sucesiva en distintos escenarios y con distintos actores.

En el caso boliviano hay dos discursos que se enuncian paralelamente: el marxista, a cargo de Álvaro García y Raquel Gutiérrez, y el indianista, elaborado por Felipe Quispe; si bien entre ellos hay claras diferencias, también hay diálogo y reconocimiento de la legitimidad de los planteamientos del otro y compenetración con su visión del mundo.

En el caso del zapatismo, aunque este diálogo se estableció mucho antes, es a partir de la tregua del 12 de enero de 1994 y del proceso de negociación entre el EZLN y el gobierno, que Marcos, el dirigente mestizo, comienza a difundir un discurso zapatista en el que reivindica para los no indios otra forma de mirar el mundo, la de los indios, que es asumida como el punto de partida para la crítica a la sociedad capitalista: su relación depredadora de la naturaleza, su condición de opresión hacia los hombres, su pulsión guerrera y autodestructiva. El Subcomandante Insurgente Marcos asumió el papel de traductor de la cosmovisión indígena y de puente entre los indios rebeldes y la sociedad civil mestiza, nacional e internacional, que reconoció la legitimidad de sus demandas, defendiéndola frente al gobierno nacional.

Finalmente, constatamos que el EGTK y el EZLN aprendieron del PCP-SL, tanto de sus virtudes como de sus errores; la mayor virtud corresponde a la elección del campesinado indígena como sujeto revolucionario, pero en ambos casos se cuestionan y se proponen evitar su autoritarismo, su violencia extrema, la irresponsabilidad en cuanto a los costos de su estrategia para sus bases sociales y su racismo anti indígena; rasgos exacerbados por la duración de su acción armada. Los excesos senderistas mostraron a las vanguardias de las insurgencias boliviana y mexicana la necesidad de reconocer y comprometerse con los intereses particulares de sus aliados indígenas, de establecer con éstos una relación no predatoria (Moore), así como de aceptar su papel activo y su derecho a decidir sobre el proyecto y la estrategia de lucha armada. Se logró superar la visión que consideraba a los indios como carne de cañón disponible, dispuesta a ser sacrificada por fines ajenos. Se aprendió a respetar sus vidas; después de todo ahora son ellos mismos quienes están en condiciones de decidir por qué apuestan sus vidas o por qué no lo hacen.

La diferente magnitud, duración y trascendencia de las experiencias hacen que la literatura disponible sobre los casos peruano y mexicano sea muy abundante, siendo escasa para el boliviano; para esta experiencia, los testimonios de los participantes fueron la base para reconstruir el proceso, así como la abundante literatura producida por ellos. Por otra parte, la estrategia estatal de satanización de la insurgencia senderista determina que la mayor parte de la literatura disponible sobre ésta haga eco de la perspectiva oficial (que varía levemente entre los distintos gobiernos que se sucedieron durante el conflicto y en los posteriores), y que no esté presente la voz de los senderistas, aunque en los últimos años, sobre todo a través de la ficción, se ha podido acceder a su perspectiva.⁶ En el caso peruano y mexicano las fuentes serán fundamentalmente de segunda mano.

La literatura de ficción fue una fuente muy útil para acercarme a sociedades diferentes a la mía, en un ya largo proceso de inmersión en las alturas andinas.

6 La conformación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en 2002 no consideró su participación. El material producido por ésta es muy abundante y se basa en testimonios recabados entre las víctimas de la insurgencia, pero adolece del mismo sesgo contrainsurgente.

Las estructuras de larga duración

Los Andes y Mesoamérica

Las diferencias ecológicas entre Mesoamérica y los Andes y los requerimientos tecnológicos que éstas imponen a sus habitantes, explican parte de las diferentes formas de la organización comunitaria desarrolladas en ambos espacios: a lo largo de su evolución histórica, hay mayor complejidad en la organización y las funciones, así como mayor presencia de la comunidad campesina como unidad productiva de la región andina y una menor en Mesoamérica.

En Mesoamérica, la fertilidad de la tierra y la mayor homogeneidad del territorio facilitaron el desplazamiento de la población a través de él, lo que favoreció la expansión de los invasores europeos y su penetración y apropiación del territorio. Ello facilitó el despojo de la tierra y puso a la población originaria a merced de los conquistadores. Así, los españoles asumieron el control directo de la producción agrícola en las regiones más fértiles, incorporando masivamente a la fuerza de trabajo local mediante la subordinación de sus formas de organización comunal.

Los españoles impusieron nuevas formas de organización productiva como la hacienda, introdujeron nuevos cultivos y propiciaron la mayor diversificación de la producción; además, lograron un relativo control del territorio por las instancias políticas centrales. Esto contribuyó al temprano establecimiento de relaciones mercantiles en amplias regiones de Mesoamérica, propiciando un avance homogeneizador de las fuerzas colonizadoras sobre los asentamientos de poblaciones originarias que les eran accesibles, destruyendo las formas de producción distintas a la occidental que no eran aprovechables en la nueva economía colonial, a través

del genocidio o el etnocidio.⁷ Una estrategia defensiva de la población nativa fue el repliegue hacia espacios inaccesibles para los explotadores, pero los lugares de esas características eran pocos. Los grupos que lograron escapar conformaron lo que Aguirre Beltrán caracterizó como “regiones de refugio”, que son los que hoy reconocemos como pueblos indígenas.

Esta tendencia llevó al casi total exterminio de los indios, a la desaparición de la fuerza de trabajo necesaria para extraer la riqueza de la Nueva España, lo que obligó a la Corona a revertir el proceso. Así, se promulgaron las Leyes de Indias, destinadas a proteger a la población indígena; la prédica de Las Casas consiguió atenuar la explotación o al menos enunciar la idea de que la población indígena no debía ser exterminada. Este elemento, junto con la mayor productividad del trabajo agrícola y la abundancia de recursos minerales, permitió que en México la población trabajadora indígena y mestiza tuviera mayor capacidad de negociación, lo que definió relaciones económicas menos predatoria que en la región andina.

Aridoamérica, al norte, fue articulada al centro de la Nueva España como eje dinámico de la economía colonial debido a la riqueza minera que albergaba; en tanto la región no contaba con población nativa sedentarizada, la explotación minera no se organizó a través de la forma de encomienda con población indígena, como ocurrió en los Andes, sino mediante la migración de población española, negra y mestiza estimulada por la Corona, bajo relaciones crecientemente salariales a partir de la articulación de haciendas y minas (Palerm, 1980).

En los Andes las cosas fueron diferentes. La baja productividad de la tierra, lo accidentado y discontinuo del territorio limitaron la expansión de los colonizadores españoles sobre porciones amplias de la Sierra y más aún en la Amazonía. En la Sierra sólo la existencia de yacimientos mineros estimuló la penetración española; en la segunda, la evangelización por las misiones franciscanas y jesuíticas permitió una limitada colonización de la selva. La dificultad productiva que presentaba el territorio andino impidió la apropiación de la tierra agrícola y el control de la producción en la Sierra por los españoles.

El desafío que representa el escenario andino no fue resuelto por los grupos dominantes criollos, que al no poder aplicar la racionalidad productiva mercantil elaborada para grandes extensiones de tierra, prácticamente abdicaron de su función de dirección de la producción agrícola, dejándola en manos de las comunidades indígenas, de las que extraían la riqueza por la vía del tributo y la mita.⁸ Con la intermediación de la Iglesia católica y la nobleza incaica establecieron con ellas relaciones de dominación precapitalista, depredadoras, sustentadas básicamente en

7 Compulsión hacia el abandono de formas culturales alternas, o la inducción al suicidio cultural (Bartolomé, 1997: 72).

8 En la colonia, la mita fue convertida en la obligación de las comunidades de aportar fuerza de trabajo para las minas, cubriendo todos los costos que ella representaba.

la violencia física y simbólica, mantuvieron una actitud pasiva y parasitaria frente a la actividad agrícola en la Sierra. La complejidad de las formas comunales de organización del trabajo de manera colectiva permaneció como patrimonio de la población indígena y como la estrategia más adecuada a las condiciones del terreno.

En la costa desértica las obras de infraestructura hidráulica inca enriquecieron el potencial productivo de los oasis formados por los ríos que generan los deshielos de la cordillera. Allí, los españoles pudieron concentrar las tierras y aplicar técnicas de producción extensiva, establecieron la capital del virreinato en una nueva ciudad, Lima, renunciando al dominio desde el Cuzco, la capital del derrotado imperio inca. La explotación intensiva de la fuerza de trabajo hizo huir a la población originaria hacia la sierra. Los propietarios de la costa se vieron en la necesidad de importar fuerza de trabajo negra y luego asiática para satisfacer sus necesidades productivas.

Los españoles vencieron militarmente en los Andes pero no lograron conquistar todo el territorio, la eliminación de la jerarquía inca destruyó la articulación existente entre las regiones y no la sustituyó sino por la articulación al mercado mundial de algunas partes del territorio. Se produce así una marcada diferenciación territorial, productiva, étnica y cultural entre la sierra, india y *atrasada* y la costa, criolla y *moderna* (desde la perspectiva criolla dominante). En el Alto Perú –hoy Bolivia–, la comunicación con la costa fue siempre muy débil, de tal forma que si bien indios y criollos coexisten en un mismo espacio, esto no atenúa la polarización ni facilita la mezcla, en cambio exacerba la violencia de las relaciones interétnicas.

La incapacidad hegemónica de los grupos dominantes criollos también se expresa en las formas precarias y discontinuas de inserción de las economías de los países andinos en el mercado mundial hasta la actualidad, sustentadas más en la extracción de minerales que en las actividades agrícolas, tales factores resultaron desfavorables para el ulterior desarrollo capitalista (Mariátegui, 1976, 1978; Zavaleta, 1986).

A consecuencia de lo anterior, las poblaciones originarias de los Andes han tenido condiciones para preservar por más tiempo sus formas de organización productiva y comunitaria; éstas son más densas y complejas, y sus identidades culturales diferenciadas de las del hombre occidental. Además, existen diferencias de grado de tal complejidad y densidad entre el altiplano aymara y los valles quechuas.

La cuestión nacional y los pueblos indígenas

La forma del conflicto entre los Estados nacionales y las poblaciones indígenas es diferente en ambas regiones. En el caso de México el conflicto fue atenuado pues, particularmente durante el siglo XX y la posrevolución, tuvo lugar un proceso de asimilación relativamente exitoso, que por la vía del mestizaje y la

asimilación, aceleradas por la política agraria e indigenista, redujo la población indígena hasta representar apenas 10% del total,⁹ mientras el sector mestizo se convirtió en mayoría.

En Perú y Bolivia el conflicto entre los precarios Estados criollos y los pueblos indios fue más intenso, porque éstos son mayoría, no existen canales de mediación, ni sujetos mediadores y sus intereses están abiertamente contrapuestos. Mientras en México el elemento mestizo operó como mediador entre blancos e indios y como aliado contra los blancos, en los países andinos persistió la alianza de blancos y mestizos contra indios. En México se evidencia una constante histórica: el establecimiento de alianzas entre mestizos e indios para enfrentar radicalmente a los grupos conservadores aliados con potencias extranjeras (Katz, 1990; Coatzworth, 1990), procesos reiterados que permitieron el fortalecimiento del liberalismo en el siglo XIX y del nacionalismo en el siglo XX, llevando a una construcción del Estado nación relativamente progresista.

Los casos peruano y boliviano presentan muchas semejanzas entre sí. En tanto vecinos, sus poblaciones indígenas comparten identidades, lenguas y cosmovisiones, además de una forma de articulación productiva estatal ancestral que es parte de su historia común. La comparación entre Perú y Bolivia, dos repúblicas que separan artificialmente naciones indígenas, permitirá mostrar la manera en que los fallidos procesos de construcción nacional impusieron dinámicas particulares a los mismos o muy parecidos sujetos étnicos que, sometidos a procesos políticos diferenciados encontraron condiciones de constitución como sujetos políticos diversos. Por ejemplo, los mineros o los campesinos cocaleros, producto de procesos económicos y sociales muy similares a uno y otro lado de la frontera, tendrán evoluciones políticas distintas en términos de su capacidad de acción política autónoma.

Los países andinos son resultado de los procesos de desarticulación regional y productiva de la unidad alcanzada en la etapa prehispánica, la producida por la Conquista y la generada por la Independencia, cuyos efectos siguen gravitando sobre las posibilidades de integración nacional de los respectivos países y de la forma de articulación de las alianzas y las confrontaciones étnico-clasistas.

A pesar de las grandes diferencias señaladas entre una región y otra, los efectos de la crisis del modelo de desarrollo capitalista por sustitución de importaciones y los cambios impuestos por el remplazo de este modelo por el neoliberalismo en la década de 1980, potenciados por la pérdida de la capacidad interna para manejarla de manera soberana de los grupos dominantes locales, acercan el caso mexicano a los casos andinos en las manifestaciones de su crisis. La homogeneidad cultural y la integración a la nación de todos los habitantes, pregonada por el gobierno como uno de sus grandes logros, ha sido denunciada por sus supuestos

9 Dato oficial de acuerdo al criterio de lingüístico.

beneficiarios como una falacia y una imposición desde arriba. Pese a su condición minoritaria, en los nuevos tiempos los actores centrales en México también han sido las poblaciones indígenas que postulan la construcción de una sociedad no sustentada en el modelo de Estado-nación occidental, que no responda a los intereses de los sectores de origen y referente foráneo sino a los descendientes de su población originaria, defensora de las tierras y los recursos que contienen y que las élites neoliberales pretenden acaparar o vender a los intereses transnacionales.

La persistencia de la comunidad indígena

Los indios se reproducen material y espiritualmente de manera colectiva, no individualmente. La forma en que los hombres se relacionan entre sí es solidaria y no competitiva. La comunidad, y no el individuo, fue el sujeto económico, político, social y cultural que las vanguardias mestizas e indígenas estudiadas convocaron a luchar; su participación en la guerra también se llevó a cabo de manera colectiva. La comunidad se incorporó como unidad productiva a fin de proveer los recursos materiales necesarios para su propia movilización en defensa de sus intereses; ésta fue la base de su autonomía como sujeto político frente a las vanguardias mestizas; incluso, la comunidad fue el soporte material fundamental de la lucha.

La comunidad representaba una fuerza militar con un acervo estratégico ancestralmente practicado y preservado, que partía del conocimiento de las condiciones del terreno y de su capacidad para aprovecharlas, conocimiento del que carecía el adversario. Ese conocimiento fue descubierto o transmitido a las vanguardias mestizas, que se propusieron instrumentarlo.

Otro recurso de la estrategia de lucha de los indios frente a los mestizos tenía que ver con su condición de mayoría frente a las fuerzas enemigas. La minoría blanca mestiza estaba cercada en su ciudad, rodeada por un inmenso mar indio, por lo que percibía que se encontraba bajo permanente amenaza de muerte, a lo que se sumaba su incapacidad para defenderse de la masa mayoritaria, frente a la que no contaba con recursos técnicos posibles. Esta forma de presentación del conflicto impuso una dinámica particular: la polarización y la exclusión del indio por el blanco, con el propósito de privarlo de toda posibilidad de fortalecimiento a través de medios como la educación y la libre circulación de personas en el territorio, lo que cambió con su participación en el mercado en distintas etapas históricas.

La condición de no individuación de los productores agrícolas en la que se expresa la persistencia de la comunidad indígena, contradictoria con el orden capitalista dominante a nivel mundial, nacional o regional, es una realidad vigente en el presente, que alcanza diversa extensión y profundidad en los países analizados. Durante muchos años, ésta fue ignorada o considerada residual, sobre todo por

parte de gobiernos nacionales e instituciones internacionales, y de economistas y sociólogos, que pretendieron borrar de tajo el pasado con medidas administrativas como las reformas agrarias.

Así, las reformas borbónicas del siglo XVIII, las reformas liberales del siglo XIX y las reformas agrarias del siglo XX se propusieron eliminar esos sujetos colectivos desde los centros políticos respectivos, con el propósito de crear propietarios individuales de la tierra y sobre todo fuerza de trabajo libre. Sin embargo, la distancia física entre el centro político que diseñaba las reformas y el espacio periférico concreto en que éstas debían aplicarse era muy grande, como también lo era la diferencia de intereses entre los gobernantes y planificadores y los grupos dominantes locales. Por ello, los cambios generalmente se hicieron con poca fuerza y convicción, logrando deficientes resultados. Casi siempre, los políticos y los administradores del centro debieron ceder ante la fuerza de los hechos o fueron derrotados por los grupos dominantes locales, los grandes latifundistas.

Por otra parte, la persistencia del sujeto colectivo indígena representó un reto para los dirigentes e intelectuales antioligárquicos y anticapitalistas urbanos, quienes desde las últimas décadas del siglo XIX advirtieron, en estos y otros países, el potencial de lucha de los campesinos indígenas. Militantes anarquistas, y más tarde marxistas, asumieron la tarea de incorporar esta fuerza social mayoritaria a las luchas, a pesar del desafío que su existencia representaba para las doctrinas occidentales que guiaban sus anhelos de cambio social. Fueron pocos los intelectuales o dirigentes mestizos que mostraron mayor flexibilidad y compromiso con los sujetos revolucionarios realmente existentes en el país que se empeñaban en transformar; la mayoría no logró traspasar el umbral del dogmatismo marxista que imponía un sujeto revolucionario único, el proletariado, y una estrategia revolucionaria única, formulada a partir de condiciones distintas.

Pese a las contribuciones disponibles, por ejemplo la desarrollada por José Carlos Mariátegui en la década de 1920, al conocimiento de la problemática étnica peruana y a la formulación de una estrategia revolucionaria adecuada a sus condiciones particulares, las izquierdas latinoamericanas tuvieron grandes dificultades para incorporar a los campesinos indígenas a sus organizaciones y luchas, así como también para vincularse con ellos de manera horizontal, especialmente a partir de la década de 1930, cuando la Tercera Internacional impuso verticalmente una estrategia única para todos los países y situaciones. Por ello, para los militantes marxistas mestizos de la década de 1960 en América Latina no fue fácil aceptar la existencia de la comunidad indígena como realidad vigente, y menos asumirla como sujeto revolucionario. En el mejor de los casos, la reconocían como un mecanismo de exacción compulsiva de fuerza de trabajo propia del régimen feudal o semifeudal, como expresión de la exclusión y la pobreza indígena, y por tanto como parte de aquello que la revolución debía eliminar, si no es que como un

obstáculo para la lucha. Los casos que abordamos muestran avances de distinto grado en el reconocimiento de la comunidad indígena como sujeto revolucionario, constituyendo ensayos de una alianza mestizo-indígena posible.

En la agricultura andina, la gran propiedad terrateniente, en la que persistieron relaciones de producción precapitalista, permitió la existencia de situaciones de control territorial y productivo por parte de las comunidades indígenas. Asimismo, esto posibilitó el ejercicio de formas de autogobierno, y de autonomía productiva y cultural, aun en condiciones de subordinación a las haciendas y de gran explotación por la vía del tributo que, no obstante, dejaron el control de las formas de reproducción material a la población indígena cautiva. En la agricultura mexicana, en cambio, predominaron la penetración temprana de relaciones mercantiles y la subordinación de los espacios productivos a lógicas modernizadoras, aunque en algunos aspectos, espacios como el territorio chiapaneco en que se implantó el zapatismo se asemejan a las situaciones andinas. Las reformas agrarias, aplicadas en cada país en función de su eficacia, eliminaron o disminuyeron las áreas de autonomía productiva, cultural y política de las comunidades indígenas (Escárzaga, 1999).

En cada uno de los países estudiados, particularmente desde la segunda mitad del siglo XX, los procesos de constitución de los sujetos étnicos siguieron cursos diferentes, lo que nos muestra que el referente republicano marcó considerablemente el devenir de éstos, en tanto marco jurídico y contexto de sus relaciones con otros sectores sociales, dominantes o subalternos, adversarios o aliados.

En Perú y Bolivia, la incorporación del territorio amazónico a los espacios aprovechables por el mercado mundial desde mediados del siglo XX, y más intensamente durante las tres últimas décadas, sobre los cuales la arremetida ha sido implacable, vuelve más compleja la problemática étnica. En ambos países, la estrategia estatal tendió a mediatizar al sector amazónico, que permaneció aislado del resto y es poco numeroso, confrontándolo con los sectores étnicos mayoritarios quechua y aymara.

El proceso de desindianización promovido desde arriba e iniciado en los años treinta, y su recepción por parte de los sujetos étnicos, determinó que en la actualidad los pobladores quechuas y aymaras de la región andina rechacen autodenominarse como indios o indígenas, en parte como mecanismo de defensa frente a la estigmatización y en parte como reivindicación, pues fue la denominación que impuso el otro invasor, español, criollo o mestizo, por lo que es tan artificial como otras denominaciones. En cambio, se reivindica el término “originario” o la pertenencia a la nación quechua o aymara. La cuestión de la terminología no es secundaria, pues las diferencias entre campesinos y cazadores recolectores; entre andinos o serranos y amazónicos; y entre etnias diferentes son hechos objetivos con sus respectivas implicaciones, aunque las diferencias son naturales y parten de la dinámica interna de los grupos y comunidades, asumidos como naturales

en su cosmovisión. A partir de la Conquista, los grupos dominantes hispanos, y más tarde los criollos, estimularon y exacerbaron la diferencia, la intolerancia y la confrontación entre diferentes grupos indígenas, para evitar la unificación de los distintos segmentos étnicos de cada país en contra del invasor. Hoy en día, los sectores dominantes siguen aprovechando y fomentando la diferenciación de programas y estrategias de lucha entre indígenas para mantener su separación.

La territorialidad

La comunidad existe sobre un territorio, lo posee y lo conserva y reproduce, es su forma de relación con el mundo exterior, es la fuente de su reproducción, lo que le permite la autonomía y preservar su identidad y su defensa es la defensa de su propia vida. Lo que significa mucho más que el derecho a la parcela de tierra y la reivindicación de su propiedad que las reformas agrarias reconocieron, es la forma de relación con la naturaleza, su conocimiento, su preservación. La comunidad reivindica su territorio como su posesión ancestral, ámbito de su capacidad productiva agrícola, pero también su derecho sobre los recursos del subsuelo y de su ambiente todo: minerales, vegetales y animales.

Antes que a la comunidad, los grupos insurgentes percibieron el potencial del territorio, debido a su aislamiento e impenetrabilidad, como escenario de la preparación para la guerra, de acumulación de fuerzas, retaguardia y eventualmente teatro de la guerra, más tarde descubrieron el potencial de la comunidad como base de apoyo. En las experiencias guerrilleras de la década de 1960, la instalación en territorio selvático fue la pauta impuesta por experiencias como la vietnamita, esa era la lógica de las FLN mexicanas, pero en los tres casos estudiados, es clara la percepción de que no es el territorio geográfico por sí mismo sino la población que en ella habita, la comunidad. Incluso Guzmán desconfiaba del potencial revolucionario de los nativos selváticos respecto a los campesinos quechua de la sierra cuya disposición a la lucha estaba comprobada. La capacidad para insertarse en el territorio de las comunidades y en las comunidades será la prueba de fuego de los mestizos.

Durante mucho tiempo los territorios indígenas, los que conservaron o a los que se replegaron, carecieron de importancia para las fuerzas externas, tanto las tierras altas como las tierras bajas selváticas, porque para el capital no eran aprovechables con la tecnología disponible en el pasado, sólo sus habitantes podían obtener de él recursos para la subsistencia, muy gradualmente fue colonizado, en la etapa neoliberal se convierte en un objeto crecientemente codiciado por el capital, porque hay en él recursos estratégicos, o es útil para ampliar la frontera agrícola, y suele tener una ubicación fronteriza. La etapa neoliberal como vimos abre esos espacios que son ocupados a través de la migración inicialmente impuesta por los terratenientes o por el estado y más tarde asumida como estrategia

individual de sobrevivencia, en realidad entre las poblaciones indígenas es una medida tomada por la familia o la comunidad más que una decisión o solución individual. Lo que abre posibilidades estratégicas muy amplias para la lucha, en tanto los usos posibles del territorio afectan no sólo a la población indígena sino a sectores más amplios.

El faccionalismo

Es la dinámica social y política de la comunidad, es la forma de su movimiento. Deriva de la forma de estructuración espacial, de la conformación de las unidades sociales en sus diversos niveles. Retomando a Pedro Carrasco, estudioso de las sociedades mesoamericanas, partimos del carácter segmentario de las sociedades prehispánicas que es la subdivisión en entidades sociales, con características sociales y territorio propios que participan como una unidad corporativa en la integración de la estructura total. La segmentación se encuentra en diferentes niveles de la estructura: los reinos de un imperio, las parcialidades de una ciudad, los barrios de una parcialidad. Los segmentos sociales son réplica uno de otro en tanto que desempeñan las mismas funciones cada uno en su territorio, pero también, se especializan en tareas que contribuyen a la organización total, o se turnan en su desempeño, de modo que la división social del trabajo, tanto en lo económico como en lo político, se basa en los segmentos territoriales. La estructura total es entonces una alianza o confederación de los segmentos componentes. Complementa esta característica la mezcla de territorios, por la cual todos los segmentos sociales están representados en los territorios de varios o todos ellos (Carrasco, 1996).

Debemos establecer una distinción entre el faccionalismo indígena que deriva de la estructura segmentada señalada y el faccionalismo propio de la política occidental o de la política de los indígenas que están supeditados a la política de los grupos no indígenas dominantes.

En el faccionalismo indígena que opera de manera autónoma, el conflicto al interior de la comunidad y entre comunidades (espaciales, generacionales, etcétera) no atenta contra su supervivencia o conlleva a su disolución. Sino por el contrario, garantiza su reproducción, es su forma de adaptarse a los cambios internos y externos. Esta dinámica propia de las comunidades, que está inscrita en su actuar político es muy difícil de dilucidar por las vanguardias mestizas, sólo la presencia prolongada, la real inmersión y el diálogo permite su comprensión y asimilación a ella. Probablemente ninguna de las experiencias haya logrado la alianza plena debido a la incomprensión o insuficiente comprensión del faccionalismo, además de la resistencia a asumir una real subordinación del componente mestizo al indio. El conocimiento de su dinámica puede ser usado para estimular la insurgencia o la contrainsurgencia.

En Perú el conocimiento de estos procesos en su diversidad y complejidad regional, adquirido por los insurgentes, fue instrumentado militarmente para potenciar la guerra. En distintas regiones y en formas peculiares se plantea el conflicto de indios contra indios o de indios contra no indios. Sendero Luminoso lo identificó con el principio maoísta de la polarización entre campesinos ricos y campesinos pobres. En los casos boliviano y mexicano las vanguardias mestizas no apostaron a ese enfrentamiento, que es sustancialmente un planteamiento contrainsurgente.

En Bolivia la dinámica es compleja en cuanto a la diversidad existente entre los grupos subalternos particularmente indígenas, pero también entre los obreros y sectores medios, la combinación de la variable clase/etnia generó sujetos complejos y uno de los mecanismos para desactivar la amenaza de las mayorías indias sobre la minoría blanco mestiza ha sido cultivar y promover la división a partir de diferencias secundarias que son esencializadas: entre mineros y campesinos, entre aymaras y quechuas, entre collas y cambas, es decir habitantes de tierras bajas y de tierras altas, que es inicialmente la diferencia entre campesinos indios e indios cazadores recolectores. Todo un complejo repertorio siempre útil para la confrontación. Pero inscrito en tal lógica faccional la confrontación no es necesariamente un factor de división, puede ser de unión, de ordenamiento y rotación de los diferentes que no van a dejar de serlo y no es necesaria la homogeneidad para la unión o la identificación política entre ellos. El faccionalismo ha sido también aprovechado por los propios sujetos para desarrollarse política y organizativamente, depurando sus posiciones, superándose y para confundir a sus enemigos incluso.

Presentación del conflicto como guerra de razas

Las diferencias culturales (étnicas) entre la fuerza de trabajo indígena y los descendientes de los conquistadores y sus aliados fueron convertidas por los grupos dominantes en la justificación para su dominación y son preservadas para dicho fin a través de las diversas instituciones de control político: la iglesia, la escuela, el ejército, etcétera. La opresión colonial y el racismo se convirtieron en el motivo para la rebelión y bandera de lucha, y ello es asumido en el discurso de los grupos insurgentes de Bolivia y México y se plantearon cambiar esa dinámica en la relación entre vanguardias mestizas e indígenas.

En Perú en la relación entre la vanguardia mestiza y la base indígena persistió la relación desigual, colonial entre sectores diferenciados étnica, cultural y socialmente, los mestizos se asumían como superiores a los indios (con un poder alternativo al de los blancos) persistiendo la relación de subordinación, no se cuestionaron los fundamentos últimos de la dominación étnica y social, solo se pretendió el reemplazo de las viejas élites dominantes.

En los casos de extrema polarización étnica y social el conflicto social se presenta en términos de guerra de razas, donde cada uno de los contendientes se plantea la confrontación con el adversario hasta su supresión, en torno a esta idea se formulan propuestas muy radicales de negación del presente colonial con algunas variantes, en los Andes se postula directamente el pasado prehispánico como programa, las condiciones extremas de opresión, la condición extranjera de la élite dominante, la propuesta de su eliminación, la vuelta al estado de cosas previo a la llegada de los españoles, todo ello tiene diversos matices en uno y otro país, en un momento u otro. En el caso de SL el discurso no tiene el contenido indio pero si la propuesta extrema de eliminación del adversario y de no negociación y la instrumentación de los conflictos inter e intracomunitarios en sus diversas variedades y niveles regionales.

En los países andinos la nación posible es india, no mestiza, como lo postulara Mariátegui.

En el caso mexicano se reivindica un programa nacional incumplido, se reclama la inclusión en un estado nación en el que los indios están sólo declarativamente integrados o considerados. Se postula corregir una serie de errores graves, no la eliminación de los blancos y mestizos, cumplir el programa de la revolución de 1910 que era mestizo, no una nación india ni la secesión. Pero en el escenario regional del estado de Chiapas, la forma de plantear el conflicto se acerca a la polarización andina, en el fondo como amenaza está también la guerra de razas, como en el siglo XIX, la posibilidad de explosión de la confrontación en su forma extrema, como amenaza de los indios rebeldes, pero también como amenaza de las élites regionales arcaicas hacia el gobierno federal.

La pregunta pertinente para el caso mexicano sería si el planteamiento no polar del conflicto es un rasgo decidido por los propios indígenas o deriva de la mediación mestiza en la formulación del proyecto, es decir, una imposición mestiza (iglesia, maoístas, efelenistas).

Estos elementos permiten explicar las marcadas diferencias en la evolución del proceso de mestizaje entre Mesoamérica y los Andes y las diferentes estructuras demográficas que presenta cada región en la actualidad. En los países andinos hay una mayor proporción de población indígena y un atenuado mestizaje; mientras que en México hay un menor porcentaje de la población indígena y un intenso mestizaje tanto biológico como cultural.

A consecuencia de lo anterior encontramos diferentes formas de presentación del conflicto étnico social y diferentes maneras de resolverlo. En México, el sujeto mestizo se convierte en central no solo por su presencia mayoritaria, sino por la consistencia de su proyecto y por su capacidad para impulsarlo en alianza con los indígenas. En los países andinos en el campesinado indígena es el sujeto central a pesar de las dificultades para la formulación del proyecto y los obstáculos para su

realización. La mediación y homogenización fue la pauta dominante en México y la polarización y ausencia de mediadores lo es en los Andes. Tales pautas no son una elección de los sujetos sociales, sino consecuencia de factores materiales e ideológicos, estructuras mentales desarrolladas en la larga duración. Los sujetos aparecen condenados a la repetición de sus respectivos patrones.

En el siglo XX, a partir de la revolución de 1910-1920, en México se consolidó una pauta de relaciones interétnicas negociadas y pacíficas vinculada a la formulación de un proyecto de desarrollo autónomo y soberano a partir de la capacidad hegemónica de una elite local sobre los sectores medios y populares, incluidos los indígenas, capaz de confrontar al capital externo e imponerle nuevas condiciones para su permanencia en el país, más favorables a la retención local del excedente y a una distribución más progresista del mismo que contribuye al crecimiento del mercado nacional y del consumo popular.

Mientras que, a pesar de experiencias revolucionarias o reformistas, en los países andinos persiste una pauta de relaciones interétnicas polarizadas y violentas que impiden cristalizar diseños estatales y nacionales sólidos. Sus economías estuvieron supeditadas a la actividad primario exportadora, de estaño en Bolivia y más diversificada en Perú (cobre, petróleo, azúcar, algodón, lanas, harina de pescado) que generaron efectos mínimos de irradiación hacia adentro y de distribución de la riqueza social. El excedente fue apropiado por élites oligárquicas que legitimaron su predominio social no en su capacidad de iniciativa económica o política, sino en la pretendida superioridad de la población criolla sobre la indígena preconizada por discursos racistas y prácticas excluyentes que les permitieron niveles de explotación extremos de la fuerza de trabajo indígena y mestiza.

A finales del siglo XX, el triunfo del proyecto neoliberal sustentado en procesos de globalización e internacionalización a una escala mayor del capital tiende en México a destruir lo que en la evolución histórica previa había podido consolidarse de desarrollo capitalista autónomo y de integración de algunas regiones del país y de diversos sectores sociales. La creciente exclusión, desigualdad y polarización social incrementa la violencia, con ello las pautas de las relaciones interétnicas polarizadas, haciendo que las formas de expresión del conflicto se acerquen crecientemente a la experiencia andina.

En el caso de México la insurgencia zapatista en Chiapas puso en evidencia y sustentó su estrategia en la diferencia que existe entre las condiciones del centro y norte del país y las del sureste y sur, donde la marginalidad y pobreza de la población indígena son muy grandes y basa su impugnación al orden estatal existente en la contradicción entre el discurso de la homogeneidad de la nación como ideal, emitido desde el centro y la desigualdad entre los diferentes que prima en las periferias, la chiapaneca en particular. Separación que el neoliberalismo tiende a ensanchar.

La comunidad indígena como sujeto de la lucha

Las pautas descritas quedaron evidenciadas en las experiencias insurgentes y contrainsurgentes que las responden (que no fueron analizadas en este trabajo por falta de espacio) y fueron aprovechadas como factores estratégicos como vimos. La comunidad indígena persiste como unidad básica de producción agropecuaria y de reproducción social en algunas regiones tanto en las sociedades andinas como en las mesoamericanas, y ha conservado esa función en muchos espacios donde el capital no ha sido capaz de penetrar. La contraparte de una débil configuración estatal capitalista es la fortaleza de la acción o la huella de las comunidades indígenas sobre el conjunto social. La persistencia de la comunidad como forma de reproducción de una porción considerable de la población y de la gestión del territorio que habita es indicador de la debilidad del mercado para imponer su lógica individualista en ese espacio y para generalizar las relaciones capitalistas. La persistencia de la comunidad tiene sus peculiaridades en cada país, también la forma de su incorporación en la estrategia de lucha propuesta por las vanguardias armadas.

La conciencia del potencial de la comunidad como instrumento o sujeto de la lucha no es una premisa que esté planteada desde inicio de la lucha en las experiencias que analizamos o no está plenamente asumido, de hecho es un desafío a la concepción occidental marxista que portan los mestizos, se va desarrollando en la práctica y tal vez solo de manera parcial, como resultado de la instalación de la vanguardia mestiza en el campo, entre las comunidades indígenas, la dinámica de su funcionamiento se va aprendiendo en el contacto cotidiano con ellas. En la obra de Díaz Martínez, *Ayacucho: Hambre y esperanza* (1969), podemos identificar la conciencia disponible entre los senderistas de ese potencial o en las indagaciones marxistas de Álvaro García Linera, que se quedan más bien en el plano abstracto o en la colaboración de Raquel Gutiérrez a Felipe Quispe para la edición de *Tupac Katari vive y vuelve* en el que Quispe transforma su conocimiento ancestral transmitido de generación en generación sobre el funcionamiento de las comunidades aymaras y su modo de hacer la guerra, en conocimiento disponible por la escritura, tanto para la vanguardia mestiza como, sobre todo para la juventud indígena rebelde que ya no puede acceder a ese conocimiento por la vía de su experiencia cotidiana de pertenencia a la comunidad. Y eventualmente a partir de ello puede revivir tradiciones prácticamente desaparecidas o inventar nuevas, que pronto se convierten en acervo colectivo. Sobre la reflexión y la previsión estratégica de los conductores mestizos de las insurgencias, prima la experiencia de los combatientes indios que incorporaron su saber ancestral para hacer la guerra al opresor: sea el terrateniente, las fuerzas represivas a su mando o al estado expoliador. Y asumen esa guerra como suya.

Bajo distintos temas, el sentido de la argumentación de los discursos formulados en cada país por el estado o por sus defensores para negar la legitimidad

de la convocatoria armada de las organizaciones insurgentes que analizamos, es que los indios incorporados a la lucha armada por las vanguardias mestizas, no tienen los mismos fines que ellas, no sólo porque no se proponen la construcción del socialismo, sino porque no están dispuestas a ir tan lejos en la destrucción del orden social vigente. Por el contrario, parto de la consideración del campesinado indígena como sujeto activo y consciente de su participación en la guerra y con sus propios fines, las alianzas hechas en estas experiencias no suponen la dilución de las identidades de los distintos participantes y la negación de sus fines particulares, sino la posibilidad de complementar sus capacidades. ¿Hasta dónde llega la colaboración y cuánto dura?, depende de que el acuerdo inicial sea adecuadamente cumplido por las partes. Con Sendero ocurrió la desafiliación de la alianza, el desprendimiento de algunos sectores que pasaron a formar parte de la contrainsurgencia cuando no encontraron satisfacción de sus reivindicaciones en la alianza con Sendero.

La alianza formulada en los tres casos fue sustentada a partir del paciente trabajo de instalación de las vanguardias mestizas y acercamiento a las comunidades indígenas en el terreno para conocer su dinámica y a través de ella encontrar la manera de incorporarla a la lucha, no exentas del vanguardismo común a todas las propuestas guerrilleras previas en esos u otros países, las vanguardias mestizas tuvieron que aprender a proceder de otra manera, en tanto el otro era distinto. La trascendencia de las insurgencias que se analizaron está dada por su capacidad para impactar a las comunidades, para asentarse en ellas o incluso para montarse en ellas y ello no se logra por accidente, sino por la comprensión de sus fines y sus medios para incorporarlos en la propia estrategia, o más bien para formular una nueva estrategia que contemple ambos. Este es el planteamiento general, la construcción lograda en cada caso no llegó a ser perfecta, cumplió en algunos aspectos y erró en otros. Lo que no necesariamente es expresivo de sus alcances, de lo avanzado estratégicamente y de la duración de la actividad armada.

Los Andes

Territorialidad, cosmovisión y estructuras políticas en los Andes

Para entender la dinámica de los grupos sociales indígenas y no indígenas, y la de sus organizaciones y proyectos de transformación en la historia contemporánea de Perú y Bolivia, resulta indispensable abordar algunos acontecimientos históricos de las etapas prehispánica, colonial y republicana que configuraron las estructuras sociales actuales. En la región andina, a diferencia de la región mesoamericana, los grandes cortes históricos no han significado una ruptura definitiva con el pasado sino una continuidad en la forma de presentación del conflicto entre los grupos enfrentados, de polarización extrema entre indios y blancos, así como de gran violencia y racismo. El pasado ha dejado también honda huella en las identidades de los grupos sociales, en su visión del mundo, en sus formas de lucha y sus proyectos a futuro.

El territorio andino

La configuración territorial de los Andes es hostil tanto a la reproducción de los grupos humanos como al desarrollo de la producción capitalista, y ha mantenido su impronta sobre las relaciones económicas y sociales, entre los grupos sociales y entre las regiones, favoreciendo la persistencia de las formas de organización comunitaria para resolver los retos impuestos por la geografía. René Zavaleta lo planteó así:

La agricultura andina [...] es el acontecimiento civilizatorio más importante que ha ocurrido en este lugar y en la América Latina entera [...] La conquista de la vida en

el gran Ande es una peripecia [...] suprema [...] La adaptación a la helada señala el tiempo histórico elemental [...] Aquí la unidad política deriva de las necesidades de la subsistencia y ella misma no puede ser considerada sino como un tiempo colectivo [...] Los modos de producción pasarán de largo en torno a la repetición de los patrones productivos de la agricultura andina, se traducirán apenas en formas jurídicas de circulación en torno a maneras locales de transformación de la naturaleza [...] Recluido en el coto cerrado de la agricultura y practicando una economía moral de resistencia, conservación e insistencia, el vasto cuerpo popular, aunque se demoraría en tomar conciencia del problema, lo haría después con una intensidad que sólo se explica por la interpelación que tiene el espacio sobre la ideología o interferencia en esta sociedad (Zavaleta, 1986: 26-34).

En los Andes el hombre habita y produce en condiciones muy adversas que limitan la productividad de su trabajo, entre los 0 y los 4.500 metros de altitud, haciéndolo en el desierto costero, la puna desértica o las selvas tropicales de la Amazonía. En su tesis *Las ocho regiones naturales del Perú* (1941), Javier Pulgar Vidal caracterizó las ocho regiones identificadas por los propios habitantes, a partir de su ubicación, toponimia, relieve, clima, productos, fauna, flora y la modificación del paisaje hecha por el hombre antiguo. Cada una de estas regiones posee gran diversidad ecológica, propiciando condiciones climáticas variadas en espacios reducidos y dando lugar a una gama diferenciada de cultivos. Los *ayllus* articularon esos espacios mediante la cooperación, complementándolos a través de lo que John Murra (1955: 15) llamó estrategia de “control vertical de pisos altitudinales o ecológicos”. Ésta garantizaba la supervivencia de las unidades domésticas y consistía en “el uso simultáneo por muchas de las sociedades andinas, aunque no de todas, de diversos recursos agrícolas, pastoriles, marítimos y minerales, algunos de ellos ubicados a grandes distancias del núcleo de población y poder” (Murra, 1955: 15).

A partir del estudio de las formas de aprovechamiento de los recursos en el presente, Mayer propuso denominarlas “zonas de producción”, en lugar de “pisos altitudinales”, definiéndolas como lugares en que existe un grupo específico de recursos manejados comunalmente, donde se cultiva de una manera particular que incluye la infraestructura, un sistema para racionar recursos (agua de riego y pastos naturales), y mecanismos que reglamentan la manera de usarlos. Tal concepción subraya la preeminencia del factor humano sobre el ecológico, pues el hombre que habita cada espacio crea las condiciones productivas, resolviendo las dificultades que presenta una tierra improductiva a partir de su trabajo colectivo, mediante diversas formas de cooperación y aplicando el conocimiento que tiene sobre el medio, lo que se ve reflejado en variadas soluciones tecnológicas. Con tales elementos los hombres y mujeres andinos convirtieron en productivas tierras que no lo eran, creando condiciones homogéneas en espacios heterogéneos y discontinuos, y articulando productivamente macrorregiones distantes entre sí, muy diferentes en su conformación ecológica (Mayer, 1989: 15-29).

La época prehispánica

La reciprocidad en el *ayllu*

El *ayllu* fue la base de la organización de las sociedades andinas antes de la aparición de estructuras estatales. Estaba conformado por un grupo de familias emparentadas asentadas en un territorio, cuyos miembros se creían descendientes de un antepasado común divinizado; las mismas tenían la propiedad colectiva del suelo y eran usufructuarias individuales de las parcelas. Anualmente, el *ayllu* repartía la tierra según las necesidades de los miembros y el tamaño de la familia (Watchel, 1976: 96).

Se trataba de una estructura productiva compleja; el número de familias que lo integraban variaba de acuerdo con las dimensiones y las características del territorio que poseía; generalmente incluía diversos pisos ecológicos. El *ayllu* organizaba directamente algunos ciclos productivos según la disponibilidad de recursos de la región, contando con amplio margen de autonomía y elasticidad en sus decisiones; el trabajo comunal era dirigido por autoridades locales o caciques étnicos. Otros ciclos productivos sólo podían ser articulados por instancias mayores, lo que dio lugar a la agrupación de *ayllus* en unidades mayores, tribus o reinos de extensión variable, hasta llegar a la conformación del Imperio inca.

La diversidad de suelos y climas aseguró la diversidad de recursos disponibles. El Imperio inca articuló los dos sistemas de producción mencionados: el más antiguo, de subsistencia, basado en el cultivo de papa y la crianza de llamas en el altiplano (puna), suministraba la alimentación básica a la población del *ayllu* y estaba a cargo de éste; el más reciente, basado en el cultivo del maíz, se orientó hacia la creación de un excedente y estaba a cargo del Estado. El Imperio no introdujo técnicas nuevas, pero modificó el sentido y la escala del proceso productivo, integrando los elementos preexistentes en una nueva estructura (Murra, 1978: 98-100).

Para enfrentar problemas como la baja productividad de la tierra, la dispersión parcelaria de las tierras de cultivo y pastoreo, la insuficiente fuerza de trabajo de la familia nuclear, entre las familias se crearon formas de intercambio recíproco y de cooperación para el trabajo a través de instituciones como el *ayni* o la *minka*, sistema de ayuda mutua entre parientes y amigos de una comunidad para cultivar o cosechar la tierra, realizar el techado de casas y ayudar a cultivar la chacra de ancianos o discapacitados; así como para la construcción de locales y canales de riego. El trabajo aportado podía ser retribuido inmediatamente mediante un don de alimento, ropas u otros bienes, o quedar como deuda que se reembolsaría más adelante con un trabajo equivalente.

El *modelo ideal inca* y la redistribución

Para armonizar las instituciones preincaicas con un esquema unificador y adaptarlas para su mejor dominación, los gobernantes incas proyectaron los principios de cooperación vigentes en los *ayllus* a las estructuras estatales. No construyeron una sociedad homogénea sino que superpusieron instituciones preexistentes. A partir de ellas se formuló un *modelo inca* de organización consciente y racionalizada de la sociedad que, en los hechos, se trató más de un plan ideal que de una realidad, constituyendo un discurso legitimador de la dominación de las élites sobre la masa productora. Éste se sustentó en dos principios económicos: la reciprocidad, practicada entre individuos o grupos simétricos del *ayllu* y entre *ayllus*, consistente en un intercambio mutuo de dones y contradones; y la redistribución, que suponía la existencia de una jerarquía, dada por la relación entre los *ayllus* y un centro coordinador, el Estado inca o los que lo antecedieron o quedaron subordinados a él. La redistribución implicaba un doble movimiento, centrípeto y centrífugo, en tanto significaba la recepción de los recursos aportados como tributo por los *ayllus* en el centro y su posterior distribución en otros *ayllus* como dones del Inca.

En el modelo inca, la propiedad de la tierra no constituía un derecho absoluto sino una superposición de diferentes derechos. El Inca tenía soberanía sobre las tierras conquistadas, que distribuía en forma tripartita para cubrir las necesidades: del Estado, el culto y las comunidades. A cambio de la tierra, los miembros del *ayllu* estaban obligados a tributar al Inca. Aunque el “don” del Inca parezca ficticio, porque las tierras ya pertenecían a las comunidades antes de la conquista inca, esta ficción resultaba necesaria para que el tributo tuviera un carácter de obligación recíproca (*ibid.*: 96-97).

El tributo al Inca era pagado en forma comunitaria; la unidad tributaria era la comunidad. El tributo se calculaba considerando el número de hombres que formaban parte de ésta y consistía en realizar trabajo, agrícola o textil, en las tierras del Inca o del cacique; el beneficiario aportaba la materia prima. La comunidad también tenía como obligación la mita, un servicio personal que se realizaba periódicamente para el Estado, incluyendo trabajos para el ejército, las minas y las grandes obras (construcción de caminos, puentes, templos, etcétera) (*ibid.*: 103-109).

Según Platt (1987), aunque la relación entre el Estado y los *ayllus* no era de igualdad, era equilibrada. A pesar de que la preeminencia del Estado sobre los *ayllus* se sustentaba en la fuerza, su legitimidad partía de un criterio de justicia mínimo, existiendo un pacto de reciprocidad según el cual las comunidades estaban obligadas a pagar el tributo, a cambio de lo que el Estado les entregaba dones: respeto a su posesión de la tierra, protección militar contra fuerzas invasoras, regulación del ciclo agrícola, organización de grandes obras hidráulicas; además las proveía de artículos no disponibles en la región o las dotaba de recursos en

momentos de hambruna. A lo anterior, Wachtel (1976) agrega la protección divina que, como hijo del sol, el Inca proporcionaba a los hombres, asegurando el orden de la sociedad.

Tanto Murra (1978) como Wachtel (1976) y Katz (1966) niegan que en el Imperio inca existiera un comercio a distancia. Sólo había un comercio local entre agricultores; los productos más apreciados –coca, lana, algodón, metales preciosos, etcétera–, cuya producción era privativa de algunos espacios, eran monopolio del Estado que los otorgaba como dones a las regiones que carecían de ellos. Así, mediante el quipu (sistema contable con nudos), controlaba estrictamente la producción y los intercambios que se realizaban entre las regiones del Imperio, asegurando la integración de amplios y variados espacios mediante la complementariedad de su economía; el dinero era desconocido.

La articulación del Tahuantinsuyo¹⁰

El Tahuantinsuyo era el imperio de los cuatro suyos, cuartos, partes o naciones: Chinchyasuyo correspondía al cuarto del noroeste y su territorio incluía los actuales Ecuador, además del Perú septentrional y del centro; Contisuyo, al sudoeste, abarcaba el Perú meridional, el noroeste de Argentina y el norte de Chile; Antisuyo, al noreste, estaba conformado por los bosques orientales y las selvas amazónicas; Collasuyo, al sureste, el más grande, correspondía al altiplano aymara, la cuenca del lago Titicaca, incluyendo el sur de Perú y el occidente de Bolivia, las tierras altas del noroeste de Argentina y el norte de Chile (Cossío del Pomar, 1969: 8-9).

Explotación y comercio en la sociedad andina. La crítica de Torero

Murra y otros autores apoyan la idea de la existencia del modelo ideal de funcionamiento de la sociedad inca, construido por los incas a modo de discurso legitimador de su dominación y posteriormente reelaborado por la tradición popular peruana como utopía andina. En la década de 1970 fue caracterizado como una variante del modo de producción asiático formulado por Marx,¹¹ modelo fue cuestionado por el lingüista peruano Alfredo Torero, quien consideraba una mistificación “las tesis de sociedades siempre solidarias, sin ricos ni pobres, y de *archipiélagos multiétnicos* cuyos recursos explotaban sin conflictos las más diversas etnias”. Torero afirma que, por el contrario, las sociedades andinas fueron sociedades de clases confrontadas. Señalaremos algunos de sus planteamientos porque propone

10 Las ortografías quechua y aymara no tienen reglas universalmente aceptadas; se van modificando con el tiempo, además de existir diferencias regionales y entre países; en general, usaremos las empleadas más recientemente por los autores consultados, tratando de unificarlas en el conjunto de este texto.

11 En los *Grundrisse* (Marx, 1984).

líneas interpretativas que, en su momento, fueron asumidas por los cuadros del PCP-SL como base de su concepción de la sociedad peruana, derivando de ellas importantes propuestas políticas y estrategias militares.¹²

Torero caracteriza la formación económico-social del Imperio inca como esclavista (aunque no como la de los Imperios griego y romano), pues la clase dominante podía disponer irrestrictamente de los *batunruna* (masa explotada) y de sus bienes: aprovechar sus chacras (parcelas), su ganado, sus productos, su fuerza de trabajo; mudarlos de localidad, colectiva o individualmente, desarraigándolos de sus regiones de origen;¹³ asignar a los varones al servicio perpetuo de los señores o las huacas (templos) y enclaustrar a las mujeres indefinidamente en recintos de trabajo (Torero, 1974: 227-287).

El autor considera que no es posible que el modelo ideal de organización económico-política de los incas se concretara con los medios de la época, pues había ladrones de caminos, y sobre todo, redes comerciales que movilizaban los diversos productos y las ideas (religión) a lo largo y ancho de los Andes, que pesaban demasiado para ser sometidas a la programación cuzqueña.¹⁴ Por ello, postula la coexistencia del control oficial de la producción y el consumo por parte del Estado cuzqueño, según el modelo, y del control del “mercado negro” por los mercaderes yungas¹⁵ y no yungas, estableciéndose ajustes entre uno y otro. Los incas mostraron una actitud ambivalente hacia los comerciantes, tolerándolos cuando las actividades productivas no eran estratégicas o suficientemente rentables y desplazándolos cuando la fuente de materias primas u objetos preciosos podía ser explotada por la burocracia estatal (*ibid.*: 127).

Según Torero, el vehículo para la integración de las regiones fue el comercio y no la administración inca. Gracias a su poderío militar esta última conquistó por la fuerza distintos territorios, beneficiándose de la articulación multirregional establecida previamente por los mercaderes yungas.

El intercambio comercial fue más ventajoso para los yungas que para los pueblos del interior: los costeños intercambiaban sal, alimentos marinos y agrícolas,

12 Alfredo Torero (1930-2004) fue vicerrector administrativo de la Universidad Mayor de San Marcos entre 1985 y 1990, año en que fue detenido por la Dirección Contra el Terrorismo (Dircote) siendo acusado injustamente de formar parte del PCP-SL, lo que lo obligó a exiliarse en Holanda hasta su muerte.

13 Se refiere a los *mitmaqs* o *mitimaes*, familias campesinas y militares fieles al inca, que eran trasladadas a regiones recientemente sometidas para explotar nichos ecológicos distantes entre sí, colonizar culturalmente y supervisar a las poblaciones conquistadas y evitar cualquier rebelión. A pesar de la distancia, éstas mantuvieron su lengua, sus ropas y sus costumbres, así como los vínculos de reciprocidad y parentesco con sus lugares de origen (Wachtel, 1976: 121).

14 Había seis mil mercaderes que usaban moneda de cobre, no trabajaban para los caciques y sólo pagaban un tributo en oro, mantas y chaquiras (Torero, 1974: 82-84).

15 Referido a la costa o Chinchaysuyo y sus habitantes.

excremento de aves que servía de abono, coca y *mullu* (conchas marinas),¹⁶ mientras los pueblos de la sierra extraían metales (oro, plata, cobre) que exigían mayor cantidad de trabajo para su extracción. En este intercambio desigual la sierra perdía excedentes y, además, fuerza de trabajo, debido a la migración de hombres provocada por las periódicas hambrunas; éstos se establecían en la costa en condiciones de subordinación impuestas por los yungas (*ibid.*: 75).

Asimismo, la mayor eficiencia y el bajo costo del transporte marítimo con respecto al terrestre dieron ventaja económica a los yungas. El alto nivel alcanzado en la fabricación de naves y en la navegación a grandes distancias, permitió transportar carga y personas, haciendo posible el intercambio y el contacto entre los pueblos del litoral del Pacífico y entre éstos y los pueblos del interior, siglos antes del advenimiento del imperio inca (*ibid.*: 84-87).¹⁷

Torero afirma que en el modelo cuatripartito del mundo andino predominaba la oposición milenaria entre el noroeste y el sureste, entre Chinchaysuyo y Collasuyo, y entre sus capitales, Quito y Cuzco. Ayacucho constituía una zona intermedia o mediadora clave, ganada a veces por el noroeste y otras por el sureste (*ibid.*: 151), condición geopolítica importante en tanto fue la cuna del PCP-SL.

La tendencia predominante fue la hegemonía económica de la costa. Esto se vio revertido en distintos momentos, en que los pueblos de la sierra construyeron Estados poderosos que mediaron las rutas de comunicación y comercio en la sierra, invirtiendo temporalmente la dirección del flujo de excedentes andinos, encaminándolos hacia los centros de la sierra con base en la acción militar y el prestigio religioso. La alternancia de la hegemonía entre yungas y sierra se produjo mediante revoluciones sociales o *pachakuti*.

Debido a sus carencias productivas, los pueblos de la sierra, especialmente los del altiplano, consolidaron una tradición guerrera y Estados políticamente más sólidos que los de los pueblos yungas. Sin embargo, aunque desarrollaron una densa relación interregional y los elementos culturales se difundieron a lo largo y ancho de los Andes, ninguno de los tres horizontes civilizatorios de la historia andina, Chavín de Huántar, Viñaque (Huari-Ayacucho) e Inca, pudieron absorber las numerosas nacionalidades, que continuaron existiendo como realidades particulares y dinámicas en el área andina (*ibid.*: 118), heterogeneidad que fue la base de la elaboración estratégica regional del PCP-SL.

16 Que enteras, partidas o en polvo eran muy apreciadas en la sierra como ofrenda a las fuentes, pozos, ríos y lagunas para propiciar la lluvia y la salud. (Murra:1978:49).

17 Las balsas hechas en Tumbes de madera, totora y velas de algodón, podían cargar 22 toneladas métricas, el equivalente a la capacidad de una piara de 600 a 700 llamas. Una llama soporta una carga de 35 kilos, recorre 15 km por día, su andar es lento, descansa de noche y tiene que alimentarse o ser alimentada; en cambio los tripulantes de una balsa se alimentaban en la travesía con el producto de su pesca.

Torero considera que las contradicciones políticas presentes en el Imperio inca también descalifican la idea de la existencia de un modelo ideal inca. Éstas se expresaron en rebeliones de naciones que buscaban recuperar su independencia, y en la lucha por el poder entre señores de Estados subordinados que intentaban apoderarse del imperio, remplazando a los cuzqueños en la cúspide del aparato estatal. Asimismo, a nivel de la realeza cuzqueña, existían agudos conflictos dinásticos, como el que en 1525 enfrentó a Huáscar y Atahualpa por la sucesión al trono al morir su padre, el inca Huayna Cápac.¹⁸ Esta disputa expresó, además, una nueva emergencia del poderío de Chinchaysuyo, que buscaba remplazar al Collasuyo; Atahualpa representaba al primero y Huáscar al segundo (*ibid.*: 129).

El énfasis puesto por Torero en el carácter de clase de la dominación de los señores étnicos sobre la masa productora y en la ausencia de una síntesis nacional que, pese a la articulación interregional lograda por los Estados y el intercambio mercantil, llevaba al enfrentamiento a las naciones sojuzgadas por el Imperio inca, deja de lado la cuestión de la organización autónoma de los *ayllus* frente al Estado y la importancia de la cooperación horizontal entre éstos y a su interior. Torero enfatizó el conflicto sobre las formas de negociación con el poder, perspectiva que coincide con la estrategia del PCP-SL.

La política colonial y la autonomía comunal

Según Torero, la respuesta de los pueblos andinos a los invasores españoles se diferenció regionalmente respondiendo a las relaciones que mantenían con el Imperio inca; los conflictos preexistentes entre la gente de la puna y los valles marcaron la adscripción a uno u otro bando: los chinchaysuyos huancas del valle del Mantaro y los valles surorientales de Cuzco (la zona más fértil y productiva) apoyaron a los españoles, mientras que los habitantes de la puna apoyaron al Inca. Aunque la alianza entre los españoles y los pueblos dominados hizo que la caída del imperio fuera rápida, la resistencia en el altiplano peruano-boliviano y en Huanuco-Conchucos, bajo la conducción de Manco Inca, que se refugió en la ceja de selva, continuó durante casi cuatro décadas.

En la sierra, donde existía un sólido orden social de clases y la masa estaba habituada a subordinarse a los señores y a la burocracia, considerándola necesaria para mantener y reproducir ese orden, y donde existía una economía altamente integrada, que extraía sus recursos alimenticios a partir del aprovechamiento máximo de las tierras cultivables, la pacificación española se vio facilitada (*ibid.*: 164).

La Conquista española significó la destrucción del mundo conocido por la población andina; destruyó su jerarquía política, sus dioses y su religión, exterminando

18 Que falleció por causa de una epidemia de origen europeo o de algún brebaje preparado por herbolarios chachapoyas. (Torero;1974:152)

a gran parte de la población. En este sentido, los cálculos sobre la población de América antes de la Conquista son motivo de controversia, pues son presentados como indicadores del alto grado de *desarrollo* alcanzado por las civilizaciones americanas y como evidencia del genocidio perpetrado por los conquistadores contra la población nativa y de la lógica depredadora de la empresa colonial.¹⁹

Varios fueron los factores que contribuyeron al genocidio: la guerra, la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena, las enfermedades y la desestructuración de la racionalidad productiva que regía a las sociedades prehispánicas.²⁰ Los conquistadores destruyeron las estructuras superiores de dominación política y económica, y con ellas, sus funciones de articulación política y productiva a nivel macrorregional, así como la complementación de los cuatro suyos. Sin embargo, mantuvieron al *ayllu* como mecanismo de producción y reproducción social relativamente autónomo, con capacidad para producir a partir de su acervo tecnológico-comunitario generador de riqueza. Expropiaron esta riqueza mediante el tributo y la mita, reinterpretando la relación entre la instancia estatal, ahora colonial, y los *ayllus*, sin que existiera compensación. Para ello mantuvieron a los curacas indios de origen noble como intermediarios de esa relación de explotación (Platt, 1987).

La baja productividad de la tierra y la discontinuidad del territorio andino limitaron las posibilidades de expansión de los colonizadores españoles sobre porciones amplias de la sierra y la Amazonía. En la sierra, la penetración española fue estimulada por los ricos yacimientos de oro y plata, mientras que en la Amazonía se produjo una colonización limitada, propiciada por algunos cultivos estratégicos: la hoja de coca²¹ y la caña de azúcar.²² Como planteó Mariátegui, las dificultades productivas de la sierra desestimularon la apropiación de tierra agrícola y el control directo de la producción por los conquistadores, que la dejaron en manos de las comunidades indígenas, limitándose a apropiarse de la riqueza que producían por la vía del tributo y la mita. Para ello, con la intermediación de la Iglesia católica y la nobleza incaica establecieron relaciones de dominación precapitalistas depredadoras de la población, sustentadas en la violencia física y

19 Dobyns calcula que antes de la llegada de los españoles América tenía entre 90 y 112 millones de habitantes, de los cuales 30 millones corresponderían a Mesoamérica y 30 millones a los Andes (Alsina, 1988: 12). Torero estima la población entre 9 y 12 millones de personas, dos tercios de las cuales vivían en el interior andino (Torero, 1974: 146). Al iniciar el siglo xvii, en la Nueva España sólo había 1.075.000 indígenas y en los Andes 1.300.000 indígenas (Wachtel, 1976: 138-139).

20 Las diversas epidemias provocadas por los virus que trajeron los españoles contribuyeron a que éstos ganaran la guerra; el Inca Huayna Cápac murió en 1527 víctima de la viruela.

21 Producto de consumo básico para la población indígena, que los españoles usaron para potenciar la capacidad productiva de la fuerza de trabajo y como sustituto del alimento, reprimiendo sus usos rituales y como argumento de estigmatización de la población indígena.

22 Destinado a la producción de aguardiente, cuyo consumo fomentaron e incluso obligaron entre la población indígena con el objetivo de controlarla políticamente.

simbólica. Los encomenderos mantuvieron una actitud pasiva y parasitaria ante la actividad agrícola de la sierra. Aunque vencieron militarmente en los Andes, los españoles no lograron conquistar el territorio, por lo que destruyeron la articulación existente entre las regiones. Ello determinó una marcada diferenciación territorial, productiva, étnica y cultural, entre sierra y costa, mientras que la amplia región amazónica sólo fue ocupada marginalmente, desprendiéndose de la unidad que conformaba anteriormente con la costa y la sierra (Mariátegui, 1928).

En la costa, los españoles desplazaron a las comunidades indígenas y concentraron las tierras, estableciendo allí la capital del virreinato. La guerra y la posterior explotación intensiva de la fuerza de trabajo exterminaron o hicieron huir a la población hacia la sierra, razón por la cual desde el siglo XVI los grandes propietarios de la costa debieron importar fuerza de trabajo negra para satisfacer sus necesidades de mano de obra.

Para proveer de los productos agrícolas necesarios a la economía colonial se aplicó el sistema de tributo en especie y en dinero, a partir de la reinterpretación de la mita agrícola inca. En la versión colonial, el excedente de las comunidades no se redistribuía entre las comunidades; se lo apropiaban los particulares a través de la encomienda y la Corona como renta fiscal. Las cargas por comunidad se tasaron según los montos y la población existentes antes de la Conquista, sin considerar la mortandad provocada por la guerra y la reducción de la fuerza de trabajo, de manera que se incrementaron drásticamente las cargas por familia.

La comunidad estaba obligada a tributar a la Corona la renta generada por su trabajo; el receptor directo del tributo a nombre del rey era el encomendero, lo que le permitió enriquecerse como mediador de la relación. La subordinación de las comunidades al encomendero no modificó las relaciones colectivistas prevalecientes a su interior; tampoco su forma de organización productiva; sólo se modificaron los productos que debían producir, que ahora eran de origen europeo o africano y estaban destinados al mercado internacional o al consumo de la población española. Por lo que, el encomendero se apropiaba de la capacidad productiva colectiva de la comunidad sin dirigir el proceso productivo.

La resistencia cultural y la persistencia de la comunidad

En 1610, la administración virreinal y el clero católico iniciaron la política de “extirpación de idolatrías”, destruyendo símbolos y elementos que hacían visible la unidad social e impidiendo la trasmisión histórica y la comunicación colectiva: se quemaron los quipus, se prohibieron los cantares y danzas antiguas, se destruyeron los instrumentos sonoros que permitían la intercomunicación y convocar a los pueblos a la guerra, se prohibieron las ceremonias y las congregaciones no vigiladas por la Iglesia, se proscribieron las prácticas de curación tradicionales, se fomentaron la delación y la discordia. Esto es, se eliminaron las creencias nativas

bajo la consideración de que podían motivar un alzamiento general de los indios (Torero, 1974: 191-192).

La población nativa desarrolló formas de resistencia a la extirpación: practicó la confesión ante los sacerdotes de las huacas; estableció cargos religiosos con funciones múltiples de vigilancia que iban más allá de lo religioso; reemplazó las jerarquías; practicó el culto católico y el de las huacas; rebautizó a quienes habían recibido nombres cristianos con nombres de las antiguas divinidades; instituyó ceremonias oficiales y secretas de purificación; ocultó los nuevos nacimientos a los registros eclesiásticos; mantuvo agentes infiltrados como ayudantes en las ceremonias de la Iglesia que también oficiaban el servicio de las huacas; escondió a las divinidades nativas en las cristianas y celebró las festividades gentílicas “dentro” de las católicas; reconstruyó los objetos sagrados y rescató fragmentos de ídolos demolidos para venerarlos como antes se hacía con el ídolo entero; santificó lugares o cosas que habían tenido contacto con la divinidad secuestrada (*ibid.*: 195-197). Así, las creencias de los indios persistieron encubiertas en el culto católico, en un sincretismo aparente, que los propios españoles toleraron al reconocer su incapacidad para modificarlo (Watchel, 1976: 235).

Volviendo al análisis de Torero, la política de extirpación de idolatrías no fue inocua; anuló la posibilidad de identificación de los indígenas andinos con naciones existentes previamente, dejándolas sin bases materiales que las sustentaran. Se produjo entonces el retorno al *ayllu*, un *ayllu* reformado en las reducciones. Después de un siglo de dominación europea el mundo indígena fue fragmentado en pequeñas comunidades de horizonte limitado. Frente a la nación extranjera, rica y poderosa, había una sola “nación de indios”, ruralizada, paupérrima, social y culturalmente asfixiada, que había sido reducida a la condición servil; era una sola masa, dominada colonialmente, oprimida nacionalmente y explotada socialmente. La eliminación de los rasgos unitarios dejó subsistentes los rasgos de diversidad cultural, acentuados en adelante por el aislamiento entre localidades indígenas. Para el siglo XVII, el contacto con las nuevas instituciones de la Corona y la economía de mercado, disolvieron la identidad étnica, en un proceso gradual de absorción por el cual la municipalidad española se sobrepuso al consejo de comunidad; las relaciones de mercado sustituyeron los intercambios basados en la reciprocidad, multiplicándose los contactos y los mestizajes biológicos y culturales. Desaparecieron las viejas demarcaciones étnicas, y apareció un indio genérico (Torero, 1974: 198-199).

Además, surgieron los mestizos, cuya condición de intermediarios entre indios y españoles posibilitó que se ubicaran por encima y por fuera de la comunidad en las parroquias indias. Éstos se apoderaron de las mejores tierras y, en lugar de defender a la comunidad, se volvieron cómplices de su despojo. El cacique indio actuó a favor de los españoles o de sí mismo. A fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII surgió una aristocracia rural india, a partir de la venta de composiciones

(títulos de propiedad) a indios o criollos por la Corona, quienes adquirieron las tierras de las comunidades que habían permanecido independientes de la hacienda.

La economía de mercado avanzó sobre la comunidad provocando la diferenciación social; los antiguos mecanismos de solidaridad comunitaria campesina tendieron a disolverse en las aldeas indias expuestas al contacto con las instituciones españolas. La titulación privada introdujo el individualismo en la comunidad, favoreciendo lo que Piel denominó individualismo colectivo, es decir, el espíritu localista de cada comunidad como mecanismo de defensa frente a los elementos externos. Se presionó a la comunidad hacia la privatización interna de la propiedad india y el fraccionamiento de las comunidades a favor del minifundio, estableciéndose y desarrollándose el vínculo estructural latifundio-minifundio mediante la degradación del estatuto de las comunidades indias que fueron atomizadas y absorbidas por el latifundio (Piel, 1973: 197).

Desde el siglo XVI, la Iglesia concentró gran parte de las superficies cultivadas. Un siglo después se había acentuado la tendencia al acaparamiento de tierras, aguas y hombres de la comunidad india por el latifundio. Ello dio lugar al desarrollo del *gamonalismo*, una red de complicidades entre propietarios, laicos o eclesiásticos, burócratas, magistrados y jueces-visitadores, que presionaron para destruir la cohesión comunitaria de los *ayllus* o la más reciente de las comunidades indias reagrupadas y organizadas en aldeas por el virrey Toledo y sus sucesores. El término gamonalismo identifica a los terratenientes con una planta parásita, subrayando la idea de apropiación ilegítima del trabajo ajeno.

Según Kubler, hacia 1750-1760 entre 75 y 80% de la población del virreinato era indígena; una parte considerable de ésta escapaba del dominio directo del latifundio, protegida en reducciones cuya autonomía era garantizada por la Corona española; allí obedecía a jefes étnicos mantenidos en su lugar por los españoles, o se encontraba dispersa, lejos de todo control de la élite blanca, en caseríos y *ayllus* independientes, ubicados lejos de caminos y haciendas, en regiones de difícil acceso (*ibid.*: 237).

Las reformas borbónicas aplicadas durante el reinado de Carlos III (1759-1788) remplazaron un sistema patrimonial por un sistema de imperialismo comercial clásico, para incrementar los ingresos de la Corona española a partir de la centralización de la administración pública, eliminando los privilegios particulares y las autonomías locales. Las diversas medidas implementadas –expulsión de los jesuitas (1767), surgimiento de una burocracia integrada por funcionarios provenientes de la metrópoli que desplazó a los criollos de los cargos públicos, creación de nuevos impuestos además de la mita y el tributo, entre otras–, debilitaron el poder de Lima, fortaleciéndose algunas regiones antes periféricas. Las medidas afectaron a sectores productivos amplios: comerciantes locales, artesanos, arrieros e indios tributarios, sin que existieran beneficios que atenuaran sus efectos negativos (Flores Galindo, 1988: 160-161).

El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), encuentro y desencuentro con las comunidades

Hasta ahora hemos abordado la evolución de las estructuras sociales en la época prehispánica y durante la Colonia en los Andes, así como las formas de resistencia, en general pasiva, contra los dominantes. En lo que sigue, analizaremos algunas de las rebeliones ocurridas en el actual Perú, con el propósito de comprender las causas que las motivaron, las formas en que se presentó el conflicto social y étnico, y la manera en que las luchas recuperaron su memoria ancestral, actualizándola para formular su proyecto. Asimismo, veremos la persistencia de las formas de organización comunitaria, que se convirtieron en un recurso estratégico fundamental para las luchas indígenas. Tanto en Perú como en Bolivia, las formas comunitarias de lucha fueron el eje de las insurgencias de fines del siglo XX. En Perú estuvieron presentes sobre todo en las masas indígenas convocadas a la lucha y menos en los mestizos que las dirigieron; en Bolivia formaron parte central de la concepción misma de la lucha por parte de la dirección indígena.

La gran rebelión de 1780-1782

Durante el siglo XVIII, la aristocracia india cumplió una función ambigua, operando como la intermediaria indispensable del sistema de dominación colonial. Se enriqueció apropiándose de las mejores tierras y reforzando la explotación sobre el campesinado indio; recibió distinciones y privilegios que hacían que sus miembros fueran los jefes naturales de la República de Indios, en tanto depositarios de una tradición incaica, en gran parte reconstruida. Si bien esta posición pudo haber sido la base para la construcción de un nacionalismo quechua –luego peruano o americano– opuesto a la cultura hispánica, no cumplió esa función.

En noviembre de 1780, un sector de la élite india desplazada se rebeló contra la Corona, enfrentando las nuevas condiciones impuestas por las reformas borbónicas, que afectaron tanto a caciques y criollos como a la Iglesia y las comunidades indígenas. La rebelión fue dirigida por el noble indígena, empresario agrícola y comerciante transportista José Gabriel Condorcanqui, quien se autoproclamó como Túpac Amaru II, el nuevo Inca. Éste pretendió aglutinar a las élites blancas e indias del virreinato contra la Corona, logrando su participación sólo al inicio. Pronto éstas percibieron la fuerza del movimiento y la radicalidad de las reivindicaciones indias como una amenaza mayor a sus intereses, traicionándolo.

Flores Galindo sintetiza el programa de Túpac Amaru en tres puntos:

- 1) Expulsión de los españoles, supresión de corregimientos y repartos, abolición de la audiencia y rompimiento con el monarca español.
- 2) Restitución del imperio incaico, restauración de la monarquía incaica encabezada por la aristocracia cusqueña.
- 3) Introducción de cambios sustantivos en la estructura económica: supresión de la mita, eliminación de las grandes haciendas, abolición de aduanas y alcabalas, libertad de comercio (Flores Galindo, 1988: 124).

Túpac Amaru logró articular a un gran movimiento popular, indio y agrarista, pero no a las élites; las tropas rebeldes atacaron minas, obrajes y haciendas, oponiéndose a la aplicación de cargas fiscales sobre la masa india; realizaron saqueos, incendiaron casas y edificios, destruyeron el ganado y las reservas de las haciendas. Fue una revuelta antilatifundista que destruyó los medios de producción de la gran propiedad y exigió el cambio del régimen de propiedad (Piel, 1973: 211).

En 1776, Tomás Katari,²³ noble quechua, se alzó junto a sus hermanos en contra de la mita minera y de los repartos mercantiles en Potosí, actual Bolivia. Fue capturado y asesinado en enero de 1781. Posteriormente, Julián Apaza Nina, en homenaje a los caudillos Amaru y Katari tomó el nombre de Túpac Katari, organizando la rebelión antiespañola en la zona aymara, alrededor de La Paz, llevándola hasta el norte de los actuales Argentina y Chile. Apaza no era noble ni rico como los otros caudillos, sólo un indio tributario del común, arriero, pequeño comerciante que recorrió un amplio territorio debido a su oficio; estableció contacto con Túpac Amaru, subordinándose a su dirección, aunque su programa era más radical y su base plebeya.²⁴

La gran rebelión, como fue llamada, comprendió un conjunto de rebeliones en torno a las ciudades del sur andino más importantes económica y políticamente:

23 Katari significa serpiente en aymara.

24 Previamente al estallido de la rebelión, desde 1770, se había establecido una coordinación entre Túpac Amaru y Túpac Katari (Flores Galindo, 1988: 157).

Cuzco, Arequipa y La Paz. Inició en noviembre de 1780, prolongándose hasta fines de 1782. En ella participaron unos 100.000 indios. Se habla de un número igual de muertos en ambos bandos.

Micaela Bastidas, esposa de Túpac Amaru y Bartolina Sisa, esposa de Túpac Katari jugaron un papel central en la lucha, desempeñándose como jefes militares, estrategas y cercanas colaboradoras de sus parejas, con quienes compartieron la dirección de sus respectivos movimientos, sufriendo el mismo rigor en el castigo por parte de las fuerzas coloniales. Ello expresa la pauta dual de la cosmovisión andina encarnada en la comunidad, donde los cargos son asumidos por las parejas casadas compartiendo hombre y mujer las responsabilidades que implican y el prestigio correspondiente.

Túpac Amaru y Túpac Katari fueron capturados y ejecutados en 1781, al igual que sus parejas y hermanos participantes en la rebelión. Sus familiares y descendientes fueron asesinados para evitar que la semilla de la insurrección persistiera. En la sentencia a Túpac Amaru se prohibieron los títulos de la nobleza incaica, ordenándose la destrucción de las pinturas de los indios nobles e imponiéndose a los indios vestimentas occidentales.

Aunque la rebelión fracasó militar y políticamente dejó rastros duraderos en la organización social del sur andino que persisten hasta nuestros días, volviendo extremadamente precario el equilibrio entre la aristocracia rural blanca o mestiza numéricamente reducida y socialmente traumatizada frente a la masa indígena mayoritaria. Tras la derrota y la eliminación de los caudillos de la rebelión, la República de Indios permaneció en estado de insurrección latente hasta 1820.

Las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari expresaron y consolidaron en la conciencia colectiva indígena una idea favorable a los Incas, que se fue gestando durante la dominación colonial. A la explotación y el exterminio generalizado que las élites de origen hispánico impusieron sobre la población indígena se opuso un modelo alternativo de gobierno que satisfacía las aspiraciones colectivas. Se volvió al pasado y se diseñó una sociedad inca idealizada, una sociedad imaginada utópicamente como proyecto de una sociedad futura posible, la cual se concretaría a partir del retorno del Inca. Esto permitiría, a su vez, la restauración del Tahuantinsuyo. Nuevos Incas redentores de los indios aparecieron para restaurar el Tahuantinsuyo y liberarlos de la opresión. Flores Galindo denomina a este proyecto la “utopía andina”²⁵ (Kapsoli, 1987: 12).

25 Entre 1730 y 1779, hubo un total de 128 alzamientos en el área andina (Flores Galindo, 1988: 122). La construcción de la memoria histórica en torno a ellas implicó un proceso largo, involucrando primero la transmisión oral. Luego quedó escrita en los *Comentarios Reales* (1607) y en la *Historia del Perú* (1619) del mestizo Garcilaso Inca de la Vega (Flores Galindo, 1988: 37-61).

La comunidad indígena en la República

Luego de la gran rebelión indígena de fines del siglo XVIII, los sentimientos dominantes de los criollos hacia los indios eran el temor y la desconfianza; por ello, en 1821 el libertador José de San Martín prefirió enfrentar a la Corona española apoyándose en la aristocracia criolla y no en las montoneras (guerrillas) indias y populares a las que temía no poder controlar. Su apuesta fracasó, siendo Simón Bolívar quien derrotó a las fuerzas realistas en 1826, con la participación de tropas rebeldes traídas de la Gran Colombia apoyadas por elementos populares locales. Por lo que los indios no participaron en las gestas independentistas del sur.

Entre 1821 y 1826 se establecieron una serie de decretos que pretendían incorporar la fuerza de trabajo indígena y negra a la República en términos de igualdad y, sobre todo, eliminar la comunidad indígena, que operaba como obstáculo para “liberar” la fuerza de trabajo, crear la propiedad privada indígena y dejar disponibles grandes extensiones de tierra para vender a particulares en beneficio del erario. Así, se establecieron las siguientes medidas: abolición de la esclavitud; sustitución de la autoridad de los caciques nobles por alcaldes indios que tenían menos poder; prohibición de los castigos corporales, supresión del tributo y los servicios personales de los indios –la mita, el obraje, la encomienda, el yanacónaje o cualquier forma de servidumbre personal, las faenas, las séptimas, los pongajes y todo servicio doméstico consuetudinario–, decretándose el remplazo del término indio o natural por el de peruano. Además, se estableció el pago de salario en dinero y al contado, prohibiéndose la retribución en especie o a precios que no fueran los del mercado. Se reconoció el derecho de los indios a la tierra bajo la forma de propiedad privada, imponiéndose el reparto de tierras comunales entre los indios que no la tuvieran y la venta de las restantes desmembrando los antiguos bienes comunales. Esto permitió la concentración de la propiedad en manos de los criollos y la creación de la propiedad privada india. Se suprimieron las cajas de censos indios o de rentas indias.²⁶

Sin embargo, las medidas del programa liberal de los libertadores no se concretaron pues los intereses de los terratenientes y los del propio gobierno iban en contra de su aplicación. En la práctica se reforzaron los mecanismos de subordinación de las comunidades al latifundio, incrementándose sus cargas en beneficio del Estado y los particulares. Se excluyó del voto a los indios analfabetos, la inmensa mayoría, restableciéndose la tutela de las juntas provinciales sobre las comunidades. El tributo indígena, suprimido por Bolívar en 1824, fue

26 Institución que funcionaba como banco hipotecario asegurando la solvencia fiscal de las comunidades para hacer frente al tributo indígena. Sus fondos provenían del alquiler de tierras comunales prestadas a campesinos sin tierras de las comunidades por tiempo indefinido o por la hipoteca a préstamos al 5% para comuneros no solventes para el pago del tributo.

restablecido por él mismo como “contribución indígena” en 1826. Por lo que, la economía colonial sustentada en la explotación del trabajo indígena mediante mecanismos precapitalistas sobrevivió. Así también, al interior de las comunidades indígenas todo siguió funcionando como antes. Se mantuvo la costumbre –colonial o preincaica– de repartir las tierras comunales en función del viejo derecho colectivista. Los indígenas continuaron siendo meros usufructuarios de sus parcelas individuales, que a su muerte no eran heredadas a sus hijos sino repartidas por la comunidad entre cualquiera de sus miembros. Tal medida era legitimada por las autoridades oficiales (visitadores, caciques o recaudadores de impuestos), que toleraban el usufructo colectivo aunque sin reconocerlo formalmente. A pesar de la falta de garantías constitucionales y gracias a la costumbre muchas comunidades se mantuvieron vivas entre 1821 y 1920, cuando la Constitución peruana reconoció finalmente su existencia.

En tanto no entraban en competencia con el latifundio en expansión, las comunidades eran indispensables para el Estado porque representaban una reserva de mano de obra para sus faenas, conscriptos para el ejército y fuente de tributos. Para los latifundistas, mantener las comunidades en sus fronteras garantizaba la disposición de mano de obra a cambio de un sueldo miserable, sin tener que asumir los costos de su reproducción (Piel, 1973: 505).

A pesar de que en 1840 se abolió la contribución de castas, que afectaba a los mestizos, y en 1847 la contribución de los jornaleros, que afectaba a los negros, mulatos o mestizos de las plantaciones costeras, se mantuvo la contribución indígena. Ésta era la fuente de ingresos más importante para el Estado, ya que se trataba de la mayoría de la población.

En los años que siguieron la contribución indígena fue sucesivamente abolida y restablecida para enfrentar gastos de guerra. Con ésta los indios financiaban el aparato estatal, pagaban la casi totalidad de las contribuciones directas, una parte de la contribución territorial que pesaba sobre sus parcelas individuales o comunales, suministraban mano de obra forzada y casi gratuita para la construcción de obras públicas del Estado o de los subprefectos y gobernadores. Además, soportaban solos la conscripción militar, sostenían a las autoridades y funcionarios locales y a las tropas, realizaban los transportes oficiales y el servicio de correos, sostenían las iglesias y a los curas rurales con los diezmos y demás impuestos que aportaban. Esto da cuenta de que la mita colonial persistió de múltiples formas.

Como en la etapa colonial, en muchas comunidades la diferenciación social determinó que un reducido grupo de familias indias asumiera la función de intermediación entre la comunidad y el gobierno o los hacendados, enriqueciéndose con ello. Su tarea era implementar la mita modernizada, a fin de proveer al Estado y a los empresarios de mano de obra enganchada. Sin embargo, la estructura comunitaria se adaptó, incluso en el marco de las haciendas que las sometieron, reconstituyendo en su seno la tripartición o cuatripartición interna.

Tanto en la sierra como en la costa, las comunidades fueron, al mismo tiempo, el ámbito en que se generaron grandes desigualdades y el más importante mecanismo de defensa de los intereses del campesinado indígena frente a los abusos de los latifundistas, el Estado y los caciques. Durante la República, la lucha de las comunidades por su supervivencia se dio a partir de la defensa de la tierra, esgrimiendo la existencia de viejos títulos de propiedad o su posesión consuetudinaria y apoyándose en el principio de respeto a los derechos consuetudinarios locales, preconizado por Bolívar.

En la posesión de la tierra estaban implícitos ciertos mecanismos de control social colectivista, que aseguraban su resistencia y su cohesión frente al Estado y la gran propiedad territorial. La posesión colectiva de la comunidad sobre sus tierras se ejercía en los campos de pastoreo comunales (en los Andes entre 90 y 95% del territorio comunal) usufructuados colectivamente por rebaños individuales o familiares, y en las tierras de cultivo, secas o irrigadas. Éstas eran repartidas anualmente, reafirmando la propiedad de la comunidad sobre las parcelas usufructuadas individualmente por las familias nucleares.

Entre las familias nucleares existían mecanismos de ayuda mutua que sustentaban las relaciones de servicio y de producción en el principio de reciprocidad, no contabilizadas monetariamente, sino sobre la base de la calidad y el tiempo de trabajo. Este *ayni* permitía evadir las exigencias de la economía del mercado de mano de obra en la comunidad, conservándola frente al exterior. Los trabajos de interés colectivo –reparación de caminos, mantenimiento de canales de riego, etcétera– eran realizados mediante faenas voluntarias o mingas gratuitas.

Tales mecanismos colectivistas, contrarios al derecho oficial, dieron lugar a un doble mecanismo. Por un lado, contribuyeron a que las comunidades andinas se mantuvieran fuera de la cultura occidental e individualista dominante en Perú desde la Independencia. Por otro, posibilitaron que los campesinos continuaran bajo el dominio de la hacienda con la mediación de sus caciques, casi siempre nombrados o controlados por los gobernadores o los grandes propietarios vecinos, aunque ratificados conforme a los procedimientos consuetudinarios de la comunidad (*ibid.*: 528).

A fines del siglo XIX se aceleró el proceso de subordinación de las comunidades a las haciendas dedicadas a la exportación, quedando como comunidades cautivas, sujetas a toda clase de obligaciones laborales en beneficio de las haciendas o los mestizos de las ciudades. Las comunidades eran también reserva de tierra para el latifundio que en cualquier momento podía, si lo requería, despojarlas de ésta. En caso de contracción de la economía el latifundista podía deshacerse de la mano de obra que no utilizaba, devolviéndola a la comunidad a la que pertenecía. En muchos lugares esas relaciones prevalecieron hasta los años sesenta del siglo XX.

Hacia 1915-1918, había 1.494 comunidades indias en Perú: 183 en departamentos del norte; 364 en departamentos del centro y 974 en departamentos del sur, sobre todo en Cuzco y Puno (un tercio de esa cifra en cada uno).

Los procesos de expansión de las haciendas sobre las comunidades²⁷ y las medidas del gobierno central, que aumentaban las cargas tributarias y legalizaban los mecanismos de despojo, en la segunda mitad del siglo XIX suscitaron algunos levantamientos indígenas. Entre los más relevantes se encuentra el encabezado por el hacendado criollo y liberal coronel Juan Bustamante en 1866-1868, en Azángaro, Lampa y Huancané, departamento de Puno. Esta rebelión fue violentamente reprimida, su dirigente ejecutado y centenares de indígenas deportados a Carabaya, una zona selvática del mismo departamento, mientras sus propiedades y bienes fueron apropiadas por los terratenientes (Rénique, 2004: 38-39).

En 1885, en Huaraz, capital del departamento de Ancash en la sierra norte, tuvo lugar otra rebelión de gran magnitud en contra del restablecimiento de la contribución indígena y de los trabajos gratuitos impuestos a las comunidades indígenas por los hacendados y vecinos mestizos de la ciudad. Las fuerzas rebeldes mantuvieron ocupada la ciudad de Huaraz, administrándola durante dos meses. Aunque intentaron expandirse hacia el norte del Callejón de Huaylas para ocupar otras ciudades mestizas no lo consiguieron. A pesar de la derrota, los indios mantuvieron una resistencia armada durante cinco meses más. El ideólogo de la sublevación fue un intelectual criollo, Luis Felipe Montestruque, anarquista, quien elaboró el discurso mesiánico que la acompañó, proponiendo a Atusparia como Apu Inca, el nuevo Inca que reconstruiría el Tahuantinsuyo (Escárzaga, 1999b).

Ambas rebeliones resultan relevantes porque en ellas reaparece, bajo formas particulares, el tema de la reconstitución del Tahuantinsuyo y porque fueron el punto de partida para la creación de una memoria rebelde regional que mantendrá un fuerte peso en la tradición organizativa de las comunidades indígenas en la región respectiva. Esto constituyó el sustento de una autonomía política que, en la década de 1980, representó un obstáculo para la penetración plena de Sendero Luminoso en esos departamentos y el acatamiento de su estrategia armada por los campesinos indígenas.

Los ciclos rebeldes de las primeras décadas del siglo XX

Entre las décadas de 1910 y 1920, el sur andino, en particular el departamento de Puno, fue escenario de intensos levantamientos indígenas en que líderes mestizos e indios se proclamaron Incas o presidentes del Tahuantinsuyo. Los Incas retornaban

27 Las comunidades no permanecen inmutables se reproducen, cuando alcanzan su techo demográfico, migran y crean otras comunidades. En 1980 las comunidades eran 5 mil y sólo un 60% de ellas habían sido reconocidas por el Ministerio de Agricultura. (Melgar Bao, 1988: 113)

para dirigir a los indios en su lucha contra el gamonalismo y para remplazar el orden imperante por uno nuevo en el que desaparecería el hambre, la miseria, la opresión, recuperando la imagen idílica del pasado que se había mantenido clandestinamente en la tradición oral y en la conciencia colectiva. La confrontación, polarizada y violenta como en los ciclos anteriores, fue caracterizada por los sectores dominantes como una “guerra de castas” o “guerra de razas”, por su carácter de enfrentamiento irreconciliable entre indios y blancos.

Las condiciones materiales propiciatorias de esta oleada rebelde se generaron a partir de la coyuntura económica que atravesó el sur peruano desde fines del siglo XIX, marcada por el auge de la exportación de lana de ovinos y camélidos, actividad principal de la región. Dicho auge detonó un proceso de reestructuración productiva, que implicó el establecimiento de una red de “rescatistas” (comerciantes monopólicos) de lana, la formación de nuevas haciendas, y la expansión de las áreas controladas por los terratenientes mediante el despojo de tierras y pastos de las comunidades, el incremento de la carga de trabajo de los indios, quienes tenían menos tiempo disponible para sus parcelas y rebaños (Flores Galindo, 1988). Este proceso destruyó la autonomía productiva de las comunidades, que fueron sometidas a los hacendados mediante el uso de violencia. Cabe señalar que en la etapa previa la actividad lanera de las comunidades mostraba mayor dinamismo que la de las viejas haciendas.

El temor a una guerra de razas de los terratenientes y las esperanzas de revolución social de los indios se concretaría entre 1919 y 1923, cuando en el sur peruano se produjeron cerca de 50 rebeliones cuyo epicentro estuvo en Puno y Cuzco, extendiéndose hasta Ayacucho en Perú y hasta Cochabamba en Bolivia. Seis departamentos peruanos se vieron convulsionados por acciones y reivindicaciones variadas: ataques a haciendas, invasiones y ocupaciones de tierras, rechazo a las cargas fiscales agobiantes, reclamaciones contra demarcaciones políticas arbitrarias, presiones para cambiar la capital de una provincia o un distrito, demandas contra el agio de comerciantes o el incumplimiento de las autoridades políticas (Flores Galindo, 1988: 308-309).

La movilización indígena se vio favorecida por la llegada a la presidencia de Augusto B. Leguía en 1919, quien ganó las elecciones para asegurar el control del parlamento. Con la premisa de que su gobierno era la Patria Nueva que remplazaba a la República aristocrática da un golpe de Estado. Propicia un proyecto reformista contrario al civilismo de los gobiernos oligárquicos anteriores y protector de los indios, estableciendo alianzas con varios grupos anticivilistas. En uno de ellos participan los intelectuales indigenistas José Antonio Encinas, Emilio Romero, Hildebrando Castro Pozo, quienes aportan el programa indigenista y regionalista. Leguía estableció una oficina de asuntos indígenas, reconoció legalmente a las comunidades que pudieran presentar títulos, dispuso la conformación del Patronato de la Raza Indígena, inauguró un monumento en memoria de Manco

Cápac, fundador del Imperio Inca, creó el Día del Indio como fiesta nacional el 24 de junio, además de utilizar el quechua en sus discursos.

En julio de 1920, Encinas, como diputado por Puno, conjuntamente con miembros de la Comisión Especial de Investigación de las Cuestiones Indígenas en el Sur de la República (Rénique, 2004: 83), concluye que las condiciones de vida de la población indígena eran muy inferiores a las de la época incaica: los indios habían vendido sus tierras, sus rebaños eran pequeños y debían pastar en tierras de las haciendas a cambio de su trabajo gratuito; los procesos electorales eran controlados por los *mistis*,²⁸ las autoridades, los terratenientes y los curas, quienes mantenían en la ignorancia, el alcoholismo y la idolatría a los indios (Kapsoli, 1987: 20). Asimismo, advirtieron un fenómeno alarmante para la perspectiva del indigenismo oficial: la existencia de zonas con autonomía política indígena:

Un hecho curioso, digno de anotarse, es el que en las Parcialidades de Ccapalli, Poemalla y Ccutla han establecido los indios una perfecta organización social. Guiados por el espíritu imaginativo que poseen, tienen un Prefecto, Subprefectos, Gobernadores, Tenientes, Jueces, etc., ante quienes ocurren en demanda de justicia. Los fallos de estas autoridades son inapelables y se cumplen estrictamente, so pena de perder en multas, sus animales, sus chacras y hasta su casa. Bajo este sistema de organización autónoma, ya no ocurren para nada ante las autoridades constituidas; y manifiestas que proceden así porque encuentran más justicia en ellos.

Esto, [...] no es sino el resultado del sinnúmero de abusos y explotaciones de que son víctimas los indios de parte de las autoridades; y, en sí, envuelve un grave peligro para la unidad nacional (Roca, 1935: 204-205).

Por otra parte, el hecho de contar nuevamente con un defensor de sus intereses en la presidencia hizo que los indios multiplicaran sus denuncias contra el gamonalismo. Así, en 1921 se constituyó el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo, de orientación anarquista, que retomó y profundizó la labor de la Asociación Pro-Indígena; ahora sus militantes eran dirigentes indígenas que relevaban a los indigenistas mestizos. El Comité contó con el respaldo y el subsidio del gobierno, y con la participación de activistas anarcosindicalistas; combinaba las gestiones legales con las reivindicaciones indianistas, expresadas a nombre de la institución y la autoorganización. A partir de la red de organizaciones de la Asociación Pro-Indígena se crearon numerosos subcomités a nivel departamental, provincial, distrital y en los anexos, formando una vasta red en los departamentos de Puno, Arequipa, Cuzco, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y en la provincia de Junín. Su declaración de principios señalaba que sus fundadores eran “trabajadores de la raza indígena de distintas labores y que se agremiaron con el fin de

28 Denominación dada a las élites blanco-mestizas, derivada del volcán Misti de Arequipa, de color blanco, no por las nieves eternas sino por la composición de la tierra de la región.

unificar a los de su raza y hacerles conocer sus derechos políticos, económicos y sociales". El Comité articulaba la aportación de intelectuales, abogados y otros profesionales de Lima y otras ciudades con la de los dirigentes indígenas. Los migrantes indígenas representaban el vehículo inicial para influir sobre la población indígena de las localidades más apartadas, preparándola ideológicamente para enfrentar a los gamonales.

El Comité apoyaba los reclamos de tierras y las denuncias de las injusticias cometidas contra los indígenas por los gamonales, difundíendolas en la prensa nacional e internacional. Las comunidades y pueblos elegían en asambleas a sus representantes para hacer las gestiones, las demandas legales y las denuncias correspondientes, o para participar en los congresos indígenas, celebrados anualmente entre 1921 y 1924. Los intelectuales mestizos integrantes del comité asumieron que para incorporar a los ayllus y las comunidades a la lucha debían recurrir a la idea de la restauración del Tahuantinsuyo, por lo que se hicieron eco de ella.

Otro elemento que contribuyó a la rebeldía indígena fue la expansión de la prédica adventista, que ofrecía justicia en la tierra, un culto barato que no cobraba los sacramentos, que no fomentaba fiestas onerosas, que no imponía diezmos ni primicias; y que, en cambio, promovía la educación, la salud y la higiene.

Las movilizaciones se proponían cambiar los principios constitucionales, las autoridades y el reparto de tierras. En 1921 los indígenas recuperan tierras mediante acciones más articuladas y mejor organizadas que las de la etapa anterior, aprovechando sus ventajas: el número, el conocimiento del terreno y sus peculiaridades. En esta etapa el epicentro de la rebelión fue Huancané, capital de la provincia de Espinar.

La apertura del gobierno de Leguía duró poco. La agitación indígena excedió su disposición a la negociación y la presión de los hacendados sobre el gobierno a través de la Sociedad Ganadera de Puno se incrementó. Para detener esta agitación en noviembre de 1921 el gobierno prohibió la *rama*²⁹ y un año después suspendió las actividades del Comité Pro-Derecho Indígena, que siguió funcionando clandestinamente hasta 1927. Para remplazarlo, creó el Patronato de la Raza Indígena (Kapsoli, 1987: 207-211). Finalmente, en 1923 Leguía rompió con sus antiguos aliados indigenistas, quienes debieron salir del país.

En enero de 1923, los indígenas se propusieron tomar por asalto la ciudad de Huancané. La población mestiza, en principio ajena al conflicto, fue obligada a plegarse al bando de los poderosos locales mediante diferentes mecanismos: simulación de un estado de guerra para hacerlos sentirse parte de la situación de acoso, y persecución a sangre y fuego a quienes se atrevían a defender o a participar del

29 Fondo comunal reunido con las aportaciones en especie de los comuneros, usado para financiar los viajes de los delegados a Lima para presentar sus reclamos de tierras, tradición creada desde la Colonia.

bando indígena. El gobierno central envió al ejército, recibido por los mestizos como si fuera su salvador. Dada la superioridad de las fuerzas represivas los indios se retiraron a las alturas al llegar el ejército. La desproporción entre los medios con que contaba uno y otro bando era enorme: los gamonales y el ejército tenían fusiles, escopetas y revólveres, mientras los indios peleaban con hondas, rejonos y piedras. Las fuerzas represivas incluían soldados, gendarmes, *mistis* e indios de hacienda, en tanto las fuerzas rebeldes incorporaron a la comunidad en pleno: niños, ancianos mujeres y jóvenes. Se generó una escalada de violencia en la que la respuesta fue cada vez mayor desde ambas partes. El programa rebelde se profundizó y expandió, estableciéndose vínculos regionales que rebasaron las fronteras nacionales.

Carlos Condorena, dirigente de Huancané, proclamó:

sólo nosotros tenemos derecho a vivir en las tierras de nuestros antepasados, aprovechar de los frutos de nuestro altiplano y los *mistis* no tienen derecho a seguir robando y explotando nuestro trabajo. Botarles de nuestras tierras, es nuestra tarea, debemos organizar un ejército con todos nosotros y reconquistar nuestras tierras, es nuestra tarea, matar a los principales y a las autoridades y volver a implantar nuestra antigua forma de vivir Inca (Kapsoli, 1987: 31).

Durante las primeras décadas de siglo XX persistió la estrategia indígena de acudir a la autoridad presidencial para obtener justicia, lo cual expresa la continuidad de la visión de la relación entre ellos y los grupos dominantes blanco-mestizos construida en la Colonia y, en parte, en la época incaica en el Tahuantinsuyo. En este sentido, los indios reconocen la existencia de una autoridad justa, ubicada por encima de los poderosos locales, los gamonales, a la que los indios pueden apelar reclamando su derecho a una relación más equilibrada entre indios y no indios, con la que pueden negociar las condiciones de su integración al sistema mayor, en algo semejante a la República de Indios constituida durante la Colonia, que fue como el Tahuantinsuyo, mitificada como una etapa de reconocimiento y respeto a su autonomía productiva y autogobierno local o regional por parte del poder mayor. A ella apelan como paso previo a la inevitable confrontación armada.

Esta visión de los indios tiene relativa correspondencia con los hechos políticos del país, porque a lo largo de las primeras tres décadas del siglo XX hubo un paréntesis de apertura política durante el cual los presidentes que se asumieron como enemigos de los grupos oligárquicos y el civilismo (Candamo, Billingurst y Leguía), promovieron programas indigenistas para apoyar a los indios en su enfrentamiento con el gamonalismo. El problema fue la precariedad y la fugacidad de estos propósitos, ya sea por el derrocamiento de los presidentes o por el giro de su proyecto, como ocurrió en el caso de Leguía.

La participación de sectores urbanos como operadores de la política reformista fue fundamental; éstos se comprometieron con el proyecto, constituyéndose en el

puente entre esos gobiernos y los indios movilizados. Sin embargo, cada uno tenía su propio programa y el de los sectores medios mestizos era, en última instancia, aprovechar la fuerza de las mayorías indígenas para incorporarlas al programa reformista modernizador que pretendía limitar el poder de los terratenientes o desplazarlos del poder de manera subordinada. Éstos no reconocen en los indios la capacidad de constituirse en sujeto de su propio proyecto, no conceden legitimidad a su proyecto porque en ellos, como en los sectores oligárquicos, opera el racismo que subestima al indígena, asumiendo que la única posibilidad de integrarlos al proyecto mestizo se basa en su desindianización; los indios representan un obstáculo a la modernización aunque los necesitan como fuerza de trabajo.

La alianza con los mestizos permitió a los indios aprovechar los recursos para la lucha ofrecidos por los mestizos; así, pudieron establecer contacto con otros sectores urbanos que formularon proyectos más radicales, como los anarcosindicalistas; aprovecharon la red construida por los indigenistas de la Asociación Pro-Indígena para comunicarse con los indios de otras regiones, ampliaron su conocimiento del país, algunos accedieron a la lectoescritura y a medios impresos para realizar sus denuncias, ampliaron su capacidad organizativa y finalmente llegaron a la conclusión de que la confrontación armada era inevitable.

Al parecer apostaban a las dos vías: la negociación que les daba tiempo y la posibilidad de acopiar recursos para llevar a cabo la defensa violenta de sus tierras. Podemos concluir que los indios asumen como necesaria la solución armada y que no son los elementos externos, los mestizos, quienes la proponen. La derrota y la frustración de sus aspiraciones se reiteran en estas experiencias, prevaleciendo la confrontación polar entre indios y blancos: los indios son reprimidos tanto si negocian como si se levantan en armas.

El planteamiento de Mariátegui sobre la cuestión indígena

Entre los efectos de la visibilidad lograda por los indios a partir de las luchas reseñadas se encuentra el diagnóstico sobre la problemática social peruana elaborado por José Carlos Mariátegui, sus iniciativas organizativas y el programa para la revolución socialista que formuló, en los que los indios fueron considerados los protagonistas principales. Si bien Mariátegui no vivió la fase más intensa de la rebelión indígena en el sur peruano, pues había salido de Perú en 1919, exiliado a causa de sus tempranas críticas a Leguía, al regresar en marzo de 1923 pudo constatar sus efectos. Se incorporó al amplio movimiento social protagonizado por heterogéneos sectores: obrero, indígena, estudiantil e indigenista; en diálogo con ellos fue formulando un programa y una estrategia socialistas.³⁰

30 Se incorpora a iniciativas como la Universidad Popular “González Prada” (1923-1924), donde dicta varias conferencias sobre la crisis mundial, la revista *Claridad* (1923); funda la revista

Su diagnóstico quedó plasmado en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* en los que plantea que el problema fundamental de Perú reside en la dualidad entre costa y sierra. Señala que a lo largo de la historia y hasta el presente, ésta implicó la exclusión de la vida política del país de la población indígena mayoritaria, asentada en la sierra, por parte de la minoría criolla que domina desde la costa. No se trata, subraya, de la yuxtaposición de dos sociedades ajenas entre sí, sino de una sola forma histórica que contiene dos elementos escindidos. Caracteriza la estructura productiva peruana por la coexistencia de elementos de tres economías (o modos de producción según la terminología marxista): comunista, feudal y capitalista. Por un lado, en la sierra subsisten residuos de una economía comunista indígena bajo un régimen feudal, mientras que, en la costa, sobre un suelo feudal se desarrolla una economía burguesa retardada. Y aunque el criollo domina sobre el indio no ha conseguido anularlo, encontrándose, por el contrario, amenazado por él. Si bien así se lo presenta, su dominio no se funda en su superioridad intrínseca sino en el apoyo de una fuerza externa, colonial.

Mariátegui analiza la evolución de la situación de la población indígena a lo largo de la historia peruana, concluyendo que durante la fase prehispánica la forma de organización incaica logró una eficiencia productiva, no alcanzada después ni remotamente, capaz de alimentar a 10 millones de personas, poseedora de una gran coherencia entre la organización económica y el sistema político, que construyó un Estado eficiente, orgánico y soberano, conducido por una aristocracia indígena creadora de sus propias instituciones, y que representa la única forma de nación peruana habida hasta entonces. Argumenta que el carácter autocrático del régimen inca no invalida la existencia del comunismo agrario, consistente en:

- * Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas (aunque dividido en lotes individuales intransferibles).
- * Propiedad colectiva de aguas, tierras de pastoreo y bosques por la marca o tribu.
- * Cooperación en el trabajo.
- * Apropiación individual de las cosechas.

Señala que a pesar de que la conquista con su violencia y su política de saqueo y pillaje desarticuló la economía comunista de los incas, los españoles fueron incapaces de sustituirla por otra. Observa que la Corona no eliminó a la comunidad indígena porque no cuestionaba el espíritu religioso y el carácter

Amauta (1926-1930) y el periódico *Labor* (1928-1930), el Partido Socialista Peruano (1928), la Confederación General de Trabajadores del Perú (1929) y publica *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), envía documentos suyos a la Primera Conferencia Sindical Latinoamericana (1929) y a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (1929), realizadas en Montevideo y Buenos Aires respectivamente.

político del coloniaje; en cambio, estableció relaciones de producción feudales que incorporaron elementos de la economía comunista, aunque no logró rearticular coherentemente al conjunto, subordinando a la comunidad como parte de su maquinaria fiscal y administrativa. Y si bien las Leyes de Indias reconocieron a las comunidades indígenas, fueron ineficaces para proteger la propiedad comunal de la voracidad de encomenderos y mineros. Éstos se constituyeron en señores feudales, apropiándose de las tierras y los indios. Los latifundios sustituyeron a las comunidades y los indios fueron incorporados como siervos a través del sistema de encomiendas. Así, la comunidad sobrevivió en un régimen de servidumbre, petrificada en un Estado extraño a su destino. Concluye que la economía feudal implantada por los conquistadores representó una involución respecto a la economía incaica. Y que el conflicto entre el conquistador y el conquistado no se atenuó con el tiempo, debido a que no existían condiciones para un proceso de mestizaje. Y por el contrario, adquirió otros atributos: étnico, geográfico, económico, político, cultural.

Mariátegui encuentra que a diferencia de las revoluciones burguesas europeas la independencia peruana no se sustentó en la alianza entre la burguesía y el campesinado que evitaría el retorno del antiguo régimen; pues faltaron dos premisas necesarias: una burguesía consciente de sus fines y de los intereses de su acción; y un estado de ánimo revolucionario en el campesinado, que reivindicara su derecho a la tierra en términos incompatibles con el poder de la aristocracia terrateniente.

Durante la República persistieron esos factores: la debilidad de la burguesía urbana y la situación extra social de los indígenas. Así, la aristocracia terrateniente mantuvo sus privilegios, controlando el capital comercial y asumiendo la función de la clase burguesa sin perder sus prejuicios coloniales y aristocráticos. De modo que no se creó una burguesía progresista con sentido nacional, liberal y democrático. La casta propietaria mantuvo su mentalidad colonial, considerando el trabajo con criterio esclavista y negrero; no sólo se sentían superiores a sus siervos sino también étnica y nacionalmente diferentes.

Encuentra que para el indígena la República significó la disolución de la comunidad; y los gamonales se apropiaron de sus tierras, concentrándolas. Pero los indígenas no se convirtieron en pequeños propietarios ni en asalariados libres; se los sometió bajo relaciones de servidumbre y se los obligó al trabajo forzado con la conscripción vial y el “enganche” en las minas.

Señala que el gamonalismo representa la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política; todas las instancias del Estado están subordinadas a ella, a nivel local el juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, y a nivel del poder central, el parlamento.

Concluye que el problema indígena tiene que ver con la no asimilación a la sociedad peruana de cuatro quintas partes de la población; se trata de un problema económico y social derivado de la persistencia del régimen feudal de propiedad

de la tierra. Propone que la solución al problema indígena es también la solución al problema de la tierra; que implica liquidar la feudalidad y el latifundio para eliminar la servidumbre de la población indígena. Por ello, la solución liberal que correspondía a la burguesía realizar, consistente en el fraccionamiento del latifundio para crear la pequeña propiedad, no puede ensayarse ya. Es inviable una revolución burguesa dirigida por la burguesía porque ésta no existe.

Afirma que el carácter peculiar del problema agrario peruano radica en la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígenas. Éstos se expresan en la persistencia de hábitos de cooperación y solidaridad, en la existencia de un sistema de producción que estimula moralmente al individuo, logrando su máximo rendimiento como trabajador. Considera que en tanto la comunidad ha sido la única defensa del indio contra la feudalidad éste no puede volverse individualista. Se trata de una institución social que defiende la tradición indígena, conservando la función de la familia campesina. Observa que la comunidad ha mostrado sus posibilidades de evolución y desarrollo; cuando es despojada de la tierra manifiesta variadas formas de cooperación en el trabajo individual y de asociación entre la población. De manera que dentro de un programa socialista puede transformarse en cooperativa.

Propone que en Perú, la revolución socialista debe incorporar las tareas de la revolución democrático-burguesa: expropiación a los terratenientes y reparto de la tierra al campesino en sus distintas modalidades. Encuentra que la propagación del socialismo facilita la reivindicación de la población indígena. Y que la propia población indígena ha iniciado un proceso de reivindicación que se manifiesta en el arte y la literatura nacionales con la creciente revaloración de lo autóctono. Esa nueva conciencia de los indígenas ha obligado al gobierno a adoptar algunas medidas indigenistas, aunque éstas no tocan a los gamonales. Porque la solución debe provenir de los propios indios, para lo cual deben vincularse a nivel nacional.

Concluye que, la sobrevivencia de la comunidad indígena aporta al proyecto socialista las condiciones para una solución socialista al problema agrario. Y a la inversa, el problema agrario podría resolverse a partir de un proyecto socialista. Y que la construcción de la nación peruana era una tarea común del campesinado indígena y el proletariado peruanos. Pues la nación únicamente podría realizarse como tarea de la revolución socialista. Pero ninguna de estas tareas era de resolución inmediata. La construcción de la alianza de la clase obrera y el campesinado representaba una tarea de largo aliento.

En su “Mensaje al Congreso Obrero” de enero de 1927, Mariátegui plantea como tarea central la solidaridad con las reivindicaciones de los indígenas. Posteriormente, en el programa del Partido Socialista (1928) señala que la subsistencia de las comunidades indígenas proporciona elementos para una solución socialista de la cuestión agraria, manteniendo la gestión colectiva de la agricultura allí donde esa forma de explotación prevalece. Aclara que esto no significaba una romántica

y antihistórica tendencia a la reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, correspondiente a formas históricas superadas. En este sentido, Mariátegui marcaba su total distancia del discurso del retorno del inca y de la insurrección de Túpac Amaru, caracterizándola como “tentativas de filiación aristocrática y racista”, “encabezadas por descendientes de la antigua nobleza indígena, por caudillos incapaces de dar al movimiento de masas otro programa que una extemporánea e imposible restauración”.³¹ En cambio, valoraba la larga historia de insurrecciones y asonadas indígenas, con las consiguientes masacres y represiones, que desmentían la supuesta actitud sumisa del indio ante sus explotadores.

Mariátegui otorga al proletariado minero un papel fundamental en la difusión del socialismo entre el campesinado indígena, por su doble condición de obrero y campesino, es decir, de indígena, y por ser puente entre la población obrera de origen urbano y los campesinos indígenas, y a estos les reconoce su papel protagónico en la revolución socialista, concluyendo:

El problema no es racial, sino social y económico; pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros.

Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo (Mariátegui, 1969: 45-46).

Las rebeliones campesinas de los años cincuenta

A partir de 1953, los campesinos peruanos se rebelaron nuevamente en forma masiva en la sierra, en la selva y en la costa. Las comunidades indígenas de la sierra, los colonos de la selva (campesinos quechuas emigrados de la sierra) y los jornaleros de la costa exigían tierra; estos últimos, además, demandaban remuneración salarial, el derecho a la sindicalización y el acceso a la educación para sus hijos. En el sur andino los campesinos aymaras asumieron reivindicaciones étnicas contra la dominación cultural y económica del blanco o del mestizo. Sus formas de lucha fueron la toma de tierras y la organización de sindicatos, que en los casos más radicales se convirtieron en verdaderos centros de poder local. El movimiento campesino cuestionó radicalmente el poder de los terratenientes tradicionales dominantes en la sierra hasta ese momento. Debido a su alcance nacional y a la prolongación de la lucha por más de diez años, el movimiento representó un cambio cualitativo respecto de otros que lo precedieron en el siglo XX.

31 “El Amauta Atusparia” (1930), en Mariátegui, 1969: 187.

El ascenso de Fernando Belaúnde al poder en julio de 1963, como representante de un nuevo partido, Acción Popular, y la promulgación de una reforma agraria regional,³² creó en los campesinos la confianza de que al recuperar sus tierras usurpadas por los terratenientes no serían reprimidos. Por ello las recuperaciones de tierras se multiplicaron en octubre de 1963. La consigna “tierra o muerte” de los campesinos quechuas de Cuzco se extendió a lo largo de toda la sierra; excepto Puno todos los departamentos de la sierra fueron escenario de invasiones: Cajamarca, Ancash y Huánuco en grado menor, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Arequipa en grado mediano y Pasco, Junín y Cuzco en muy alto grado. No menos de 300 mil campesinos, comuneros, colonos de hacienda y trabajadores sin tierras, se apropiaron de éstas.³³

Antes de 1963, los campesinos ocupaban pacíficamente tierras sin cultivar, sobre todo pastos naturales, exhibiendo siempre argumentos legales para su acción; la violencia venía del campo enemigo. A partir de 1963 dejaron de emplear la argumentación legal, decían que las tierras les pertenecían y que ya las habían pagado con el trabajo gratuito o mal remunerado de varias generaciones; ocuparon zonas de cultivo, sembradas o en descanso. En esta etapa la represión no fue tan intensa como sería poco después (Béjar, 1969: 62).

El ciclo guerrillero de los años sesenta

Hugo Blanco y los sindicatos campesinos de La Convención y Lares

Hugo Blanco Galdós nació en Cuzco en 1934; hijo de un abogado defensor de indios y una campesina quechua hablante, también hablaba quechua. Estudió agronomía en Argentina, donde trabajó como jornalero en los frigoríficos y participó en el movimiento sindical peronista y trotskista. Se incorporó al Partido Obrero Revolucionario (POR), abandonando los estudios para dedicarse de tiempo completo a la militancia política. El golpe militar de 1955 contra Perón lo hace regresar a Perú, donde se incorpora al proceso de reorganización del POR peruano.

En 1956, el POR se dividió en dos fracciones. Una de ellas era seguidora de la corriente internacional, que consideraba imposible construir un partido trotskista

32 Desde su campaña presidencial en 1962 Belaúnde había ofrecido la realización de una reforma agraria para contener la agitación campesina; lo cerrado de la votación entre él y Haya de la Torre llevó a los militares a tomar el poder ese año; en marzo de 1963 el general Pérez Godoy promulga la reforma agraria, asumida por Belaúnde como presidente.

33 La ausencia de recuperación de tierras en Puno es consecuencia de la brutal pacificación de los años veinte y de las políticas complementarias a ésta: la intensificación de la labor de las iglesias protestantes, la penetración de agencias filantrópicas, la expansión del comercio y el contrabando, que contribuyeron al debilitamiento de la identidad indígena y a que la migración hacia Lima para escapar del hambre se intensificara (Rénique, 2004: 130).

independiente, por lo que aplicaba la táctica del “entrismo”, es decir, la incorporación de sus militantes a los partidos existentes según la región del país: en el norte la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), en el sur el Partido Comunista Peruano (PCP) y en el centro el Partido Socialista del Perú (PSP). La otra corriente, ortodoxa, postulaba la estrategia inicial del trotskismo: construir un partido revolucionario; a esta corriente pertenecía Blanco (*ibid.*: 5-6).

Entre marzo y abril de 1957, en Lima se realizó el Primer Congreso del POR. En éste se constituyó como Sección Peruana del Trotskismo Ortodoxo. Días después se llevó a cabo el Primer Congreso del Trotskismo Ortodoxo, que dio origen al Secretariado Latinoamericano del Trotskismo Ortodoxo (SLATO), al que llegaron delegados de Chile y Argentina. En el congreso Blanco planteó el problema de la tierra como el eje fundamental de la revolución peruana, y la carencia de una dirección revolucionaria capaz de encabezar las luchas campesinas como el mayor problema. Asimismo, expresó que las direcciones burocráticas y seniles del APRA y el PCP eran un freno para el movimiento obrero y campesino. Además, señaló la potencialidad política implícita en el fenómeno de la migración del campo a las ciudades y a la selva amazónica para la colonización, por cuanto el campesino trasladaba al nuevo espacio su organización comunal para enfrentar las condiciones de opresión latifundistas. Subrayó la articulación existente entre la economía moderna y la tradicional en una situación de colonialismo interno y no como dualidad desarticulada. Consideraba agotada la lucha legal para recuperar u obtener tierras, postulada por el PC, concluyendo en la necesidad de realizar una reforma agraria radical mediante un proceso insurreccional y de carácter confiscatorio. Propuso atraer el apoyo de los trotskistas de los países vecinos para fortalecer al POR (Añi Castillo, 1967: 13-28).

En 1957, el POR sólo contaba con una sección en provincia en la ciudad de Arequipa, integrada por cuadros pequeño-burgueses que tenían influencia en la Federación de Empleados Bancarios. En el plano sindical los trotskistas impulsaban la Tendencia Sindical Revolucionaria y en el político el Frente Antiimperialista, que se concretó como Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR). Éste intentaba atraer a toda la izquierda, no sólo a los trotskistas. Inicialmente funcionó a nivel departamental en Arequipa y luego a nivel nacional, pero carecía de recursos materiales para realizar trabajo en el campo.

En 1958 Hugo Blanco trabajaba en una fábrica en Arequipa; luego de la toma de la ciudad de Cuzco por campesinos que exigían tierra es enviado allí por su partido a trabajar políticamente. Se integra a la Federación Departamental del Cuzco como delegado del Sindicato Único de Vendedores de Periódicos. En julio de 1959, cuando el POR participa en la agitación del sindicato de choferes motivada por el alza del precio de la gasolina, es detenido. En la prisión conoce a Andrés Gonzales y a otros dirigentes campesinos, que desde 1954 habían dirigido el movimiento de sindicalización campesina de *arrendires* y *allegados* de La Convención y Lares, Cuzco, ganándose su confianza.

Blanco inicia una huelga de hambre para salir de la cárcel, obteniendo el apoyo de algunos sindicatos que presionan al PCP para que la Federación de Trabajadores Campesinos (FTC) amenace a la autoridad con realizar una huelga general si no es liberado. Finalmente, Blanco queda en libertad, decidiendo ir a vivir al campo como campesino para desarrollar su labor de organizador sindical. Se establece en Chaupimayo, donde trabaja como *allegado* del dirigente Andrés Gonzales en la hacienda de Romainville, el mayor latifundista del valle de la Convención. Inicia así su proceso de inserción entre los colonos quechuas como antes había hecho en ámbitos obreros. Chaupimayo se convierte en su cuartel general.

En noviembre de 1960, en Lima se realizó un nuevo congreso del POR en el que participaron delegaciones de Cuzco, Puno y Arequipa. Dado que el triunfo de la revolución en Cuba había estimulado la acción guerrillera tanto en Perú como en otros países de América Latina, Blanco propuso la apertura de frentes de lucha armada en otros países, lo cual fue aprobado por el POR (Añi Castillo, 1967: 43).

En abril de 1961, a solicitud de la sección peruana se realizó el congreso de SLATO en Buenos Aires; allí se aprobó la línea insurreccional teniendo como eje el campo, acordándose trasladar la sede del buró a Lima para que organizara el movimiento. La sección argentina se comprometió a enviar hombres y dinero y a establecer relaciones con Cuba, Brasil, Colombia y Venezuela para lograr una efectiva dirección revolucionaria latinoamericana. Se reestructuró el POR peruano y los argentinos que llegaron a Lima asumieron el mando militar y político.

Para apoyar la lucha campesina dirigida por Blanco, el POR creó en diciembre de 1961 el Frente de Izquierda Revolucionario (FIR) por el cual se concretaría la política de Frente Único Revolucionario que unificara la vanguardia en un Comité Unificado de Obreros y Campesinos y Estudiantes en el Cuzco. El FIR llamó a toda la izquierda revolucionaria a apoyar activamente el levantamiento campesino, pero la filiación trotskista de Hugo Blanco no favoreció la confluencia de otros grupos, sólo la corriente morenista impulsó la lucha campesina encabezada por Hugo Blanco y el FIR. (Cordal, 2016: 54)

En tanto un argentino asumió la dirección en Cuzco, Blanco pudo dedicarse de lleno a la organización del movimiento campesino en La Convención y Lares y Occobamba, donde logró el crecimiento de los sindicatos campesinos y el fortalecimiento de su liderazgo. Su intenso trabajo organizativo se concretó con la creación en 1960 de la Federación Provincial de Campesinos, y en 1961 de la Federación Departamental de Campesinos del Cuzco. El PCP continúa obstruyendo su labor. La estrategia legalista de reclamaciones judiciales desarrollada por este partido no beneficiaba a los campesinos quechuas, sometidos a condiciones de explotación feudal –trabajo gratuito, jornadas de 12 horas diarias para mujeres y niños, uso de moneda propia y compra forzada en el tambo de la hacienda, construcción de caminos sin remuneración, etcétera. Blanco, por su parte, impulsaba como estrategia sindical la huelga campesina, consistente en que los *arrendires*

y *allegados* dejaran de trabajar en las tierras del hacendado para sólo trabajar su chacra, apropiándose de hecho de las tierras. Así, los hacendados únicamente podían proteger sus intereses mediante el uso de la fuerza pública para desalojar a los campesinos; sin embargo, la organización sindical que éstos habían logrado les permitía defenderse colectivamente y establecer nuevos asentamientos.

Los sindicatos eran la estructura organizativa básica; la asamblea sindical era la instancia para la resolución de las necesidades de los campesinos –alimentación, salud, educación, diversificación de cultivos, etcétera–, además de un espacio de adoctrinamiento político. Blanco consideraba que la Federación Provincial podía ser un parlamento del pueblo, cuyas decisiones fueran acatadas en los valles como leyes, así como la instancia de resolución de los conflictos internos. Los sindicatos se convirtieron en órganos de poder de los campesinos, en un incipiente doble poder semejante a los sóviets en la revolución bolchevique. Debían ser organizaciones de frente amplio que podían volverse el núcleo de la nueva sociedad. El poder dual desarrollado en La Convención y Lares y en otras partes del departamento de Cuzco fue más visible en Chaupimayo, Santa Rosa y Paltaybamba. En Chaupimayo, por ejemplo, se distribuyeron tierras a campesinos que carecían de ellas, mientras que los cultivos y las casas del hacendado pasaron a ser propiedad colectiva del sindicato. Un numeroso grupo de dirigentes desarrolló su acción en otras provincias cuzqueñas de la región de selva y en la sierra: construían escuelas, pagaban a los maestros (propuestos por ellos mismos y ratificados por los funcionarios del gobierno central), tenían a su cargo las obras públicas. Además, para defenderse de la represión sistemática de los terratenientes crearon instancias de autodefensa, una embrionaria fuerza armada, la milicia campesina en desarrollo. En 1962, paralizaron la región con sus huelgas e intentaron aplicar una reforma agraria diseñada por Blanco (Blanco, 1972: 54-55). Así, los campesinos construyeron el poder popular en el campo; más tarde también desafiaron a la ciudad de Cuzco, la señorial sede del poder político, judicial y militar.

Miles de campesinos se movilizaron, llegando a Quillabamba y Cuzco a pie o a caballo, con machetes y antorchas, al grito de ¡Tierra o Muerte! en quechua.

El apoyo ofrecido por la sección argentina del POR nunca llegó a Perú. El apremio por recursos materiales llevó al FRI a la realización de acciones para conseguirlos. Así, entre diciembre de 1961 y abril de 1962 se realizaron dos asaltos a bancos. Sin embargo, en el segundo asalto uno de los participantes fue reconocido y denunciado, lo que determinó que todos fueran capturados, siendo trasladados a los penales El Frontón y El Sexto en Lima.

Paralelamente a estos hechos en mayo de 1962 se produjo un fugaz intento foquista en Jauja, Junín, en la sierra central, apoyado por elementos del POR, que esperaban contar con el apoyo de dirigentes campesinos de la selva alta. El plan era asaltar las cárceles de la ciudad y dos bancos para obtener armas y dinero con el fin de instalar un foco guerrillero en las laderas orientales de los Andes.

Aunque el operativo tuvo éxito, los asaltantes fueron capturados por la policía, muriendo dos de los participantes; la policía recuperó las armas y el dinero (Añi Castillo, 1967: 118-121).

En junio de 1962 se produjo el golpe de Estado de Pérez Godoy. En enero del año siguiente, luego de una redada en Lima, son detenidos más de dos mil dirigentes y militantes de izquierda. En Cuzco es nombrado como prefecto un general del Ejército, quien envía tropas de asalto al campo para reprimir, saquear las comunidades y perseguir a los campesinos. En marzo de 1963, un decreto de la Junta Militar reconoce a los campesinos cuzqueños la posesión de las parcelas recuperadas, anulando su condición de *arrendires*. Cabe señalar que la reforma agraria aplicó únicamente en las zonas afectadas por el descontento campesino y que sus medidas eran limitadas: sólo formalizó la posesión de las tierras recuperadas por los campesinos movilizados, pues únicamente buscaba apagar la rebelión en curso.

Finalmente, Blanco fue capturado en mayo de 1963. La circunstancia que da lugar a su detención no es trivial, pues expresa su incorporación a la lógica comunitaria y su total distanciamiento de la estrategia foquista impulsada por el POR. Un dirigente campesino solicitó su intervención contra un gamonal frente a un caso de violación. Blanco convocó a una asamblea en la que 500 campesinos decidieron hacer justicia contra el gamonal. Durante los enfrentamientos mueren dos soldados. Los campesinos se retiraron y Blanco huyó. Frente a esto, la Policía de Investigaciones del Perú (PIP) infiltra a sus hombres entre los campesinos hasta lograr capturarlo cerca de la ciudad de Quillabamba. En diciembre de 1963, cuando Quillabamba fue tomada por los sindicatos, ante el temor de un desborde popular las autoridades ordenaron el traslado de los campesinos detenidos a otras cárceles, enviando a Blanco a Tacna, en la frontera con Chile, para ser juzgados por una corte militar, fuera de la jurisdicción que les correspondía.

El juicio inició en agosto de 1965, casi tres años después de la captura. Durante el juicio Blanco y sus compañeros exhibieron ante la opinión pública las condiciones de explotación semifeudales en que vivían los campesinos, justificando en ellas la rebelión. La prensa difundió las ideas y las imágenes de los campesinos rebeldes, expresando su simpatía hacia ellos. Gracias a la defensa a cargo de tres abogados, a la presión de la movilización popular y a la opinión pública, Blanco fue condenado a 25 años de prisión. Otros campesinos fueron liberados; la pena fue disminuida por tratarse de “gente semicivilizada, que obedeció órdenes ciegamente, sin intención dolosa”; el juez aplicó la teoría gamonal dominante en la época sobre “la bondad natural del indio y del agitador que lo corrompe”. En las condiciones políticas vigentes en ese momento esas sentencias eran un gran triunfo moral de los campesinos (Neira, 1964: 11).

Gracias a la acción de los cuzqueños el POR creció en militantes y en prestigio. Sin embargo, debió afrontar su descomposición interna, producto de la captura

del grupo Túpac Amaru y de los conflictos surgidos entre los dirigentes presos y entre éstos y los dirigentes libres, a causa del dinero del asalto bancario que no apareció. Las recuperaciones de tierras no pararon con la captura de Blanco.

El balance de la experiencia de Hugo Blanco

Durante sus años de cárcel, Blanco hizo el balance de su experiencia de lucha. En este sentido, se propuso buscar respuestas para las necesidades de la futura acción revolucionaria en el campo, pues consideraba que a pesar de su derrota la acción campesina continuaría. Concluyó que la mayor debilidad del movimiento en que participó fue su aislamiento y la ausencia de un partido que diera dirección y articulación nacional a la lucha campesina. El error fue no haber construido desde el principio el partido que organizara, extendiera y centralizara la lucha en todos sus aspectos (la lucha armada entre ellos) y en todos sus grados; esta deficiencia generó todas las demás. Se autocrítica de sindicalismo, no en el sentido de elevar los anhelos económicos de las masas al plano político, lo que sí se hizo, sino de no haber concretado el avance político de las masas y en especial de la vanguardia, en un organismo político con disciplina bolchevique que agrupara a lo mejor de esa vanguardia (Blanco, 1972: 137-138). Las limitaciones no fueron de los campesinos de Chaupimayo y otras zonas de Cuzco, sino de los elementos mestizos urbanos, pues no lograron construir la instancia mayor que convirtiera las luchas regionales en la revolución peruana.

La falta de organización partidaria en la zona llevó a que la ayuda campesina se diera en forma directa o canalizada por los sindicatos, que carecían de la disciplina y la reserva necesarias para garantizar la seguridad. Las grandes posibilidades de llevar a cabo sabotajes, de formar milicias y otras guerrillas, etcétera, teniendo en cuenta el elevado nivel del campesinado, fueron desperdiciadas por la ausencia de organización partidaria. Aunque existió un ambiente favorable para la acción en todo el país, no hubo un organismo que lo canalizara. La debilidad fundamental era política, interna (*ibid.*: 75).

Blanco explica que cuando el gobierno inició la represión a las tomas de tierras sólo quedó asumir el combate. La guerrilla no pretendía sustituir la voluntad campesina sino educar a las masas, mostrándoles cómo debían combatir y que el enemigo no era invencible como cree el pueblo. Él apostaba a que si la represión se generalizaba, la lucha guerrillera se fortalecería. Pero la acción represiva fue limitada, no desalojó al campesinado de las parcelas conquistadas, lo dejó en ellas y la radicalización no se dio.

Blanco no estaba en contra de la táctica guerrillera, sino en contra de su uso artificial, pues era una forma extraña al medio. “La guerrilla es una táctica que puede ser utilizada en determinado país y en determinadas condiciones, ¡pero no es una estrategia!” Al respecto, considera que la guerrilla rural es una de las formas

que puede tomar la lucha armada en Perú, pero no la principal. Las guerrillas debían surgir como en Chaupimayo, impulsadas por los campesinos del lugar y como fruto de su maduración, bajo la forma de milicias campesinas relativamente estables. El aislamiento obligó a que transitaran de milicia campesina a guerrilla.

Por otra parte, Blanco entendía que para el campesinado los sindicatos eran la forma más apropiada de lucha masiva. Sin embargo, consideraba que si los campesinos mantenían su organización comunal y la utilizaban para su lucha, no había por qué insistir en que se organizaran en sindicatos. Asimismo, afirma que no es posible detallar el plan de trabajo campesino a priori, ya que éste sólo podía surgir del contacto directo con la realidad; los revolucionarios (mestizos y urbanos) que fueran al campo y se incorporaran al movimiento campesino serían los que en definitiva dirían qué hacer.

Si bien la ley de Reforma Agraria de 1963 había aflojado la tensión en el campo, alejando la posibilidad de la lucha armada, las contradicciones no desaparecieron, surgiendo otras nuevas. La conversión de tales contradicciones en lucha armada dependía de la incorporación de los revolucionarios urbanos al movimiento campesino, partiendo de sus organizaciones, de su conciencia y sus necesidades, de sus reivindicaciones concretas, inmediatas y más sentidas. Cuanto antes los mestizos se compenetraran y participaran en ellas más pronto encauzarían conscientemente esa lucha hasta llegar a la lucha armada.

Blanco llama a los estudiantes a ir al campo centralizados por sus propios organismos. La tarea pendiente era construir la organización partidaria en el campo, con los mejores elementos surgidos de la lucha de clases. El trabajo consciente de la vanguardia debía tender a extender el movimiento campesino, no a su profundización aislada, a ligar el campo con la ciudad y a centralizar el movimiento campesino. En esa tarea desempeñarían un papel fundamental las ciudades, en especial Lima, donde ya había organizaciones centralizadoras en potencia, organizaciones puente entre la ciudad y el campo y entre las distintas zonas del campo: las organizaciones distritales y provinciales de residentes en Lima. Éstas estaban conformadas por gente mitad campesina y mitad urbana.

Como antes Mariátegui, Blanco considera que para la revolución peruana, y la revolución agraria en particular, eran fundamentales los migrantes. Entre sus filas contaban a obreros, estudiantes, vendedores ambulantes y mercachifles, quienes recorrían todo el país con sus mercancías, conociendo gente y caminos; ellos era el vínculo del Perú de abajo. Esa gente que aunque raras veces destaca en la lucha de clases urbana, siendo subestimada por los revolucionarios, era indispensable para la revolución. Ellos eran capaces de organizar el campo en forma centralizada y coordinada con el movimiento urbano, captando los conceptos generales, serían los que podrían aplicarlos mejor que nadie a las particularidades de su zona (*ibid.*: 150-151).

Por otra parte, subraya que su contribución personal y la de los mestizos que lo apoyaron en Chaupimayo no fue la de iniciar o introducir las tácticas de

la lucha de clases que surgieron espontáneamente durante el proceso, sino su concienciación y sistematización. Al respecto, señala que el marxismo les permitía discernir y ver cuáles de las tácticas usadas por el campesinado serían efectivas para su liberación. Ellos complementaban esas tácticas, las integraban en una estrategia, las practicaban y las impulsaban sistemáticamente. Así, representaban la fusión de las prácticas de lucha del campesinado y la teoría marxista; eran los representantes del partido (con todas sus deficiencias), el factor consciente de la lucha de los trabajadores (*ibid.*: 93).

Asimismo, Blanco recuperó la dimensión étnica de la problemática social peruana, considerando al indio como una nacionalidad oprimida, cuya lengua, música, indumentaria, gustos, costumbres, eran escarnecidos, aplastados y denigrados por el blanco. Por lo que, el problema indígena no podía resolverse teniendo en cuenta sólo el aspecto económico. La reivindicación de lo indio, de la nacionalidad oprimida, era un ingrediente fundamental de la lucha (*ibid.*: 17).

En 1967, Américo Pumaruna analiza la experiencia del FIR, cuestionando su errada interpretación del foquismo guerrillero de Ernesto “Che” Guevara, quien sostenía que no era necesario que estén dadas todas las condiciones que se requieren para emprender la lucha armada ya que “el foco guerrillero las puede ir creando”. Según el autor los guerrilleros del FIR no se habían preparado adecuadamente, carecían de insumos y de armas, por lo cual los campesinos que los apoyaron fueron masacrados por la policía, antes de ser entrenados militarmente y formados teóricamente y políticamente. Ello provocó el repliegue de los campesinos. Además carecían de respaldo entre el proletariado, no tenían vínculos con el campesinado de otras zonas y asentaron en una zona aislada del resto del país y del departamento.³⁴

Mario A. Malpica, del Partido Comunista Peruano, señala que el error de Blanco fue confiar demasiado en la espontaneidad del campesino y excitar demasiado a la derecha peruana, cuando aún no estaba en condiciones de luchar con las armas en la mano, carecía de dirección militar y había perdido la dirección política porque fue perseguida y encarcelada. Esto desorientó y dividió a la masa campesina, haciéndola vulnerable a las promesas de reforma agraria.³⁵

El movimiento de Hugo Blanco no logró constituir propiamente un foco guerrillero. Bajo la estructura sindical se conformaron grupos de autodefensa campesina para mantener la tierra recuperada y enfrentar la represión sobre ellos. La incapacidad de los elementos urbanos del FIR para concretar el apoyo económico necesario e incorporarse a la acción rural, impidió que Blanco avanzara en la creación de un foco guerrillero, debiendo adaptarse a lo que sí había: la disposición de las comunidades para lanzarse a la lucha a través de sus sindicatos.

34 Seudónimo de Ricardo Letts, guerrillero del MIR. Américo Pumaruna. “Perú: revolución, insurrección y guerrillas” (citado por Añi Castillo, 1967: 177).

35 Mario A. Malpica (1967) *Biografía de la Revolución* (citado por Añi Castillo, 1967: 224).

Así, se avanzó en la construcción de poder campesino indígena quechua en una zona de colonización en la ceja de selva, bajo el liderazgo de un elemento mestizo que aportó los recursos organizativos obtenidos durante su experiencia trotskista en la organización sindical obrera en Argentina y Perú.

La estrategia trotskista de Blanco fue rebasada por la experiencia más rica y compleja que vivió al instalarse como *allegado* en una zona muy agitada, eligiendo vivir y trabajar en iguales condiciones que las bases a las que quería organizar; allí aprendió a valorar las formas organizativas comunitarias y sus reivindicaciones como eje de la lucha. Recuperó la experiencia de la lucha campesina de toma de tierras iniciada por los campesinos antes de su llegada, promoviendo los mecanismos para la construcción de un poder autónomo campesino capaz de resistir la embestida de los gamonales y las fuerzas represivas, y de resolver las necesidades materiales. Aplicó la reforma agraria exigida por los campesinos, lo que dio lugar a la construcción de un nuevo orden social en esos espacios.

Los alcances de su experiencia de organización y lucha campesina tal vez sean mayores que las guerrillas que su ejemplo estimuló porque, a diferencia de éstas, estableció un estrecho vínculo con los campesinos indígenas, identificándose con sus aspiraciones e impulsando con sus capacidades mestizas el potencial de la rebeldía campesina. Su experiencia expresó la asimilación de la forma sindical occidental a la dinámica comunitaria prevaleciente en la sierra, reconstruida en las zonas de colonización, posibilitando la articulación de las comunidades a nivel departamental, proceso que en los Andes peruanos y bolivianos continuará su curso.

En su balance posterior advertimos un excesivo énfasis en el vanguardismo como solución a los errores cometidos por el espontaneísmo que muchos le criticaron, una idea opuesta al respeto a la iniciativa de las masas que practicó durante el proceso y que reivindicó. Si bien coincidimos en que la precariedad de la vanguardia en buena medida fue la causa de su fracaso como intento guerrillero, Sendero Luminoso retomará esta autocrítica llevándola al extremo opuesto, poniendo acento en la vanguardia, en el partido como recurso indispensable para tomar las riendas del movimiento espontáneo de las masas.

El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)

Luis de la Puente Uceda, nació en 1926 en Santiago de Chuco, La Libertad, en el norte agroexportador de Perú, bastión del APRA. Inicialmente integró las filas de este partido, abandonándolo en 1959, cuando se alió con la derecha. Formó entonces el APRA Rebelde, que en 1961 se convirtió en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Su preocupación por el tema agrario se expresó desde muy joven, graduándose en la Universidad Nacional de Trujillo con la tesis “Hacia la Reforma Agraria en el Perú”. En 1960 viajó a Cuba para participar en un foro sobre reforma agraria y un año después elaboró el anteproyecto de Ley de Reforma

Agraria del MIR que fue presentado al Parlamento. Allí conoció al Che Guevara, encargado por el gobierno cubano de promover y apoyar la organización de guerrillas en otros países de América Latina, que extendieran la revolución a todo el continente. Guevara proponía como estrategia de lucha el foco guerrillero puro. De la Puente, sin embargo, a partir de su conocimiento de la problemática agraria peruana, consideraba vital la incorporación del campesinado indígena a través de las organizaciones con que ya contaba: los sindicatos y las comunidades, según la región, que debían ser la base para un gran levantamiento. Asimismo, pensaba que era posible que los jóvenes del APRA se incorporaran cuando este partido viviera su crisis terminal. El grupo tenía influencia en el norte del país: entre los trabajadores azucareros de la costa, las comunidades campesinas y en varias universidades.

Aunque Guevara accedió a que los peruanos del MIR desarrollaran la lucha a su manera, esto no se concretó pues carecían de la capacidad organizativa necesaria, por lo que terminaron plegándose a la estrategia propuesta por el Che. En el proyecto participaron varios peruanos residentes en Cuba, ex apristas o de otras filiaciones previas, entre los que se encontraba Gonzalo Fernández Gasco.

En octubre de 1962, más por acatamiento a Guevara que por convicción, Luis de la Puente viajó a Quillabamba para entrevistarse con Hugo Blanco a fin de coordinar un trabajo conjunto; sin embargo, no lograron ponerse de acuerdo. De la Puente se resistía a integrar un solo grupo con Blanco y con gente del ELN, pretendiendo que el MIR, bajo su conducción, dirigiera la revolución peruana. Para los cubanos era urgente que el MIR iniciara la acción armada como parte de un esquema de guerrillas en varios países de América Latina (Bermúdez y Castelli, 1998: 7).

Junto con Fernández Gasco, De la Puente recorrió el país para escoger lugares adecuados donde instalar focos guerrilleros. Los puntos elegidos habían tenido agitación campesina previa y contactaron a sus participantes. En 1963 comenzaron a trabajar en las distintas zonas. En el sur del país, en Mesa Pelada, provincia de la Convención, departamento de Cuzco, cerca de la zona de Hugo Blanco, se estableció el campamento Pachacutec. En las provincias de Concepción y Jauja, departamento de Junín en la Sierra Central, se instaló el campamento Túpac Amaru. En la provincia de Ayabaca, departamento de Piura, en el norte del país, se estableció el campamento Manco Capac. De la Puente era jefe supremo; su cuartel general estaba en Mesa Pelada.

En febrero de 1964, cuando participaba en una manifestación en la Plaza de Armas de Lima conjuntamente con otros grupos de izquierda, De la Puente expuso su programa de lucha. Su objetivo era realizar una verdadera reforma agraria, que expropiara los grandes latifundios incluyendo los azucareros, que devolviera las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, que recogiera “las esencias colectivistas de nuestras comunidades” para la edificación socialista en el campo, garantizando la pequeña propiedad, apoyándola en el cooperativismo, y liberando

a los campesinos de las trabas feudales. Ése fue su último acto público, en el que se despidió para irse al campo a preparar la guerrilla (Añi Castillo, 1967: 185).

Los tres focos del MIR funcionaron de manera independiente según las condiciones locales, iniciando sus acciones de manera escalonada durante 1965. El frente Tupac Amaru, a cargo de Guillermo Lobatón, entró en acción en junio de 1965: se apoderó de una hacienda, robó víveres que distribuyó entre los campesinos indígenas, consiguió herramientas, dinamita, armas y municiones. Las acciones de este foco fueron las más relevantes del MIR; el foco del sur hizo muy poco, mientras que el del norte nunca entró en acción (*ibid.*: 193).

Los focos no establecieron una vinculación orgánica con las ciudades ni con organizaciones populares, obreras y partidarias, sólo hubo adhesiones individuales. Los elementos del MIR que actuaban en las ciudades únicamente cumplieron tareas de difusión enviando mensajes a la prensa y obtuvieron pertrechos para enviar a las zonas de combate. De manera más bien espontánea y unilateral, en algunas ciudades los jóvenes de diversas corrientes políticas se hicieron eco de las guerrillas realizando acciones rebeldes de todo tipo.

El Ejército de Liberación Nacional (ELN)

Además de apoyar al MIR, el Che Guevara promovió la formación de otro grupo guerrillero en Perú, el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Su creación fue propuesta a 15 peruanos que estudiaban en Cuba, quienes sí estaban dispuestos a seguir fielmente los lineamientos guevaristas (Bermúdez y Castelli, 1998: 11). El grupo salió de Cuba en enero de 1963 a fin de ingresar a Bolivia, donde el PCB le daría el apoyo necesario para entrar a Perú por tierra. Así, contaron con la ayuda de varios cuadros del PCB, quienes proporcionaron apoyo logístico, sirviendo como guías a la columna hasta su ingreso a Perú. De acuerdo al plan, los guerrilleros llegarían a La Convención para prestar apoyo militar a Hugo Blanco. Sin embargo, fueron detectados y los soldados los estaban esperando. Al ingresar a la selva peruana cerca de Puerto Maldonado se produjo un enfrentamiento entre las fuerzas armadas y la vanguardia táctica de seis elementos. En éste fue asesinado el poeta Javier Heraud de 21 años; además hubo un herido y el resto de la avanzada fue capturada. El resto del grupo, que aguardaba en el campo, recibió la noticia por radio y con muchas dificultades regresó a Bolivia, volviendo gradual y clandestinamente a su país para reconstituir el ELN (Añi Castillo, 1967: 130-131).

A diferencia del MIR, el ELN no tenía una dirección nacional; se trataba de un grupo autónomo, sin trabajo político previo, pequeño y móvil. Su precario conocimiento de la región le impidió establecer una relación sólida con los campesinos. La represión militar llegó más rápido que su capacidad de fortalecerse. En octubre crearon un nuevo foco en Vilcabamba con el objetivo de distraer al ejército y escapar del cerco militar que enfrentaban, pero no lo lograron; fueron

mueritos en emboscadas o asesinados ya presos. En enero de 1966 se produjeron los últimos encuentros armados, en los que fue capturado un gran número de guerrilleros; sólo uno de los dirigentes y otro compañero lograron escapar y sobrevivir.

El aplastamiento de las guerrillas

Dado que la policía carecía de equipo, armas y del entrenamiento adecuado para enfrentar a las guerrillas, el presidente de la República pidió al Ejército que participara en el combate contra los grupos guerrilleros. Éste se negó argumentando que sus integrantes estaban entrenados para combatir ejércitos regulares y no hordas que no respetaban los principios de la guerra, por lo que correspondía a la policía combatirlos. Sin embargo, en junio de 1965, ya iniciadas las acciones armadas de la columna del MIR de Guillermo Lobatón, un destacamento policial de la Guardia Civil fue emboscado en el cerro Púcuta (Tayacaja, Huancavelica), muriendo los nueve integrantes de la patrulla, incluido su mando. La situación se volvió insostenible; el Ejecutivo no podía seguir presentando las acciones guerrilleras como simple abigeato. La ejecución de dos atentados terroristas en Lima³⁶ detonó en todo el país una violenta represión contra la izquierda en general, a la que se sumó la suspensión de las garantías constitucionales (La Razón, 4/10/2005).

La presión del gobierno para que el Ejército combatiera las guerrillas aumentó, lo que fue aprobado por el Parlamento. Por lo que, el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas finalmente aceptó la responsabilidad total de enfrentar a las guerrillas, estableciendo una condición para ello: tener carta blanca para la represión. Esto fue aceptado por el gobierno. Así, el ministro de Gobierno y Policía Javier Alva Orlandini, aprobó los excesos del Ejército en la lucha antisubversiva, entre éstos, el empleo de napalm contra las poblaciones campesinas que apoyaban a los insurrectos.³⁷

El gobierno peruano contrató un empréstito por siete millones de dólares para financiar la guerra, empleó técnicos especializados en lucha antiguerrillera que habían operado en Vietnam del Sur, promovió dos reuniones militares de alto nivel con oficiales de todo el continente. La International Petroleum Company (IPC) instaló una fábrica de napalm en la selva del departamento de Madre de Dios, y las empresas peruanas hicieron un fondo para premiar a los soldados que participaron en las acciones contrainsurgentes. Además, el ejército desarrolló un ofensiva psicosocial mediante la distribución de volantes por la fuerza aérea y la emisión de transmisiones radiales en quechua, destinada a que los campesinos se

36 Contra el Hotel Crillón y el Club Nacional.

37 Esta arma creada por el Ejército de Estados Unidos de Norteamérica había comenzado a utilizarse en Vietnam a principios de ese año. Los únicos países del mundo que la tenían eran Estados Unidos y Perú. Los militares peruanos habían sido entrenados en el manejo del agente químico en la Escuela de las Américas en el Fort Gullick.

alejaban de los focos guerrilleros, negándoles su ayuda; bombardeó sistemática e indiscriminadamente zonas campesinas con napalm y explosivos, en operaciones de “ablandamiento” y “limpieza”, arrasando comunidades indígenas sospechosas de encubrir guerrilleros. Unas 14 mil personas murieron, 95% de las cuales eran campesinos o comuneros no vinculados directamente a las guerrillas. Los pocos sobrevivientes se refugiaron en otras comunidades pues sus tierras se volvieron inutilizables debido a los agentes químicos (Añi Castillo, 1967: 220-221).

El uso de un demoledor poder de fuego y del napalm permitió a los militares peruanos eliminar a la guerrilla en tiempo récord. Antes de diciembre de 1965, cinco meses después de haber iniciado sus acciones, los 200 guerrilleros fueron puestos fuera de combate. El foco Pachacutec en el sur, dirigido por Luis de la Puente, Rubén Tupayachi y Raúl Escobar fue liquidado en octubre. En enero de 1966, el foco Túpac Amaru de Junín, en el centro, encabezado por Lobatón y Velando, fue aplastado. En ambos casos fueron asesinados sus dirigentes. El foco Manco Capac, en el norte, nunca inició la acción, lo que permitió que sus dirigentes sobrevivieran.

Según Roger Mercado el saldo del ciclo guerrillero fue de

56 bajas (entre guerrilleros y uniformados), 5.000 horas de vuelo de aviones de bombardeo, transporte y helicópteros, incluyendo los Hércules C-130 de la USAF, el encarcelamiento de 3.600 ciudadanos, el incendio de 14.000 hectáreas de tierras de cultivo, la reubicación de 93 caseríos con 19.000 habitantes, y 8.000 campesinos masacrados. Debido a la censura absoluta que impuso sobre los medios de comunicación el gobierno civil de Fernando Belaúnde Terry, no se conoció en esa época sobre los combates y las matanzas, y el genocidio ejecutado contra las guerrillas y la población civil.³⁸

Estos datos refutan la afirmación de los senderólogos y de la CVR, que afirman que el PCP-SL introdujo la violencia en un medio ajeno a ella.

Las lecciones de las guerrillas de los años sesenta

De acuerdo a Gonzalo Añi, el MIR cometió varios errores. Los lugares elegidos para establecer sus zonas de seguridad no resultaron tan inexpugnables como creía y fueron cercados fácilmente por el ejército. Las condiciones subjetivas no fueron desarrolladas, las masas campesinas no se volcaron a la revolución agraria porque no comprendieron el llamado de las guerrillas. El MIR no trabajó entre las masas obreras y estudiantiles y no desarrolló un aparato nacional que lograra articularlas. Arriesgó todos sus recursos en la primera operación táctica, así como a su dirigencia, sus mejores cuadros y a la organización en su conjunto. No buscó

38 Roger Mercado. *El Ejército y las guerrillas*, Págs. 231-232. Citado por La Razón, 24/10/2005.

consolidar primero los focos guerrilleros en el campo y tampoco creó un partido para constituirse en vanguardia real; tampoco desarrolló un mecanismo de defensa sobre el terreno para hacer frente a los casos de represión. Como el FIR, descuidó el frente político pues no desarrolló contactos con las masas de la ciudad ni con los campesinos de otras áreas (Añi Castillo, 1967: 219-220).

Según Regis Debray, el movimiento peruano fracasó por falta de movilidad, error de cálculo respecto al enemigo, propaganda prematura, revelación de la zona de operaciones, así como por no reconocer que entre los campesinos indígenas peruanos los guerrilleros eran extraños; no emplearon el tiempo necesario para ganarse la confianza de la población rural antes de iniciar las operaciones militares (*ibid.*: 220).

El guerrillero Héctor Béjar, sobreviviente del ELN, escribió en la cárcel su balance sobre la experiencia guerrillera, aportando elementos de análisis no sólo vinculados a la experiencia de su organización sino también a la del MIR. En este sentido analiza tanto las deficiencias de la estrategia guevarista como las particularidades de la sociedad peruana, especialmente la existencia de barreras culturales y sociales entre los guerrilleros mestizos y las bases indígenas sobre las que pretendían actuar. Éstas limitaron la capacidad de acción de las guerrillas. Además, formula recomendaciones precisas acerca de la manera de corregirlas, propuestas que serán puntualmente recuperadas por la acción senderista.

Béjar considera que la mayor limitación de las acciones guerrilleras de 1965 fue que se desarrollaron casi íntegramente en el campo, por lo que no afectaron a la ciudad ni a la costa. No obtuvieron respaldo en las ciudades porque tampoco lo buscaron. Según el MIR y el ELN, la guerrilla debía ir del campo a la ciudad, debiendo concentrarse de manera exclusiva en ganar el apoyo de las masas campesinas en su primera etapa para crear allí una fuerte vanguardia combativa. Asimismo, explica que se evitó la realización de cualquier acción prematura en las ciudades porque, de acuerdo a la concepción guevarista, existía el temor a que una organización urbana tendiera a funcionar por su propia cuenta, creando una dirección paralela y contrariando el principio de que el mando debía pertenecer a la guerrilla. A ellos se agregaba el problema de su incapacidad de acción y de la insuficiencia de medios; los cuadros no eran suficientes para enviarlos a hacer trabajo en la ciudad y no se podía sumar a otros elementos porque el resto de la izquierda discrepaba con su diagnóstico sobre la oportunidad de la lucha armada.

Adicionalmente, la ausencia de integración social, económica y cultural en la sociedad peruana, le impidió reaccionar como un todo. Las fuertes barreras que separan al hombre del campo del de la ciudad, al obrero del campesino, al serrano del costeño, al norte del sur, no hicieron posible que los sangrientos combates de la sierra en 1965 conmovieran a la costa; el pueblo no reaccionó como la guerrilla esperaba que lo hiciera.

Tampoco existía una dirección política capaz de aprovechar las acciones armadas en una efectiva campaña propagandística basada en el ejemplo guerrillero. No obstante, la izquierda consiguió una repercusión mayor de la que jamás había tenido a lo largo de su historia, aunque no llegó a traducirse en acciones populares de apoyo. Las tareas asignadas a los activistas de la ciudad –hacer contactos en el país y con el exterior, coordinar y aprovisionar hombres, armas y equipos, difundir propaganda, etcétera– rebasaron la capacidad de los cuadros disponibles en ese momento, quienes perdieron el contacto con las guerrillas.

Uno de los mayores obstáculos para la implantación de las guerrillas fue la separación cultural entre los hombres de la ciudad y del campo; esto dificultó las relaciones entre los guerrilleros criollos urbanos de clase media y los campesinos quechuas, y aún más con los nativos campesinos de la selva. La discriminación y desprecio del hombre de la ciudad hacia el hombre del campo, aunado a la desconfianza y resentimiento de éste hacia aquel pues lo ve como explotador, como el amo, entorpecieron el reclutamiento de cuadros nativos, impidiendo la adaptación de los elementos urbanos al terreno, a la vida diaria de los campesinos, a su idioma y a sus costumbres. La extracción pequeño-burguesa de los guerrilleros marcó sus virtudes y defectos: audacia, imaginación y romanticismo por una parte, sectarismo, excesivo amor por la publicidad, imaginación, ansia de mando y subestimación del enemigo, por la otra.

El idioma separaba a los alzados de los naturales; en este sentido, el campesino quechua identificaba al castellano con el patrón. Por ello, para que el guerrillero pudiera despertar confianza en el campesino debía hablar correctamente el quechua de la zona en que actuaba, porque existen diferencias idiomáticas de región a región. Otra barrera estaba dada por las costumbres; los guerrilleros debían aprender a respetar, a imitar y a amar las costumbres de los campesinos para no herir su susceptibilidad con actitudes torpes. Los jóvenes estudiantes que fueran al campo debían cultivar virtudes como la disciplina, el cariño hacia el campesino y la modestia, a fin de eliminar la autosuficiencia intelectual que choca a los hombres sencillos. Era necesaria una mayor compenetración de los guerrilleros con las costumbres de los nativos para detectar a los “amarillos” (esquiroleros) y contar con información sobre los movimientos del enemigo. Debían incorporar en la dirección cuadros campesinos basándose en sus méritos en combate.

Otro gran problema era que las banderas de la guerrilla resultaban lejanas a los campesinos, interesados sobre todo en reivindicaciones concretas y locales. Los guerrilleros debían incorporar a sus banderas las preocupaciones y los anhelos del campesinado, llevándolos hacia objetivos superiores, entender los resortes de la lucha por la tierra y de la defensa contra el gamonal, ligarse al campesinado y a sus grupos dirigentes, acompañándolos en toda eventualidad, articulando sus objetivos locales e inmediatos con los objetivos generales y últimos de la revolución. Los guerrilleros debían tener absoluta claridad del marco social en el que actuaban,

planeando y realizando sus actos a partir de éste, y ampliando o reduciendo sus metas de acuerdo al escenario social en que se desplazaba. El territorio peruano es muy grande y sus realidades múltiples, por lo que las guerrillas debían estar listas para combinar sus esfuerzos con los de otros grupos revolucionarios, aunque éstos aplicaran diversos métodos de lucha.

Era necesario que los guerrilleros tuvieran en cuenta los atributos del campesinado peruano, uno de los cuales es el respeto y el acatamiento de la autoridad colectiva, sea la del gobernador, el personero, o el alcalde de la comunidad, que representaban la voluntad de todos los comuneros, acatándola sin discusión alguna. Los comuneros reaccionan colectivamente y no de manera individual; en su actitud hacia los guerrilleros pesaba mucho la opinión de sus autoridades. Las comunidades no son una masa, sino un organismo con sus propias estructuras de poder que debían ser respetadas; ello permitiría contar con una poderosa fuerza colectiva. El guerrillero enfrentaba y debía resolver problemas nuevos sin perder de vista los objetivos generales: conflictos de tierras entre los comuneros y yanacunas, pequeños odios de familia, rivalidades entre un pueblo y otro, etcétera. Una serie de grandes y pequeños abusos generan un clima de odio, ofreciendo ocasiones propicias para la acción rebelde que debían ser aprovechadas por los guerrilleros.

Béjar reflexiona también sobre las particularidades de la población selvática, los campos, quienes habían sido empujados selva adentro por los latifundistas durante las décadas anteriores. Se diferenciaban campos independientes, que cultivaban y comerciaban, aunque siguieran practicando sus ancestrales costumbres, y campos rebeldes, que habían huido al monte, lejos de la codicia del hombre blanco, retornando a la vida colectiva con sus jefes y sin explotadores. El ataque al mundo campá era inmisericorde: los pueblos eran asaltados por los latifundistas que hacían huir a los mayores, llevándose a los niños para criarlos como esclavos en sus haciendas; con el pretexto de “civilizarlos” los concentraban en compartimentos separados para hombres y mujeres, sin recibir salario y sin tener contacto con el mundo circundante. Al respecto, Béjar recomienda a los guerrilleros una estrategia para incorporarlos: aproximarse y hacer amistad con los campos rebeldes, liberar a los esclavos y expulsar al latifundista opresor. Eso no sería fácil, pues si el desnivel entre el campesino quechua y el guerrillero criollo era visible, éste era todavía mayor entre éste y el selvícola. Para que ambos se entendieran, sería necesario un largo proceso de adaptación durante el que el guerrillero aprendería nuevos dialectos y costumbres.

Béjar cuestiona el foquismo de ambos grupos guerrilleros. Considera que la lucha armada es una lucha política. Afirma que lo que distingue la conducta revolucionaria de la oportunista es la subordinación de todas las tácticas utilizadas al único objetivo estratégico revolucionario: la toma del poder. Para lograrlo todas

las formas de acción eran posibles: huelgas, resistencia pasiva, manifestaciones públicas, movilizaciones de masas, etcétera. Aferrarse a un solo esquema de acción llevaba a los revolucionarios a una lucha aislada y unilateral, excluyente y sectaria, cerrando posibilidades de crecimiento a la guerrilla. Formula el principio de que la lucha armada en el campo no debía reflejarse en la ciudad como acción terrorista: ésta debía aplicarse sólo cuando fuera necesaria y correspondiera al nivel alcanzado por las masas en acción.

Una de las lecciones más importantes de la experiencia vivida tiene que ver con la necesidad de preparar a los campesinos para la autodefensa. Cuando la guerrilla fue liquidada en 1965, el pueblo quedó inerte a merced de los militares debido a que el trabajo campesino se había realizado exclusivamente en función de la guerrilla, abasteciéndola de alimentos y de hombres. Pero el pueblo no había sido preparado para defenderse, la guerrilla no lo preparó, no tuvo tiempo de hacerlo, y no lo hizo en su condición de cuerpo extraño insertado en el medio campesino. Béjar concluye que las masas deben defenderse con sus propios medios contra la represión enemiga, organizándose en torno a los dirigentes más destacados para desarrollar la resistencia del pueblo. La resistencia tenía que ser organizada por hombres salidos del pueblo mismo, naturales de la zona.

Asimismo, afirma que un grave error en el que incurrieron los guerrilleros peruanos fue imitar la experiencia cubana o asiática, estableciendo focos en las zonas selváticas, que si bien eran las más seguras desde el punto de vista militar, no lo eran desde punto de vista político, porque contaban con poca población y ésta era cazadora recolectora y no campesina, lo que hacía más difícil vincularse con ella. En cambio, la sierra andina, si bien no era favorable por su geografía, pues no hay vegetación donde esconderse, era la zona más poblada y su población estaba dispuesta a la lucha. Por ello subraya la necesidad de encontrar formas de operar en las sierras y en las descubiertas altiplanicies de la puna. Todos los grupos guerrilleros peruanos de los años sesenta trabajaron fundamentalmente en zonas de ceja de selva, un territorio accidentado con alturas entre los 1.000 y 3.000 msnm; algunas eran zonas de colonización de campesinos quechuas. Únicamente el MIR en Junín y el ELN en Ayacucho, se propusieron y lograron incorporar a sus acciones armadas a los campesinos.

Si bien las guerrillas de los años sesenta no triunfaron, estimularon el imaginario revolucionario de la juventud progresista peruana durante varias generaciones. Además, dejaron un bagaje amplio de experiencias para analizar y mejorar, de aciertos y errores, de conocimiento de la situación del campo peruano, de los campesinos quechuas y de los campesinos, así como de las distintas regiones y de su heterogeneidad, de los modos de penetrarlas, de las necesidades y las esperanzas de las comunidades indígenas, de la complejidad y de las potencialidades y obstáculos para la alianza o la colaboración entre indígenas, mestizos y criollos. La reflexión de los sobrevivientes en torno a su experiencia guerrillera frustrada, así

como sobre los errores y los aciertos de su trabajo con los campesinos indígenas y los indígenas campas de la selva, produjeron una literatura abundante. Tales experiencias y reflexiones escritas nutrieron al PCP-SL para formular su estrategia de lucha, proponiéndose evitar los errores cometidos por la aplicación de la táctica foquista, recuperando experiencias positivas y el conocimiento del terreno, de los sujetos a los que se pretendía convocar a luchar, de sus condiciones de vida, de las motivaciones y las formas espontáneas de su lucha, de los resentimientos que dejó en ellos la represión militar de 1965, y probablemente de las armas que dejaron escondidas. No es casual que el PCP-SL haya regresado a las mismas zonas en que se instalaron focos guerrilleros para construir sus bases de apoyo, pues también eran las zonas donde los campesinos comunarios participaron en las luchas por la tierra en los años cincuenta y sesenta, donde estaban dispuestos a organizarse para luchar por el poder.

La Reforma Agraria de 1969 y las políticas indigenistas de Velasco Alvarado

El ciclo de revueltas campesinas y el ciclo guerrillero alertaron a las élites peruanas sobre el peligro que representaba el descontento campesino. En ese momento su sector más articulado era el Ejército, que en octubre de 1968 derrocó a Fernando Belaúnde Terry mediante un golpe de Estado incruento encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, quien asumió el poder del autodenominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA). Representaba al ala reformista y nacionalista del Ejército peruano. Su proyecto de reformas se sustentaba en la idea de que la seguridad nacional sólo podría ser garantizada por el desarrollo económico y social del país. Los militares consideraban que el mayor problema nacional y la causa de la subversión era la persistencia del precapitalismo en el campo y de la pobreza y el desempleo en las ciudades, condiciones que impedían la integración nacional.

Para resolver este problema, los militares se propusieron eliminar el enclave extranjero de las actividades estratégicas, extirpar el precapitalismo en el campo y lograr el predominio político de la oligarquía; buscaban consolidar una burguesía industrial con orientación nacional, fortalecer la capacidad empresarial del Estado y su papel regulador de la economía, así como ampliar el mercado interno para asegurar la expansión de esa burguesía industrial. Se trataba de “formar a la nación desde y a partir del nuevo Estado” (Cotler, 1988).

El gobierno militar estatizó los sectores agrario, minero y petrolero, la banca, la industria, la pesca, el transporte, el comercio exterior y los medios de comunicación. En el ámbito cultural, se aplicó una reforma educativa orientada a favorecer la integración nacional, se oficializó la lengua quechua, estableciéndose

su enseñanza obligatoria. El logro más visible en el ámbito educativo fue la ampliación de la matrícula en todos los niveles.³⁹

Sin embargo, el persistente miedo a los indios entre las élites criollo-mestizas, actualizado con la movilización campesina y las guerrillas, llevó a los militares a cancelar toda iniciativa popular. La aplicación vertical de las reformas impuso estrechos límites al proceso. Por lo que las transformaciones emprendidas resultaron inviables, o de efectos muy limitados y en muchos casos contraproducentes, como fue el caso de la reforma agraria como propone Ricardo Melgar (1988: 114-115).

Los militares diseñaron un proyecto de desarrollo capitalista nacional en el que estuvieron ausentes las principales fuerzas sociales interesadas: la burguesía, como conductora y beneficiaria del mismo, y los campesinos, como contraparte que exigiera la satisfacción de sus intereses manifestando su fuerza organizativa. Esas ausencias hicieron de la reforma agraria peruana un ejercicio de especulación teórica alejado de la realidad y autoritario. Como en intentos modernizadores anteriores, los militares se propusieron eliminar la forma comunitaria de producción y reproducción indígena, considerándola el mayor obstáculo al progreso. Nuevamente intentaron eliminar a los indios, mostrando su desconocimiento de la realidad nacional y su desprecio por los intereses de los grupos mayoritarios. La reforma agraria no se planteó como objetivo alcanzar un desarrollo endógeno, ampliar el mercado interno, favorecer los intereses de los pequeños productores, incrementar la producción de autoconsumo, ni proteger a la comunidad indígena. Mucho menos se planteaba el problema de compatibilizar las racionalidades capitalista y andina.

La mayor y mejor parte de las tierras expropiadas pasó a manos del capital estatal. El campesinado no accedió a la tierra distribuida y quien tuvo acceso a ella no pudo conservarla por falta de apoyo en créditos, semillas, asesoría, y sobre todo, porque debía pagar por la tierra recibida, la cual muchas veces había sido recuperada con la lucha. El proletariado agrícola de la costa fue el sector más beneficiado por la reforma. La reforma agraria eliminó al terrateniente tradicional como mediador en la dominación del capital monopólico imperialista sobre el campesinado, pero no suprimió la dominación; sólo cambió su naturaleza, en tanto su lugar fue ocupado por el capital estatal con un mecanismo diferente de extracción del excedente: la reducción de la renta agraria de la propiedad campesina. Rompió las relaciones de producción precapitalistas establecidas entre haciendas y comuneros, propiciando la mayor integración de las economías comunales a los mercados de bienes y de fuerza de trabajo y crédito. Lo hizo por la vía de la reducción de las tierras a las que el campesino tenía acceso, a través de la aparcería o del alquiler. Así, favoreció los procesos de proletarianización y semiproletarianización

39 Entre 1968 y 1975 la matrícula universitaria casi se duplicó, pasó de 93.997 a 179.303 alumnos. Estadísticas del Perú, p. 428.

del campesinado. Los comerciantes, los funcionarios públicos y las cooperativas, sustituyeron a los hacendados como explotadores de la comunidad, que fue dejada en total indefensión.

El objetivo fundamental era fortalecer el modelo capitalista agroexportador que ya se desarrollaba en la costa, extendiéndolo a las regiones de la sierra que tenían recursos exportables. Para incrementar las exportaciones se usaron criterios de racionalidad y de productividad capitalista ajenos a la dinámica de los espacios andinos. Las regiones que no tenían recursos atractivos para la explotación capitalista o la exportación fueron totalmente excluidas de la reforma.

Las comunidades indígenas fueron reconocidas y protegidas constitucionalmente, pero no como comunidades indígenas sino como comunidades campesinas. Por lo que, el problema indígena no se resolvió, simplemente fue ignorado, pretendiendo que con un decreto legal se eliminaba el conflicto étnico al interior de la sociedad peruana y que borrando la palabra "indio" de la legislación y del lenguaje cotidiano se superaba la marginación de la población indígena.

Se establecieron cuatro modalidades de propiedad: las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS), las Comunidades Campesinas y las Empresas de Propiedad Privada o individual. En total se adjudicaron más de siete millones de hectáreas entre 300 mil familias campesinas. La modalidad más importante fue las de las CAP por su ubicación en el sector de exportación; se crearon 886 a partir de los grandes latifundios agroindustriales productores de azúcar de la costa y de las plantaciones de té de la sierra sur. Fueron adjudicadas a los trabajadores estables de las empresas (proletariado agrícola), dejando fuera a un sector mayoritario de trabajadores eventuales (semiproletarios). Las drásticas diferencias establecidas en las CAP entre socios y trabajadores eventuales generaron conflictos entre ellos, así como entre el Estado y los eventuales.

El Estado mantuvo el control real del proceso productivo, determinando las condiciones de trabajo. Esto también provocó conflictos entre el gobierno y los cooperativistas, que en la práctica fueron excluidos de la toma de decisiones en las empresas que formalmente les pertenecían. Los conflictos laborales fueron controlados mediante la represión, vía la militarización de las empresas. Dado que los cooperativistas eran de filiación aprista, el enfrentamiento se agudizó. Para impedir las huelgas se acusó a los dirigentes sindicales de sabotear la reforma agraria, delito procesable bajo el fuero militar (Pásara, 1982).

Los grandes latifundios ganaderos de la sierra, unas 2.789 hectáreas, se convirtieron en 57 Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS). Eran semicooperativas formadas por los ex trabajadores estables de las haciendas y por algunas comunidades campesinas. La mayor parte de las comunidades quedó fuera de las SAIS, dando lugar a una marcada diferenciación social y a la rivalidad entre las comunidades de adentro y las de afuera. El gobierno dirigía las empresas a través

de funcionarios y técnicos nombrados desde el centro, quienes ocuparon el lugar de los terratenientes.

Entre 1967 y noviembre de 1979, 433 comunidades (14% del total) fueron formalmente beneficiadas por la Reforma Agraria, recibiendo 749.420 hectáreas de tierras. Debido a la pobreza de sus recursos, los miembros de las comunidades no se convirtieron en campesinos independientes, continuaron desempeñando un papel marginal en la economía mercantil: servir como reserva de fuerza de trabajo para otros sectores de la economía y constituir una demanda muy restringida de productos industriales, dado su limitado poder de compra. De manera que no fueron absorbidos plenamente como fuerza de trabajo asalariada por la economía capitalista ni desaparecieron como economías precapitalistas.

Antes de la reforma agraria, los comuneros gozaban de una posición superior a la de los colonos de las haciendas, pues como campesinos independientes y libres eran propietarios de facto de su tierra, tenían acceso directo al mercado y en general disponían de mayores ingresos y de niveles de vida más elevados que los colonos. Con la reforma agraria se invirtieron las posiciones; los antiguos colonos se volvieron socios de las CAP, SAIS o ERPS. Por lo que, la reforma agraria trasladó al seno mismo del campesinado el choque de los intereses agrarios.

Para hacer accesibles los productos básicos a la población de las ciudades, limitar las reivindicaciones salariales en el sector industrial y contener la inflación, disminuyeron los precios de los productos agrícolas, con lo que los márgenes de beneficio de los campesinos se redujeron a niveles insignificantes. Esta política, aunada a las deficiencias de la reforma, aceleró la migración del campesinado hacia las ciudades y las zonas de ceja de selva.

Al finalizar los años setenta la reforma agraria se agotó: por endeudamiento, corrupción, bajos rendimientos, etcétera. La crisis agrícola se expresó de dos maneras: el inicio de la lucha armada bajo la dirección de Sendero Luminoso en 1980 y la conversión espontánea de grupos campesinos (cooperativas) en comunidades. Según datos oficiales, en 1979 había casi 3.000 comunidades que poseían 18 millones de hectáreas de las peores tierras.

En 1978, la recién creada Federación Departamental de los Campesinos de Puno (FDCP), asumió la dirección del movimiento que demandaba la reestructuración democrática de la reforma agraria, que se proponía la reconversión de las cooperativas creadas por la reforma en comunidades, como siempre habían sido. En 1980, el gobierno de Belaúnde decretó el fin de la reforma agraria, prometiendo la parcelación del sector reformado, lo cual no se llevó a cabo.⁴⁰ En 1985 inicia la recuperación de tierra por las comunidades en la sierra sur. El presidente

40 No para dar solución a los reclamos de las comunidades sino a los de los terratenientes afectados. Para corregir con medidas neoliberales las medidas antioligárquicas del gobierno de Velasco. Ambas desdeñaban las demandas de la población campesina indígena.

García prometió distribuir 1.100.000 hectáreas provenientes de las cooperativas. En 1987, 211 comunidades recuperaron en dos días 385 mil hectáreas, lo que obligó al gobierno a reformar la reforma agraria, distribuyendo 750.000 hectáreas de tierra entre las comunidades.

El intento de modernización del agro peruano desde arriba fracasó estrepitosamente. En 1987 había cerca de 5 mil comunidades campesinas en el país, reconocidas y no reconocidas, que integraban a alrededor de 20% del total de la población peruana; sus jefes de familia representaban 50% de la población económicamente activa; poseían 14% del territorio nacional, cerca de 19 millones de hectáreas de las peores tierras; la mayor parte se encontraba en la sierra y producía papa y maíz, ganado auquénido y ovino. Las expectativas frustradas por la reforma agraria de 1969, además de los múltiples conflictos no resueltos y de otros que ésta abrió en el campo, se convirtieron en un rico caldo de cultivo para la acción senderista.

Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL)

La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003) afirma que la guerra interna desatada por Sendero Luminoso fue el mayor conflicto vivido por Perú desde la Guerra del Pacífico de 1879-1882. Si bien es probable que así sea, también puede considerarse como la mayor convocatoria a la construcción de un proyecto alternativo de hegemonía popular desde la rebelión de Túpac Amaru II, a fines del siglo XVIII, a pesar de los rasgos autodestructivos que presentó.

El PCP-Sendero Luminoso sistematizó elementos del acervo popular e indígena que estaban sueltos y disponibles para ser incorporados a un proyecto alternativo de nación de signo popular cholo-indio y construyó un proyecto hegemónico conformado por un discurso, una organización política y militar muy jerárquica, además de una eficaz estrategia de lucha armada destinada a enfrentar a los sectores dominantes, que no tenían un proyecto hegemónico que oponerle.

Más allá del acatamiento de la doctrina maoísta por la práctica senderista o de la pretensión de Guzmán de haber creado un nuevo desarrollo del marxismo,⁴¹ resulta sorprendente la capacidad de los estrategas del PCP-SL para formular una estrategia de guerra popular, una práctica política y una ideología de las que tanta gente y durante tanto tiempo se sintió formar parte, identificándose en el propósito de destruir a un Estado opresor y a una sociedad excluyente, a la que no encontró manera de pertenecer. El senderismo fue potente no sólo por la cantidad y la capacidad de sus elementos activos y voluntariamente integrados –intelectuales,

41 En 1986 Guzmán proclamó la línea del partido al marxismo-leninismo-maoísmo y el Pensamiento Guía del Presidente Gonzalo.

militantes y cuadros—, sino por la extensión de los sectores que podían sentirse representados por su programa y desagraviados durante algún tiempo por sus sangrientas acciones, su base potencial.

Trataremos de rastrear ambas dinámicas, la del discurso y la de la praxis, en los distintos niveles del proceso: ¿quiénes eran?, ¿qué querían?, ¿qué hicieron los senderistas de arriba y los de abajo y los elementos que mediaron entre ellos, para poner en cuestión al Estado peruano durante tanto tiempo?

La prolongada fase de preparación de la organización armada de más de 16 años; los 12 años de duración de la lucha armada hasta la captura de Guzmán y de la cúpula senderista en septiembre de 1992, y la persistencia de comandos senderistas armados llamados remanentes en zonas cocaleras hasta el presente, son indicadores de la magnitud del fenómeno senderista que pautan la naturaleza distinta de los casos con que lo compararemos. Por ello no nos centraremos en las fases de la guerra sino en cuatro ejes a partir de los cuales desarrollaremos la comparación: el proceso de formación de la base campesina indígena, el de la vanguardia mestiza y el de la vanguardia indígena en aquellos casos en que existió, la estrategia de lucha y el balance de su acción.

La formación de la vanguardia mestiza

Reseñaremos el proceso de formación de la vanguardia mestiza en los diversos espacios en los que surgió, mostrando la heterogeneidad de sus orígenes políticos y sociales.

Las izquierdas radicales

En las líneas que siguen veremos cuál era el espectro político de la izquierda radical peruana, sus discursos y sus estrategias de lucha, de las que se nutrió y desprendió, o a las que se enfrentó y de las que cooptó cuadros el grupo que más tarde conformaría el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

A nivel de la izquierda peruana la línea más numerosa y diversa era la maoísta, cuyo origen se produjo con la ruptura entre los gobiernos de China y la URSS de 1964. Dicha ruptura motivó que durante el IV Congreso del PCP de ese mismo año los comunistas peruanos se dividieran en dos fracciones: el grupo pro soviético, que adoptó el nombre de Partido Comunista Peruano-Unidad (PCP-U)⁴² y sostenía la vía soviética de tránsito pacífico al socialismo; y el grupo pro chino, llamado Partido Comunista Peruano-Bandera Roja (PCP-BR),⁴³ que proponía la

42 Continuó bajo la dirección del secretario general de la organización desde 1943, Jorge del Prado.

43 Su liderazgo estuvo a cargo de José Sotomayor.

estrategia de guerra popular prolongada del campo a la ciudad mediante el estallido de guerrillas y el establecimiento de zonas liberadas (Mauceri, 1989: 27-32).⁴⁴

Bandera Roja priorizó la constitución de bases de apoyo revolucionarias y la construcción de las fuerzas armadas revolucionarias entre las comunidades campesinas, razón por la que se mantuvo al margen de la lucha guerrillera que se desarrollaba en esos momentos a partir de la creación de los focos guerrilleros.

Vanguardia Revolucionaria, otro de los grupos de izquierda radical, logró tener gran presencia entre el campesinado, los sindicatos obreros y los grupos estudiantiles. Fue creado en 1965 por intelectuales, estudiantes progresistas de universidades de élite⁴⁵ y disidentes del APRA, del Partido Acción Popular y del Partido Comunista Peruano. Asumió una orientación revolucionaria y una práctica foquista, considerándose a sí mismo como la síntesis superadora de la izquierda (Rojas Samanez, 1986: 314-320). Promovió la fundación de sindicatos obreros y campesinos, participó en la codirección del movimiento estudiantil, dio solidaridad y apoyo a los focos guerrilleros, siendo reprimido bajo la acusación de promover la insurrección urbana. Intentó apoyar los planes del Che en Bolivia, por lo que envió militantes a Cuba a formarse militarmente. A partir de las lecciones aprendidas de las fracasadas guerrillas, pidió tener la posibilidad de decidir la estrategia de lucha, el programa y la construcción de un partido (Bermúdez y Castelli, 1998: 9).

Muchos de los militantes de VR, de clase media alta, fueron becados para estudiar en París agronomía o sociología. Regresando a Perú se incorporaron al gobierno de Velasco Alvarado participando en el Sistema Nacional de Movilización (Sinamos) y en otras instancias gubernamentales. Su objetivo era “ir al campo”, donde intentaron insertarse en las luchas campesinas para corregir los errores foquistas de las experiencias guerrilleras previas, apoyando la organización interna del campesinado en la lucha por sus intereses e intentando elevar su conciencia y combatividad.⁴⁶

Entre 1972 y 1973, y aprovechando la experiencia militar de los campesinos ex conscriptos que retornaban a sus comunidades, varias haciendas de los valles de los ríos Chira y Piura, en el norteño departamento de Piura, fueron tomadas mediante una eficaz organización encabezada por la Federación Departamental de los Campesinos de Piura. El objetivo de éstas era impedir la parcelación privada de las tierras de las haciendas (eje de la reforma agraria de 1969) y la imposición

44 Las fracciones surgidas de este proceso de división tomaron o fueron conocidas casi siempre por los nombres de los órganos de prensa en que se expresaban.

45 Muchos fueron motivados por su participación como estudiantes en el Programa de Cooperación Popular del primer gobierno de Belaúnde Terry que movilizó a los estudiantes de las universidades a las comunidades andinas y allí tuvieron su primer contacto con los campesinos. El gobierno repartió miles de lampas (palas) a los campesinos. Comunicación personal de Ricardo Melgar. Cuernavaca, julio de 2017.

46 Fue el caso de Héctor Béjar, miembro del ELN.

de una organización gremial controlada por Sinamos. Ninguno de los dirigentes campesinos pertenecía a VR.

Tres jóvenes mestizos y urbanos cercanos a VR, Lino Quintanilla, Félix Loayza y Julio César Mezzich, siguieron un proceso político distinto al de los cuadros de la organización. Lograron insertarse en las luchas de Andahuaylas en el departamento de Apurímac más como decisión propia y proyecto de vida personal que como resultado de una estrategia de la organización que ni siquiera había contemplado asentarse en ese lugar. Participaron en la conducción del movimiento de toma de tierras en 1974. Inicialmente orientaron la movilización campesina para exigir que Andahuaylas fuera declarada zona de reforma agraria; sin embargo, al descubrir que no beneficiaba a los campesinos porque no liquidaba al latifundio y los funcionarios ocupaban el lugar de los terratenientes, propusieron que los propios campesinos hicieran su reforma agraria tomando las tierras. Este proceso estrechó la relación con VR, lo que hizo que Mezzich fuera incorporado a la directiva de la Confederación Campesina del Perú (CCP), controlada por dicha organización en ese momento.

En julio de 1974 los campesinos iniciaron la toma de tierras. La gran capacidad organizativa mostrada durante la movilización obligó al gobierno a negociar con ellos en dos ocasiones, debiendo aceptar sus demandas: evitar la descapitalización, no represión a quienes participaban en el movimiento, asistencia técnica a los campesinos e impedir el regreso de los gamonales. A pesar de la línea negociadora con el gobierno dominante en VR, llamada de “alianza y lucha”, la movilización campesina continuó tomando más haciendas. En septiembre de ese año inició la represión gubernamental; murieron dos campesinos y los dirigentes perseguidos huyeron o fueron detenidos; el movimiento quedó descabezado, disolviéndose. Los gamonales volvieron a las haciendas, descapitalizándolas. Algunos de los campesinos que habían tomado tierras aceptaron comprarlas, restableciéndose los vínculos paternalistas con los gamonales.

Los dirigentes mestizos consideraron que el fracaso de la experiencia obedeció a la ausencia de una propuesta política clara, más allá de la toma de tierras. Concluyeron que era indispensable mantener la lucha por la tierra para convertir las acciones espontáneas en acciones revolucionarias y ligar la lucha rural con la urbana para lograr la alianza obrero campesina. Nuevamente la lucha armada se plantea como necesaria (Rénique, 2004: 191-199).

Ayacucho y la Universidad de Huamanga, la cuna de Sendero Luminoso

Las condiciones de extrema pobreza de la ciudad de Ayacucho y las características de funcionamiento de su universidad ofrecieron el mejor contexto para la formación de la vanguardia mestiza a partir de la élite intelectual instalada en ésta y para propiciar su encuentro y vinculación con el campesinado ayacuchano

mayoritariamente indígena y con sus hijos en proceso de cholificación como estudiantes, pudiendo integrarlos como cuadros.

Ayacucho, voz quechua que significa “rincón de los muertos”, es la ciudad capital del departamento del mismo nombre. Fue fundada por Francisco Pizarro en 1539, en el poblado indígena de Guamanga. Inicialmente, se llamó San Juan de la Frontera, trasladándose luego más hacia el sur. En aquel momento cumplió dos funciones estratégicas: era una ciudad de blancos a mitad de camino entre Cuzco y Lima; era la base de operaciones española contra la resistencia (Díaz Martínez, 1969: 3). La geografía del departamento es sumamente accidentada, lo atraviesan las Cordilleras Occidental y Oriental de los Andes y el río Apurímac lo separa del Departamento de Cuzco. Esta geografía lo aisló del resto de país, impidiendo la integración de las siete provincias que lo componen. Sus condiciones de comunicación eran lamentables, contaba con sólo 3% de las carreteras del país y carecía de vías férreas. La Vía de los Libertadores, carretera construida en 1940 para unir Ayacucho con la costa, lo hacía sólo en los mapas, pues había tramos intransitables durante la época de lluvias debido a los huaicos (desgajes de cerros) (Cortázar, 1987: 119).

La superficie del departamento abarca 4 millones y medio de hectáreas, la mayor parte de las cuales se encuentra por encima de los 4 000 msnm; sólo 178 000 hectáreas corresponden a selva amazónica. Carece de valles y mesetas fértiles. No tiene riquezas mineras y sus condiciones para la agricultura, que es estacional y de autoconsumo, son muy precarias; la productividad es muy baja. Por ello no hubo grandes terratenientes. Sólo estaba cultivada la cuarta parte del territorio y de ésta, únicamente la sexta parte de manera permanente; el resto eran cultivos transitorios, cultivos forestales y pastos cultivados. Por lo que, fue poco afectado por la reforma agraria de 1969 pues no había riqueza que repartir. Las haciendas eran más pequeñas y menos prósperas que en otras regiones, predominando las comunidades indígenas (303 reconocidas, más las no reconocidas) que no obtuvieron ningún beneficio con la reforma. Sólo se benefició entre 15 y 20% de los campesinos, cuando el promedio nacional de beneficiados se acercaba a 50%. La asesoría técnica proporcionada por el gobierno fue deficiente; el personal ganaba poco y no hablaba quechua y los créditos fueron muy limitados (Palmer, 1994: 351-352).

Según el censo de 1961, 90% de la población era rural, casi toda quechua hablante; 73% era analfabetas. Veinte años después (1981), ya iniciada la acción de Sendero Luminoso, el censo realizado reporta una población de 623 118 habitantes, con una tasa de crecimiento de 2.7% anual, inferior al promedio nacional debido a la alta emigración. La mayoría de los ayacuchanos (60%) vivía en el campo. Los servicios básicos, como agua potable y luz, eran prácticamente inexistentes en la mayoría de las comunidades. La tercera parte de las viviendas (32%) se ubicaba en el área urbana; sólo 7.8% de éstas contaba con servicio de agua potable y 3.9% con alcantarillado (Cortázar, 1987: 116).

Más de 70% de la PEA se dedicaba a la agricultura, generando sólo 45% del PIB departamental y cubriendo sólo 45% de la demanda alimenticia. La esperanza de vida era de 45 años; había un médico cada 17 860 habitantes; la tasa de mortalidad era de 13% y la de mortalidad infantil de 19.7%. El índice de analfabetismo alcanzaba a 68.5% de la población en edad de estudiar; los servicios educativos sólo cubrían a 36.5% de la población en edad escolar (*ibid.*: 118-119).

Pese a sus condiciones de pobreza y aislamiento, Ayacucho tenía una ubicación estratégica en la geografía sociocultural peruana. Retomando las conclusiones del análisis realizado por el lingüista Alfredo Torero ya comentadas, que eran parte del conocimiento sobre el país considerado por los estrategas senderistas, si en la etapa prehispánica Ayacucho había sido una zona intermedia y mediadora entre Chinchaysuyo y Collasuyo, en el siglo XX conservaba su papel: punto central, frontera y bisagra entre el norte y el sur andino, y entre la costa y la Amazonía, en el tránsito de las personas y de las ideas, particularmente a partir del intenso proceso migratorio de la sierra a la costa y a la Amazonía y de la reapertura de la universidad.

La Universidad de San Cristóbal de Huamanga fue fundada en 1677 y cerrada en 1886, debido a la decadencia económica de la región que provocó la Guerra del Pacífico. En 1957 fue reabierta como Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), a fin de proporcionar los recursos humanos necesarios para el desarrollo económico y social del departamento. Fue concebida como agente del cambio social en la región, por lo que se le asignó un presupuesto considerable, los profesores eran de tiempo completo, sus programas eran diferentes a los de otras universidades, impartándose carreras orientadas al desarrollo local: enfermería, educación, antropología aplicada, ingeniería rural, etcétera. La mayoría de sus estudiantes eran ayacuchanos; muchos provenían de familias campesinas y eran bilingües castellano-quechua; a su vez, la institución exigía el aprendizaje de la lengua quechua a quienes no la hablaban. El rectorado del doctor Efraín Morote Best (1962-1968), antropólogo progresista proveniente de la élite local, estimuló el conocimiento de las condiciones de vida y la cultura de los campesinos indígenas de la región entre investigadores y estudiantes.

Durante sus primeros años, la universidad recibió gran apoyo externo proveniente de diversas instituciones, atrayendo a profesores nacionales y extranjeros.⁴⁷ La presencia de estas instituciones externas, con sus agentes y su propio proyecto modernizador para la región, despertó el encono y la beligerancia del grupo de Guzmán contra ellas. Así, los maoístas se propusieron conquistar la hegemonía al interior de la universidad y fortalecer sus lazos con la sociedad, oponiendo al proyecto externo su propio proyecto de universidad, comprometida políticamente

47 Como la Alianza para el Progreso (a través de programas como el Instituto Lingüístico de Verano y el Cuerpo de Paz), las Naciones Unidas, la Comisión Fullbright, los gobiernos danés, holandés y suizo, entre otros (Palmer, 1994: 349-350).

con el cambio revolucionario en la sociedad ayacuchana. Por lo que dirigieron las tareas de extensión universitaria hacia ese objetivo.

Esto determinó que tempranamente se reprodujera localmente el conflicto étnico, social, político y cultural que atravesaba a todo el país, expresándose en este caso en la pugna entre profesores mestizos, provincianos y maoístas, y profesores criollos, limeños y revisionistas incorporados a la universidad.⁴⁸ El programa antiimperialista del gobierno militar de Velasco Alvarado llevó a que el gobierno norteamericano cancelara la ayuda económica a la UNSCH, dando fin a diversos programas de desarrollo local.

La reapertura de la universidad significó el renacimiento de la ciudad de Ayacucho, determinando la identificación de sus pobladores con ésta. La población estudiantil y docente dio gran impulso a la economía de la ciudad, generando mayor demanda de servicios y mercancías, lo que estimuló la actividad comercial y creó nuevos empleos. El predominio de grupos radicales en la dirección de la universidad y la creciente demanda educativa hicieron que su matrícula creciera rápidamente. Al finalizar la década del sesenta la universidad tenía 15.000 estudiantes, en instalaciones cuya capacidad era sólo para 3.000. En tanto la ciudad de Ayacucho tenía 70.000 habitantes, la masa estudiantil se notaba. Los beneficios económicos produjeron efectos políticos y sociales no previstos por el gobierno central. Muchos profesores de orientación radical llegaron a la universidad, atraídos también por la experiencia guerrillera desarrollada en la zona, la del ELN en la provincia de La Mar y la del FIR de Hugo Blanco en el vecino departamento de Cuzco.

Como vimos, la marginación era una condición generalizada entre la población ayacuchana: campesinos en proceso de descampesinización debido a la baja productividad de la tierra, falta de industrias y de minas en las que contratarse; un comercio apenas reanimado por el consumo de la población estudiantil; jóvenes estudiantes hijos de campesinos sin perspectivas de inserción en el mercado laboral local o nacional y una élite intelectual provinciana sin condiciones materiales suficientes para su desarrollo y consciente de su marginalidad.

En este contexto se produjo el encuentro entre el campesinado ayacuchano mayoritariamente indígena, sus hijos en proceso de cholificación (mestizaje), la élite intelectual mestiza proveniente de una aristocracia provinciana empobrecida y dirigentes indígenas con gran experiencia organizativa. En su constante ir y venir entre su comunidad indígena y la escuela, los jóvenes descampesinizados fueron los intermediarios, el vehículo de comunicación entre ambos sectores. Para construir ese puente los senderistas desarrollaron el “circuito educativo”,⁴⁹

48 Esta presencia externa resulta un antecedente significativo para la visión de Sendero Luminoso sobre la cuestión nacional peruana, la concepción del imperialismo y la caracterización de las Organizaciones No Gubernamentales tan numerosas en el país, como objetivos militares de la guerra popular, como veremos más adelante.

49 Como lo denomina la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

ya que tempranamente percibieron el potencial que tenía el ámbito educativo en sus distintos niveles para construir un proyecto popular contrahegemónico. Éste partió de la UNSCH y tuvo múltiples ramificaciones en el campo ayacuchano y de otros departamentos, así como en otras universidades del país. Los senderistas fueron ocupando este ámbito como etapa previa a su expansión en el campo y a la construcción de bases de apoyo. En la cadena de dominación en Perú había muchos eslabones débiles, y el educativo era probablemente el más débil.

La trayectoria política de Abimael Guzmán

Bajo la dirección de Abimael Guzmán, que se convertiría en el dirigente máximo de la organización, se desarrolló la disputa con las otras fuerzas de izquierda de la universidad y, a partir de ella, entre los diversos sectores populares de la ciudad de Ayacucho. En las siguientes líneas reseñaremos cómo las derrotaron, consolidando su poder y multiplicando sus cuadros y bases gracias a la conquista de puestos claves en la administración de la universidad.

Abimael Guzmán Reynoso en 1934, en la provincia de Islay, departamento de Arequipa. Se formó en Filosofía y Derecho en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y sustentó la tesis de bachiller *Acerca de la teoría kantiana del espacio*, y la de licenciatura *Acerca del Estado democrático burgués*, bajo la orientación del catedrático de filosofía Miguel Ángel Rodríguez Rivas.⁵⁰

Su conversión al marxismo se produjo después del terremoto de 1960, iniciando su militancia en el PCP en que participó en el censo de las víctimas. Admiraba a Stalin y cuestionó a los dirigentes del comité de Arequipa por su “apatía, burocratismo y relajamiento orgánico e ideológico”, buscando subsanar sus limitaciones.

Ese mismo año perdió su puesto de profesor en la Universidad de Arequipa a consecuencia de una reforma académica, aceptando dos años después la oferta del rector Efraín Morote para incorporarse como profesor de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNSCH de Ayacucho, ciudad en la que descubrió al campesinado indígena. A los pocos meses de su llegada hablaba fluidamente el quechua ayacuchano. Se integró al grupo comunista local.

La fracción del maoísta PCP-Bandera Roja, que más tarde se convertiría en Sendero Luminoso, apareció en el sector estudiantil en 1961, al crearse el Frente Estudiantil Revolucionario (FER) de Ayacucho. En 1963, las elecciones de autoridades universitarias llevaron a Guzmán al Consejo Ejecutivo de la universidad. Pasa entonces a la Facultad de Educación, cuyas actividades de extensión le permitían tener un contacto muy estrecho con los campesinos indígenas del departamento,

50 Los datos biográficos de este apartado fueron tomados de Luis Esteban González Manrique, *La encrucijada peruana: de Alan García a Fujimori*, pp. 90-104, y de Carlos Iván Degregori, *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*, pp. 165-212.

lo que era vital para su proyecto político. En esos años llegaron a la universidad docentes de la Escuela Normal Enrique Guzmán y Valle (La Cantuta) de Lima, quienes impulsaron la creación de los Planteles de Aplicación Guamán Poma de Ayala para nivel secundaria. El FER extendería su trabajo político hacia éstos a través de los estudiantes de la Facultad de Educación que hacían sus prácticas docentes allí; más tarde se formaría la Federación Revolucionario Estudiantil Secundaria (FRES).⁵¹ Durante los años sesenta y setenta se mantuvo el flujo de docentes de La Cantuta hacia Huamaga, lo que fue aprovechado para que el grupo de Guzmán se expandiera hacia las universidades de Lima, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y La Cantuta,⁵² así como a la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP) en Huancayo, departamento de Junín, donde se encuentra el mayor centro minero del país y el próspero valle del Mantaro.

Simultáneamente con su actividad docente, Guzmán militó en la “célula funcional” de intelectuales del comité departamental del PCP, que realizaba una intensa actividad política en los barrios pobres de la ciudad. En el PCP local asumió la dirección del trabajo con la juventud, utilizando la universidad para reclutar, educar, organizar y subsidiar el crecimiento de cuadros comunistas. Con este fin colocó profesores comunistas en los planteles secundarios, lo que le permitió establecer un vínculo con las comunidades campesinas a través de los estudiantes que volvían a sus comunidades de origen. Se recurrió a la propaganda oral y a la preparación ideológica de estudiantes secundarios; todos iban al campo. En 1964 se conformó el grupo especial para el trabajo militar, directamente ligado al partido, cuyas tareas eran: conocer la zona, logística y política (E-LAB-AGR-1989).

A comienzos de ese año, luego de la ruptura entre prosoviéticos y prochinos, Guzmán había asumido la dirección del comité del PCP-Bandera Roja en Ayacucho, manteniendo sus funciones como profesor y autoridad universitaria. Utilizó ambas para fortalecer su liderazgo político. Mediante la FER logró el predominio del maoísmo entre los estudiantes universitarios y amplió su influencia sobre los sectores urbanos con la creación de la Federación de Barrios de Ayacucho.

La profundidad del vínculo establecido por los senderistas con algunos sectores del campesinado indígena no tiene paralelo con lo alcanzado por otros grupos

51 En el sistema escolar peruano el ciclo secundario es de cinco años, pero no habilita al egresado para ingresar a la licenciatura, lo que obliga a los jóvenes a obtener en otros planteles, generalmente privados, la preparación necesaria para acreditar el examen de ingreso a la universidad. Este cuello de botella en el sistema educativo genera múltiples tensiones acrecentadas por la explosiva demanda educativa, en 1980 solo ingresaba al 25% de sus postulantes. En el caso que nos ocupa, tanto los Planteles de Aplicación como el establecimiento de un Ciclo Básico resultaban mecanismos idóneos para influir en el proceso inicial de formación de los jóvenes y para captar el descontento estudiantil.

52 La Cantuta se encuentra en el distrito limeño de Chosica, a 40 km de la ciudad de Lima en la carretera central que conduce a Huancayo.

de la izquierda peruana en términos de compromiso, constancia y permanencia. Incorporaron a dirigentes e intelectuales indígenas con larga experiencia. Como ningún otro grupo maoísta de Perú, los senderistas lograron hacer efectivo el principio de Mao de “ir al campo”, empleando recursos como el aprendizaje de la lengua local, la integración a las condiciones de vida local y hasta el matrimonio con ayacuchanos. Por ejemplo, Guzmán se casó con Augusta Latorre, hija de un dirigente comunista ayacuchano.

Desde el inicio aprovecharon los grandes vacíos dejados por las autoridades gubernamentales, particularmente en los espacios más pobres del departamento, proporcionando a los campesinos servicios y beneficios que el Estado no brindaba: educación y alfabetización, atención médica, asesoría técnica agrícola, etcétera. Así, ganaron la confianza de los campesinos de la región, autoadjudicándose, con algún fundamento, el título de verdadera vanguardia del campesinado peruano (Palmer, 1994: 353).

La guerrilla del ELN en la selvática provincia ayacuchana de La Mar en 1965 tuvo gran impacto en la universidad, fortaleciendo políticamente a la fracción pro-cubana y eclipsando temporalmente la hegemonía del grupo de Guzmán. Los cuadros juveniles del PCP-BR presionaban a sus dirigentes para sumarse a la acción guerrillera iniciada por el ELN, considerándola coincidente con el planteamiento maoísta de “guerra popular prolongada”; pero la dirección nacional había dado instrucciones de no colaborar con los guerrilleros. Debilitado políticamente, Guzmán pasó a la clandestinidad entre 1965 y 1966. En ese periodo fue enviado a China a una escuela de cuadros, viviendo la fase más álgida de la Revolución Cultural que marcó profundamente su concepción política (E-LAB-AGR, 1989:130).

Guzmán regresó a Ayacucho para reconquistar la hegemonía maoísta frente al grupo pro-cubano, cuya guerrilla había sido rápidamente desarticulada. Su eficiente trabajo se reflejó en el resultado de las elecciones municipales de 1966, en las que una lista influenciada por el PCP-BR obtuvo el tercer lugar, muy cerca del APRA, partido hegemónico en ese tiempo. El año siguiente el grupo maoísta recuperó el control político de Ayacucho frente al resto de la izquierda, gracias a la política del gobierno central que pretendía asfixiar económicamente a la UNSCH por considerarla un foco subversivo. Para defender la universidad, el rector Morote creó el Frente pro Rentas para la universidad con apoyo de organizaciones barriales, artesanos y comerciantes, además de los colegios profesionales, entre otros. Con el tiempo esa instancia se convirtió en el Frente de Defensa del Pueblo Ayacuchano (FDPA), en el que participó activamente el grupo maoísta. La movilización popular logró la restitución del presupuesto de la universidad, que se constituyó en un poder de facto respetado por las autoridades locales y por el gobierno central.

En 1967, Guzmán asumió la Secretaría Nacional de Organización del PCP-BR desde la que intentó sin éxito desplazar a Saturnino Paredes de la Secretaría

General del partido. Mientras tanto, el control político logrado por el PCP-BR dentro de la universidad llevó a la ruptura entre Guzmán y Efraín Morote, quien criticó la excesiva politización de la vida universitaria, renunciando al rectorado en 1968.

En 1969, el gobierno militar promulgó la ley 17437 que sustituía los consejos universitarios por consejos ejecutivos, eliminando las instancias de representación estudiantil, a fin de despolitizar las universidades públicas y manejarlas verticalmente. En Huamanga la medida resultó contraproducente pues permitió que el grupo maoísta ganara el Consejo Ejecutivo de la UNSCH, asumiendo su jefatura de Planificación (CVR, TV, 2003: 607). Ese año, el grupo maoísta conquistó la hegemonía en la universidad y en el Frente de Defensa del Pueblo Ayacuchano. En mayo, Guzmán organizó una Asamblea de Delegados Campesinos de Ayacucho, formando el Movimiento de Campesinos Pobres (MCP). Fue el primer ensayo de los que en su estructura y estrategia política más tarde se denominaron Organismos Generados.

En junio de 1969, en el departamento de Ayacucho se produjeron movilizaciones populares en contra de la decisión de gobierno militar de recortar la gratuidad de la educación secundaria y universitaria. Guzmán y otros dirigentes fueron encarcelados. Ante la intensa movilización, que aglutinó a todos los sectores sociales, sobre todo en la provincia de Huanta, el gobierno tuvo que ceder, derogando la ley de educación. Guzmán fue liberado un mes después, pero el FDPA quedó desarticulado, ya que muchos dirigentes permanecieron en las cárceles de Lima. A raíz de ese hecho el PCP-Unidad acusó a Guzmán de trabajar para la CIA.

Con sus reformas de corte populista, el gobierno militar provocó una crisis ideológica en el conjunto de la izquierda, pues los militares se apropiaron de algunas de sus reivindicaciones y resolvieron parcialmente algunas demandas populares. Esta crisis se produjo rupturas al interior del grupo maoísta. En 1969 se escinde del PCP-BR un grupo denominado PCP-Patria Roja, que propuso a Guzmán asumir su liderazgo nacional, quien rechazó la oferta por no coincidir con su orientación.⁵³ Saturnino Paredes, secretario general del PCP-BR, expulsó a los disidentes, acusándolos de tener posiciones trotskistas y de ser agentes de la CIA. Al año siguiente el PCP-PR sufrió otra escisión, quedando sumamente debilitado.

Bajo la dirección de Guzmán, el Comité Regional de Ayacucho, denominado José Carlos Mariátegui y uno de los más importantes del PCP-Bandera Roja, cuestiona a Saturnino Paredes definiéndolo como liquidacionista por no enfrentar radicalmente al gobierno militar y a su reforma agraria calificada como fascista, por no crear las bases de apoyo para la lucha armada, por dejar de lado el trabajo

53 Patria Roja se había organizado desde 1964 entre el sector estudiantil como brazo armado del PCP-Bandera Roja, era la más beligerante de sus escisiones, al independizarse se convirtió en partido y consiguió financiamiento chino con el que compró equipo y automóviles.

clandestino y propiciar el culto a la personalidad del dirigente.⁵⁴ En febrero de 1970, Guzmán presidió el II Pleno del PCP-BR y poco después el comité de Ayacucho; rompió con la dirección nacional por inconsecuente, decidiendo formar una nueva organización: nace el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

Ese año, Guzmán fue designado Director de Personal Académico, Administrativo y de Servicios de la UNSCH, abandonando la docencia. A la vez, su correligionario, Antonio Díaz Martínez (1933-1986), fue nombrado Director de Bienestar Estudiantil. Desde sus cargos decidieron asuntos como el incremento de la matrícula, la contratación de profesores y empleados, la asignación del servicio de comedor y vivienda a estudiantes provincianos pobres y la modificación de planes de estudio. A través del FER, los senderistas tenían su mayor influencia en las facultades de Educación, Ciencias Sociales y Agronomía, a las que asistían hijos de campesinos, los más pobres, y en las facultades con predominio de población femenina, como Servicio Social, Obstetricia y Enfermería (CVR, TV, 2003: 582).

Aprovechando el poder alcanzado en la universidad, los senderistas iniciaron la persecución de sus adversarios políticos empleando métodos violentos (abucheos, golpizas, petardos, etcétera), similares a las prácticas sectarias, clientelares, generalmente violentas, utilizadas por gran parte de la izquierda peruana en las universidades. Tales métodos habían sido establecidos por los apristas en el periodo anterior, cuando dominaron las universidades del país, a través de sus grupos de choque, los *búfalos*. A diferencia de otros grupos políticos, los senderistas no se contentaron con alcanzar posiciones de poder en las universidades; además las utilizaron como base de acumulación de fuerzas para conquistar el poder en todo el país por medio de la lucha armada, contando con una estrategia definida para lograrlo.

El trabajo de masas desarrollado por la vanguardia senderista comenzó 15 años antes del inicio de la lucha armada. Durante la primera etapa, denominada de Reconstrucción del Partido, la estrategia se dirigió a que todos los militantes hicieran trabajo con los campesinos, los obreros de la construcción civil, los intelectuales y las masas pobres de los barrios.⁵⁵ Ello implicó la implementación de nuevas políticas para el trabajo de masas, de nuevas formas de lucha y de nuevas formas orgánicas (E-LAB-AGR,1989).

54 Saturnino Paredes había publicado un libro con frases suyas, similar al Libro Rojo de Mao.

55 Entre sus actividades apoyó invasiones de tierras y realizó eventos campesinos; en 1969 dirigió las luchas de estudiantes secundarios y padres de familia contra el decreto 1006 de Velasco Alvarado en Ayacucho y Huanta, consiguiendo su derogación; organizó el Frente de Defensa del Pueblo Ayacuchano (FDPA), reorganizó el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), creó el Movimiento Femenino Popular (MFP), el Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui (CETIM), el Frente Revolucionario de Estudiantes Secundarios (FRES) y el Movimiento de Campesinos Pobres (MCP).

En el contexto de la lucha política contra las organizaciones de izquierda rivales reseñada, Guzmán elaboró lo que llamaremos una genealogía del partido como discurso legitimador, a través de la cual se lo presenta como el conductor indiscutido de la revolución. Tal discurso tuvo utilidad hacia afuera, legitimando a su fracción frente a las otras corrientes y partidos comunistas, y hacia adentro, legitimando su hegemonía sobre otras corrientes internas del partido. Fue enunciado por primera vez en 1964, durante la etapa de construcción de su fracción como el verdadero Partido Comunista Peruano, continuador del partido fundado por Mariátegui en 1928. Así, los senderistas se asumían como el núcleo que representaba el proyecto revolucionario correcto, en tanto se proponían la construcción de un nuevo Estado a partir de la toma del poder mediante la lucha armada. Consideraban que los otros partidos y fracciones existentes eran revisionistas por traicionar el proyecto original, y que no pretendían realmente conducir la revolución sino que se subordinaban a la hegemonía burguesa, a la vía electoral.

En su discurso, Guzmán señala que el PCP original prosoviético sigue existiendo como tal y que su partido encarna esa continuidad. En este sentido, habla de cómo su grupo, el núcleo verdadero, expulsó a los revisionistas del partido, siendo el suyo el auténtico y único partido comunista, al que los militantes de las otras organizaciones debían asimilarse.

Esta visión es sustentada por la idea maoísta de la “lucha entre dos líneas” dentro del partido: la correcta y la incorrecta, presente desde su fundación en 1928,⁵⁶ incluso cuando la línea correcta, la suya, no existía; ésta continúa operando aun cuando su partido ha iniciado la lucha armada y se ha consolidado. De acuerdo a esta interpretación, la disidencia interna será considerada como expresión de la línea incorrecta, en tanto es influida por las visiones de derecha persistentes en los otros partidos comunistas o en las organizaciones de izquierda y siempre será derrotada por la línea correcta, es decir, la de Guzmán. La presencia de dos grupos confrontados se entiende como una dinámica natural de la organización que, en teoría, no se pretende erradicar, porque es signo de su vitalidad.

Durante el proceso de construcción del partido fue muy importante la institucionalidad lograda a partir de los cónclaves del grupo, en los que se discutía, deliberaba y tomaban decisiones en torno a los avances relativos al objetivo de iniciar la lucha armada y, más adelante, a la toma del poder. Mediante éstos se legitimó la expulsión de los inconformes a partir de la “lucha entre dos líneas”, consolidándose el poder absoluto de Guzmán. Esos eventos representaban una parafernalia aprendida de la tradición leninista china y soviética, respondiendo, a la vez, a la tradición colonial y republicana peruana, en la que la fragilidad estatal se

56 Por ello puede decir que Mariátegui fundó el Partido Comunista Peruano, aunque haya fundado el Partido Socialista del Perú.

compensaba con una ritualidad en extremo formal, que confería institucionalidad y legitimidad (Jiménez, 1999).

La consolidación y expansión del partido

Durante el proceso de consolidación del partido y del liderazgo absoluto de Guzmán, éste impuso la línea de iniciar la insurrección armada empleando el mecanismo de la “lucha entre dos líneas”. Esto llevó a que el partido se preparara para ello, instaurando un creciente autoritarismo y jerarquizándose.

El gobierno militar de Velasco Alvarado promovió algunos cambios económicos en Ayacucho que modificaron la correlación de fuerzas, determinando que el PCP-SL perdiera hegemonía en el departamento. En 1974, al conmemorarse el 150 aniversario de la Batalla de Ayacucho, se inauguró la carretera Ayacucho-Pisco, que unió la ciudad de Huamanga con la costa de Ica, 300 kilómetros al sur de Lima. Con esta medida se pretendía superar el aislamiento en que se encontraba el departamento. También se dotó a la ciudad de alumbrado público y se introdujo la televisión. Se incrementó el número de empleados públicos, se abrieron nuevas sucursales de la banca estatal y privada, promovándose la colonización de la zona selvática con cultivos de café, cacao, frutas y hoja de coca.

El alumnado de la universidad aumentó, introduciendo mayor heterogeneidad ideológica, lo que determinó el crecimiento de la oposición a Sendero. En 1973, para las elecciones de la Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga (FUSCH), se constituyó una alianza antisenderista encabezada por el MIR, en la que también participaron Vanguardia Revolucionaria, Bandera Roja, la Democracia Cristiana y sectores independientes.⁵⁷ El conflicto entre senderistas y el antisenderistas daba un cariz ideológico al enfrentamiento entre ayacuchanos y foráneos; los últimos por fin habían logrado articularse, cambiando la correlación de fuerzas. Así, para 1974 los senderistas habían perdido su posición mayoritaria entre los profesores y en el Consejo Ejecutivo de la Universidad, lo que también debilitó su posición en las organizaciones populares y campesinas de Ayacucho.

Este declive marcó el inicio del desarrollo del PCP-SL “hacia adentro” y su identificación del trabajo en otros departamentos y en Lima, a partir del trabajo en varias universidades, sindicatos y organizaciones populares. Entre 1971 y 1973 realizó “trabajo de masas”, penetrando las organizaciones existentes en los distintos sectores sociales y escenarios del país, y creando para ello el Movimiento de

57 Las diferencias ideológicas no eran sustanciales. La vertiente maoísta del MIR en la Universidad de Huamanga sostenía -como lo hacía SL- “que la sociedad peruana era semifeudal y la Junta Militar de Gobierno fascista; el enemigo en el movimiento popular era el trotsko-revisionismo y el camino de la revolución era el desarrollo de la guerra popular del campo a la ciudad, bajo la dirección del proletariado en alianza con el campesinado” (Manrique, 2002: 349-359).

Obreros y Trabajadores Clasistas (MOTC), el Movimiento Clasista Barrial (MCB), el Movimiento Juvenil Popular (MJP), el Movimiento Popular Femenino (MPF) y el Centro de Autoeducación Obrera (CAO) en Lima.

A través de tales instancias, las organizaciones profesionales, gremiales y estudiantiles de Ayacucho, el SUTEP (sindicato de maestros) de la ciudad y la Federación de Estudiantes quedaron de hecho en poder de los senderistas, mientras paralela y clandestinamente se preparaba la organización militar. Consolidada su fuerza a nivel de los distintos sectores, esas instancias fueron llamadas Organismos Generados. Éstos funcionaban en Ayacucho, en Lima y en otras ciudades de actividad intensa de los senderistas. El cambio era parte de la segunda fase de la política estratégica de Reconstrucción del Partido e implicaba la aplicación de las tesis de Lenin sobre el partido clandestino y los puntos de apoyo del partido en las masas, tomando en cuenta la experiencia china que combinaba trabajo abierto y secreto; significaba la militarización de esas instancias. Para lograrlo se crearon escuelas populares, que politizaban a las masas realizando tareas de agitación y propaganda, “ligando la lucha reivindicativa con la lucha por el poder”. El desarrollo alcanzado por los Organismos Generados llevó a Guzmán a plantear la conveniencia de iniciar la lucha armada. Así, se conformó el trabajo zonal, delimitando ámbitos regionales con sus respectivos responsables; además, se estableció la Coordinación Metropolitana para las ciudades, que permitió el desarrollo del partido clandestino emboscado en las masas, incrementando el número de activistas (E-LAB-AGR, 1989).

Entre 1973 y 1974, los senderistas se propusieron construir las bases ideológicas, políticas y orgánicas para la reconstitución del partido, sustentándose en el estudio del pensamiento de Mariátegui. En ese periodo accedieron a la dirección estudiantil de las universidades de Tacna y Huánuco en alianza con Bandera Roja, logrando tener presencia en las universidades capitalinas de Ingeniería y San Martín de Porres (Rojas Samanez, 1986: 325).

En 1975 los senderistas desarrollaron un intenso trabajo en Lima. Se discutió la idea de pasar todo el trabajo de masas a la clandestinidad, lo que dio lugar al surgimiento de dos posiciones enfrentadas: la que planteaba la necesidad de reforzar el trabajo ideológico con la clase obrera, centrando el trabajo de masas en el movimiento sindical y la que proponía abandonar el trabajo de masas con obreros para centrarse en los barrios y barriadas donde vivían las masas más pobres de la ciudad. Esta última era la posición defendida por Guzmán, quien propuso que el trabajo de la ciudad se subordinara al del campo. En Lima se creó el Comité Metropolitano, para convertir la capital en centro de expansión, caja de resonancia del partido y base de toda organización a nivel nacional.

Ese año, Guzmán fue cesado como docente de la UNSCH, pasando a la clandestinidad; cambió su seudónimo de Álvaro por el de Gonzalo y viajó nuevamente a China junto con otros dirigentes, Antonio Díaz Martínez y Osmán

Morote Barrionuevo. Al regresar de China pasó a una nueva etapa en el proceso de consolidación de su liderazgo a nivel nacional, instalándose en Lima, donde inició la fase más intensa de su lucha por el poder absoluto del partido, en contra de sus opositores, la denominada Línea Oportunista de Derecha (LOD).

En marzo de 1977, durante la II Reunión Nacional de Organismos Generados, los senderistas se plantearon culminar la reconstrucción del partido y luchar contra el “liquidacionismo” y el “derechismo”, definiendo como estrategia central el “cercamiento de las ciudades desde el campo” y poniendo como base el trabajo campesino. Bajo los lineamientos de esta tercera política estratégica de reconstrucción del partido se desarrolló el trabajo de masas en las zonas de la sierra, donde se vincularon sobre todo con el campesinado pobre, y en las ciudades, trabajando con el proletariado y las masas de barrios y barriadas. Así, los Organismos Generados culminaban la reconstrucción del partido, sentando las bases para la lucha armada (CC-PCP, 1988).

En julio de 1977 se produjo un paro nacional, la mayor movilización popular contra el gobierno militar, que se vio obligado a convocar a elecciones de la Asamblea Constituyente de 1978.⁵⁸ Los senderistas se opusieron al paro pues consideraban que en una situación revolucionaria no caben ya luchas reivindicativas que llevan al reformismo entorpeciendo la verdadera revolución (Rojas Samanez, 1986: 331). Asimismo, unos meses después, durante una reunión de bases populares rechazaron las elecciones a la Asamblea Constituyente, proponiéndose un plazo de cuatro o cinco años para iniciar la lucha armada. Con este objetivo se lanzó la consigna “Todos al campo”, para ir preparando las condiciones, aunque en una reunión posterior, algunos de quienes fueron al campo plantearon que aún no había condiciones para preparar la lucha armada. Por lo que, se propuso estudiar en profundidad las luchas campesinas en la historia peruana. En esta reunión se reconoció oficialmente el Pensamiento Guía del camarada Gonzalo.

Durante 1978 la organización decidió boicotear las elecciones a la Asamblea Constituyente y se realizaron los VII y VIII Plenos del Comité Central del PCP-Sendero Luminoso bajo las consignas “Contra las ilusiones constitucionales y por el Estado de la Nueva Democracia” y “Culminar la reconstrucción y sentar las bases para el inicio de la lucha armada”. Así, se acordó establecer en Huanta, 70 kilómetros al norte de Huamanga, las primeras bases militares. A fines de ese año se realizó el Primer Congreso de Organizaciones Populares de Ayacucho, en el que se aprobó la línea militar del partido y respaldar el inicio de la lucha armada. Asimismo, en este congreso se decidió combatir al grupo opuesto a esta línea, *el cuartel negro* (Jiménez, 1999: 66).

58 En 1975, aprovechando el deterioro de su salud, Velasco Alvarado fue sustituido en la presidencia por el general Francisco Morales Bermúdez, mediante un golpe de estado, dando un giro a la política desde la izquierda nacionalista hacia la derecha, revirtiendo las medidas antiimperialistas y favorables a los sectores populares.

Entre 1978 y 1979 se realizaron varias sesiones del IX Pleno Ampliado, en las que se refrendó la decisión de iniciar la lucha armada. Para ello se resolvió crear una dirección fuerte, un sistema de coordinaciones regionales y zonales en todo el país y establecer bases de apoyo en los lugares en que existía tradición de lucha campesina, como Cuzco, Apurímac, Ayacucho y Huancavelica. Ante los informes sobre las condiciones existentes en los diferentes regionales y zonales, la segunda sesión de este pleno resolvió crear las escuelas populares, conformar células con los elementos más avanzados, enviar cuadros para preparar la insurrección entre el campesinado mientras paralelamente se desarrollaba el aparato logístico del partido. La tercera sesión del pleno decidió que el partido se volviera clandestino, Así, todos los cuadros del aparato militar del PCP-SL pasaron a la clandestinidad definitiva.⁵⁹ En ese momento Sendero contaba con casi mil miembros.

Como ya se mencionó, Guzmán había propuesto poner al partido en el campo para llevar a cabo la estrategia de “cercar a las ciudades desde el campo”. Ello significaba enviar cuadros que incorporaran a los campesinos pobres a la organización. La orientación que dio para ello el trabajo recuerda una de las recomendaciones realizadas por Béjar del ELN: “debían mostrar preocupación por conocer sus problemas y sufrimientos, hacerse amigos íntimos de ellos, comer lo que comen, ganarse sus confianzas, y después de un año y medio como activistas, alistarlos para que participen en el ILA (Inicio de la Lucha Armada) por el poder” (Jiménez, 1999:71).

Durante ese periodo, Guzmán se había rodeado de una camarilla predominantemente femenina y de cuadros masculinos más jóvenes que él para imponer su liderazgo, enviando al campo, lo más lejos posible, a aquellos dirigentes de su generación que podían opacarlo o disputarle el liderazgo: Osmán Morote al Comité Regional del Norte; Antonio Díaz Martínez y Cox Beauzeville al Comité Regional del Sur, donde pronto cayeron presos; Óscar Ramírez Durand inicialmente al Comité Regional del Centro, pasando luego al Comité Regional Principal de Ayacucho y más tarde al Regional del Huallaga; incluso Augusta Latorre, su esposa, permaneció en Ayacucho, donde participó de acciones militares.

En 1979, al realizarse el “acto de la bandera”, el Comité Central del PCP-SL otorgó a Guzmán todo el poder, reconociéndolo como el reconstructor del partido y su eje, el que desarrolló el marxismo, jefe del partido y de la revolución.

59 En enero de 1979, el gobierno del general Morales Bermúdez declaró el estado de emergencia, clausuró publicaciones y detuvo a decenas de líderes de izquierda, entre ellos a Guzmán, quien en el penal de Lurigancho en Lima compartió celda con Alfonso Barrantes. El PCP-SL contrató a una prestigiada abogada para liberar a su dirigente y lo logró gracias a la intervención discreta de cuatro generales (que seguramente recibieron en efectivo alguna muestra de gratitud senderista). Guzmán vivió clandestino en Lima desde entonces. Hasta su captura en 1992 en Lima se confirmó su presencia en la capital, siempre se supuso que estaba en el campo.

El reconocimiento del liderazgo absoluto de Guzmán quedó condicionado a la interpretación de la estrategia de “cercar las ciudades desde el campo” en el discurso oficial del *Presidente Gonzalo*, que implicaba el predominio del campo sobre la ciudad como escenario de lucha. Sin embargo, en los hechos la práctica fue la inversa, privilegiándose la ciudad sobre el campo en lo que respecta a recursos materiales y humanos destinados a ella. Esto resulta evidenciado por el reiterado cuestionamiento realizado por la línea opositora, según la cual la dirección de Guzmán daba predominio a la ciudad.

En la I Conferencia Nacional Ampliada del CC, realizada en noviembre y diciembre de 1979, los senderistas decidieron el Inicio de la Lucha Armada (ILA) y sancionaron la Línea Política General de la Revolución, que ordenaba construir los tres instrumentos de la revolución: el Partido, el Ejército y el Frente. En marzo de 1980, se resolvió militarizar el partido mediante la realización de acciones militares. La decisión de iniciar la lucha armada se tomó en un cónclave de los dirigentes del partido, en el que, de acuerdo al ritual maoísta, se debatieron las dos líneas existentes al interior del partido. Se trató de una decisión de la cúpula que la base debió acatar y de la imposición de la *mayoría* sobre la *minoría* en el partido.

Las condiciones elegidas para el inicio de la lucha armada respondieron a razones estratégicas, además de a una fuerte carga simbólica. Las acciones armadas iniciaron el 17 de mayo de 1980 en el distrito de Chuschi, con el asalto y la quema de las ánforas de la Oficina del Registro Electoral de la localidad, un día antes de las primeras elecciones generales después de 12 años de dictadura militar en Perú. El hecho pretendió mostrar la distancia existente entre la democracia representativa que se inauguraba y los intereses populares. El lugar elegido para iniciar la lucha armada fue el distrito más pobre de la provincia más pobre de uno de los departamentos más pobres del país: Ayacucho. La acción senderista generó gran desconcierto en la clase política, pues se producía en el momento de mayor debilidad de un ejército que abandonaba voluntariamente el poder y de la democracia naciente, en un Estado crónicamente frágil que atravesaba su “tercera reestructuración” y remplazaba su sistema de gobierno (CC-PCP, 1978: 131).

Aunque las elecciones municipales de 1980 fueron ganadas por Izquierda Unida en la ciudad de Ayacucho y por Acción Popular a nivel departamental, el total de votos en blanco y nulos correspondió a un significativo 30%, que expresaba el poder subterráneo del PCP-SL.

Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui

La herencia de Mariátegui fue reivindicada durante la etapa de formación de la fracción que más tarde sería el PCP-Sendero Luminoso. Ello hace necesario analizar los beneficios que representó, así como revisar qué planteamientos del *Amauta* peruano fueron recuperados y cuáles no.

La reivindicación del grupo como heredero de José Carlos Mariátegui (1894-1930),⁶⁰ constituye otro de los elementos centrales de la genealogía del partido elaborada por Guzmán. El nombre Sendero Luminoso con que comenzaron a denominarlo otros grupos provino del lema con que el grupo rubricaba sus escritos los primeros años: “Por el luminoso sendero de José Carlos Mariátegui”. Iniciada la lucha armada, el nombre de Sendero Luminoso fue sistemáticamente rechazado por los senderistas.

Guzmán afirma haber comenzado a apreciar y valorar a Mariátegui al entender al presidente Mao Tse-tung. Los maoístas peruanos habían comenzado a revalorar a Mariátegui como marxista-leninista en China, en 1965 (E-LAB-AGR, 1989: 132). Por ello, al regresar del país asiático en 1966, Guzmán creó el Grupo de Trabajo Intelectual Mariátegui en la Universidad de la Cantuta en Lima, en el que comenzaron a recuperar su obra. En 1969 el Comité Regional de Ayacucho tomó el nombre de José Carlos Mariátegui. Un año después, la fracción se separó definitivamente del PCP-BR, asumiéndose como Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso. En 1975, el texto firmado por el CC del PCP, titulado “Retomemos a Mariátegui y reconstruyamos su partido”, se propone realizar esa tarea, que representa el punto de partida para la organización del partido (CC-PCP, 1975: 59-91).⁶¹

En enero de 1969 comenzó la etapa oficial de recuperación de la herencia revolucionaria de Mariátegui, eje de la reconstrucción del partido, concluyendo en julio de 1979, cuando se decidió iniciar la lucha armada. El estudio de la obra de Mariátegui permitió lograr la unificación ideológica y la cohesión de un grupo numeroso y heterogéneo respecto a su procedencia social, política y geográfica y a su estructura organizativa. Ello se llevó a cabo bajo la conducción de Abimael Guzmán que, en un ejercicio de elaboración teórico-política tradujo en clave maoísta el pensamiento y el programa del partido elaborados por Mariátegui, identificando a Mao y a Mariátegui de manera total, legitimando su concepción maoísta a través de Mariátegui.

La reivindicación de la figura de Mariátegui, “fundador del Partido Comunista Peruano”, constituía un frente prioritario en la disputa política e ideológica con otros grupos de izquierda, pues cada uno tenía su propia lectura de Mariátegui. La lectura senderista afirmaba la vía revolucionaria cuestionando la posición *revisionista* de estos sectores.⁶²

60 Fundador del Partido Socialista Peruano en 1928, que en 1930 se afilia a la Tercera Internacional y que un mes después de la muerte de su fundador cambiará su nombre por el de Partido Comunista del Perú, acatando plenamente las directrices de la organización internacional. (Escárzaga;1987)

61 En Luis Arce Borja, op. cit. pp. 59-91.

62 En 1968, el gobierno de Fidel Castro se alineó a la URSS, apoyando la invasión a Checoslovaquia por el Pacto de Varsovia y estableciendo vínculos formales con los partidos comunistas

Por otra parte, para Guzmán era central demostrar la supervivencia del feudalismo en Perú y su sometimiento colonial a las grandes potencias. Con ello justificaba la adopción de la estrategia maoísta y la existencia de una situación revolucionaria, condición necesaria para iniciar la lucha armada. Los grupos de izquierda no maoístas, especialmente el PCP-Unidad, negaban la persistencia de relaciones precapitalistas y que existiera subordinación al imperialismo. Al respecto, entendían que la reforma agraria de 1969 había eliminado el feudalismo, recuperando de manos del imperialismo sectores estratégicos de la economía, lo que había transformado al país y suprimido las condiciones revolucionarias.

En relación a esto, a partir de un profundo análisis de la historia de Perú Mariátegui proporcionaba un diagnóstico de la formación social peruana, proponiendo, a la vez, un proyecto autóctono de revolución socialista. Para ello postulaba como tarea primordial la necesidad de construir la nación peruana. Guzmán sustentó su propia caracterización de la formación económico-social peruana como semifeudal y semicolonial en Mariátegui, entendiendo que ésta se veía impedida de desarrollar una economía nacional y una industrialización independiente por el imperialismo. Al respecto, Guzmán afirmaba que sobre la base semifeudal se había establecido un capitalismo de monopolios ligado a los terratenientes feudales, que generó una “burguesía mercantil”, controlada por el imperialismo, que fungía como intermediaria en la apropiación de las riquezas nacionales y la explotación del pueblo. Entendía que su condición semicolonial se acentuaría a medida que creciera su capitalismo y la penetración imperialista. Tal capitalismo no pretendía la destrucción de la semifeudalidad sino mantenerla para favorecer la mayor concentración de la propiedad agraria, tolerando formas serviles de explotación de la fuerza de trabajo campesina. El capitalismo semicolonial, sometido al imperialismo yanqui, toleraba la independencia política del país, pero controlaba la economía peruana: la explotación de las riquezas naturales, la definición de los productos de exportación, la industria, la banca y las finanzas. Así impedía el desarrollo de la industria nacional, restringiendo su acceso al mercado mundial, imponiéndole la competencia de mercancías extranjeras en el mercado doméstico y cerrándole el acceso al crédito internacional. Con ello negaba la posibilidad de satisfacer las necesidades de las grandes mayorías (CC-PCP; 1975).

Además, Guzmán consideraba que la condición de país semifeudal y semicolonial favorecía la situación de atraso económico y social, y la fragilidad estatal derivada de la composición conflictiva de la alianza dominante. Ésta se encontraba conformada por los terratenientes feudales y la gran burguesía, que

latinoamericanos de los que antes se había mantenido distante. En 1969, la Habana restableció relaciones diplomáticas con el gobierno de Velasco, y en 1974 lo hizo el gobierno chino, cancelando todo apoyo a los grupos locales de inspiración maoísta. Luego de tales definiciones, los gobiernos cubano y chino fueron considerados como traidores a la revolución por el PCP-SL.

ejercían una dictadura conjunta. Hasta 1968 la misma había sido dirigida por la burguesía compradora, que en ese momento fue relevada por la burguesía burocrática expresada en el gobierno militar populista de Velasco Alvarado. La reforma agraria de Velasco no había eliminado el precapitalismo en el país, dándole, solamente, nuevas formas. En este sentido, concluía que la base social para la revolución eran los campesinos sometidos a relaciones precapitalistas, cuyo peso era importante en el país, particularmente en la sierra. Asimismo, incluía a las comunidades serranas que conservaban su organización tradicional, estuviesen o no subordinadas a las cooperativas creadas por la reforma. El fracaso de la reforma agraria confería al campesinado pobre la condición de fuerza principal de la revolución, sin negar al proletariado la condición de clase dirigente (CC-PCP, 1975: 61-91).⁶³

Sin embargo, Guzmán no asumía las grandes aportaciones de Mariátegui en torno a la cuestión étnica y su articulación con lo clasista: la caracterización de la especificidad del campesinado peruano como campesinado indígena depositario de la identidad nacional peruana y protagonista del proceso de construcción de la nación que la burguesía era incapaz de lograr. Tampoco asumía la propuesta relativa a la compatibilidad de los intereses del campesinado y su forma de organización comunal con la construcción del socialismo, ni la concepción de la alianza entre éste y la clase obrera, no para subordinarse sino para construir un bloque contrahegemónico que, en el largo plazo, contemplara los intereses de ambos sectores.

Aunque de manera menos coherente, los senderistas recuperaron la aportación más valiosa de Mariátegui que implicaba que, en ausencia de una clase obrera poderosa, se considerara al campesinado indígena como una fuerza revolucionaria. Si bien Guzmán no lo reconoció en el discurso oficial, el “Pensamiento Gonzalo”, sí lo hizo la práctica senderista en las diversas zonas donde actuó. Del mismo modo, otros elementos centrales de la línea senderista fueron sustentados en planteamientos mariateguistas pasados por el tamiz maoísta: la tesis de la violencia revolucionaria, la línea de masas, la teoría del mito revolucionario, la fuerza de la voluntad revolucionaria, la construcción de la hegemonía proletaria a partir de un trabajo paciente y prolongado, entre otros. Los senderistas afirmaban retomar de Mariátegui las líneas políticas específicas orientadas al trabajo sindical, obrero, femenino, juvenil, magisterial e intelectual, y a los respectivos frentes de trabajo. De acuerdo con la circunstancia particular de la lucha de clases, estas líneas políticas fueron la base para desarrollar una línea de clase en cada frente de trabajo de masas (CC-PCP, 1978: 86).

63 La caracterización del capitalismo peruano como semifeudal y semicolonial está en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, en el punto 3 de “Principios programáticos del Partido Socialista Peruano” de 1929 (Mariátegui, 1988: 269-279).

Los senderistas recuperaron la orientación política radical y revolucionaria que Mariátegui imprimió a su proyecto. El voluntarismo presente en los textos dedicados a Sorel y la idea del mito como fuerza religiosa, espiritual, que mueve al hombre en la historia, proporciona un sentido histórico a su existencia y fuerza a los revolucionarios; la idea de la revolución social como “el mito de nuestro tiempo”, sirvió para legitimar la apuesta senderista por la lucha armada (Mariátegui, 1987: 23-33).

Mariátegui reivindicaba el marxismo no como ciencia positivista o como filosofía, sino como praxis política revolucionaria sustentada en el mito; en ese sentido, subrayaba la preeminencia de la voluntad sobre las limitaciones impuestas por la propia realidad y las condiciones materiales, afirmando que el marxismo revolucionario no obedecía a un determinismo pasivo y rígido, y que son los revolucionarios quienes fuerzan la historia. La condición previa para hacer posible un nuevo orden social era la capacitación espiritual e intelectual del proletariado a través de la lucha de clases (Mariátegui, 1980: 157-159).⁶⁴

Los senderistas construyeron un bloque popular indio-mestizo-serrano siguiendo el modelo de aquel que, en su momento, delineara el *Amauta*. Éste desafiaba la tradicional separación regional entre costa y sierra (caracterizada por Mariátegui), e incluía a la Amazonía, aprovechando los crecientes flujos migratorios de los sectores populares que vinculaban los espacios antes desarticulados, proponiendo a su manera la integración de sus fragmentos. La construcción de ese bloque alternativo permitió al PCP-SL sumar a la población que, aunque no participara directamente de la organización, se sentía reivindicada por sus acciones.

A partir de 1980, al iniciar la lucha armada, el liderazgo único de Guzmán se había consolidado, lo que desplazó al pensamiento de Mariátegui como ícono senderista. En adelante, Guzmán recibió el nombre de presidente Gonzalo y su doctrina el de “Pensamiento Gonzalo”. La reconstrucción del partido en torno a la autoridad moral de Mariátegui había resultado exitosa. El PCP-SL construyó un bloque popular indio-cholo serrano confrontado abiertamente con el bloque blanco-mestizo costeno. Se trataba de un bloque social alternativo muy sólido, construido en torno a un héroe mítico (Mariátegui), a un caudillo indiscutido (Guzmán), que contaba con un numeroso grupo de dirigentes y de intelectuales, así como con una base social campesina indígena y chola urbana.

64 La obra de Mariátegui fue accesible a un público amplio gracias a la labor de sus hijos que, en 1957, la editaron completa en grandes tirajes de formato popular, acercando sus textos a los lectores de pocos recursos. Esto convergió con la reivindicación de su contribución intelectual y política a la organización revolucionaria en Perú desde diversas y opuestas fracciones de la izquierda peruana y latinoamericana. En 1970 ya existían 20 ediciones peruanas y latinoamericanas de *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por lo que su obra era ampliamente conocida, lo que sustentaba el prestigio de Mariátegui en su país.

La militancia senderista

Durante la mayor parte de la guerra popular se tuvo información muy limitada sobre la dirigencia y la organización maoísta; la celosa clandestinidad guardada por sus militantes dificultó el acceso a su real composición. Por ello, las fuerzas contrainsurgentes tardaron mucho tiempo en conocer a su enemigo, lo que determinó que el trabajo de inteligencia de la policía y del ejército se hiciera muy lentamente y que la capacidad para procesar la información y aprovecharla se adquiriera tardíamente. La información clave para descifrar los códigos senderistas fue obtenida por la policía recién en 1990 y 1991, al realizarse el allanamiento de dos casas de la dirigencia.⁶⁵

La estrategia maoísta asumida por el PCP-SL priorizó la tarea de la construcción del partido, es decir, la formación de la vanguardia, lo que a mediano plazo llevó a su hipertrofia. Como hemos visto, el periodo de preparación de los dirigentes, de la organización, de la ideología y del programa, es decir, de las condiciones subjetivas de la revolución, fue muy prolongado, iniciando en los primeros años sesenta y continuando en los setenta. Ello permitió crear una vanguardia numerosa y sólida, heterogénea y jerarquizada, diseminada en varias universidades y ciudades del país y en organizaciones sindicales y populares.⁶⁶

65 Esa información está contenida en el libro *Inicio, desarrollo y ocaso del terrorismo en el Perú. El ABC de Sendero Luminoso y el MRTA ampliado y comentado* de Benedicto Jiménez, jefe del equipo de inteligencia de la policía que capturó a la dirigencia senderista en septiembre de 1992. El policía escribió una historia del PCP-SL a partir de la información obtenida de los documentos internos producidos por la dirección y de los recibidos por ésta de sus militantes. Dichos documentos muestran su intensa actividad política clandestina, la lucha interna desarrollada por sus fracciones, no accesible ni siquiera a ellos mismos debido a la extrema compartimentación de la organización. Jiménez también empleó como fuente las “entrevistas o conversaciones” sostenidas por los policías con los detenidos en las sesiones de tortura y las confesiones de los “arrepentidos”, cuando en 1990 el gobierno de Fujimori estableció la “Ley de arrepentimiento”. A sus fuentes de información se agregan las banderas senderistas, firmadas por todos los integrantes de cada aparato partidario de la ciudad y el campo, las cuales eran enviadas como saludo a la dirigencia. Éstas dan cuenta de quién era quien en distintos momentos y del lugar que ocupaban en la jerarquía de la organización, aunque sólo por sus pseudónimos. Las “cartas de sujeción”, mediante las que los militantes firmaban su compromiso con el partido al ingresar y cuando cometían algún error y debían hacerse la autocrítica constituyeron otra fuente de información. Finalmente, también representa una fuente el trabajo realizado por la CVR que, además de su propio relato y juicio sobre la guerra, proporciona numerosos testimonios de los afectados y de sus familiares, así como entrevistas con los dirigentes senderistas presos, material que de otra manera no estaría disponible (CVR, 2003).

66 La CVR estima que antes de iniciar la lucha armada el PCP-SL tenía una docena de dirigentes en Ayacucho y un total de 50 en todo el país (CVR, TII, 2003: 92). Dicha vanguardia fue conformada por profesores universitarios o maestros primarios y secundarios afiliados al Sindicato Único de Trabajadores de la Educación del Perú (SUTEP) provenientes de diversas corrientes

Los dirigentes senderistas pertenecían a un amplio espectro generacional, social y cultural, que incluía a los viejos cuadros mestizo-criollos de origen urbano de la generación anterior a Guzmán, a los de su generación y a los formados por ellos en las universidades.

Los militantes senderistas eran fundamentalmente jóvenes, hijos de campesinos quechua hablantes que ya no se identificaban con sus padres, que no se asumían como indígenas y que incluso rechazaban su identidad y cultura indígena estigmatizada por la sociedad blanco-mestiza dominante, queriendo cambiarla y negándola con su adhesión al proyecto de lucha senderista. Entendían que lo étnico y comunitario debía desaparecer en tanto arcaico e inoperante; se trataba de un valor impuesto por la cultura dominante, aprendido de sus maestros en la escuela. Si bien se sentían ajenos a las comunidades de las que provenían y se alejaban de ellas las conocían íntimamente, por lo que fueron enviados a éstas como cuadros senderistas para organizarlas para la guerra.

Los campesinos, por su parte, cifraban sus expectativas de mejoría de sus condiciones de vida en el hecho de que sus hijos estudiaran; por ello los enviaban a la escuela, para que se apropiaran de aquellas herramientas culturales de la sociedad occidental que permitieran a las comunidades defender sus derechos y recuperar la tierra. La educación fue una de reivindicación indígena siempre presente en sus luchas y siempre bloqueada por las élites, que veían en ella una gran amenaza a la perpetuación de sus privilegios. En la tradición popular andina la educación era un recurso de lucha y de autoconstitución como sujeto social. El anhelo campesino por la educación de sus hijos sirvió en bandeja de plata al PCP-SL a la masa de jóvenes que formaría como militantes y combatientes, los más moldeables de acuerdo a la estrategia maoísta de la revolución cultural china.

En el campo, las nuevas generaciones no alcanzaban ya a contar con un pedazo de tierra en las comunidades, por lo que emigraban a la ciudad para estudiar, trabajar o hacer su servicio militar. La migración y la asistencia a la escuela estimulaban la renuncia a la identidad indígena, condición para ser incorporados a la sociedad urbana. Sin embargo, a pesar de su renuncia étnica no eran integrados por una sociedad racista y clasista que les impedía convertirse en mestizos, se quedaban a medio camino, como cholos. Sus aspiraciones de movilidad social mediante la educación se veían canceladas y la posibilidad de integrarse al mercado de trabajo era remota. Carentes de una posición social o de una posesión que defender, los

comunistas radicales y de diversas experiencias de lucha popular en distintos departamentos del país: el Partido Comunista Peruano-Puka Llacta (Sol Rojo en quechua), que operaba en la zona minera de La Oroya; Túpac Amaru, fracción del MIR que operaba en Andahuaylas, Apurímac, Chuschi, La Mar, Cuzco, La Convención; Vanguardia Revolucionaria-Político Militar, que operaba en Lima; MIR-Perú que operaba en La Libertad y Cajamarca, entre otros (González, 1983).

jóvenes urbanos y rurales fueron los que más se identificaron con el PCP-SL. La sociedad no les ofrecía nada para el futuro, mientras que Sendero ponía en sus manos la posibilidad de salvar el mundo destruyendo la sociedad que los había condenado al limbo porque los consideraba prescindibles. Los jóvenes no habían adquirido conciencia plena del valor de su propia vida y estaban dispuestos a sacrificarla para construir un nuevo orden a la medida de sus necesidades.

En las comunidades campesinas el PCP-SL reclutaba a los adolescentes para integrarlos al Ejército Popular Guerrillero, adoctrinándolos más fácilmente que a otros sectores gracias al conflicto generacional que los enfrentaba a sus padres que poseían una parcela en la comunidad y ejercían el poder, mientras ellos no sólo no tenían nada, sino que tampoco existían posibilidades de que llegaran a tenerlo. Tal enfrentamiento era especialmente estimulado cuando los padres se habían integrado a los contrainsurgentes Comités de Autodefensa Civil (CAD).

En las ciudades reclutaba estudiantes de secundaria que tomaban cursos de preparación para ingresar a la universidad y estudiantes de universidades públicas; ambos grupos recibían el discurso senderista en las aulas, asimilándolo y convirtiéndose al senderismo. Sectores considerables del magisterio asumían posiciones radicales. El explosivo crecimiento de la demanda educativa en los años setenta fue una forma espontánea en la que se expresó el “cerco de las ciudades desde el campo”, la estrategia maoísta.

La estrategia seguida para la captación de cuadros era llamada por los senderistas “trabajo de masas”, encontrándose a cargo del Ejército Guerrillero Popular (EGP). Ésta se llevaba a cabo en fábricas, universidades, barrios y asentamientos humanos marginales; la acción se denominaba “bajada” a las fábricas o los sindicatos. Los responsables debían realizar primero una investigación básica del candidato, abordándolo luego con una cobertura que evitara que se sospechara su pertenencia al partido, que nunca se reconocía; debían utilizar un método persuasivo, evitando la violencia o la intimidación y si eran rechazados no debían insistir (Jiménez, 1999: 316).

Una vez captados, los cuadros senderistas eran formados en una escuela popular diferente para cada sector: profesionales, estudiantes, obreros, etcétera. Ya formados, los cuadros se incorporaban al frente como “activistas” o a un aparato militar como “combatientes”. Todo combatiente se iniciaba como “milicia” y sólo los mejores pasaban a ser parte de los destacamentos. Cada tres o cuatro meses se consultaba a los mandos respecto a quiénes podían ser admitidos como “comunistas”, ingresando sólo aquellos que habían podido romper con el viejo orden. En el campo las exigencias para ser considerado comunista eran menores. Cada cierto tiempo se hacían “reordenamientos”, es decir, reajustes organizativos de ascenso a comunistas o de creación de nuevas secciones (Jiménez, 1999: 576).

La formación de cuadros senderistas en el “circuito educativo”

La organización armada cooptó a la mayoría de sus cuadros entre profesores y alumnos de universidades públicas y en otros niveles educativos, aprovechando la infraestructura material proporcionada por estas instituciones a favor de su lucha.

Según Rénique, a partir del gobierno de Velasco la izquierda criolla⁶⁷ abandonó las universidades públicas para “ir al campo”; muchos de sus integrantes trabajaron para el Sistema Nacional de Movilización Social (Sinamos) y para otros organismos oficiales, siguiendo la estrategia de “usar los organismos del Estado para llegar a los confines rurales”. Los senderistas hicieron lo contrario, ingresando a las universidades públicas como profesores y convirtiéndolas en retaguardia de la lucha armada durante algún tiempo (Rénique, 2004: 196).

Así, los militantes y los cuadros del partido se formaron y se reprodujeron fundamentalmente en el “circuito educativo”, como lo denomina la CVR; eran profesores universitarios provincianos y limeños, mestizos y criollos; estudiantes universitarios de origen campesino o pobres urbanos, que luego irían como profesores de primaria y secundaria en las comunidades serranas; y estudiantes de primarias y secundarias de las mismas comunidades. Como hemos visto al analizar la experiencia de Ayacucho, el proceso de formación y la acción política de la vanguardia senderista fue financiada en parte por el sistema de educación pública gracias al esquema de dirigentes-profesores y cuadros-estudiantes; ambos sectores eran sostenidos materialmente por las instituciones, los primeros como empleados y los segundos mediante subsidios en alimentación y alojamiento para estudiantes pobres. Asimismo, las universidades servían como retaguardia para realizar el trabajo político dirigido a otros sectores urbanos o rurales.

La propuesta de lucha armada del PCP-SL ganó adeptos en un entorno crecientemente adverso para los estudiantes de origen popular, generado por la política gubernamental de reducción constante de los presupuestos universitarios en un contexto de aumento exponencial de la matrícula. A ello se agregaba el consiguiente deterioro de la infraestructura y la calidad de la educación, la falta de mercado de trabajo para los egresados y la frustración derivada de ello, la hostilidad de las autoridades gubernamentales contra las universidades públicas y más tarde la campaña de prensa que los estigmatizaba como terroristas. Dicha situación se vio agravada por la incapacidad de los grupos de la izquierda electoral que alcanzaron el poder en las universidades para formular y desarrollar un proyecto académico adecuado a las necesidades y aspiraciones estudiantiles, consecuencia

67 Comprendía a militantes de partidos de izquierda de ideología no maoísta. Éstos eran de origen limeño, de clase media alta, generalmente formados en universidades privadas y profesores en éstas. A partir de 1980 abandonaron su convicción revolucionaria, orientándose hacia la vía electoral.

del clientelismo y el sectarismo en la disputa por espacios académicos en los que desarrollaron intensos procesos de corrupción.

Todas las universidades públicas penetradas por el PCP-SL y probablemente otras que no llegó a dominar, presentaban el mismo fenómeno de polarización étnica, social y política existente en Huamanga, lo que favoreció la toma de posición a favor o en contra de la organización maoísta. La estrategia de construcción del partido en el “circuito educativo” generó inmensos beneficios, permitiendo crear una red muy amplia, con presencia en varias universidades del país, que proveía la militancia que realizaba el trabajo público en las respectivas ciudades o en el campo. Ese esquema rindió frutos durante toda la guerra.

Se puede tener una aproximación a las condiciones sociales y a la identidad étnica de los integrantes de la organización maoísta a partir de la información sobre los presos acusados por terrorismo del país. Hay dos fuentes accesibles, el estudio de Dennis Chávez publicado en 1989, en el que analiza los datos de los 183 presos condenados por terrorismo por los tribunales de justicia de Lima durante el período 1983-1986, y la base de datos elaborada por la CVR, con la información recabada en los testimonios de 1158 reclusos en distintos penales del país acusados de terrorismo en el período de trabajo de la CVR (2001-2003). Las variaciones de fondo entre una y otra muestra son significativas si consideramos que más que la evolución del perfil de los militantes del partido entre uno y otro momentos, los datos reflejan las variaciones producidas por la eliminación violenta de una parte del universo analizado en las dos matanzas de presos acusados de terrorismo ocurridas en 1986, en la que fueron asesinados más de 500, y la de 1991 que eliminó más de 200.

En el análisis de Chávez el promedio de edad de los presos acusados de terrorismo era de 26 años y el 61% estaba entre los 18 y los 25 años, el 70% no superaba los 30. El 16.4% de los presos eran mujeres y el 76.7% de ellas habían sido sentenciadas a penas de entre 5 y 20 años, mientras que los hombres en este rango eran menos, el 54.9 lo que habla de la participación significativa de las mujeres en acciones armadas; el 70% eran solteros y el 64% no tenían hijos, lo que les permitía mayor libertad para involucrarse en la insurgencia. El 23.5% había nacido en Lima y Callao y el 55.7% procedía de capitales de provincias, y el 20% provenían de lugares que no eran capitales de provincia, es decir, de ámbitos rurales. El 58% eran de las provincias de más bajo desarrollo social. El 35.5% tenía formación universitaria y 4.9% tenía título profesional y 9% de los mayores de 25 años lo tenía, era mayor el porcentaje de mujeres con título profesional 10%, mientras que de hombres solo el 3.9% tenían título; el 56.7% de las mujeres tenían educación universitaria, frente a 31.4% de los hombres. En cuanto a la ocupación, el 24.6% eran estudiantes, 13.7% eran campesinos, 22.4% eran obreros y 10.4% vendedores ambulantes. No se especificaban datos como lengua o religión (Chávez, 1994: 211-247).

En la muestra de la CVR, la filiación política era de 60.2% senderistas, 10.4% emerretistas, 27% sin filiación política y 2% de otros. En cuanto a la lengua, el 24.7% de los 821 con filiación política eran hablantes de quechua, y el 1.9% eran hablantes de otras lenguas nativas (no se reportan aymaras o no se especifican). El 28.9 % de los que pertenecían al PCP-SL eran quechua hablantes, mientras que sólo el 14.2% de los pertenecientes al MRTA eran quechua hablantes. El lugar de nacimiento de los senderistas se corresponde con los escenarios más importantes de su accionar militar: el 28% era de Lima, 11% de Ayacucho, 7.51% de Huanuco, 5.35% de La Libertad, 4.91% de Ancash, 4.34% de Piura, 4.48% de Junín, 4.19% de Cajamarca.

La distribución por género de los senderistas era de 81% varones y 19% eran mujeres. En cuanto a la distribución por edades de los senderistas, el 56% eran jóvenes de 20 a 29 años, el 27% de 30 a 39 años, el 10% de 40 a 49 años, el 7% de 10 a 19 años y el 2% de 50 a 59 años. La escolaridad de los senderistas era del 47% con educación superior, el 27% con educación secundaria, el 20% con primaria, y el 2% eran analfabetos, son índices muy altos respecto al promedio nacional. Sus niveles ocupacionales eran bajos respecto a su escolaridad: el 24% eran estudiantes de educación superior, 20% campesinos, 18% vendedores y comerciantes, 13% trabajadores independientes, 9.5% otras ocupaciones, 8% profesores, 5% empleados, y 4% obreros. En cuanto a religión, el 76.16% eran católicos, el 10.7% evangélicos y 4.6% profesaban otras religiones en ambas organizaciones, mientras que los que no profesaban ninguna religión eran 8.5% entre los senderistas y 0.98% entre los emerretistas (CVR-TIII, 2003: 143-148) y (CVR-TV, 2003: 698). Los datos anteriores podemos considerarlos representativos de militantes y cuadros senderistas, y en alguna medida expresión de la dirigencia.

La preservación de la vanguardia

Una lección que los senderistas aprendieron de los errores de las guerrillas de los sesenta fue a valorar a sus dirigentes; las guerrillas guevaristas habían arriesgado excesivamente, perdiendo a sus dirigentes, por lo cual fueron aplastadas rápidamente. Los senderistas llevaron esto al extremo opuesto: sobrevaloraron a la vanguardia, asumiendo que, cuanto más calificado política y militarmente estaba un cuadro, más valioso era, por lo que ese valor debía protegerse con rígidas medidas de seguridad; y que, cuanto más capacidad estratégica y directiva tenía un cuadro, menos debía arriesgarse en acciones armadas. Ello estableció en los hechos una separación entre militantes y bases, y entre los distintos niveles jerárquicos; las decisiones de la vanguardia eran incuestionables.

Las reglas de seguridad fueron detalladamente sistematizadas y debían ser acatadas; de lo contrario, se imponían sanciones muy fuertes. Los militantes y los dirigentes estaban obligados a guardar una rigurosa clandestinidad en sus accio-

nes armadas y en la vida cotidiana. Las normas de seguridad a las que respondían están contenidas en el documento “Aplicar sagazmente las cinco necesidades del partido”.

1. El centralismo democrático es la fuerza núcleo del partido, el partido lo dirige todo y todos deben sujetarse a lo que dispone la dirección.
2. La clandestinidad sirve para preservar la dirección y aparatos de la organización, son las medidas de seguridad que deben tomarse en las reuniones, los contactos, los enlaces, la entrega y recepción de documentos, material, etc., para evitar la imprudencia, la delación y la infiltración.
3. La disciplina, el militante debe sujetarse al colectivo, a la mayoría, no debe haber relaciones paralelas u horizontales: la regla de oro es ‘no decir nada, negarlo todo, no delatar, sólo dar cuenta al Partido y no a la reacción (jueces o fiscales)’.
4. El secreto, debe haber compartimentación entre las instancias de la organización y sus integrantes, la consigna es ‘saber sólo lo que le compete saber, teniendo confianza en la organización’. Procurar tener la mayor legalidad en base a documentos de identidad, así como en sus actividades diarias para confundirse con el medio ambiente y no llamar la atención. Uso de seudónimos, uno para cada instancia, partido, ejército y frente.
5. La vigilancia político-militar, los mandos deben evitar la infiltración en los aparatos, evitar ser seguidos y observar los movimientos de ‘la otra colina’ (el enemigo) para informar a las instancias superiores (Jiménez, 1999: 515).

La participación de las mujeres en la lucha armada

En un contexto de acelerado deterioro económico, de migración y de descomposición comunal, los fundadores del PCP-SL percibieron el potencial revolucionario que tenía el proceso de incorporación de las mujeres al trabajo asalariado, manual o intelectual, especialmente en los servicios y en las tareas agrícolas y comerciales, así como la feminización de la pobreza, acentuada por los procesos migratorios, que imponía mayores cargas de trabajo y muchas veces la responsabilidad total sobre la reproducción material de la familia. Los senderistas, sensibles a esos cambios y a sus efectos materiales e ideológicos sobre las mujeres, se propusieron captar y canalizar la energía social femenina hacia la lucha. Así, incorporaron masivamente a las mujeres en la lucha armada, potenciando su capacidad de convocatoria política. En tanto eje de la reproducción social en la familia, las mujeres eran agentes de difusión y propagación de la causa senderista.

Para incorporarlas a la organización, los senderistas penetraron la vida familiar de sus bases. Frente a las opresivas relaciones hombre-mujer impuestas por la religión judeo-cristiana y vigentes en el campo o la ciudad, los senderistas tomaron

partido por las mujeres, promoviendo su desarrollo a través de la educación y de su incorporación al mercado de trabajo. El PCP-SL reafirmó los valores comunales entre las mujeres campesinas, imbuyéndolas de la necesidad de orden y disciplina, reforzando los mecanismos de justicia comunitaria tradicional favorables a las mujeres; por ello condenaba y castigaba duramente el maltrato de los varones hacia las mujeres y el adulterio de los maridos. Mediante técnicas de educación popular como el sociodrama, rescataba y reivindicaba valores ancestrales de la cosmovisión andina que resultaban funcionales a su propia concepción política y militar, entre ellos, el *chacha warmi*, la dualidad hombre-mujer como articuladora de la unidad social y la central presencia femenina en el gobierno de la sociedad, como un contrapeso al varón y como su complemento; también como una práctica guerrera de las sociedades prehispánicas de los Andes que persistió luego de la Conquista. Estos elementos fueron asumidos como soporte ideológico de la convocatoria senderista a la incorporación masiva de las mujeres a la guerra.

Desde los años sesenta, el grupo ayacuchano de Sendero conocido como La Sagrada Familia otorgó un rol importante a las mujeres: las parejas de cuadros masculinos asumieron tareas intelectuales y organizativas. La educación política de las mujeres senderistas fue iniciada en 1964 a través de la fracción femenina de la Federación de Estudiantes Revolucionarios y del Movimiento Popular Femenino, integrado por campesinas y trabajadoras, cuyo propósito era incorporar a la mujer a la *lucha de clases revolucionaria*. En 1974, se publicó el documento que Catalina Adrianzén, esposa de Antonio Díaz Martínez, elaboró para la organización, “El marxismo, Mariátegui y el movimiento femenino”,⁶⁸ que asumía las tesis de Engels sobre la discriminación de la mujer, según la cual la opresión de la mujer se sustentaba en las relaciones de propiedad sobre los medios de producción y en las relaciones de producción derivadas de aquéllas. No se trataba de un planteamiento feminista que buscaba la liberación femenina, pues consideraban al feminismo como una reivindicación burguesa que contraponía a hombres y mujeres. Las senderistas propugnaban la emancipación de la mujer junto a la clase obrera, como lo plantearan Marx, Engels, Lenin y Mao.

En 1975, la organización realizó la Primera Conferencia Nacional sobre el trabajo femenino. En ésta definió una línea política para las mujeres, diez años antes de que lo hicieran otros grupos de la izquierda peruana. Perfeccionó sus estrategias de proselitismo y de capacitación ideológica según la procedencia económico-social, rural o urbana de éstas. La mujer fue contemplada centralmente en la estrategia senderista, elaborándose un discurso que resultó ser muy eficaz para atraer a las mujeres a la lucha, elevar su autoestima y prepararlas para cumplir las más diversas tareas en todos los niveles. Así, participaron como dirigentes,

68 Escrito a principios de esa década y que había circulado antes de su publicación, se reeditó en 1975.

estrategas, guerreras, informantes, verdugos, heroínas, periodistas y abogadas de presos senderistas, maestras formadoras de cuadros y madres reproductoras de combatientes, además de ser bases de apoyo en las comunidades indígenas y en los barrios populares urbanos (Lázaro, 1990).

El circuito escolar fue fundamental para llegar a las mujeres de los sectores medios y populares de la ciudad; los senderistas desarrollaron un intenso trabajo político en las facultades de educación y trabajo social de las universidades públicas, cuya población era mayoritariamente femenina, aprovechando la frustración de un gran número de mujeres estudiantes y profesionales que no podían ingresar plenamente al mercado de trabajo y que, a pesar del enorme esfuerzo realizado para prepararse como profesionistas, siempre estaban en desventaja frente a los varones de sus familias. Uno de los sectores sindicales con mayor presencia femenina era el de los maestros, por lo que allí el partido desarrolló una intensa y permanente labor.

Los senderistas afirmaban que 40% de sus militantes eran mujeres; su incorporación se dio en todos los niveles de la organización. EL PCP-SL fue la agrupación política peruana con mayor número de mujeres en sus puestos directivos en 1992, 56% frente a 10.42% de los partidos legales (Kirk, 1993: 14).

También fueron valoradas como combatientes especialmente eficaces y comprometidas. Muchas fueron responsables de comandos de aniquilamiento y de columnas armadas. Un manual de entrenamiento de la policía sobre el trato a las mujeres subversivas en 1990, decía: “Son más determinadas y peligrosas que los hombres, tienen conductas absolutistas, y se consideran capaces de desempeñar cualquier misión, poseen la dicotomía de la debilidad y la dureza, son indulgentes, sumamente severas... explotan y manipulan al prójimo. Son impulsivas y arriesgadas” (*ibid.*:18).

El partido promovía la organización de mujeres ligadas a militantes senderistas por parentesco o afecto, dotándolas de confianza en sí mismas y de formas de autosubsistencia económica, a fin de que no obstaculizaran sino que facilitaran la incorporación de los hombres a la guerra y sirvieran de retaguardia. Según Kirk, la incorporación de mujeres en los más altos niveles de dirección política no respondía al propósito de reivindicar y estimular su capacidad y su igualdad respecto a los hombres, sino a evitar el fortalecimiento de otros liderazgos masculinos que pudieran eclipsar a Guzmán (Kirk, 1993: 45). Esto no empaña el carácter masivo de la incorporación de mujeres en todos los niveles y espacios de la lucha senderista, incluyendo desde las acciones más violentas hasta las tareas organizativas y de dirección. Ello supuso cambios significativos en las relaciones de género al interior de la organización. Sin duda, la incorporación masiva de mujeres a la guerra popular impactó en la vida cotidiana y la visión del mundo de grupos mayoritarios de la población peruana del campo y las ciudades.

La base campesina indígena

La condición indígena de las bases y los cuadros convocados a la lucha por el PCP-SL, es el rasgo más discutido y cuestionado por los analistas del fenómeno senderista. En primer lugar porque en sus documentos oficiales la propia organización maoísta no reconocía explícitamente la identidad étnica de estos campesinos, por lo que no incorporó a su programa de lucha sus reivindicaciones particulares. En segundo término, porque para el Estado peruano reconocer la identidad indígena de los participantes en la guerra significaba conceder legitimidad al PCP-SL, a su convocatoria de guerra y a su larga lucha.⁶⁹

Según la CVR, el PCP-SL luchaba por destruir el Estado y construir uno nuevo que lo remplazara, proponía un programa marxista-leninista y luchaba mediante el uso del terror, lo que implicaba que no luchaba por las demandas de la mayoritaria población indígena marginada y explotada del campo y las ciudades ni contra el racismo dominante y el avasallamiento de Perú por intereses externos. Habría que preguntar, ¿por qué luchaban los campesinos que siguieron al PCP-SL durante mucho tiempo en diversas regiones? Tal vez porque creyeron que el partido luchaba por esos fines, los de ellos. Para la CVR los fines del PCP-SL y los intereses de los campesinos indígenas peruanos eran contrapuestos y, aunque reconoce que como producto de la participación en esa guerra murió una mayoría indígena (75%), afirma explícitamente que no lo considera un conflicto étnico o una insurrección de carácter indígena, desechando la interpretación culturalista que así lo sostiene y apoyando la interpretación sociohistórica que considera que el PCP-SL “no expresa un fenómeno de reivindicación indígena y tampoco muestra una composición social indígena”.⁷⁰ En este sentido argumenta:

La caracterización de la base social senderista desarrollada en esta perspectiva, refiere que se trata de sectores desindianizados y descampesinizados por el proceso de modernización ocurrido en el Perú desde el fin de la segunda guerra mundial. Se trataría de una élite intelectual provinciana y mestiza que se aferró al dogma fundamentalista del maoísmo senderista, en un contexto de crisis extrema y ausencia de oportunidades de realización individual y grupal. De allí que la expansión senderista

69 Instancia creada durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua (2000-2001) por la necesidad de construir un nuevo escenario político que restara poder al fujimorismo y contempló la posibilidad de una amnistía para los presos acusados de terrorismo y su participación política legal. Esa opción se canceló luego del 11 de septiembre de 2001. Después fue sostenida sin gran entusiasmo por el gobierno de Toledo (2001-2006) y sirvió para construir una versión oficial sobre la guerra interna de 1980-2000. Su informe, presentado en 2003 consta de ocho abultados volúmenes.

70 La primera es representada por Mc Clintock (1984), Flores Galindo (1986), Melgar Bao (1986), Ossio (1988), Taylor (1988) y Palmer (1992), y la segunda por Favre, Manrique, Stern, Degregori, Coronel y Del Pino.

ocurra sobre todo entre jóvenes que acceden a las escuelas y universidades, en un contexto que entrecruza los abismos de clase con aquellos de origen regional, étnico y de género (CVR-T-VIII, 2003: 103-104).

En el párrafo anterior resulta visible la confusión entre base social y élite intelectual (referida fundamentalmente a los dirigentes, cuadros o militantes de la organización). El Informe de la comisión no distingue entre base social y vanguardia, una confusión deliberada, dando sustento a la argumentación que niega el carácter étnico del conflicto de 1980-2000 o la base social indígena del PCP-SL. Al mismo tiempo, y no puede ser de otra manera, el carácter étnico de conflicto está presente en la explicación ofrecida al final del párrafo, contradicción que aparece de manera constante a lo largo de todo el Informe. La distinción de ambos sujetos –base indígena y vanguardia mestiza– presentes en las insurgencias analizadas y el estudio de sus motivaciones e intereses diferenciados, así como de sus acciones, es un objetivo fundamental de nuestro análisis.

En la acción del PCP-SL están presentes dos elementos que la CVR asume como irreconciliables: un programa marxista-leninista dogmático, crecientemente autoritario, que usó el terror sobre la base social que pretendía incorporar a la lucha y sobre sus adversarios, y la representación legítima de los intereses de los campesinos indígenas y de otros sectores populares. Ambos elementos fueron parcialmente articulados en la convocatoria de guerra y en la estrategia de lucha desplegada por el PCP-SL; de ahí proviene la eficacia militar de su acción, la duración del proceso y el alto costo social que implicó para el país y sobre todo para el campesinado indígena.

La ausencia de referencias al problema étnico en los escritos de Guzmán no significa que en la práctica se le haya concedido poca atención o se lo haya manejado torpemente; por el contrario, los estrategas del PCP-SL hicieron un uso consciente y eficaz del conflicto étnico peruano para conseguir la identificación de las masas indígenas marginadas con la vanguardia, logrando la integración a la lucha o el apoyo pasivo durante mucho tiempo. Otros grupos de la izquierda electoral no lograron establecer una identificación semejante, si es que en algún momento se lo propusieron. Las guerrillas de los años sesenta, establecidas en zonas de población indígena especialmente amazónica, sentaron precedentes en este sentido que fueron retomados por el PCP-SL. La identificación que el partido logró entre la población indígena explica el gran arraigo inicial logrado en las distintas regiones en las que sucesivamente fue estableciendo bases de apoyo, así como la constante expansión territorial que permitió su permanencia en el tiempo.

El PCP-SL tuvo la capacidad de moverse en dos planos paralelos: el de su discurso doctrinario marxista-leninista-maoísta convertido luego en “Pensamiento Gonzalo”, en el que formuló su proyecto, comunicándolo mediante sus escritos a los cuadros dirigentes mestizos que se disputaban el poder entre ellos; y, el de las

condiciones concretas y las necesidades de la heterogénea población convocada a la lucha y de su sector mayoritariamente indígena, el de la perspectiva étnica negada por el discurso oficial senderista, que era lo que finalmente movía la voluntad de sus combatientes. De ambos elementos pudo sacar gran provecho.

El PCP-SL incorporó a su estrategia político-militar elementos que instrumentaron rasgos particulares de la identidad indígena de sus cuadros y bases, haciéndolo gracias al conocimiento del funcionamiento de la comunidad indígena o de lo que quedaba de ella y de las relaciones interétnicas prevalecientes en sus zonas de acción. Las mismas se caracterizaban por la extrema polarización étnica y social, que los senderistas aprovecharon para intensificar el conflicto y estimular los conflictos inter e intracomunitarios, generacionales y de género. Asimismo, dispusieron de la base productiva de las comunidades indígenas para proveerse de alimentos y de otros bienes, utilizándolas como reserva para reclutar nuevos cuadros entre sus miembros más jóvenes. Usaron la lengua quechua y los símbolos de lucha ancestrales como vehículo de comunicación eficaz con sus cuadros y sus bases, para mantener la cohesión entre los militantes y amedrentar a sus enemigos; afirmaron las fronteras del polo alternativo que construyeron, enfatizando la oralidad sobre el lenguaje escrito; estimularon el racismo antiblanco y antimestizo entre la población indígena, a fin de intensificar el conflicto y su expresión violenta al confrontarse con los grupos dominantes blanco-mestizos. Manipularon los conflictos inter e intracomunitarios para satisfacer sus fines políticos y obligar a diversos sectores a participar en sus acciones. Provocaron respuestas genocidas de las fuerzas represivas sobre los campesinos indígenas con el objetivo de estimular su incorporación a la lucha.

Su conocimiento de la realidad indígena, aunque permeado por prejuicios étnicos y dogmas marxista-leninistas, les permitió establecer una alianza sólida con la población indígena. Su estrategia fue eficaz gracias a su capacidad de recuperar los atributos y expresar las necesidades de la base. Si bien ejercieron coerción para incorporar a la población en la guerra, también hubo adhesión voluntaria, porque su convocatoria a destruir el orden social existente era algo que la población convocada necesitaba y esperaba y que ningún otro sector había podido concretar. Como veremos en el caso boliviano, los mecanismos de funcionamiento de las comunidades indígenas descansan en la obligatoriedad de sus cargos y en las responsabilidades frente al colectivo, de lo cual también se aprovechó Sendero, desvirtuando su sentido.

El PCP-SL formuló una estrategia y un discurso que colocaron al campesinado indígena en el terreno político nacional, llevándolo a jugar un rol protagónico en la historia peruana que siempre le había sido escamoteado. En adelante ya nada sería igual; los sectores dominantes, las fuerzas armadas, o la izquierda electoral, no pudieron ignorar ya la existencia del campesinado indígena y de los cholos que los representaban, por lo que comenzaron a ensayar sus propias estrategias de acceso a ellos.

A diferencia de los casos de Bolivia y México que veremos más adelante, la base social del PCP-SL no fue el sector del campesinado indígena más avanzado en términos de su constitución como sujeto políticamente autónomo. El partido buscaba y actuaba sobre los sectores atomizados, y aun confrontados entre sí como consecuencia de los procesos de modernización frustrada y de la presencia del mercado y su creciente presión. No buscaba apoyarse fundamentalmente en la capacidad organizativa y en la autoconciencia de sus bases, ni en grupos organizados y deliberantes con reivindicaciones y formas de organización propias que aportaran a la lucha o a la organización de la sociedad futura, aunque también buscaron penetrar todas las organizaciones existentes para cooptar a sus bases. Valoraban sobre todo su *fuerza de masas*; los campesinos representaban vidas que apostar a la revolución, brazos para empuñar las armas y producir alimentos para los hombres en armas. No estaban dispuestos a negociar con ellos el programa de lucha.

Ayacucho: hambre y esperanza

Conocedores de la polarización étnico social dominante en todo el país en sus diferentes grados y formas, los senderistas no despreciaron ningún espacio como potencialmente revolucionario; sólo había que aplicar la técnica adecuada para desarrollar su potencial conflictivo. Para ello se instalaron en muchos puntos del país al menos cinco años antes del inicio de la guerra. La estrategia general consistía en penetrar las organizaciones sociales existentes para conocer la dinámica de sus conflictos, aplicando un “plan de investigación” sistemática y estimulando los conflictos existentes como punto de partida para desencadenar la guerra popular.

La duración y profundidad de la guerra popular desencadenada por el PCP-SL deriva de su capacidad para extender la acción armada a muy distintos territorios y sujetos sociales. La procedencia de dicha capacidad no se desprende de la lectura del discurso oficial expresado en el “Pensamiento Gonzalo”. Sin embargo, el marxismo dogmático de Guzmán tuvo su contraparte y complemento en una concepción que, si bien fue elaborada por un mestizo, Antonio Díaz Martínez, uno de los dirigentes históricos de la organización, podríamos caracterizar como indianista. Éste operó como uno de los puentes entre la concepción mariateguista en torno a la problemática étnico-nacional y el marxismo senderista. La sistematización de las características de la realidad andina realizada por Díaz Martínez desde su trabajo académico, dotó al senderismo práctico de las herramientas analíticas adecuadas para percibir la diversidad y la complejidad de la realidad del campesinado indígena y sus potencialidades de lucha y para vincularse con campesinos comuneros. De manera que, aunque clausurado con el entronizamiento de Guzmán y la institucionalización del Pensamiento Gonzalo, también el senderismo se desarrolló a partir del diálogo entre marxismo e indianismo.

Antonio Díaz Martínez nació en 1933 en Chota, Cajamarca, en la sierra norte. Graduado como ingeniero agrónomo en la Universidad Agraria La Molina en Lima,⁷¹ trabajó como investigador en el Servicio Interamericano de Fomento (SCIF) durante tres años. En el marco del Plan Nacional de Desarrollo del Sur del Perú, dirigido por el agrónomo y sociólogo José Sabogal Wiese, se dedicó a estudiar los problemas agroeconómicos existentes en la Sierra Sur.⁷² Como producto de su primera exploración del departamento de Ayacucho, y después de haber recorrido a pie, a caballo y en camioneta casi todo su territorio, en 1959 presentó la tesis titulada *Estudio estadístico y económico-social de la agricultura en el departamento de Ayacucho*. Dos años más tarde se incorporó al Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IRAC) como Jefe del Programa de Colonización Río Apurímac, en la selva de Ayacucho fronteriza con Cusco.⁷³ Esta experiencia lo marcó definitivamente; en la selva vivió en contacto cotidiano con los campesinos colonizadores de la ceja de selva, compartiendo con ellos la “ilusión de la colonización”. Le tocó decidir la mejor ubicación para el centro del proceso de colonización y eligió una explanada sobre la margen derecha del río Pichari, donde se fundó la localidad del mismo nombre. Allí construyó su vivienda con ayuda de los pobladores, con cortezas, lianas, caña, techo de palmera, suelo de tierra, en alto como los lugareños. Trabajó en equipo con un médico, técnicos y los colonos.

Díaz Martínez complementó su conocimiento del campo peruano estudiando las experiencias agrarias de diversos países. Entre 1963 y 1969, con el apoyo de diversas becas recorrió el campo de varios países europeos y africanos. En los campos de España encontró supervivencias feudales que le revelaron parte de las raíces de la cultura mestiza de Perú. En Egipto pudo evaluar la fallida experiencia de la transformación del campo. En Suiza conoció la experiencia campesina en un país desarrollado. A partir de 1970 el intenso contexto ayacuchano social y político –movimientos campesinos, guerrillas, las luchas de Huanta y Ayacucho del 69– lo llevaron a incorporarse al grupo de Abimael Guzmán, de quien ofrece la cara opuesta. Frente al dogmático dirigente senderista, en su libro *Ayacucho: hambre y esperanza*, editado en esa ciudad en 1969, el ingeniero agrónomo se expresa como un sensible antropólogo, sociólogo o incluso poeta.

71 Los datos biográficos son tomados del texto que escribiera su esposa, Catalina Adrianzén, “Semblanza de Antonio Díaz Martínez”.

72 José Sabogal Wiese, Lima (1923-1983). Hijo del pintor indigenista José Sabogal Diéguez y de la escritora María Wiese, ambos fueron colaboradores de la revista *Amauta* y amigos cercanos de Mariátegui. Estudió ingeniería agrónoma en la Universidad Nacional Agraria de La Molina. Trabajó en Huancayo, en el Banco Agrario del Perú, donde estableció contacto con muchos pueblos y comunidades. Publicó en 1969 el libro *La comunidad andina*. <http://www.asiescajabamba.com/2008/03/jos-sabogal-dieguez-y-su-hijo-jos.html>

73 En la zona que más tarde se denominará Valle del Río Apurímac y Ene (VRAE) una de las dos más importantes cuencas cocaleras y bastión senderista y contrainsurgente.

El trabajo pionero sobre Ayacucho realizado por Díaz Martínez, y plasmado en su libro, ofreció un detallado diagnóstico acerca de las condiciones sociales y los problemas prevaletentes en cuatro provincias del norte del departamento: Huamanga, Cangallo, Huanta y La Mar. En esta última se centró en el valle del río Apurímac. Este trabajo fue elaborado a partir de la experiencia del trabajo de campo realizado en el departamento, primero como funcionario de la reforma agraria de 1963, y luego, entre 1964 y 1969, como profesor de la UNSCH. El libro proporcionó un modelo para la investigación del agro peruano, siendo material imprescindible para la formación de las primeras generaciones de estudiantes de la UNCSH y, por tanto, de los cuadros del PCP-SL. En este sentido, expresa la capacidad para conocer la realidad andina en su diversidad y complejidad, y para vincularse con la heterogénea población campesina indígena, desarrollada por los senderistas como colectivo, misma que pondrán en juego durante la apertura sucesiva de nuevos frentes de guerra.

Las conclusiones de su investigación coincidían con la caracterización de la formación social peruana como feudal o semifeudal que realizaran Guzmán y Mariátegui. En su trabajo de campo, Díaz Martínez corroboró empíricamente y de manera exhaustiva la presencia de la feudalidad o semifeudalidad en Ayacucho, así como las implicaciones que conllevaba ese hecho. De esta manera, confirmó la explosividad que suponían las condiciones sociales prevaletentes; es decir, la existencia de una *situación revolucionaria*, conocimiento que sirvió como sustento de la estrategia maoísta de la guerra popular, que implicaba cercar las ciudades desde el campo.

En el terreno, Díaz Martínez fue testigo de los desastrosos resultados de la reforma agraria aplicada en 1963, durante el primer gobierno de Belaúnde Terry, en las zonas afectadas por los movimientos campesinos de los años cincuenta. Observó la ineficacia que supuso una reforma agraria inspirada en lo que consideraba “delirios desarrollistas” de políticos y técnicos blanco-mestizos ajenos a la cultura del campesinado quechua, que no tenían conocimiento de sus condiciones de vida. Cuestionó la tibieza de la reforma agraria, que no enfrentó radicalmente los intereses de los grupos dominantes e indemnizó a los terratenientes expropiados, quienes obtuvieron mayores beneficios que las tierras improductivas que habían perdido; y que castigó, al mismo tiempo, a los campesinos *beneficiados* con el reparto, ya que los gravó con una onerosa deuda agraria que los descapitalizaba desde el inicio, inhabilitándolos para producir eficientemente, negándoles el crédito y la asesoría técnica necesarios para producir en el campo peruano. La reforma agraria aplicada posteriormente por el gobierno militar de Velasco Alvarado en 1969, cuyas pretensiones eran mayores y de alcance nacional, no difirió sustancialmente en su orientación de la de 1963.

Por supuesto, el departamento de Ayacucho no era una isla ajena dentro de un conjunto desarrollado; sólo constituía una expresión extrema de lo que ocurría

en muchas otras regiones del país; asimismo, como el conjunto del país, constituía un mosaico heterogéneo integrado por una zona de sierra y otra de selva, en el que se verificaba un intenso proceso migratorio desde la sierra hacia la selva, hacia las ciudades y hacia la costa, que transformaba aceleradamente las condiciones de vida y los actores sociales de todo el departamento. Con gran agudeza, Díaz Martínez observó y describió muy tempranamente los efectos del proceso de colonización del valle del río Apurímac, zona de ceja de selva propicia para la producción de hoja de coca y de otros cultivos comerciales, dando cuenta de una problemática que anticipaba lo que ocurriría más tarde, allí mismo y en el valle del Alto Huallaga, zonas muy importantes de implantación del PCP-SL. En los distritos de sierra se evidenciaba la misma problemática que en los otros departamentos serranos, por lo que Ayacucho era un microcosmos de lo que acontecía en el país. Lo observado allí podía proyectarse al conjunto con sus necesarios matices, registrados detalladamente por Díaz Martínez .

Sin la terminología multiculturalista utilizada hoy en día, la caracterización que realizó del conflicto étnico y el conocimiento que aportó sobre las identidades étnicas y su dinámica se convirtieron en herramientas fundamentales para el diseño de la estrategia de “guerra de razas”, lo cual hizo posible que el PCP-SL desarrollara rápidamente su potencial militar. A diferencia de Guzmán, Díaz Martínez asumió plenamente los postulados de Mariátegui: la condición protagónica del campesinado indígena en la revolución socialista y en la construcción de la nación peruana. En este sentido, consideró que ésta era una de las tareas pendientes y que la revolución socialista debía incorporar los intereses del campesinado indígena a su proyecto. Asimismo, como podemos ver en el siguiente texto, reconoció la capacidad organizativa de la comunidad y el valor de su cultura:

Diferenciación cultural. [...] Los burócratas, funcionarios y seudocientíficos nos hablan de una cultura nacional, como si tal existiera en el Perú. Tenemos dos culturas mayoritarias diferentes: la mestiza, urbana, occidentalizada, que es minoritaria, pero que al mismo tiempo actúa como colonizadora y, la otra indígena, rural y autóctona, que es mayoritaria, que es colonizada. Si bien es cierto que la cultura nativa ha tomado algunos elementos prestados de la cultura mestiza, éstos son exógenos [...] los elementos culturales endógenos, los fundamentales los conservan (la lengua, las costumbres, el trabajo colectivo, el amor a la tierra, etc.). Vemos, pues, que el espíritu del ayllu se mantiene vivo (Díaz Martínez, 1969: 246).⁷⁴

El siguiente párrafo evidencia la temprana atención que el intelectual senderista puso a la dinámica migratoria y sus implicaciones, lo cual se convirtió en un instrumento fundamental para la estrategia de expansión del partido desde su

74 La formulación es semejante también a lo planteado por José María Arguedas, quien enseñó etnología en la Universidad Agraria La Molina entre 1962 y 1969, al igual que Alfredo Torero.

inicial enclave ayacuchano hacia otras zonas del país. En este sentido, advirtió la capacidad de las comunidades de reproducirse y persistir como unidades sociales e identitarias mediante el recurso a la migración, adaptándose a las nuevas condiciones que el mundo exterior les imponía, valorando esto como un factor revolucionario. Así, documenta cómo, aunque los hijos se alejen temporal o definitivamente de la comunidad, la recrean en otros espacios del país (e incluso fuera de él), mientras ésta se reproduce y sobrevive en su espacio originario, gracias a los recursos materiales que recibe de sus miembros emigrados.

Emigración masiva. Estrechez de tierras, más explosión demográfica determina un tercer y subsecuente problema de la comunidad, la emigración masiva. Los comuneros jóvenes y los más activos dejan el terruño temporal y a veces definitivamente; viajan hacia las minas, hacia las plantaciones, a los algodones de la costa como “apañadores” temporales o a probar suerte como agricultores precarios en las selvas y montes tropicales. Hoy podemos encontrar pueblos desolados y casi abandonados. Del 30 al 40% de la población rural andina actual es flotante, migratoria, trashumante. Sin embargo esta migración casi nunca llega a ser definitiva. El indio siente demasiado amor, apego y gratitud por la pacha-mama (madre tierra) como para romper definitivamente sus lazos con ella. [...] Y cuando está en Lima o en un centro urbano grande, busca a sus paisanos y funda su “Centro Cultural” o “asociación progresista de...”, para mantener vivo el recuerdo del solar nativo, para revivir sus costumbres y para enviar al pueblo alguna ayuda. Todo esto le permite al comunero expandirse y dejar escapar las tremendas tensiones a las que se encuentra sometido en un medio ecológico y cultural diferentes (Díaz Martínez, 1969: 247-248).

Como veremos más adelante, en su estrategia de expansión y de apertura de nuevos frentes de lucha la organización maoísta siguió a los migrantes de las comunidades en su desplazamiento hacia las ciudades o hacia las zonas de colonización cocalera. A partir de las pautas planteadas en las observaciones de Díaz Martínez diseñó estrategias diferenciadas de penetración adecuadas a cada espacio en que se instalaron los migrantes y a las respectivas identidades étnicas que allí se producían. La migración de los comuneros jóvenes que iniciaban su proceso de cholificación (mestizaje) permitió al PCP-SL incorporar a este sector vulnerable a la organización, en tanto en los contextos urbanos en que se instalaban sus identidades eran hostigadas, lo cual los obligaba a alterar sus tradicionales modos de vida y a negar su lengua y su cultura. La dinámica migratoria posibilitó el desplazamiento de los cuadros políticos y militares del partido encubiertos en la masa de migrantes. Éstos se trasladaron desde Ayacucho y otros espacios serranos hacia los espacios de llegada en las ciudades y en las zonas de colonización, donde el partido fue abriendo frentes de guerra siguiendo el mismo itinerario seguido por los campesinos que, desde el precapitalismo de las comunidades, se incorporaban gradualmente, en un proceso lento y tortuoso, a la “modernidad” de Lima .

Por otra parte, la observación empírica de Díaz Martínez recuperaba también la previsión de Mariátegui en torno al potencial revolucionario implícito en el fenómeno migratorio de las comunidades andinas, proceso que ya había iniciado en los años veinte. Considerando ese proceso, Mariátegui anticipó la posibilidad de constitución de una vanguardia revolucionaria indígena a partir del desplazamiento entre un espacio y otro: el mundo rural y el urbano, el mundo indígena y el occidental, como propuso en los Principios Programáticos del Partido Socialista en 1929 (Mariátegui, 1988: 44-45).

Como lo hiciera Mariátegui antes, en su libro *Díaz Martínez* propuso retomar las formas comunitarias de organización de la producción practicadas ancestralmente por la población indígena para una futura organización socialista de la sociedad peruana. Díaz Martínez planteaba:

A través del tiempo siguen persistiendo en el campo andino formas comunitarias en el trabajo y uso de la tierra. El espíritu del ayllu sigue vivo después de más de ocho siglos. Este espíritu tendrá que desarrollarse como única forma de buscar las nuevas relaciones de producción, de la nueva formación económico-social que deberá crearse.

Los pastos, los montes, las aguas de la comunidad son de uso colectivo. El 'ayni' y la 'minka' son formas muy antiguas de préstamos de brazos, herramientas y animales. La 'faena' es el trabajo colectivo de la comunidad para crear sus propios servicios comunales o para mejorar su infraestructura. El 'ayni', la 'minka' y la 'faena' son gérmenes valiosísimos para desarrollar formas más avanzadas de cooperación entre los hombres, que solamente encontramos en los países del área andina y en aquellos donde existió una fuerte civilización pre-colombina (Díaz Martínez, 1969: 252).

En el texto que sigue Díaz Martínez propone formas alternativas de propiedad social de la tierra y formas de organización de la producción más cercanas al discurso marxista, maoísta o de otro tipo, pero no deja de considerar las formas de cooperación en el trabajo persistentes en las comunidades como elementos coadyuvantes a la colectivización del trabajo agrícola:

Luego de la toma de posesión de la tierra se creará una nueva economía sentada sobre relaciones sociales más sólidas y amplias. La nueva tenencia de la tierra estará orientada a un régimen de propiedad distinto al actual, sentando las bases para lograr la propiedad social del futuro. Teniendo en cuenta esta perspectiva no se difundirá, ni consolidará la pequeña y la mediana propiedad con carácter normativo; no tendrá ningún objeto buscar y organizar la 'Parcela Agrícola Familiar'. La pequeña propiedad existente se la desarrollará desde adentro a través de diferentes formas de cooperación y ayuda mutuas, para permitir progresivamente el avance en la organización y la formación posterior de unidades agrícolas grandes racionalmente más eficientes. Las tierras distribuidas entrarán a ser trabajadas mediante diferentes

formas de explotación que pueden variar desde lo individual hasta lo colectivo con todos sus grados intermedios, pero cuya tendencia estará orientada hacia la explotación de grandes unidades y hacia la propiedad social de la tierra (Díaz Martínez, 1969: 261-252).

Entre 1970 y el inicio de la lucha armada en 1980, Díaz Martínez mantuvo su perfil académico intelectual, siendo ésta su mayor contribución a la causa senderista. En 1974 se contactó con la recién abierta embajada de la República Popular China en Perú, solicitando conocer la transformación del agro chino. Por ello, él y su esposa, Catalina Adrianzén, fueron contratados por dos años, él en la Sección Español del Centro de Ediciones en Lenguas Extranjeras y ella como profesora. Paralelamente a sus obligaciones se dedicaron al estudio y a la investigación. Él estudió el problema agrario y ella la educación y la situación de las mujeres. Como producto de su investigación, Díaz Martínez publicó el libro *China, la Revolución Agraria*, (1978). Durante su permanencia en China pudieron presenciar los acontecimientos sucedidos al morir el presidente Mao: la intensa lucha de clases y entre dos líneas: la posición proletaria del presidente Mao y la posición de derecha de Teng Siao Ping. En 1976 volvieron a Ayacucho y a las clases en la universidad.

La investigación de Díaz Martínez y su magisterio en torno a la problemática agraria permitieron que los senderistas conocieran a distintos sectores del campesinado quechua e incluso a nativos asháninca y los procesos de descampesinización que vivían; asimismo, ubicaron los intereses y los motivos concretos de los conflictos existentes o potenciales en cada zona y comunidad. Esto se convirtió en el recurso fundamental para incidir en ellos e incorporar a las masas campesinas a la guerra popular, pues posibilitó la definición de la estrategia a aplicar en cada zona. El tipo de investigación realizado por el agrónomo fue aplicado sistemáticamente en cada zona como paso previo a la actividad militar, siendo realizado con suficiente anticipación y profundidad durante toda la guerra.

En 1979, por ejemplo, en la segunda sesión del IX Pleno del CC, los responsables de los cinco Comités Regionales formados hasta ese momento rindieron a la Dirección Central los informes “sobre los aspectos geográficos y políticos de sus respectivas jurisdicciones y que se relacionaban con estudios realizados anteriormente por su militancia encaminados a la lucha armada (Jiménez, 1999: 70).

A fines de 1983, Díaz Martínez es capturado por segunda vez, cuando investigaba la problemática agraria en el Callejón de Huaylas, departamento de Ancash, un frente que no se consolidó.⁷⁵ De acuerdo a los documentos del PCP-SL encontrados por la policía, la práctica de la investigación continuaba en 1991:

75 Su primera captura fue en julio de 1981 en Arequipa. (Jiménez;1999:444)

la expansión de la guerra a un nuevo ámbito territorial y la definición del plan de Desarrollo Estratégico adecuado, requería que la Fuerza Principal del EGP, llevara a cabo previamente un *plan de investigación* de la zona, buscando desentrañar las mayores contradicciones debidas al escaso nivel de vida, miseria, desocupación y abandono por parte del Estado. El plan de investigación debía tomar en cuenta todos los aspectos históricos, geográficos (descripción del terreno), económicos, sociales (determinación de explotadores, explotados, formas de explotación y clases sociales), políticos, ideológicos, militares y la situación del imperialismo en el lugar. La investigación era la base para iniciar el trabajo de masas por donde debía filtrarse nuevos adeptos para las escuelas populares e iniciaba el trabajo organizativo en la zona (Jiménez, 1999: 130).

En 1985, apareció una nueva edición de *Ayacucho: hambre y esperanza*. El texto presenta cambios en su contenido; el prólogo, escrito por Sabogal en la primera edición, fue remplazado por uno del propio autor. En la nueva introducción desapareció la reivindicación de la importancia de la comunidad como forma de lucha y de organización alternativa en la sociedad futura, presentándose, en su lugar, una perspectiva marxista más ortodoxa, acorde al discurso senderista desarrollado en los años setenta, aunque nunca tan dogmática como la de Guzmán. En ésta el autor enfatiza en algunos temas, como la caracterización de la formación social peruana, calificándola como esclavista antes de la llegada de los españoles y como feudal posteriormente a este hecho, lo que corresponde a una corriente historiográfica de la época.⁷⁶

Coincidiendo con Mariátegui sustenta la debilidad del proceso emancipatorio en la incapacidad de criollos y mestizos para encauzar la rebeldía campesina en torno a la lucha por obtener la tierra y destruir la feudalidad. Señala como una constante de la República el asedio del latifundio a las comunidades indígenas para expropiarlas o absorberlas, y reivindica la resistencia a los opresores de la gran masa indígena, que fue aplastada cruelmente por el colonizador y el latifundista en la República y en el siglo XX; hace un recuento de las fechas y lugares de la sierra sur y central en que se produjeron levantamientos indios hasta llegar al ciclo de 1961-63, en el que por carecer de una vanguardia capaz de dirigir a los campesinos, las invasiones de tierras de las haciendas no pudieron ser mantenidas. Sobre la experiencia de Blanco dice:

(El) Trotskismo, foquismo y revisionismo de la dirigencia nunca estuvo unida bajo principios sólidos del proletariado; las tres tendencias coinciden en apoyar al campesinado que estaba invadiendo tierras... [pero] no saben cómo conducir la Revolución Democrática, cuyo impulso central lo tienen los campesinos, quienes están dispuestos a 'recuperar las tierras de nuestros ancestros', pero los dirigentes

76 Cita el texto de Luis Lumbreras, *De los pueblos, culturas y artes del Antiguo Perú*.

no saben cómo conquistarla y menos defenderla, todo lo van a hacer a través de la acción sindical. [...] Blanco nunca fue guerrillero... buscan la colaboración y la conciliación con la reacción: amnistía y aislamientos. En cambio, los campesinos están dispuestos aun a tomar las armas para conquistar la tierra. Los dirigentes políticos fueron retaguardia no vanguardia de las masas.

Así termina este segundo ascenso campesino. Una segunda frustración del campesinado pobre por plasmar su camino. Le faltó dirección proletaria, única forma en que se puede materializar el camino campesino en los tiempos actuales (Díaz Martínez, 1985: 194).

Sus juicios hacia la guerrilla foquista del MIR de 1965 son más benevolentes. De ésta dice: “desfasado del movimiento de masas y desprovisto de ideología obrera; pero que tiene el mérito de romper el conjuro pacifista de apristas y revisionistas y el valor de tomar las armas para levantarse en rebelión”.

Díaz Martínez era un rival de altura para Guzmán, razón por la que, desde el inicio de la guerra, fue alejado del centro político en que se tomaban las decisiones estratégicas. Su permanente presencia en el campo, lo mantuvo en constante riesgo, siendo uno de los senderistas asesinados por la policía en el penal de Lurigancho en 1986.

Las comunidades campesinas en el “Pensamiento Gonzalo”

La distancia entre la realidad peruana y el discurso marxista-leninista que preconizaba la centralidad obrera en la revolución socialista era mayúscula. Sin embargo, éste no era un dogma exclusivo de los senderistas. Ellos resolvían el problema declarando la centralidad obrera y asumiendo en la práctica la centralidad campesina. Aunque omitían la identidad indígena del campesinado en el discurso, aplicaban una estrategia que atendía prioritariamente esa especificidad del sujeto real. En el debate contra sus adversarios del partido, Guzmán afirmaba que el campo era el escenario principal de lucha y la ciudad su complemento; no obstante, en la práctica mantenía a la ciudad como el eje. El discurso decía una cosa y la práctica expresaba lo opuesto.

La forma dogmática del discurso senderista resultó funcional a la necesidad de que un conglomerado culturalmente heterogéneo como eran sus militantes acatara normativas políticas y militares. La férrea disciplina como garantía del éxito, una de las obsesiones de Guzmán, pasaba por la sistematización de sus acciones y procedimientos: las instrucciones para los cuadros y las bases debían ser claras y unívocas como en un ejército.

Tanto en la etapa de preparación para la guerra como una vez iniciada ésta, el PCP-SL apareció como el único grupo consecuente con la apuesta por la lucha armada, lo que atrajo a los elementos más radicales de otras organizaciones que,

descontentos con la estrategia de lucha electoral asumida por éstas, se adherían a Sendero. La incorporación de numerosos grupos políticos con sus trayectorias particulares, sumó prácticas y acervos locales y regionales de lucha que fueron aplicados en el accionar de la organización en distintos lugares y momentos del proceso. Aunque difícilmente podían ser contenidos o dominados definitivamente por la dirección centralizada de Guzmán, no se buscó limitarlos en tanto fueran funcionales a la expansión de la guerra popular.

Las observaciones de Díaz Martínez acerca de la persistencia de la comunidad indígena y sus posibilidades de incorporación a una forma alternativa de organización socialista fueron ignoradas en el discurso de Guzmán, el “Pensamiento Gonzalo”, porque no las compartía. Para él, lo colectivo, lo solidario, no eran atributos significativos de las comunidades. Sus rasgos eran la diferenciación social y el conflicto de intereses en su interior, y sobre esos elementos se sustentaba la estrategia político-militar. La organización colectiva de la producción era un elemento ajeno a la comunidad que sería introducido por el partido.

De manera que no se propuso la incorporación de la comunidad como un sujeto colectivo y activo con autonomía política a la estrategia del partido, sino la imposición de formas de funcionamiento y de lógicas políticas ajenas a ésta. Aprovechando la diferenciación social presente en su interior, se trataba de fracturarla extremando el conflicto existente en ella, a fin de incorporar a una parte de la comunidad, a sus elementos “rescatables”, aislando, enfrentando o de plano eliminando a quienes no estuvieran dispuestos a colaborar, a quienes no se identificaran con los objetivos del partido.

En China, modelo del senderismo, la base de la estructura agraria del antiguo régimen no fue la comunidad campesina, razón por la cual el campesinado carecía de autonomía para enfrentar a los terratenientes. Por ello, la base de la organización de éste en la revolución de Mao no fue la comunidad campesina sino el bandidaje social y la organización directa del Partido Comunista sobre la masa campesina. En sucesivas fases de alianza y enfrentamiento con el Kuo Ming Tang y en la confrontación con el imperialismo japonés el Partido Comunista chino acudió al campesinado como fuerza social para hacer la guerra, como proveedor de alimentos y de combatientes, asumiendo sus intereses y necesidades como forma de atraerlo, concientizándolo y generando, con ello, condiciones para la articulación de la población (Skocpol, 1984: 418).

De esta experiencia y de su fuente marxista-leninista deriva en el maoísmo la desconfianza del partido hacia las masas y hacia la comunidad campesina como sujeto político autónomo y con potencial de lucha. Guzmán y algunos senderistas que presenciaron la experiencia de revolución cultural china aprendieron de ésta la vinculación entre autoritarismo y eficacia política. El modelo chino que sirvió de inspiración a Guzmán no lo habilitó para reconocer, valorar y conceder a la comunidad indígena de las regiones andinas en que trabajó el rol protagónico

que podía tener. Esto no sólo lo llevó a irrespetar sus dinámicas, sino además a contrariarlas, volviéndolas finalmente en su contra.⁷⁷

En el “Pensamiento Gonzalo” el problema se planteaba exclusivamente en los términos de Mao, ignorando el tema de la identidad indígena de la población campesina y sus formas de organización previas. En este sentido, Guzmán propuso una forma de resolver la cuestión desde la experiencia de la Revolución China, sin considerar la propia tradición local. Su solución consistía en expropiar la tierra a los terratenientes y repartirlas entre los campesinos en parcelas individuales, organizando a la población en forma de cooperativas, en las que la autoridad política (asamblea o comité popular) estructurara el trabajo colectivo y decidiera la distribución de la producción:

neutralizar al campesinado rico, ganarse al campesinado medio y apoyarse en el campesinado pobre; el programa agrario “Tierra para quien la trabaja” mediante confiscación y entrega individual... aplicando siembras y levantamiento de cosechas colectivas cuando aún no tenemos el Poder y el EGP suficientemente desarrollados, todos los campesinos trabajan la tierra de todos y colectivamente favoreciendo siempre al campesinado pobre principalmente y en caso de excedentes se fija una especie de tributo y se reparte productos o semillas a los más pobres y a los medios, las tierras de los campesinos ricos no se tocan salvo si faltara pero se les impone condiciones (CC-PCP;1988:254).

La dirección centralizada que Guzmán dio a su estrategia no era democrática ni autónoma, como propusieron Mariátegui y el propio Díaz Martínez en el texto comentado. En el discurso senderista oficial no se apelaba al campesinado indígena comunitario como sujeto que hubiese avanzado en el proceso de su constitución autónoma (lo que sí ocurrió en los casos boliviano y mexicano, como veremos más adelante). Recurrió a un campesinado comunitario en proceso de descomposición, sin experiencia organizativa previa ni capacidad de autoorganización y que, en tanto migrante, expresaba y aceleraba su descomposición, incrementando su vulnerabilidad. Éste fue el rasgo que la organización maoísta fijó y explotó en el campesinado, visto desde arriba y desde la ciudad. Básicamente, el PCP-SL incorporó a la lucha a una población indígena campesina sin militancia sindical o partidaria previa.

El circuito escolar no sólo constituía una vía para llegar a las comunidades; también operaba filtrando la vía de acceso, pues se llegaba a las comunidades a través de quienes salían de ellas, de quienes dejaban de pertenecer a éstas, los que ya no se identificaban como comuneros. No se incorporaba a la lucha a la comunidad como un todo; se la ocupaba, se desplazaba a sus dirigentes, imponiéndose nuevos dirigentes que representaban los intereses del partido, no los de los campesinos.

77 Cuando el ejército promovió la creación de los Comités de Autodefensa Civil y las Rondas Campesinas.

Más que a la forma comunitaria misma, la organización maoísta atendía la potencialidad conflictiva que había en ésta; por ello estimuló los conflictos existentes para fortalecer su posición al interior y crear condiciones revolucionarias: entre comunidades ricas y comunidades pobres, entre comuneros viejos y comuneros jóvenes. Cuando identificaba los conflictos faccionales existentes en las comunidades, el partido apoyaba a una de las partes en contra de la otra, con lo cual ganaba su confianza o gratitud. Así, conquistó sus bases en los espacios marginales del Perú urbano y rural, en comunidades con profundos conflictos internos y externos, cuyas autoridades tenían baja legitimidad y en la que existía descontento por el acceso diferenciado a recursos escasos (CVR, 2003: 343).

Durante los primeros años la adhesión de las comunidades o de una parte de sus integrantes al PCP-SL fue voluntaria; los campesinos encontraban motivos suficientes para sumarse a la acción armada propuesta por el partido contra las autoridades locales, los campesinos ricos y las fuerzas armadas, como lo habían hecho tantas veces antes. Los senderistas les ofrecían un igualamiento hacia abajo, justicia expeditiva, destrucción de infraestructura productiva y repartos de ganado y cosechas, un nuevo Estado portador de orden y administrador de justicia, que sancionaba las conductas antisociales mediante castigos físicos y “ajusticiamientos”; es decir, recomponía el orden preexistente en las comunidades, que había sido destruido por el avance del mercado a través de la deficiente reforma agraria, inexistente en las zonas de colonización; ofrecía una propuesta de organización social alternativa.

Sobre los conflictos existentes en el campo el PCP-SL construyó una trama de relaciones y de soluciones adecuadas a sus necesidades políticas. Muchas veces su estrategia iba en contra de los intereses de las comunidades. En ese sentido, su vínculo con las masas resultó a la postre casi tan opresivo como el de los grupos dominantes; como vanguardia revolucionaria fue una élite tan depredadora como sus adversarios (Moore, 1989).

La estrategia de la guerra popular

Más allá de la desmesura de pretender ser un desarrollo novedoso del marxismo, resulta relevante la capacidad desplegada por el senderismo para adaptar el maoísmo a las necesidades de la acción armada en el terreno peruano. Por ello daré cuenta de los principios generales estratégicos y sus consecuencias, para más adelante mostrar aspectos particulares de esa adaptación en los distintos frentes de lucha durante el curso de la guerra.

Los senderistas se valieron de la doctrina maoísta como propuesta estratégica aplicable a la realidad peruana, y en ello coincidían con otros grupos de la izquierda radical peruana. En una sociedad altamente polarizada, el maoísmo sirvió para identificar al espectro social excluido que apostaba por la revolución como único

camino para la impostergable transformación del país. Imposibilitados de actuar sin una autoridad ideológica que los avalara, signo de los tiempos, construyeron su propio maoísmo y debatieron con otros sectores de izquierda para demostrar que su interpretación era la correcta y que su partido era el verdadero Partido Comunista del Perú.

Perú era un país dividido en dos bloques, dos mundos irreconciliables, la costa y la sierra; la división regional era, además, económica y social, étnica y cultural. Los senderistas no crearon esa división, sólo dieron coherencia a una de las partes y un proyecto para enfrentar a la otra; así delimitaron cada parte: unos eran aliados y otros eran enemigos irreconciliables, no había situaciones intermedias. La tarea a desarrollar era la lucha a muerte entre ambos bloques. En su lectura maoísta de la realidad peruana Sendero Luminoso traducía ese conflicto como la oposición entre el campo y la ciudad en un país de limitado desarrollo capitalista, con un escaso proletariado y un numeroso campesinado. Esto determinaba que en la estrategia de “cercar las ciudades desde el campo” en una “guerra popular prolongada” el campo era el escenario principal de la lucha y las ciudades el escenario secundario.

En la ciudad, incluida la capital del país, se desplegaba un capitalismo deficiente, incapaz de garantizar el desarrollo nacional autosostenido. Mientras que en el campo, en vastas regiones de la sierra prevalecían relaciones de producción no capitalistas, un mundo diferente y ajeno al urbano, cuya tradición de lucha, lengua y símbolos culturales, por no ser comunes a las élites criollas y a los agentes del Estado constituían un arma utilizable y una amenaza contra el mundo urbano.

En contraposición a la táctica guerrillera de los años sesenta, que creó focos guerrilleros errantes suponiendo que con su sola presencia despertarían los impulsos revolucionarios de los campesinos, los senderistas se propusieron crear bases de apoyo o zonas liberadas en el campo y eventualmente en la ciudad, que sirvieran como retaguardia para continuar el avance hacia otras zonas y operaran a las vez como espacios de construcción de poder popular. Mediante las bases de apoyo los campesinos serían incorporados masiva y activamente a la lucha. Éstas debían constituirse preferentemente en lugares donde hubiese tradición de lucha, en los que los campesinos se hubieran rebelado previamente. Esos lugares estaban en el eje de la sierra sur, donde ubicaron el Comité Regional Principal (en los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac) y el Comité Zonal Principal (en los distritos Cangallo y Víctor Fajardo del departamento de Ayacucho).

En la práctica, el PCP-SL ocupó primero los espacios “vacíos” en que los campesinos no estaban organizados, donde no había un adversario fuerte ni presencia del Estado, de las fuerzas represivas o del movimiento popular organizado. En Lima se establecieron en las periferias populares. Cuando sus adversarios, particularmente las fuerzas armadas, aparecían y lo enfrentaban, se replegaba abandonando la zona en cuestión. Cuando se había fortalecido disputaba a otras

fuerzas políticas los espacios controlados. En muchas plazas lo logró creando un vacío de poder, de ser necesario empleando métodos violentos o incorporando a otras fuerzas preexistentes en esos sitios.

El conocimiento detallado de los diferentes escenarios⁷⁸ permitió que el PCP-SL diseñara y aplicara tácticas de guerra diferenciadas de acuerdo a las particularidades de los distintos espacios y de los sujetos presentes en ellos que, además de las identidades étnicas, contemplaban la edad y el género de cuadros y bases. La estrategia instrumentaba la confrontación interétnica propia de cada escenario, utilizada para desatar o potenciar la guerra convirtiendo resentimientos, odios, complejos, desconfianza y otros tantos sentimientos, en armas. El PCP-SL denominó a esta estrategia “manejar científicamente la pobreza”.

Así, gradualmente, fue desarrollando la violencia armada. Para ello estimuló, por un lado, la confrontación entre campesinos pobres de las comunidades (indígenas), comerciantes abusivos (mestizos y blancos) y campesinos enriquecidos (mestizos), y por otro, los propios conflictos entre campesinos al interior de las comunidades. Estos últimos eran generados por la existencia de faccionalismos intracomunitarios agudizados por la débil presencia del Estado, incapaz de cumplir con la tarea de arbitrar los conflictos o de sancionar las infracciones, o por la parcialidad o corrupción de los agentes del Estado, que actuaban como instrumento de los poderosos. En suma, el PCP-SL propició los enfrentamientos contra todo aquello que pudiera ser percibido como una injusticia (Moore, 1989). Mediante estas prácticas los senderistas utilizaron los conflictos interétnicos existentes en el departamento de Ayacucho para incubar la *guerra popular*. El aislamiento de la región y su poca importancia en la política nacional le dieron una inicial libertad de movimiento que resultó muy valiosa para construir una base social sólida antes de iniciar la lucha armada.

Si bien el “Pensamiento Gonzalo” afirmaba el predominio estratégico del campo sobre la ciudad, la práctica dirigida por Guzmán fue diferente: en la estrategia senderista Lima se consideró prioritaria durante toda la guerra. Sin embargo, por razones de la lucha interna y para preservar el liderazgo absoluto de Guzmán se sostenía el clásico enunciado maoísta que también sirvió para engañar al enemigo durante mucho tiempo. Desde el inicio hasta el fin Guzmán dirigió la guerra desde Lima.⁷⁹ En la segunda mitad de la década de los ochenta, el desgaste del partido en el campo ayacuchano, producido por la violenta represión sobre el campesinado aplicada por las fuerzas armadas, llevó a la dirección senderista a priorizar la ciudad sobre el campo como escenario de operaciones. Ello se expresó

78 Que como señalamos derivaba del modelo de investigación aportado por Díaz Martínez.

79 Hasta la captura de la casa de Monterrico en 1991 se tuvo evidencia de la existencia de Guzmán por un video en que bailaba “Zorba el griego” y hasta su captura se supo que siempre vivió en Lima.

en el número de atentados y el cambio de perfil de sus militantes. Se trató de un viraje estratégico que Guzmán negó hasta 1988, cuando reconoció que, desde 1976, en la organización se había establecido una directiva para el trabajo en las ciudades: tomar barrios y barriadas como bases y proletariado como dirigentes (CC-PCP, 1988).

La intensidad de la migración de la población indígena hacia las ciudades y las regiones de colonización de ceja de selva constituía un hecho fundamental que cambiaba aceleradamente las condiciones rurales y urbanas, así como la relación entre ambas poblaciones. Los senderistas conocían ese hecho y sus posibilidades políticas, por lo que lo incorporaron en la estrategia insurgente. Las prácticas migratorias de los campesinos quechuas operaban un desdoblamiento de la comunidad que generaba un anexo de ésta en otro espacio, urbano o selvático. A partir de este fenómeno espontáneo tenía lugar una forma pacífica del *cerco a las ciudades desde el campo*: los campesinos quechuas hambrientos y sin tierras se trasladaban a las ciudades en busca de trabajo y educación para sus hijos, movidos por la esperanza de que la escuela les permitiera apropiarse del capital cultural necesario para incorporarse algún día a la sociedad urbana y occidental. Ese movimiento migratorio fue acompañado política y militarmente por el PCP-SL.

Desde el circuito educativo de distintas universidades públicas del país y en particular de Ayacucho, los senderistas estimularon las movilizaciones populares para demandar la extensión de la cobertura educativa hacia el campo y la ampliación de la matrícula en estas universidades para que accedieran a ellas los hijos de los campesinos. El PCP-SL no esperó a tomar el poder; fue destruyendo los cotos del poder estatal en la periferia de la sociedad, se apropiaba de ellos desplazando a los elementos de izquierda, derecha o centro que, desde su perspectiva, eran también representantes del Estado: tanto como la policía y el ejército, sindicatos, universidades, organizaciones no gubernamentales, eran expresiones del Estado burocrático, por lo cual debía ocuparlos o enfrentarlos y derrotarlos.

En esta concepción, el modelo seguido fue la experiencia de la revolución cultural china, que tanto Guzmán como muchos senderistas conocían directamente. En las comunidades indígenas, en los penales o en las universidades tomadas por Sendero, la grotesca representación de los rituales del poder popular al modo chino ante aliados y adversarios expresaban la construcción de poderes alternativos sobrepuestos a los existentes y dispuestos a desplazarlos o eliminarlos.

Al penetrar los diversos espacios para construir sus bases de apoyo, el PCP-SL desarrolló primero una estrategia de seducción de las bases mostrando su cara indígena, su cercanía social y cultural con las masas campesinas indígenas. Así logró la identificación de jóvenes, hombres y mujeres con su propuesta de lucha y la incorporación voluntaria a sus filas de éstos, así como la disposición de la comunidad para proporcionarle apoyo logístico. Esa adhesión duró algún tiempo, hasta que se agotó la disposición y los recursos que podía aportar. Extinguida la

adhesión voluntaria, impuso el control forzado de la población por los militantes del PCP-SL, para que continuara proveyendo medios de subsistencia y combatientes. Finalmente, desgastó por completo a sus bases de apoyo, que huían o se convertían en sus adversarios. Llegado ese momento Sendero abandonaba ese espacio, dejándolo a merced de las fuerzas represivas, trasladándose hacia otros espacios “vírgenes”, receptivos a su discurso, repitiendo el ciclo de manera infinita. Provocaba deliberadamente la respuesta represiva del Estado sobre la población realizando acciones violentas, lo que le permitía mantener a la población bajo su control por la vía del miedo. Aunque el PCP-SL fue un depredador del campo, la contrainsurgencia era peor (Moore, 1989).

Las noticias sobre la forma abusiva en que terminaba la relación del PCP-SL con sus bases de apoyo no llegaban a los nuevos escenarios o no eran consideradas relevantes por los sectores convocados a la guerra, dispuestos a recibir a los senderistas. Tal vez porque todo lo malo sobre el partido que dijeran los medios de comunicación del Perú blanco-mestizo era leído al revés por los campesinos y prestigiaba a ese desconocido, por lo que ellos querían hacer su propia experiencia con él.

Para el PCP-SL la guerra de guerrillas además de ser una táctica era una estrategia capaz de determinar el desenlace de la guerra, sin que ello negara la importancia de la guerra regular. Por ello Guzmán propuso aplicar la guerra de guerrillas en vasta escala, en forma generalizada y encarnizada. El siguiente texto de Mao citado por Guzmán resume la estrategia y táctica de la guerra popular:

ustedes se apoyan en el armamento moderno y nosotros en las masas populares con una alta conciencia revolucionaria; ustedes ponen en pleno juego su superioridad y nosotros la nuestra; ustedes tienen sus métodos de combate y nosotros los nuestros. Cuando ustedes quieren atacarnos, no les permitimos hacerlo y ni siquiera encontrarlos. Pero cuando nosotros los atacamos a ustedes, damos en el blanco, les asestamos golpes certeros y los aniquilamos. Cuando podemos aniquilarlos lo hacemos con toda decisión; cuando no podemos aniquilarlos, tampoco nos dejamos aniquilar por ustedes. El no combatir cuando hay posibilidad de vencer es oportunismo. El obstinarse en combatir cuando no hay posibilidades de vencer es aventurerismo. Todas nuestras orientaciones estratégicas y tácticas se basan en nuestra voluntad de combatir. Nuestro reconocimiento de la necesidad de marcharnos se basa ante todo en nuestro reconocimiento de la necesidad de combatir. Cuando nos marchamos, lo hacemos siempre con miras a combatir y a aniquilar final y completamente al enemigo. Sólo apoyándonos en las amplias masas populares, podemos llevar a la práctica esta estrategia y esta táctica (CC-PCP, 1987: 364).

La guerra popular era una guerra de masas; de éstas provenían los combatientes y los recursos materiales necesarios para abastecerlos. Los más pobres eran los más dispuestos a rebelarse; sólo había que “organizar científicamente la pobreza”:

ir a las masas más pobres y desarrollar la lucha reivindicativa en función del poder, organizar a las masas para conquistar y defender el poder; las masas eran la arena de la contienda. La guerra popular sería prolongada debido a la enorme disparidad entre las fuerzas del Estado y las fuerzas populares. Para dejar de ser débiles y pasar a ser fuertes las fuerzas populares requerían tiempo, que permitiera que se expresaran los defectos del enemigo y se desarrollaran las ventajas de las fuerzas populares. El partido debía educar a las masas en la violencia revolucionaria y en una lucha implacable contra el revisionismo para que pasaran de la condición de masas desorganizadas a masas militarmente organizadas. La prolongación de la guerra posibilitaba desgastar al enemigo colocándolo a su propio nivel para luego aniquilarlo. Los éxitos iniciales de los senderistas y su rápido avance militar provocaron una excesiva sensación de triunfalismo que llevó a Guzmán a concebir plazos cada vez más cortos para el desenlace final, respecto a los casi 30 años que duró la guerra popular china, su modelo.

En la concepción senderista de la guerra popular, la preparación militar no constituía una etapa previa al inicio de la lucha armada sino que era su primera fase; por lo que incorporaba a las masas campesinas sin preparación militar previa y sin armas. El Ejército Guerrillero Popular (EGP), brazo armado del PCP-SL fue fundado en 1983 como un ejército campesino generado por la guerra popular bajo la dirección absoluta del partido, según el principio: “el partido manda al fusil y jamás permitiremos que éste mande a aquél”. Esto significaba que lo militar se subordinaba a lo político. El EGP era un ejército de nuevo tipo, que asumía tres tareas: combatir, producir y movilizar a las masas, lo que implicaba politizarlas, organizarlas y armarlas. Se trataba de una milicia popular con tres funciones: policía, ejército y administración (CC-PCP, 1986: 253).

La construcción del EGP se realizó sobre lo ideológico, lo político, lo organizativo y lo militar. Éste constaba de tres fuerzas: la Fuerza Principal (FP), conformada por elementos bien adoctrinados, concientizados y preparados para la comisión de atentados terroristas de gran envergadura –tomas de pueblos, asesinatos, emboscadas, etcétera–, quienes se encargaban de ampliar las zonas bajo su influencia y de conquistar las poblaciones ubicadas en esas áreas para crear los embriones (comités populares) del nuevo poder o nuevo Estado.

Cuando dominaban a la población creaban la Red Móvil, labor posteriormente perfeccionada por elementos que se instalaban en las diversas poblaciones conquistadas con el fin de adoctrinar y organizar a sus habitantes a través de comités populares. Logrado ese objetivo conformaban la red territorial. El dominio de PCP-SL sobre las poblaciones se efectuaba de dos maneras: mediante la coacción ejercida por la Red Móvil y bajo los principios organizativos de la Red Territorial.

La Fuerza Local (FL) fue integrada por los habitantes de un poblado o localidad al que llegaba el partido, quienes fueron organizados voluntaria o

forzadamente. Entre ellos se escogía a los mejores elementos para integrarlos a la FP. La FL permanecía estacionada en la localidad.

La Fuerza Base (FB) en el campo era el “mar armado de masas” y en las ciudades las milicias. Las había permanentes y transitorias o en formación. Se las obligaba a obedecer las órdenes del partido y a negar toda información a “la reacción” cuando ésta llegaba a los poblados. La FB debía informar al partido de su presencia pues “eran los ojos y oídos del partido” en los lugares donde vivían (Jiménez, 1999: 106-108).

El Frente o Nuevo Estado estaba muy vinculado al trabajo de masas o captación de nuevos adeptos, que se hacía a través de los Organismos Generados ya mencionados.

El coronel Teodoro Hidalgo considera que la práctica senderista se apartó de la estrategia maoísta en aspectos fundamentales. Ello le impidió establecer bases de apoyo permanentes donde organizar un ejército y fuerzas guerrilleras suficientes. Las bases de apoyo debían ser inaccesibles, lo cual era imposible en el territorio peruano, incluso en la selva amazónica, dadas sus relativamente pequeñas dimensiones que permitían el abastecimiento regular por aire, mar y tierra a las fuerzas contra subversivas.

Según Mao las bases de apoyo eran el lugar en que las fuerzas insurgentes obtenían sus abastecimientos, reclutaban a sus hombres y los entrenaban. Para los senderistas, en cambio, su función era fundamentalmente política: allí establecían sus redes clandestinas y organizaban al partido para cumplir tareas militares y terroristas. A su interior el partido cumplía las funciones administrativas que el Estado había abandonado. Las bases de apoyo habrían cumplido la función definida por Mao sólo en Ayacucho durante los primeros años y en el Alto Huallaga a partir de 1987, pero no en el resto del país, donde Sendero decía haber creado bases de apoyo (Hidalgo, 1992: 37,39).

El coronel Hidalgo sostiene, además, que la formación de un ejército estructurado en una fuerza principal, una fuerza local y una fuerza de base por el PCP-SL era meramente formal. El PCP-SL no formó un ejército regular; en tanto carecía de los recursos necesarios para hacerlo se mantuvo como una guerrilla: hombres preparados militarmente, organización y logística. Ésta fue una de sus mayores debilidades; sólo los recursos provenientes del narcotráfico le permitieron avanzar en ese sentido en la región del Huallaga. De acuerdo al coronel Hidalgo, las diferencias entre las concepciones militares de Guzmán y Mao respondían a la necesidad de disimular esta deficiencia (Hidalgo, 1992: 40).

La diferencia entre una y otra concepción da cuenta de la gran limitación de la estrategia de guerra popular senderista: la separación abismal entre comunidades indígenas y militantes senderistas, entre la base social (real o potencial) y el aparato partidario y/o militar ajeno a las masas, que se sobreponían a ellas, incluso mediante la violencia. Esto no significa que al iniciar la guerra no hubiera

un número considerable de cuadros senderistas suficientemente preparados militarmente y una estrategia militar bien definida. Guzmán y otros dirigentes eran grandes estrategas; su estrategia no se sustentaba en la preparación militar de los combatientes sino en el trabajo político realizado previamente en el campo aya-cuchano y en otras zonas, el cual partía del conocimiento profundo de la realidad rural, del régimen de propiedad de la tierra y de los conflictos sociales existentes en la región a nivel de cada localidad. Para ello los senderistas habían vivido, trabajado y luchado junto a los campesinos, ganando su confianza y logrando un alto grado de identificación. Esto les permitió organizarlos revolucionariamente y preparar cuadros campesinos. Los senderistas denominaron “construcción del partido en el campo” al trabajo político realizado entre el campesinado.

En el esquema de Guzmán las bases de apoyo se constituían como Comités Populares conformados por cinco comisarios:

El Comisario Secretario era el responsable de todo el Comité Popular y se encargaba de “retransmitir” las consignas de la dirección a toda la población y velaba por su cumplimiento. Remplazaba a las autoridades políticas del “viejo Estado” (alcalde, subprefecto, gobernador, etc.), después que la Fuerza Principal los había eliminado o hecho huir de la localidad bajo amenaza de muerte. Se separaba a la población en varios sectores y cuando se realizaba un atentado al sector se convertía en pelotón de Fuerza Base y el Comisario Secretario asumía el mando político de dicho pelotón.

El Comisario de Seguridad era el responsable de brindar la seguridad a la población del Comité Popular, su tarea principal era detectar a los que no compartían los planteamientos senderistas y señalaba a quienes habían colaborado con las fuerzas del orden, que eran aniquilados luego de un sumario juicio popular. Cuando había una acción se convertía en el mando militar de la fuerza base, era la policía en el nuevo poder.

El Comisario de Producción vigilaba que cada campesino cultivara sólo lo necesario para el autosostenimiento, aplicando la estrategia de cercar las ciudades desde el campo, que significaba no producir para el mercado. Durante las acciones se convertía en el mando logístico de la Fuerza Base y se encargaba de asignar las tierras abandonadas a los campesinos que carecían de ellas y organizaba las faenas populares para la construcción de puentes, carreteras, escuelas, etc.

El Comisario de Organizaciones Populares se encargaba de organizar y dirigir los Organismos Generados en un Comité Popular, para ello selecciona a los jóvenes que se integran al Movimiento Juvenil Popular y evalúa a los que se incorporan a la Fuerza Local o a la Fuerza Principal, de acuerdo a los avances en su formación ideológica y/o política

El Comisario de Asuntos Comunales se encargaba de la educación, salud, justicia y lo que tenía que ver con la vida y marcha de la comunidad, su cargo era similar al de un juez o alcalde en el “viejo Estado”. Los comisarios del Comité Popular eran parte de la Fuerza Base. Cuando se consolidaban en un mismo ámbito geográfico varios comités populares, el territorio se consideraba como Base de Apoyo Revolucionaria,

en la que el Ejército Guerrillero Popular podía encontrar abastecimiento logístico seguro y permanente, contar con lugares de refugio y con elementos de reserva entre los pobladores del lugar para la Fuerza Local y la Fuerza Principal (Jiménez, 1999: 110-116).

Por lo que, si bien en el discurso y la concepción de Guzmán el modelo era la revolución cultural china, en la práctica se retomaban los elementos existentes en la realidad peruana: las tradiciones comunitarias de trabajo colectivo, reciprocidad, autosuficiencia y laboriosidad. Atributos de las comunidades ignorados en el discurso senderista y sometidos en la práctica a la autoridad del partido, esto es, a la autoridad de los cuadros senderistas que se apropiaban del producto del trabajo de las comunidades y decidían su distribución, que cooptaban a sus hijos y reprimían a los comuneros que no aceptaran plegarse a la lucha. En la estrategia senderista la autonomía productiva y política de las comunidades indígenas no contaba o era sacrificada en pos de la revolución, mientras en lo inmediato se la sometía al aparato partidario.

La gran capacidad de los senderistas para imaginar, diseñar y construir órdenes alternativos en los cuales inscribir los distintos niveles jerárquicos de su militancia explica la larga duración que tuvo la guerra y la gran cantidad de militantes que se incorporaron a ella.⁸⁰ Un elemento central lo constituyó su aptitud de generar los recursos materiales necesarios para sostener a la vanguardia y a buena parte de la militancia haciendo la revolución. El nuevo orden construido, paralelo al orden dominante, ofrecía a mucha gente, sobre todo a los más pobres, lo que la sociedad dominante no le garantizaba: los medios para su sobrevivencia.

El autoritarismo senderista se manifestaba en su práctica y en los principios de dirección: el principio de autoridad (del presidente Gonzalo), el principio de selección de dirigentes (los dirigentes se seleccionan no se eligen; esto no regía para el presidente Gonzalo, jefe del partido y de la revolución por necesidad, causalidad y temporalidad) y el principio real de la autoridad (el dirigente manda y se le obedece) (Jiménez, 1999: 136).

Como señalamos antes, el “Pensamiento Gonzalo” retomó la idea de Mao de que era inevitable e incluso necesaria la lucha entre dos líneas al interior del partido: una línea de derecha y otra de izquierda, reflejo de la lucha de clases de la sociedad en el partido. Esta lucha entre dos líneas constituía un motor para el desarrollo del partido, lo que hacía conveniente no evitarla ni intentar una conciliación entre ambas porque eso beneficiaría a la línea de derecha. Se entendía necesario desarrollar organizadamente esta para depurar la línea del partido. En

80 Los ejemplos más notables fueron las Luminosas Trincheras de Combate, como llamaron a las cárceles controladas por los presos senderistas, el asentamiento popular Félix Raucama en la periferia de Lima, algunas universidades que controlaron en distintos periodos y otras experiencias de construcción de poder popular en el campo, etcétera.

su formulación Gonzalo siempre representaba la línea de izquierda, la correcta; además, en tanto dirigente máximo del partido, era el árbitro del conflicto. El manejo que Guzmán hacía de ello le permitía neutralizar cualquier planteamiento contrario a su liderazgo absoluto y a su línea política, evitando la división al interior del partido. Mediante la autocrítica funcionaba un mecanismo de autodenigración a partir del cual todo disidente era derrotado (CC-PCP, 1988: 372).

A lo largo de la guerra se produjeron dos “rectificaciones” (conflictos entre dos líneas) reconocidas por Guzmán. La primera ocurrió en 1979, al Inicio de la Lucha Armada (ILA), cuando algunos elementos estuvieron en contra de comenzarla y salieron de la organización sin producirse rupturas significativas. La segunda tuvo lugar en 1988, durante el Primer Congreso del Partido. En esa ocasión la línea opositora estuvo representada por Osmán Morote, quien siempre mantuvo la disciplina y el acatamiento de la dirección. Un punto central de su discrepancia, no señalado por Guzmán en sus textos, radicaba en su oposición, desde 1982, a que la organización asesinara a dirigentes políticos. El mecanismo de la LOD sirvió para evitar la división infinitesimal que ocurre siempre entre las izquierdas: el PCP-SL no se fragmentó.⁸¹

Asimismo, esta concepción permitió mantener una flexibilidad estratégica que evitó que la guerra popular se circunscribiera a un solo tipo de escenario o actor o a la aplicación de una estrategia estandarizada para todos (CC-PCP, 1988: 354). Además, ofreció a cada fracción la oportunidad de poner en marcha su estrategia y de llevar sus planteamientos hasta sus últimas consecuencias en términos militares, ensayando la guerra popular en los espacios elegidos. En cierta medida esta práctica permitió compensar el autoritarismo senderista, brindando a la población la satisfacción de sus intereses inmediatos mediante una eficaz acción armada, que le ganó al partido la adhesión de la población. La lucha entre dos líneas, como el faccionalismo comunitario, era un mecanismo que expresaba el conflicto al interior de la comunidad y permitía superarlo.

Dos de los frentes abiertos por el PCP-SL durante la guerra expresaron la existencia de dos fracciones con líneas estratégicas distintas e innovadoras: el del Alto Huallaga en la ceja de selva del departamento de San Martín, promovido por Osmán Morote, y el de Lima, impulsado por Abimael Guzmán. Ambos alcanzaron un crecimiento militar acelerado, obteniendo beneficios políticos inmediatos muy grandes que, incluso, en relativamente poco tiempo de lucha proporcionaron la apariencia de inminente triunfo. Al mismo tiempo continuaron su desarrollo los frentes de la sierra sur, central y norte, con un ritmo sostenido y menos espectacular.

81 Ni siquiera la división del PCP-SL en dos fracciones, luego de la capitulación de Guzmán en 1993 llevó a la ruptura definitiva, siguieron siendo dos fracciones de la misma organización.

La economía de la guerra popular

En toda organización armada y política en general la fuente de financiamiento de sus cuadros y de sus acciones marca el alcance de sus luchas: desde sus posibilidades de existir, pasando por su duración y su capacidad de expansión, hasta su grado de autonomía política. Sendero Luminoso recurrió con gran eficacia a una diversidad de mecanismos de financiamiento.

A diferencia de los anteriores movimientos insurgentes de América Latina, el PCP-SL carecía de cualquier apoyo externo o de una retaguardia externa.⁸² No tuvo vínculos con el gobierno chino porque éste había dejado de proporcionar apoyo a los movimientos maoístas de otros países. Para compensar esta carencia creó células en varios países de Europa (Francia, Suecia, Alemania) y en México, de las que obtenía recursos materiales, sobre todo para la publicación de su periódico *El Diario*. En éstas participaban algunos ex militantes y familiares de militantes que por ser cercanos a la dirección no podían vivir en el país debido al riesgo que corrían sus vidas.⁸³ El PCP-SL integraba el maoísta Movimiento Revolucionario Internacional (MRI), que editaba la revista de circulación internacional *Un mundo que ganar* en la que, entre otras, se difundía su lucha. No recibía recursos financieros del MRI; por el contrario, anualmente aportaba 5 mil dólares a éste, por lo menos desde 1986.

La población organizada por los dirigentes y militantes senderistas generaba los recursos para la lucha mediante estrategias ingeniosas y audaces. Distintos ámbitos de su acción son ejemplos sorprendentes de ello. Los tres instrumentos de la revolución, el partido, el ejército y el frente, se replicaban en todas las instancias que conformaban al PCP-SL, que definían una clara división del trabajo y marcaban una rígida jerarquización: el partido mandaba, el ejército combatía y el frente, conformado por la masa, producía para mantener a los otros dos elementos. De manera que cada una de las instancias orgánicas del partido, fuera pequeña o grande, urbana o rural, era básicamente autosuficiente, porque contaba con una masa que se dedicaba a producir y a obtener ingresos para ella.

La capacidad para generar recursos materiales sustentó el enorme crecimiento de su militancia. Centenas o miles (se habló de 10 mil en 1992) de revolucionarios profesionales fueron sostenidos así. Mientras los mecanismos usados en el campo podían aparecer como una expropiación abusiva de la riqueza producida por las comunidades, en los ámbitos urbanos expresaban la capacidad de expropiar al

82 Aunque la permeabilidad de las fronteras peruanas debido a la presencia indígena en ellas facilitaba el movimiento de los senderistas a través de ellas gozando en los países vecinos del apoyo pasivo con que contaba adentro.

83 Era el caso del padre, la hermana y el cuñado de Augusta La Torre, o los cuñados de Osmán Morote.

Estado, al capital y a las empresas privadas. Ello no sólo resultaba éticamente aceptable sino incluso gratificante para sus seguidores, porque eran salidas dignas a las necesidades inmediatas de mucha gente, basadas en la aplicación de su propia capacidad productiva con base en la cooperación y la solidaridad heredadas de su origen comunitario. Se trataba de alternativas propias que expresaban la autonomía de las bases y de la organización en su conjunto, que no le enajenaban su capacidad de decidir sus acciones y que, generalmente, le daban autoridad moral frente a la población no incorporada a la lucha y frente a los otros partidos de izquierda. Asimismo, daban cuenta de la creación de un nuevo orden moral, de la inversión del orden moral dominante.

Así, el PCP-SL no se quedó en el discurso con el que se identificaron diversos sectores de la sociedad; construyó la estructura política para incorporarlos a esa lucha, la cual les ofrecía un modo de vida y una forma de pensar; no se trataba solamente del elemento clientelar y de la dependencia material sino de un mundo paralelo, de un *Estado alternativo*, que no concebía a los sujetos colectivos como autónomos sino siempre subordinados a esa instancia mayor.

Si bien es cierto que a partir de 1985 el PCP-SL obtuvo del valle del Alto Huallaga recursos financieros y armamento proveniente del cobro de cupos y del control de pistas clandestinas del narcotráfico, cuyo remanente se remitía a otros comités regionales, ello no implicó que su relación con el narcotráfico fuera de subordinación, porque aunque éste representara una fuente importante de recursos, no fue la única. Además, los recursos materiales no eran lo más importante, sino la capacidad para emplearlos.

Guzmán percibía como dinero sucio a aquel que procedía del narcotráfico, por lo que prohibió que ingresara a las arcas de la Dirección Central, cuya especialización en el trabajo de planificación, dirección y control le impedía generar recursos propios. Ésta encontró su fuente de recursos para sostenerse en los ingresos provenientes del pago de la matrícula de los estudiantes de dos academias de preparación preuniversitaria: la César Vallejo y la ADUNI y sus sucursales, que aportaban 20 mil dólares mensuales que fueron empleados para los gastos de la cúpula, útiles de escritorio, alquiler de inmuebles, etcétera.

Asimismo, los presos senderistas en las diversas cárceles no sólo lograron su sobrevivencia material sino también construir un orden social alternativo a partir de su capacidad productiva: horneaban pan que vendían entre los presos comunes y hacían artesanías con la materia prima conseguida por sus familiares, vendiéndolas afuera.

Finalmente, como ya señalamos, en las universidades públicas los senderistas controlaban los servicios que las oficinas de Bienestar Universitario proporcionaban a los estudiantes pobres. Eventualmente introducían a no estudiantes para beneficiarse de tales servicios.

La masacre de los penales en 1986

En 1985 en las cárceles de Lima había 696 presos, 72% de los cuales era acusado de delitos de terrorismo. Entre octubre de ese año y enero de 1986 fueron trasladados a la capital para ser juzgados los inculcados por actos terroristas, lo que elevó a casi 90% la concentración de presos por terrorismo en Lima (Chávez, 1998). Las autoridades comprendieron que era un error concentrar a los presuntos senderistas en unas pocas cárceles de Lima, por lo que decidieron trasladarlos a un mayor número de cárceles. Al mismo tiempo la prensa inició una campaña señalando que los presos senderistas controlaban totalmente los penales, que prácticamente se habían convertido en universidades senderistas desde las que se capacitaba militarmente a los cuadros y se planificaban las acciones armadas.

Los presos se opusieron a ser trasladados al nuevo local construido en Canto Grande, Lima, destinado a los presos de alta peligrosidad ya procesados. Argumentando la falta de condiciones que garantizaran su integridad física iniciaron un motín en junio de 1986, aprovechando una coyuntura que consideraron favorable: la realización de la Conferencia de la Internacional Socialista en Lima, usada por el nuevo presidente, Alan García, como foro para obtener mayor apoyo internacional a su gobierno; además, demandaban un trato más humanitario, la aceleración de sus procesos judiciales, mejoras en el régimen alimentario y en el rol de visitas. García designó una Comisión de Paz que acudió a los penales para mediar en el conflicto. Los presos inconformes con su composición exigieron que también integrara a representantes de la prensa, a sus abogados defensores y a sus familiares; la petición fue rechazada por el gobierno. Al retirarse la comisión comenzó el operativo militar contra los penales de Lurigancho, el Frontón y Santa Bárbara, en el que participaron el Ejército, la Marina de Guerra, la Fuerza Aérea y las Fuerzas Policiales bajo la dirección del Comando Conjunto. Murieron cerca de 500 presas y presos políticos en los tres penales.

La violenta acción militar fue repudiada nacional e internacionalmente; se acusó a García de perder el control de la situación y de entregarla a los militares. Éste asumió la responsabilidad por la decisión, afirmando que era inevitable pues la violencia subversiva era el “primer obstáculo para nuestra democracia”. La prensa peruana consideró como intransigente la actitud senderista, señalando que provocaron la matanza para desprestigiar a García a nivel internacional. Sin embargo, el saldo en vidas resultó excesivo en relación con los fines alcanzados por esta acción. El desprestigio internacional de García no era un objetivo tan importante como para sacrificar la vida de tantos dirigentes, máxime cuando Sendero los estimaba como insustituibles. Uno de los muertos en Lurigancho fue Antonio Díaz Martínez. Ello llevó a especular que la provocación de la matanza tuvo otros fines oscuros, como deshacerse de dirigentes que habían perdido su jerarquía en

el partido, o que resultaban molestos para el liderazgo centralizado de Guzmán, o que se oponían a un cambio significativo en la estrategia senderista. A pesar de ello, al cumplirse el primer aniversario de la matanza el PCP-SL declaró esa fecha como Día de la heroicidad, conmemorándola anualmente dentro y fuera de Perú.

Los frentes de Sendero Luminoso

Con el objetivo de observar las especificidades de la población y sus respuestas ante la presencia senderista, así como la estrategia diferenciada aplicada por la organización para la penetración analizaremos algunos de los Comités Regionales desarrollados por el PCP-SL.

Desde antes de iniciar la guerra, el PCP-SL definió cinco circunscripciones para su accionar: el Comité Regional Principal (CRP) que abarcaba los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y Andahuaylas; el Comité Regional del Centro (CRC) que comprendía los departamentos de Junín, Cerro de Pasco y Huanuco; el Comité Regional del Sur (CRS) que incluía los de Tacna, Arequipa, Puno y Cuzco; el Comité Regional del Norte (CRN) que abarcaba los departamentos de Huaraz, La Libertad y Cajamarca, y el Comité Zonal de Lima (CZL). Esta zonificación incluía a todos los departamentos de la sierra y a casi todos los de la costa, y sólo dejaba afuera a los exclusivamente amazónicos. En 1984 se definió una sexta circunscripción, el Comité Regional del Huallaga (CRH) (Uceda, 2004:54). En todas esas zonas hubo gente trabajando previamente. A medida que fue creciendo su fuerza y complejidad, a partir de las provincias, especialmente en el caso del departamento de Ayacucho, se definieron circunscripciones más pequeñas, los Comités Zonales. Los criterios para priorizar unos espacios sobre otros y concentrar en ellos recursos humanos y materiales se vinculaban a las condiciones de pobreza y a los antecedentes de combatividad o de conflictividad mostrada, particularmente durante el ciclo de rebeliones campesinas de los años cincuenta a setenta, pero también de las ocurridas en la historia larga.

No nos detendremos en el Comité Regional Principal que abarcaba Ayacucho y los departamentos vecinos, ya que lo hemos analizado antes como parte del proceso de formación del partido.

El Comité Regional del Centro

La Sierra Central, que comprende los departamentos de Junín, Cerro de Pasco y Huancavelica concentraba la producción minera, la más importante fuente de divisas del país. Allí también se localizaba la Central Hidroeléctrica del Mantaro, generadora de la electricidad consumida por Lima y gran parte de la costa. Además, el valle del río Mantaro era el mayor granero del país, abasteciendo a la capital de productos de consumo básico y proporcionando insumos para la agricultura

costeña. Esta estratégica región fue uno de los tres principales ejes de acción del PCP-SL; controlándola podía dominar el acceso terrestre a Lima y el flujo de todo tipo de insumos hacia la capital, lo que la convertía en el punto estratégico para hacer realidad el cerco de la capital.

En las tierras bajas del valle del Mantaro, el valle propiamente dicho, predominaban los pequeños y medianos agricultores que habían sido beneficiados por la reforma agraria de 1969; eran productores lecheros agrupados en la Fongal. En esta zona la gran fertilidad de la tierra y las dimensiones de las parcelas proporcionaron relativa prosperidad a las comunidades campesinas; éstas eran libres y no fueron sometidas a relaciones de servidumbre. En cambio, las tierras altas eran menos productivas; en ellas se asentaban comunidades campesinas, particularmente de pastores, que siempre se enfrentaron a los hacendados por el control de las tierras de pastoreo.

En los años veinte los hacendados de la región habían sido desplazados por grandes empresas capitalistas controladas desde Lima por la Sociedad Ganadera del Centro. En 1971, en el marco de la reforma agraria, el gobierno militar expropió nueve haciendas (270.122 hectáreas) a la Sociedad Ganadera del Centro, fusionándolas para crear la Sociedad Agraria de Interés Social (SAIS) Cahuide, integrando a ella a 17 de las 63 comunidades campesinas sometidas a las haciendas. El Estado tomó bajo su control la SAIS, convirtiéndose en el nuevo dueño de la tierra, medida que no resolvió satisfactoriamente las demandas de restitución de tierras de los campesinos de las comunidades de la región, ahora sometidas al Estado. El conflicto histórico entre el latifundio y las comunidades no se resolvió, sólo se sustituyó al enemigo, lo que fue aprovechado por el PCP-SL para establecer comités populares en todo el valle.

Por otra parte, la región minera del centro constituía uno de los bastiones proletarios más importantes del país; contaba con una larga experiencia organizativa y de lucha clasista iniciada en los años veinte. Entre 1985 y 1989 el PCP-SL buscó penetrar los sindicatos mineros de la región. Las direcciones sindicales estaban mayoritariamente integradas a la Confederación General de Trabajadores Peruanos (CGTP), dependiente del Partido Comunista Peruano-Unidad e integrante de Izquierda Unida. Para disputar el control sindical a la CGTP la organización maoísta recurrió al asesinato de aquellos dirigentes que se le oponían, acusándolos de traidores y vende obreros, acción en la que coincidió con los comandos de ultraderecha, también autores de asesinatos de dirigentes sindicales.⁸⁴

84 Es el caso de Saúl Cantoral Huamaní, secretario general de la Federación Nacional de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos y Siderúrgicos del Perú (FNTMMSP), y de Consuelo García asesora de dicha federación, asesinados el 11 de febrero de 1989 en el contexto de una huelga nacional y movilización minera, que el gobierno imputó a Sendero Luminoso. La Corte Interamericana de Derechos Humanos responsabilizó a Agustín Mantilla, ministro del interior del gobierno aprista en ese entonces, quien dirigía Comando Democrático Rodrigo

La mayor fuerza del partido se concentró en la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), cuya sede estaba en la ciudad de Huancayo, capital del departamento. Ésta fue su eje de irradiación hacia la región. Hasta 1988 su estrategia fue más política que militar; su objetivo era extender la organización clandestina hasta que llegara el momento oportuno de iniciar el cerco a Lima. Dicha estrategia se fue modificando hasta priorizar la acción militar, lo que respondió a la presencia y a la intensa actividad desplegada por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)⁸⁵ en Huancayo, que hasta agosto de 1988 fue responsable de 90% de las acciones militares realizadas en esta capital departamental. Esto provocó la enérgica reacción del PCP-SL para combatirlo. Al finalizar el año Sendero Luminoso había alcanzado la hegemonía militar en la ciudad y en el campo, estableciendo un clima de terror a partir del asesinato de numerosas autoridades comunales del valle, de ataques a las organizaciones agrarias, de destrucción de instalaciones de la industria lechera y de la realización de un paro armado que paralizó a todo el valle, dejando fuera de servicio una de las líneas de energía eléctrica que alimentaban a la costa.

La actividad militar del partido no alcanzó los niveles a los que llegó en el resto de la sierra y la costa; sólo realizó sabotajes y ataques contra pequeños poblados. La población no proporcionó gran apoyo dado que las condiciones de vida de los campesinos de la región no estaban tan deprimidas como en otras regiones de la sierra. Los mineros tenían vinculación orgánica con los partidos de izquierda, cuya estrategia sindical correspondía a sus necesidades; el PCP-SL era incapaz de adaptarse a la lógica reivindicativa de estos sindicatos.

La Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP)

La UNCP fue creada por las comunidades campesinas del valle del Mantaro. En 1959 ésta se constituyó como Asociación Comunal del Centro y a fines de ese año el presidente de la República, Manuel Prado, autorizó su funcionamiento como universidad particular con sede en la ciudad de Huancayo. Dos años después fue reconocida como institución pública y pasó a llamarse Universidad Nacional del Centro de Perú. El APRA tuvo control del gobierno de la universidad durante los primeros años, siendo desplazado por la izquierda en los años setenta. En 1984 la UNCP adquirió su estatuto democrático, estableciendo los tercios estudiantiles en los consejos de Facultad, el Consejo Universitario y la Asamblea Universitaria mediante la elección universal y secreta de esos órganos de gobierno. Dos tercios de sus estudiantes provenían del propio departamento de Junín y 10% del vecino

Franco, grupo paramilitar aprista, sin que hasta el momento haya sanción alguna. <http://www.sindicalistas.net/2011/02/saul-cantoral-huamani-y-el-compromiso.html>

departamento de Huancavelica; eran, sobre todo, hijos de campesinos y de mineros de la Oroya, en su mayoría pobres que estudiaban en condiciones precarias.

El trabajo de preparación de cuadros senderistas inició temprana y sigilosamente, especialmente en la Facultad de Pedagogía. Osmán Morote Barrionuevo y Luis Kawata Makabe llegaron a Huancayo en marzo de 1977 para participar en la II Reunión Partidaria de Organismos Generados del PCP-SL. Morote fue contratado por el Departamento de Antropología de la UNCP para dictar varios cursos entre mayo de 1977 y febrero de 1978 y luego dejó la ciudad. Kawata no fue contratado por la universidad pero dictaba conferencias en ella y se quedó dando clases en una academia preuniversitaria.

El principal aporte del Comité Regional del Centro al partido fue la formación de cuadros cooptados en la universidad para enviarlos fuera a diferentes frentes. Los primeros cuadros salieron a mediados de los años ochenta, siendo enviados sobre todo al magisterio. Los senderistas trabajaban de manera individual sobre los estudiantes y, en los gremios estudiantiles, absorbieron cuadros de los demás grupos políticos: Patria Roja, Vanguardia Revolucionaria, Pukallacta, VR-Proletario Comunista y Bandera Roja. El PCP-SL ganó legitimidad entre los estudiantes castigando la corrupción de los profesores: ineptitud, chantaje sexual a estudiantes, cobro por aprobar exámenes, etcétera.

Como en Huamanga y La Cantuta, los estudiantes de origen rural eran muy pobres y requerían de los servicios de dormitorio y comedor proporcionados por la universidad; los senderistas copaban la gestión de esos servicios para ganar a los estudiantes, llegando a aquellos más receptivos a su discurso de igualación social y propensos a desarrollar resentimiento social contra los estudiantes de origen urbano y de clase media que tenían ventajas frente a ellos. Los estudiantes estaban solos en la ciudad, lejos de sus familias, lo que los hacía vulnerables a la influencia senderista. El partido, más que la universidad, era percibido por los jóvenes como el proveedor de los beneficios que disfrutaban. Crearon un Comité de Lucha de Comensales (CLC).

En los comedores, los senderistas proporcionaban alimentación a militantes suyos que no eran universitarios, violando las reglas de funcionamiento de la universidad; además los utilizaban para realizar conferencias con fines proselitistas, organizar las actividades y convocar la población estudiantil a las movilizaciones; eran el cuartel del partido. Los senderistas hacían pintas, amenazaban a autoridades, agitaban en colegios secundarios, tomaban emisoras de radio, atentaban contra locales públicos y empresas, atacaban a policías para robar sus armas y derribaban torres de alta tensión que provocaban apagones en la ciudad.

El mando político militar del partido en el Comité Regional del Centro entre 1981 y 1985 fue Óscar Ramírez Durand (Feliciano), quien hizo méritos suficientes para convertirse en uno de los cinco miembros del Comité Central del partido.

Durante la segunda mitad de la década de los ochenta y hasta principios de los noventa, la UNCP fue escenario de violentas confrontaciones entre grupos insurgentes y fuerzas del orden y de los grupos insurgentes entre sí. El PCP-SL logró una adhesión importante entre profesores de la universidad, lo que permitió que durante tres años (1990-1992) la controlara administrativa y académicamente. El partido condicionó la elección de dirigentes estudiantiles, autoridades universitarias y el ingreso de profesores, liquidó los sindicatos de trabajadores y docentes y controló el comedor universitario.

El fracaso senderista en Puno

El departamento de Puno ofrece un contrapunto a lo logrado por el PCP-SL en otras regiones del país debido a varios factores que coadyuvaron para ello. En primer lugar, su ubicación geográfica en el sur, en la frontera con Bolivia, con la que comparte el lago Titicaca, la extensa meseta del Collao y su mayoritaria población aymara, cuya historia y cultura son comunes, de la que se siente y está cerca, existiendo una gran lejanía física y cultural respecto a la capital política de Perú. Mediante su economía basada en la cría de ganado el departamento se vinculaba con los mercados de Arequipa y Cuzco.

En segundo término, en los años ochenta hubo una vanguardia indígena que no aceptó subordinarse a la violencia senderista, desarrollando un movimiento autónomo de reconstitución de las comunidades indígenas a partir de la reversión de la reforma agraria velasquista a pesar de la presencia del PCP-SL. Éste enfrentó a sucesivos gobiernos y al partido, evitando que ocurrieran grandes matanzas de campesinos como las ejecutadas por el ejército y los senderistas en otras regiones con su capacidad organizativa. La voluntad autónoma de las comunidades fue apuntalada por otras fuerzas políticas: la Iglesia progresista y la izquierda venida de Lima, aunque su capacidad política y su decisión autónoma fueron las que posibilitaron que las comunidades repelieran al PCP-SL.

Un tercer factor lo constituyó la Iglesia. Durante los años cuarenta del siglo XX, la Iglesia conservadora de Puno vivió una intensa crisis que se expresó en la falta de fieles y de sacerdotes, en un contexto regional de cambio acelerado. Puno vivía un intenso crecimiento demográfico, una alta migración interna (desde el altiplano hacia la zona de selva) y una enorme pobreza; además atravesaba traumáticos procesos de modernización y sufría periódicos desastres naturales (sequías e inundaciones). Estos elementos, padecidos en una zona apartada del centro, que tenía poca o nula integración con el resto del país, obligaron a la Iglesia católica a tomar conciencia de su responsabilidad histórica como único factor de cohesión social en un espacio sin presencia estatal.

Para reforzar la labor pastoral en el abandonado altiplano, la Iglesia de Puno convocó a sacerdotes norteamericanos y europeos, llegando, sobre todo, sacerdotes

norteamericanos de la orden Maryknoll.⁸⁶ En un periodo de 13 años (1948-1963) en el país se crearon 12 nuevas prelaturas, la mayoría de las cuales fueron asignadas a obispos extranjeros de distintas nacionalidades y matices ideológicos. En Puno la tendencia dominante fue la izquierda. Sin embargo, la estrategia no logró los resultados esperados (Rénique, 2004: 220).

El grupo de sacerdotes extranjeros y peruanos educados en el exterior se identificaba con la Teología de la Liberación, por lo que sustituyó la tradicional política de asistencia y caridad practicada por la institución por otra que contribuyó tanto al fortalecimiento y a la autonomía de las organizaciones campesinas locales como a la promoción del desarrollo. Hasta aquí hay semejanzas significativas con lo vivido por la Iglesia católica progresista en México y Centroamérica. La recepción por la población campesina indígena de tal iniciativa es lo que marca la diferente evolución de los procesos.

Los nuevos sacerdotes venían pagados por sus órdenes religiosas y a partir de sus vínculos con instituciones de sus países atrajeron recursos para invertir en la región. Trabajaron junto a los campesinos involucrando a la jerarquía eclesiástica en una estrategia pastoral comprometida con los pobres. Así, la Iglesia de Puno desarrolló programas de salud y educación que crearon fuentes de trabajo para la población local; financió organizaciones no gubernamentales de asistencia y creó los Institutos de Educación Rural. El más importante de éstos fue el IER Waqrani en Ayaviri, fundado en 1964, que funcionaba como universidad indígena en una región donde no había ninguna y contaba con 962 hectáreas de tierra empleadas para experimentos y demostraciones, viviendas para el personal y los trabajadores, oficinas, aulas, una biblioteca y una residencia para campesinos visitantes, talleres de carpintería y mecánica; proporcionó apoyo técnico para cultivos y ganadería, asesoró en comercialización; realizó investigación y contribuyó al análisis de la situación política, económica y social de la región y del país; preparó a dirigentes de las comunidades fortaleciendo a las organizaciones locales y asesoró a las federaciones campesinas en la formulación de una propuesta de redistribución de las tierras de las empresas asociativas.

A pesar de ello poco se pudo lograr para mejorar las condiciones de vida de los campesinos; ninguna mejora en los métodos de cultivo o de pastoreo podía hacer viables a las comunidades, pues el verdadero problema era la falta de tierras. La tierra asignada a las comunidades indígenas por la reforma agraria de 1969 fue insuficiente. De los casi dos millones de hectáreas afectadas, 90% fueron asignadas a 53 cooperativas, 7.5% a propietarios individuales, mientras que las comunidades campesinas sólo recibieron 2.5%. Por otra parte, las cooperativas creadas por la reforma agraria eran ineficientes, corruptas y se incorporaron a la estructura de poder dominante en la región, explotando también a las comunidades campesinas.

86 El 70% de los sacerdotes de esa orden que llegaron a América Latina lo hicieron a Perú.

A las limitaciones de la reforma agraria se sumaban otros problemas: la irresolución de viejos litigios sobre linderos entre comuneros y haciendas; la falta de reconocimiento de los colonos como propietarios de las parcelas que trabajaban; además, al ser remplazado el general Velasco por el general Morales Bermúdez en la presidencia en 1975 surgió la amenaza de que se llevara a cabo una restauración, con el consiguiente retorno de los antiguos propietarios. Esto generó gran descontento e incertidumbre entre los comuneros que presionaron a los dirigentes para luchar por la tierra.

En Puno, la demanda de reestructuración de la tierra que implicaba la reconversión de cooperativas en comunidades, generó tres propuestas de solución distintas: la de las comunidades, apoyada por las federaciones campesinas, la Iglesia y el Partido Unificado Mariateguista (PUM);⁸⁷ la del gobierno aprista, secundada por las cooperativas; y la del PCP-SL, basada en la acción armada.

Al igual que en el caso de la Diócesis de San Cristóbal en Chiapas, la Iglesia de Puno, consciente de sus limitaciones para apoyar la movilización campesina durante los años setenta, invitó a militantes de partidos de izquierda de Lima para que trabajaran políticamente en la zona. Así, llegaron militantes cuzqueños y arequipeños de Vanguardia Revolucionaria (VR) y militantes del Partido Comunista Revolucionario (PCR), limeños de origen urbano, de clase media, profesionistas, quienes se instalaron en el campo puneño organizando a los campesinos y asesorándolos desde instituciones creadas por el obispado y desde ONG creadas por esos profesionales del campo con financiamiento de la Iglesia. Ambos grupos comenzaron a reclutar a los dirigentes comuneros más “corridos”, es decir, a quienes tenían experiencia de emigración y de trabajo en otras regiones, disputando a las organizaciones campesinas pro gubernamentales la hegemonía sobre el movimiento campesino.

Vanguardia Revolucionaria trabajaba en el norte del departamento, donde predominaban la población quechua hablante y las empresas asociativas creadas por la reforma agraria. Allí propuso como estrategia de lucha la toma de tierras. Para ello creó una nueva organización, la Federación Departamental de Campesinos de Puno (FDCP), fundada en 1978, cuyo objetivo era conducir el proceso de “reestructuración democrática” de la tierra (la reforma de la reforma agraria) e integrar a las correspondientes federaciones provinciales. Rápidamente ésta rebasó a las organizaciones velasquistas. A principios de 1979 las comunidades realizaron las primeras tomas de tierras en Acora, organizándose para trabajarlas colectivamente.

Los maoístas del PCR trabajaban en las provincias del sur de Puno, donde predominaban las comunidades aymaras; esperaban contribuir a desatar la lucha armada contra el poder apoyándose en la fundación de la Federación Túpac Katari,

87 Creado en 1984 a partir de VR y el PCR, entre otras organizaciones, como parte del frente electoral Izquierda Unida (IU).

que opuso la reivindicación de la nación aymara al discurso étnico del caccerismo,⁸⁸ muy fuerte en la región.

La conjunción entre la izquierda limeña y la Iglesia, generó un “discurso campesinista de tono teológico” (Rénique, 2004: 213), difundido a través de la red eclesiástica, que disponía de una radio que transmitía en aymara, desde la cual promovía la participación de la gente. Aunado a la comunidad cultural y la cercanía física, esto estimuló la comunicación entre aymaras peruanos y bolivianos.

En ese momento, tanto en Perú como en Bolivia se vivía un proceso de renacimiento cultural aymara. En Bolivia se producía a partir del movimiento katarista, entre cuyas reivindicaciones se encontraba la eliminación de las fronteras republicanas que separaban artificialmente a los aymaras de ambos países. En Perú, el renacimiento cultural aymara tenía su correlato en iniciativas como la Radio Onda Azul de Puno, fundada por los padres Maryknoll en 1958, la cual transmitía en aymara; la Academia de la Lengua Aymara apoyada por la Universidad de Florida; y el Instituto de Estudios Aymaras (IDEA) en Chuchito. Éstas contribuyeron al fortalecimiento de la identidad étnica aymara.⁸⁹

Los maoístas locales de Patria Roja se opusieron a la estrategia de toma de tierras promovida por VR con apoyo de la Iglesia, en tanto la consideraban una lucha pacifista y legalista. En este sentido, argumentaban que quienes la promovían idealizaban la comunidad y que la diferenciación interna llevaba al predominio de los campesinos ricos “instruidos” sobre los pobres y a su beneficio exclusivo. Para enfrentar el crecimiento de una opción de izquierda limeña que contaba con federaciones campesinas, el apoyo de ONG y de la Iglesia, en Puno surgió una nueva fracción de Patria Roja, Pukallacta,⁹⁰ que tenía en este departamento una de sus bases más importantes (Rénique, 2004: 215-130).

88 Difundido desde el Frente Sindical Campesino de Puno, creado en la década de 1960 y dirigido por los hermanos Cáceres Velásquez, representantes de la emergente y mestiza burguesía comercial de Juliaca. Ligado a la Democracia Cristiana, posteriormente se conformó como el partido Frente Nacional de Trabajadores y Campesinos (Frenatraca).

89 Dicho renacimiento cultural cristalizó en el Primer Seminario de Lengua y Cultura Aymara, realizado en 1978, en el que delegados de 27 organizaciones aymaras de tres países declararon: “Nosotros, aymaras de Bolivia, Chile y Perú, somos una nacionalidad, pues no hay fronteras que nos impidan buscar juntos nuestra liberación económica, cultural y social”. Ese mismo año se creó la Organización de Bases Aymaras (OBA), ampliada un año después para formar la Organización de Bases Aymaras, Amazonenses y Quechuas (OBAAQ), que en 1980 participaría en la fundación del Consejo Indio de Sudamérica (CISA). El movimiento katarista boliviano también estaba presente del lado peruano, expresándose en el Movimiento Indio Pedro Vilka Apaza, fundado en Azángaro en 1979, cuyo nombre recuerda al héroe local de la rebelión anticolonial de 1780-1782. A partir de planteamientos similares a los del MITKA boliviano, propuso la creación de una “Organización política de las nacionalidades quechuas-aymaras para luchar por la autonomía política, económica y social”. También participó en la fundación del CISA (Albó, 2002: 131).

90 Patria Roja en quechua.

El PCP-SL llegó a Puno a fines de la década de 1970. Conforme a su estrategia inicial de abrir frentes de guerra donde existieran antecedentes recientes de movilización campesina definió al sur andino como la segunda prioridad después del Comité Principal, por lo que fueron enviados a la región cuadros políticos muy importantes, entre ellos, Antonio Díaz Martínez.⁹¹ Así, el Comité Regional del Sur abarcó los departamentos de Arequipa, Moquegua, Tacna, Madre de Dios, Cuzco y Puno. Si bien inicialmente se priorizó el departamento de Cuzco, donde existía el antecedente del movimiento de Hugo Blanco, a partir de evaluaciones posteriores se definió que Puno debía ser el comité zonal más importante.

Por su cercanía a las ciudades de Cuzco y Arequipa, las más importantes del país después de la capital, y ser frontera con Bolivia, Puno tenía un valor estratégico para el PCP-SL. De acuerdo al análisis senderista en Puno existía una *alianza compradora-burocrática con el Estado*, según la cual la asociación establecida entre encargados de las cooperativas, intereses laneros de Arequipa y burocracia estatal regional (el Banco Agrario y el Ministerio de Agricultura) se beneficiaba del negocio de la lana y la ganadería, mientras los socios de las cooperativas y los campesinos de las comunidades eran perjudicados.

La Fuerza Principal, conformada por cuadros provenientes de Arequipa, Lima, Ayacucho, Apurímac y Cuzco, intentó formar mandos quechuas y aymaras en la zona, reclutando militantes entre los maestros por la vía sindical, el Frente de Organizaciones Populares, los Institutos Superiores Pedagógicos y el Frente Estudiantil Revolucionario de la Universidad Nacional Técnica del Altiplano (UNTA).⁹² Aunque como en otras regiones se intentó activar el circuito educativo, éste no funcionó eficazmente porque la estrategia armada del PCP-SL no era la única solución a los problemas y a las demandas de la población, que había definido otras estrategias y tenía otros promotores, y que, a diferencia de la mayoría de los sectores populares del país, contaba con mediadores poderosos frente al Estado para la resolución de sus demandas: la Iglesia progresista.

Durante la década de 1980, tanto el PCP-SL como las federaciones campesinas de Puno llevaron a cabo acciones en la zona. Mientras el PCP-SL realizaba sus primeras acciones armadas⁹³ sin lograr los resultados esperados, pues no pudo

91 Fue responsable del Comité Regional del Sur hasta su primera detención a fines de 1983, cuando fue recluido en Lurigancho. Entre 1983 y 1988 le sucedió en esta responsabilidad Margie Clavo y, posteriormente, entre 1988 y 1992, María Pantoja. Por esta época, también llegó a la zona el dirigente intermedio Edmundo Cox.

92 Edmundo Cox se instaló en el distrito quechua de San Antón en 1977, trasladándose luego a la zona de Juli, de población aymara. Allí entabló relación con profesores, estudiantes y campesinos, pero no logró convencerlos.

93 Ataque al Instituto de Estudios Regionales (IER) Palermo, penetración de algunas comunidades para aplicar su sistema de justicia contra los poderes locales y los abigeos, trabajo político en la UNTA y en las escuelas tecnológicas y de maestros.

infiltrarse en el movimiento campesino, las federaciones campesinas, que iniciaban su movilización demandando al gobierno la reestructuración de la tenencia de la tierra y la transferencia de las tierras de las cooperativas a las comunidades, tampoco obtuvieron una respuesta satisfactoria. Durante esos años, además, la región padeció una ola de desastres naturales, sequías e inundaciones, que estrecharon la relación entre la Iglesia y los campesinos.

A partir de 1985 algunas comunidades campesinas y pequeños propietarios tomaron por su cuenta unas 400.000 hectáreas de tierra, sin que el PCP-SL tuviera participación en el proceso.

Éste intentó subordinar al frente pro campesino comunero Fucam, vinculado a organismos de la Iglesia y al PUM, para dirigir la lucha por la tierra. Se acercó a sus dirigentes, invitándolos a enrolarse en la guerra popular, pero éstos lo rechazaron, argumentando que no compartían sus métodos violentos para reestructurar la tierra. El PCP-SL respondió violentamente a este desaire: arrasó las empresas asociativas, tomó pueblos, ajustició autoridades, saqueó almacenes y repartió víveres entre la población, desarrollando la lucha por la tierra con las armas en la mano. A partir de esta estrategia pretendía que el departamento se militarizara, que intervinieran las fuerzas armadas y que se polarizara la política regional, con el objetivo de eliminar a los sectores que rivalizaban con él por el liderazgo del campesinado.

En 1986, lanzó una gran ofensiva en el departamento. Su acción se desarrolló principalmente en las provincias de Azángaro y Melgar, donde se concentraba la mayor parte de las empresas asociativas. Para controlar la movilización campesina el PCP-SL inició una serie de expropiaciones armadas, obligando a los campesinos a acompañarlo en el saqueo. En Azángaro eliminó las empresas asociativas aun antes de que el gobierno iniciara la redistribución de la tierra, dinamitó vehículos y robó rebaños, distribuyéndolos entre los campesinos pobres. Entre febrero de 1986 y abril de 1987 murieron más de 100 personas en los enfrentamientos con el PCP-SL (Smith, 1992: 99).

Aunado a ello, en 1986 llegaron refuerzos para las fuerzas policiales: Sinchis⁹⁴ y Unidades Tácticas Contrasubversivas (UTA), que reprimieron la movilización campesina acusándola de ser instigada por el PCP-SL. La violencia creció; se produjeron detenciones arbitrarias, tortura y asesinatos de campesinos. Al mismo tiempo, en las SAIS inicia acciones el Comando Rodrigo Franco, grupo paramilitar aprista que atacó no sólo a los senderistas sino también a las organizaciones campesinas, a la Iglesia, a las ONG y a la izquierda legal. Por lo que, la acción armada del PCP-SL llevó al debilitamiento de la movilización campesina (CVR- TIV; 2003:263)

En abril de 1987, en un juicio popular una columna senderista ejecutó al dirigente comunero Zenobio Huarasaya, fundador del FDCP, quien no aceptó

94 Batallón contraterrorista entrenado en Estados Unidos.

plegarse a su estrategia, a pesar de que la comunidad suplicó que no lo mataran. Indignados por la ejecución, a partir de ese momento los campesinos apoyaron a la policía en la búsqueda de los asesinos de su dirigente.

Frente a esta situación, el gobierno aprista pretendió dar respuesta a las demandas campesinas, entregando 800.000 hectáreas, pero la mayoría fueron adjudicadas a empresas asociativas y no a comunidades. Debido a ello, en 1986 la Iglesia promovió la conferencia “Puno quiere la Paz”, que llamó la atención de la opinión pública nacional sobre el conflicto local. De esta manera, los obispos y prelados apelaron al presidente García para convencerlo de la necesidad de reestructurar la tenencia de la tierra para que la zona recuperara la tranquilidad. Cuando la militarización y la creciente actividad paramilitar amenazaban con explotar, el gobierno aceptó realizar la reestructuración de la tierra de las cooperativas (Smith, 1992: 94-97). A comienzos del año siguiente, Alan García promulgó dos leyes: la Ley General de Comunidades Campesinas y la Ley de Deslinde y Titulación del Territorio de las Comunidades Campesinas. En su elaboración y discusión participaron diversos organismos gremiales campesinos, sectores de la Iglesia y de ONG que trabajaban con el campesinado, y partidos políticos. En mayo de ese año, las comunidades dirigidas por el PUM y la FDCP tomaron 300.000 hectáreas, distribuyéndolas entre 15.000 familias campesinas.

El cambio de posición asumido por la Iglesia durante las últimas décadas había afectado la estructura política y social de la región, ya que un actor tradicionalmente conservador se alió con los sectores explotados, enfrentándose a los intereses regionales dominantes y aportando grandes recursos materiales a esta causa. Ello llevó a que los grupos dominantes locales acusaran al IER Waqrani, a su personal y al PUM de ser el brazo legal del PCP-SL.

Entre 1987 y 1990, el PCP-SL permaneció en la región presionando a la Iglesia, a la federación campesina, a los partidos políticos, al gobierno y a las cooperativas, obstruyendo los esfuerzos productivos de las comunidades que habían recibido tierras del gobierno o las habían tomado por su cuenta. En 1989 la Iglesia decidió reducir su presencia en la región, consciente de que algunos de sus centros, como el IER Wqrani, habían rebasado los límites como organización eclesiástica y su actividad había tomado una dirección política. En 1991, el obispo de Puno explicó las razones por las cuales la Iglesia se distanció del PUM y de sus militantes venidos de Lima. La causa no había sido la violencia senderista, como se justificó en su momento, sino la comprobación de que los líderes mestizos del PUM se habían alejado de las bases indígenas, formando una élite pensante afincada en las ONG. Así, los proyectos se habían convertido en cajas chicas del partido. La visita de Juan Pablo II en 1988 marcó un viraje en la región: el Opus Dei desplazó a la Teología de la Liberación (Rénique, 2004: 358).

Los ataques senderistas continuaron. En 1989 una de sus columnas asesinó a Marcelino Pachari, dirigente popular surgido de las huelgas agrarias de 1988,

quien se desempeñaba como alcalde de Azángaro por el PUM. Atacaron la estación experimental Waqrani, destruyendo las instalaciones educativas y administrativas y la maquinaria, así como otras cuatro estaciones experimentales de distintas universidades. En un recorrido de 700 kilómetros asesinaron a 7 personas en 16 días. El mensaje del partido para la Iglesia era que no debía participar en política ni colaborar con otras fuerzas como el PUM (CVR-TIV, 2003: 265).

Si bien hasta 1986 el PCP-SL no había logrado hacer funcionar a su Comité Regional, para 1989 éste funcionaba plenamente a cargo de María Pantoja, una de sus dirigentes más importantes. Consiguió construir una red de simpatizantes activos o pasivos en el campo, la cual permitió que la Fuerza Principal actuase en buena parte del departamento. Ésta contaba con dos columnas, una que actuaba en Azángaro, Melgar y Carabaya y otra que trabajaba en Huancané, en la frontera con Bolivia.

En 1991, en casi todas las provincias del norte del departamento, se estableció el estado de emergencia. En Azángaro se conformaron Comités de Autodefensa campesinos, fuerzas contrainsurgentes que realizaron asesinatos selectivos.

Con su movimiento autónomo las comunidades lograron el reconocimiento de las 1.274 comunidades campesinas existentes en el departamento. Éstas representaban 22% de comunidades del país y más de dos millones de hectáreas (CVR-TIV, 2003). El número de muertos en el departamento fue reducido frente a los promedios nacionales: 441 durante todo el período, la mayoría de la provincia de Azángaro, y en menor medida de Melgar, ambas zonas de habla quechua y de cooperativas. El mayor logro del PCP-SL en la región fue romper la alianza entre los campesinos aymara y quechua, la Iglesia progresista y la izquierda limeña, aunque como vimos, esta última encontró sus límites por sí misma.

Durante el proceso vivido en Puno en las décadas de 1970 y 1980, con la ayuda de la Iglesia progresista y el trabajo organizativo de la izquierda limeña el campesinado indígena adquirió una creciente capacidad organizativa. Lo logrado fue resultado de la capacidad de los campesinos comuneros aymaras y quechuas para aprovechar los recursos materiales y técnicos puestos a su disposición por la Iglesia progresista. Probablemente, la cercanía cultural y física con la experiencia katarista boliviana de sus hermanos aymaras sirvió como estímulo o ejemplo. Aunque el caso boliviano no ofrecía todavía resultados muy visibles, el trabajo cotidiano de la base representaba una forma alternativa a la senderista de imaginar una forma de lucha y una sociedad nueva.

La zonas cocaleras

Los frentes senderistas abiertos en dos valles cocaleros presentaron grandes diferencias respecto a otros frentes de guerra debido a las condiciones ventajosas que significó la economía vinculada a la producción de hoja de coca para el narcotráfico.

Además, ambas regiones mostraron diferencias que llevaron a que en una de ellas los campesinos cocaleros se adhirieran al senderismo, mientras que en la otra se adhirieron a las fuerzas contrainsurgentes.

La problemática cocalera

La hoja de coca ha sido consumida por la población andina desde siete siglos atrás. Las condiciones climáticas necesarias para su producción sólo se encuentran en las laderas orientales de los Andes, en la ceja de selva, monte bajo o trópico, entre los 500 y los 2.000 msnm. La coca crece en terrenos inapropiados para otros cultivos y puede dar tres o cuatro cosechas al año, requiriendo cuidados especiales y gran cantidad de mano de obra para aclimatarla a nuevos terrenos y protegerla de las plagas.

La insalivación de la hoja de coca *chaccheo* o *acullico* cura el mal de altura o *sorojche*, haciéndola indispensable para la vida humana por encima de los 3.500 msnm, de ahí que su cultivo complementara la actividad agrícola y ganadera en tierras altas, además de ser el vehículo de integración entre zonas ecológicas. Siendo producida en tierras bajas es indispensable para la vida en tierras altas, lo que la convirtió en el equivalente general para el intercambio económico entre las distintas regiones que conforman el complejo productivo andino.

Antes de la llegada de los españoles su uso era fundamentalmente religioso y privativo de la casta gobernante. Cada *ayllu* o comunidad tenía una parcela destinada al cultivo de hoja de coca para el uso ceremonial y del Inca. Aquellas comunidades asentadas en regiones no propicias para su cultivo recibían una parcela asignada por el Estado en la zona de ceja de selva y sus miembros se trasladaban allí los periodos necesarios para su siembra y cosecha (Spedding; 2004).

Debido a que los efectos narcóticos y estimulantes del *chaccheo* permiten realizar grandes esfuerzos físicos en condiciones de déficit nutricional, el consumo de hoja de coca se generalizó entre la población indígena después de la Conquista. Los españoles fomentaron su consumo en las minas, como reparador de la fatiga y sustituto del alimento, lo que permitió grados terribles de explotación de la fuerza de trabajo. Durante la República los terratenientes la aprovecharon para obtener mayor provecho de la fuerza de trabajo, distorsionando su sentido ritual. Más tarde se estereotipó a los indígenas, acusándolos de ser viciosos por consumir indiscriminadamente hoja de coca.

El consumo de los mineros estimuló la especialización y la acumulación de riqueza en torno al cultivo de hoja de coca para el mercado, convirtiéndola en el producto más importante, objeto de intercambio monetario desde entonces. Los ciclos de auge de la minería durante la época colonial y la República se acompañaron del incremento de los volúmenes de la producción y consumo de la hoja de coca.

Para uso campesino se obtenía de la autoproducción, pues en la lógica andina de multicultivos, de manera complementaria a la posesión comunal en el altiplano o en los valles, las comunidades tenían acceso a una chacra (parcela) en la zona de producción cocalera para cubrir su consumo (Weil: 1993).

La colonización de las regiones de ceja de selva comenzó en la década de 1940, siendo estimulada por el gobierno central como estrategia para ampliar la frontera agrícola. Se pretendía que operara como sustituto de la reforma agraria, evitando que se vieran afectados los intereses de los grandes propietarios serranos. Si bien las tierras de colonización se destinaban a producir cultivos comerciales (café, arroz, frutales, etcétera), ya se habían vuelto zonas de cultivo tradicional de hoja de coca para el consumo de la población andina, ampliándose después y produciendo para el narcotráfico. La población migrante provenía de las sierras vecinas; llegaba atraída por la disponibilidad de tierra, ya que, además, en la selva el tamaño de la parcela superaba las cinco hectáreas. En la década de 1970 los migrantes eran atraídos por los mayores rendimientos ofrecidos por el cultivo de hoja de coca frente a las oscilaciones de los precios de los cultivos comerciales. La construcción de la infraestructura inicial necesaria para la producción de hoja de coca para el narcotráfico fue financiada por el gobierno central (Del Pino, 1996).

Los efectos narcóticos producidos por el consumo de hoja de coca por *chaccheo* son mínimos comparados con los que conlleva el consumo actual de cocaína o de pasta básica de cocaína. El uso y la producción de cocaína es un descubrimiento occidental⁹⁵ y un negocio capitalista ajeno a la cultura andina; es una imposición externa que alteró significativamente la dinámica productiva local, reorientándola hacia otros consumos y creando un mercado que implantó una lógica capitalista para definir los términos de intercambio de los bienes producidos y consumidos por los campesinos.

En 1964, a partir del decreto presidencial DS 254 se limitaron las zonas autorizadas para producir hoja de coca a sólo algunos distritos de los departamentos de Ayacucho, Cajamarca, La Libertad y San Martín, otorgándose dos años de plazo a quienes quedaban fuera de la zona autorizada para sustituir los cultivos de hoja de coca por otros productos agrícolas legales. Más tarde la comunidad internacional impuso al gobierno de Morales Bermúdez (1976-1980) medidas de interdicción y de control de drogas que implicaban la erradicación forzada de los cultivos ilegales de coca. Los cocaleros organizaron entonces frentes de defensa de sus intereses (Cabieses; 2005).

En 1978, Morales Bermúdez promulgó la Ley de Represión al Tráfico de Drogas que tipificó el acullico como delito, reguló la producción de coca y el tráfico de drogas, y obligó a la erradicación total, dejando sólo 12.000 hectáreas de producción para el consumo tradicional y un padrón de productores legales

95 Que data de 1858.

autorizados a vender únicamente a la Empresa Nacional de la Coca (Enaco) monopolio estatal encargado de su comercialización para usos legales: consumo tradicional, producción de filtrantes para infusión y producción de medicamentos.

Por decisión de Estados Unidos, en vez de apoyar a los campesinos cocaleros en la colonización de la selva, los gobiernos de Perú y también de Bolivia los enfrentaron como enemigos. La presión norteamericana impuso el combate policial al cultivo de hoja de coca, como medida central para combatir al narcotráfico. Así se fabricó un doble discurso, según el cual se decía combatirlo, pero sólo se reprimió al campesino cocalero. A la vez, la policía, el ejército, los funcionarios y los gobiernos eran cómplices del narcotráfico a distintos niveles, obteniendo grandes ganancias de ello. Fue más fácil criminalizar y reprimir a los empobrecidos campesinos productores de materia prima, cuya única alternativa para enfrentar la caída de los precios de otros productos comerciales era la coca, y cruzarse de brazos frente a los narcotraficantes que actuaban en las zonas productoras, en las de tráfico de cocaína y en los mercados norteamericanos.

Los gobiernos andinos aceptaron la “guerra contra las drogas” diseñada por el gobierno norteamericano: ilegalizaron los cultivos y militarizaron su erradicación, destruyéndolos por la fuerza o la fumigación, convirtiendo a los cocaleros en delincuentes. Como paliativo implantaron programas de desarrollo alternativo que implicaron la sustitución de los cultivos de coca por otros de productos comerciales legales, que no beneficiaron a los campesinos cocaleros sino a la burocracia nacional e internacional administradora de los recursos, que se apropió de más de 50% de los préstamos y la ayuda recibida por los países andinos.

En el siglo XX no disminuyó el consumo tradicional de hoja de coca; su satanización no logró impedirlo y, por el contrario, se expandió más allá de las fronteras peruana y boliviana, hacia Argentina y Chile, donde la población de origen andino mantiene el hábito del acullico y otros usos tradicionales. La pobreza campesina sigue estimulando su consumo.

Desde que se comenzó a producir hoja de coca para el narcotráfico la represión policial se convirtió en el instrumento para hacer cumplir las disposiciones del gobierno central, que impuso la erradicación de cultivos como única alternativa. La arbitraria política de interdicción operó como caldo de cultivo para la presencia del PCP-SL y el MRTA en las zonas cocaleras.

Presencia del PCP-SL en los valles cocaleros

Es importante subrayar las diferencias que muestran los procesos de implantación y el ciclo de vida del PCP-SL en los distintos valles cocaleros, particularmente en los casos extremos del valle del río Apurímac (VRA) y el valle del Alto Huallaga.⁹⁶ En el

96 En Perú hay 11 valles cocaleros.

VRA la respuesta de los campesinos hacia Sendero fue adversa; muy tempranamente, a iniciativa de fieles pentecostales, se formaron allí grupos contrainsurgentes llamados Comités de Autodefensa (CAD). Autofinanciados por el cultivo ilegal de hoja de coca y la producción de pasta básica de cocaína para el narcotráfico, contaron con amplia participación campesina y, asesorados por el ejército, finalmente vencieron al partido en la zona.

En el Alto Huallaga, en cambio, los campesinos cocaleros buscaron el apoyo del PCP-SL para luchar contra la represión de una actividad que el gobierno convirtió en ilegal y constituía su modo de vida. Los cocaleros se aliaron con el partido, enfrentando la represión antinarcóticos de las fuerzas policíacas y las agencias de desarrollo alternativo del gobierno, a la vez que el PCP-SL los apoyó en la defensa de sus intereses frente a los narcotraficantes. Pese a los fines pragmáticos diferentes de cada uno, las complejas condiciones de la región posibilitaron una alianza que se mantuvo entre 10 y 15 años, haciendo de esta la zona de mayor persistencia de fuerzas senderistas, proveedora de recursos materiales para otras regiones.

*El valle del río Apurímac*⁹⁷

Las luchas desarrolladas por los campesinos cocaleros del valle propiciaron las condiciones para la implantación del grupo senderista en la región, aunque en ésta repelieron su presencia desarrollando capacidades de autodefensa y constituyéndose como fuerzas contrainsurgentes.

El río Apurímac separa los departamentos de Ayacucho y Cuzco. En Ayacucho el valle corresponde a las provincias de Huanta y La Mar; en Cuzco, a la provincia de La Convención, zona del accionar del movimiento de Hugo Blanco en 1962.⁹⁸ La hoja de coca para consumo tradicional se cultivó en la zona desde principios del siglo XIX y, en la zona de Chungui (La Mar, Ayacucho), incluso desde la Colonia. Inicialmente se formaron grandes haciendas, expandiéndose posteriormente los pequeños propietarios. La producción de hoja de coca bajo una dinámica moderna comenzó en la década de 1950, siguiendo el eje Huamanga-Huanta-Tambo-San Francisco. La llegada de la carretera a San Francisco en 1964 y la inauguración del puente sobre el río Apurímac, que conectó a San Francisco y Pichari en 1971, facilitaron el proceso de colonización de la margen ayacuchana.

Los colonos llegaban desde el norte de Ayacucho, zona con la que mantienen una comunidad cultural y comunicación permanente. Al principio, los hacendados de la sierra que tenían excedente de fuerza de trabajo llevaron a los campesinos a la ceja de selva apoyados por el gobierno, estableciendo grandes haciendas que

97 Datos tomados de la CVR-TIV, 2003:76-103.

98 Por lo que, las condiciones sociales descritas por Blanco ya reseñadas se aproximan a las presentes en el VRA.

sujetaban a los colonos bajo relaciones serviles.⁹⁹ Más tarde, ante la falta de tierra, los campesinos de las comunidades decidieron emigrar de la sierra, estableciendo comunidades independientes.

Los estímulos que favorecieron el proceso de colonización fueron el marcado contraste entre el estancamiento serrano y el dinamismo económico de la región, a lo que se agregan las mayores dimensiones de la propiedad campesina en el valle. Al asentarse, los colonos andinos desplazaron a las poblaciones nativas de la zona, ashanincas o campas, cazadores recolectores que practicaban una agricultura de tala y roza que debieron huir río abajo, del Apurímac hacia el río Ene.

En la década de 1960, el gobierno estimuló la colonización de la zona, creando la localidad de Pichari. El dirigente senderista Díaz Martínez participó en ese proyecto como funcionario. En su libro cuestionó las limitaciones de esta estrategia de colonización, que implicó: la realización de un gasto enorme para instalar al personal técnico en la zona, el desconocimiento de su potencial colonizable, la pretensión de que, una vez instalados, los campesinos pagaran por la tierra colonizada con su propio esfuerzo; en suma, el derroche irresponsable de recursos provenientes de la cooperación internacional que no aportaba beneficios reales para los campesinos (Díaz Martínez, 1985: 59-80).

Como resultado de la reforma agraria de 1969, muchos campesinos feudatarios de las haciendas se convirtieron en comuneros.¹⁰⁰ Luego de trabajar arduamente para colonizar la zona, los colonos enfrentaron la caída de los precios de los cultivos comerciales, lo que a partir de la década de 1970 estimuló el cultivo de hoja de coca. En 1975 se creó la Asociación de Pequeños Agricultores (APA) para defender los intereses de los productores de café y cacao frente a los abusos de los comerciantes, y en 1979 la Federación Campesina del Valle del Río Apurímac (Fecvra), que llegó a ser una de las más importantes organizaciones campesinas del departamento, agrupando a unos 100 sindicatos (Del Pino, 1996: 127).

También en este caso la estrategia inicial de penetración del PCP-SL fue el circuito educativo, por lo que llegaron a la zona profesores formados en la UNSCH, de filiación senderista. En 1982 el PCP-SL inició sus acciones, que la policía adjudicó a la Fecvra. Ello sirvió de pretexto para perseguir y encarcelar a los dirigentes campesinos que ya eran objeto de una intensa represión.

En dos años los jóvenes senderistas lograron el apoyo pasivo de la población, provocando un vacío de poder, ahuyentando a la policía corrupta y a las autoridades políticas. Pero, cuando comenzaron a desplazar a las autoridades tradicionales de las comunidades, algunas los rechazaron. Hacia 1983, los grandes propietarios del

99 Así, el término colono que inicialmente refería al campesino siervo de la hacienda, fue aplicado al colonizador de tierras bajas que, con el tiempo, adquirió la condición de campesino libre, por la migración espontánea o por las luchas emprendidas en la selva contra la servidumbre.

100 Se liberaron de la relación de servidumbre y se convirtieron en comuneros libres.

valle huyeron hacia las ciudades de la sierra debido a la guerra, mientras que las comunidades de la sierra huyeron hacia el valle, escapando de la violencia. En el valle, ésta modificó el patrón de asentamiento de la población, que se concentró en las cabeceras, dando lugar al nacimiento de numerosos poblados (*Ibid.*: 127).

Cuando el ejército se incorporó a la guerra en 1983, las provincias de Huanta y La Mar fueron asignadas a la Infantería de Marina, estableciéndose una base de la Marina de Guerra en la zona. Ésta desató la represión indiscriminada contra los campesinos, que comenzaron a establecer Comités de Defensa Civil bajo el modelo de las aldeas estratégicas organizadas por el ejército norteamericano en Vietnam y de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) guatemaltecas. Sin embargo, las comunidades rechazaron esta solución porque las alejaba de sus chacras, exponiéndolas aún más a las represalias del PCP-SL; además, las condiciones de vida eran más precarias. En la localidad de Sivia la represión militar provocó la adhesión de varias comunidades a Sendero, y la huida al monte donde fueron reagrupadas por los senderistas.

La represión contra la Fecvra se intensificó, con el argumento de que era la fachada del PCP-SL. El ejército persiguió a los dirigentes que quedaban y en agosto de 1983, en la base de la Marina, asesinó a su máximo dirigente, Julio Orozco Huamaní. Esto determinó que la organización se desmovilizara. A su vez, la violencia ejercida por el PCP-SL contra las autoridades tradicionales facilitó la labor de los navales. En la sierra se organizaron grupos de campesinos contrainsurgentes –ronderos,¹⁰¹ montoneras,¹⁰² o mesnadas–,¹⁰³ que bajaban a la selva para enfrentar al PCP-SL. Los mismos se convirtieron en grupos violentos y arbitrarios conducidos y apoyados por los militares que, como éstos, robaban bienes y animales, y ejecutaban a aquellos campesinos que consideraran aliados de los senderistas.

En 1984 se constituyó la organización Defensa Contrasubversiva del Valle del río Apurímac (Deca), que contó con una numerosa participación de evangélicos en sus filas. Más de la mitad de la población del VRA era protestante. Inicialmente sólo rechazó la prédica del senderismo, pero cuando éste comenzó a matar campesinos su rechazo se convirtió en una guerra santa contra el “nuevo Anticristo”. Los ronderos elaboraron un mensaje fundamentalista y apocalíptico que justificaba la guerra antisenderista. (Del Pino, 1996: 165).¹⁰⁴

Con la anuencia del ejército los campesinos pentecostales cultivaron hoja de coca y procesaron pasta básica de cocaína (PBC) para el narcotráfico. Esto les

101 De acuerdo a la tradición del norte del Perú.

102 De acuerdo a la tradición guerrillera que venía de la guerra del Pacífico, donde los campesinos de Huanta repelieron a los invasores chilenos.

103 Como las llaman los senderistas despectivamente, negando su autonomía frente al ejército.

104 La guerra santa del VRA, protagonizada por las rondas contrainsurgentes y las fuerzas senderistas, es recreada en la novela de Víctor Andrés Ponce, *De amor y de guerra* (2004).

proporcionó excedente para comprar armas modernas incluso antes de que el gobierno accediera a armar a las rondas y las CAD, así como para sostener ronderos rentados, desligando a los campesinos de la producción agrícola para que se dedicaran al combate contrainsurgente. De esta forma, el narcotráfico comenzó a desarrollarse en la zona; esto coincidió con el *boom* de los precios de la coca entre 1984 y 1986. En ese momento, las dificultades que la guerra imponía a la actividad agrícola hicieron que el cultivo de coca fuera casi el único que quedaba en la zona; 90% de ésta era procesada como PBC (Del Pino, 1996: 128). A mediados de 1985 las Decas se habían extendido en todo el valle, logrando expulsar al PCP-SL, al ejército y a la policía.

En algunas zonas, el PCP-SL obtuvo apoyo activo o pasivo; estableció el campamento Sello de Oro en Santa Rosa; desde febrero de 1984 concentró allí a sus bases de apoyo, conformadas por población que “retira” de diferentes comunidades de Chungui (Oreja de Perro) librándolas de la represión militar. Los senderistas desalojaron los centros poblados, instalando a la población en zonas de difícil acceso, en los cerros y el monte. Durante tres o cuatro años la gente vivió en “retiradas”, en las que su vida era ordenada de acuerdo a las reglas del partido; establecieron comités populares conducidos por mandos senderistas y “zonas liberadas”, en una pretendida comunidad perfecta en la que todos se ayudaban y compartían los bienes que tenían. Esto duró hasta que se acabaron los recursos materiales y la presión de la jerarquía senderista sobre la masa se intensificó, comenzaron entonces a asesinar a los campesinos inconformes, mientras que otros huyeron. Los conflictos internos de las comunidades desbordaban el control senderista con su propia dinámica de violencia.

Desde el departamento de Ayacucho partieron columnas senderistas para trabajar al otro lado del río Apurímac, en el departamento de Cuzco, con el argumento de enfrentar el abigeato que afectaba a las comunidades. Aprovechando los conflictos intercomunales establecieron allí comités populares conducidos autoritariamente por mandos senderistas.

Al iniciar su gobierno, el presidente Alan García anunció que, a diferencia de su antecesor, aplicaría una política contrainsurgente respetuosa de los derechos humanos, a pesar de lo cual, en julio de 1985 se produjo la matanza de Acomarca, realizada por marinos. La brutalidad de la acción obligó al gobierno a destituir al jefe del comando político militar de Ayacucho y a retirar de la zona a la Infantería de Marina por cometer violaciones a los derechos humanos. Ésta fue remplazada por el ejército que, inconforme por el cuestionamiento del gobierno civil a la Marina, se replegó a sus cuarteles. Ello posibilitó que el PCP-SL se fortaleciera y lanzara una nueva ofensiva contra los CAD, considerándolos su principal enemigo, pues para ese momento eran las únicas fuerzas activas de la zona que lo combatían. Los siguientes dos años el PCP-SL mantuvo la iniciativa, obligando a las comunidades a apoyarlo.

Para 1989, las CAD se habían extendido desde el VRA hacia la sierra; a mediados de ese año 200 ronderos se trasladaron de Santa Rosa a Tambo para reorganizar las rondas de las provincias serranas de La Mar. En esta estrategia fue clave la incorporación a éstas de ex conscriptos, jóvenes campesinos que regresaban a sus comunidades preparados militar y políticamente por el ejército. El control de las comunidades por las rondas significó remplazar a las autoridades tradicionales por los jóvenes, es decir, el mismo proceso impuesto por el PCP-SL sobre sus bases de apoyo. La tutela militar de la contrainsurgencia viabilizó su permanencia, proporcionó protección y control sobre las comunidades y las rondas; el ejército las defendía ante cualquier denuncia de sus abusos, garantizándoles impunidad; además, contaban con los recursos necesarios, pues las armas provenían del narcotráfico.

Ese año el gobierno comenzó a entregar armas a las rondas (CVR, TII: 66). Así, las rondas controlaron el norte del departamento de Ayacucho; en el centro –Cangallo, Vilcashuaman y Víctor Fajardo–, su zona de implantación inicial, dominaban las bases de apoyo del PCP-SL. A fines de 1991, el departamento de Ayacucho tenía 836 comunidades organizadas en CAD, 280 en el valle del río Apurímac, controlando 95% del mismo.¹⁰⁵

El valle del Alto Huallaga

A diferencia del caso anterior, en el Alto Huallaga la estrategia de penetración de la organización, permitió que los campesinos cocaleros se identificaran con Sendero Luminoso, adhiriéndose a ella.

La colonización de este valle inició en la década de 1940. La población migrante provenía de la sierra de los departamentos de Huánuco y Ancash, así como de la selva de los de San Martín y Loreto. Durante esa década, familias de inmigrantes japoneses en Chinchao, en el valle del Pampayacu, establecieron las primeras explotaciones de coca para producir pasta básica de cocaína (PBC). Ésta era vendida a Japón para usos farmacológicos. En la década de 1950 los empleados de los japoneses migraron a Tingo María, comenzaron a procesar PBC por su cuenta, de manera ilegal.

Una década después se comenzó a cultivar en San Martín y, en la década siguiente en Ucayali. De esta manera, entre 1950 y 1995 el número de hectáreas cultivadas pasó de 600 a 200.000. Inicialmente, el comercio ilegal fue controlado por colombianos y mexicanos, pasando después a manos de narcotraficantes peruanos. En 1995, 150.000 familias vivían del cultivo de hoja de coca, 55% de

105 En 1994, el Comando Conjunto de las FFAA registraba 1.564 CAD para Ayacucho, con 61.450 ronderos organizados y 5.583 armas distribuidas, de un total de 4.205 CAD, 235.465 integrantes y 16.196 armas (Del Pino, 1996: 118). Con ese poder de fuego pudo desarticular al PCP-SL.

las cuales se encontraban en el Alto Huallaga, y 95% de la hoja de coca se destinaba al narcotráfico. Esta actividad mantenía la economía de más de un millón de peruanos.

A partir de la década de 1960, en respuesta a las medidas de represión contra los cultivos se constituyó el Comité de Productores de Coca de Tingo María, que organizó movilizaciones y presentó pliegos petitorios al presidente Belaúnde Terry. Entre 1979 y 1982, se ejecutaron cuatro operativos de gran magnitud contra campesinos cocaleros y narcotraficantes: Verde Mar I y II y Bronco I y II. En 1980, llegaron a Tingo María más de 1 500 Sinchis de la Guardia Civil, que se sumaron a los efectivos de la Marina de Guerra y a los agentes de la DEA de EE.UU., destruyendo los cocales con picos y lanzallamas, y las secadoras de coca con dinamita. En 1983 se creó el Programa de Control para la Reducción y Erradicación de la Coca en el Alto Huallaga (Corah).¹⁰⁶

Antes de la llegada del PCP-SL, el Alto Huallaga era tierra de nadie; los narcotraficantes habían impuesto la ley del silencio, asesinaron alcaldes y periodistas; muchos pueblos carecían de autoridades y sus habitantes estaban a merced de las mafias. En ese espacio, alejado de la capital del país, de colonización reciente, ocupado por el narcotráfico, la presencia del Estado y las fuerzas políticas nacionales era precaria. La violencia originada por rivalidades entre mafias y estimulada por el alto consumo de alcohol de la población se experimentaba cotidianamente. La migración continua generó mayor presión sobre la tierra, con la consecuente disminución del tamaño de las parcelas y el deterioro creciente de las condiciones de vida de la población.¹⁰⁷

Considerando las condiciones de la región y las características de su población, el PCP-SL empleó la defensa de los pequeños productores cocaleros como estrategia para penetrar en la zona. Si bien los senderistas no cultivaban hoja de coca ni procesaban PBC, obligaban a los narcotraficantes a pagar precios “justos” a los campesinos, garantizando la seguridad necesaria para mantener la producción y alejando a las fuerzas represivas y a los funcionarios del Estado. En tanto el compromiso ideológico exigido por los senderistas a los campesinos era más laxo que en otras regiones, los pequeños productores cocaleros los aceptaron como aliados en la defensa de sus intereses, frente a autoridades represivas y corruptas y a narcotraficantes explotadores.

A partir de 1976 el PCP-SL comienza a estar presente en la zona. Su prédica de defensa del derecho de los campesinos a cultivar la hoja de coca atrajo a los cocaleros, que apoyaron pasivamente sus acciones armadas cuando iniciaron en

106 Hasta 2001 la institución había erradicado 54 646 hectáreas de cultivos y 259 618 metros de almacigos.

107 En 1990, 80% de los campesinos de la región tenía menos de una hectárea de tierra (Quehacer N° 68).

1981. Algunos cuadros senderistas se infiltraron clandestinamente en las organizaciones de cocaleros, presionándolos para que utilizaran medios violentos en sus manifestaciones y marchas. En 1982 el presidente Belaúnde denunció la alianza de Sendero con el narcotráfico, de la que no había ninguna prueba.

Por otra parte, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) estableció una de sus bases más importantes en la zona del Alto Huallaga, en Tarapoto, departamento de San Martín, donde se concentraba la mayor actividad comercial de la región. En su mayoría, sus cuadros eran jóvenes originarios de esa región que estudiaban en la universidad o el Instituto Tecnológico. Iniciaron su trabajo político en 1983, todavía como cuadros del MIR-IV. Junto a otras organizaciones de izquierda, como el PUM y el PCP-Patria Roja, promovieron la creación de Frentes de Defensa de los Intereses del Pueblo (Fedip) bajo la consigna “¡Coca o muerte! ¡Venceremos!”, defendiendo a los productores de coca de la represión policiaca y de los abusos de las pandillas de narcotraficantes. En 1984, cuando el MRTA apareció formalmente, los cuadros del MIR operantes en la zona se integraron a él, mientras el PUM y el PCP-Patria Roja se deslindaron de sus acciones (González, QH: 48).

El MRTA organizó grupos de autodefensa campesina alrededor de Tingo María y Uchiza, negándose a defender la producción de coca y promoviendo su sustitución por otros cultivos legales. Esta actitud moralista fue rechazada por los colonos y aprovechada por el PCP-SL para arrebatarse el control de la región (Gross, 1992: 17).

En julio de 1984, la zona fue declarada en emergencia, desatándose la represión. Su carácter indiscriminado llevó al repliegue del PCP-SL y al estrechamiento de sus lazos con la población civil. El sistema de enganche utilizado por los narcotraficantes para contratar campesinos facilitó el trabajo de organización popular. El PCP-SL comenzó a administrar justicia y a organizar la vida cotidiana en los poblados medianos, que florecían gracias al estímulo de los narcodólares, ejerciendo las funciones correspondientes a las autoridades tradicionales en materia de justicia y actualizando a su manera el código moral andino.¹⁰⁸ Poco a poco, fue imponiendo su presencia entre los colonos cocaleros.

A diferencia de los campesinos de la sierra, los cocaleros no eran pobres ni carentes de alternativas; eran colonizadores de nuevas tierras que aspiraban a obtener mayores ingresos y mejores condiciones de vida que las dejadas en la sierra. Por ello, el partido les exigió una adhesión más superficial y pragmática, menos ideológica, apoyando su organización para enfrentar a la policía y a las oficinas encargadas de los programas de erradicación, así como para negociar colectivamente el precio y el modo de compra de hoja de coca con los intermediarios del narcotráfico. Los cocaleros cambiaban el estilo de vida narco por el estilo

108 “Ama suwa, ama llulla, ama quella”, es decir, “no robar, no mentir, no holgazanear”.

senderista, más conveniente para defender sus intereses. Los narcotraficantes se comportaban como un patrón abusivo, mientras que el partido inicialmente no era así. Además, ofrecía un proyecto completo de ordenamiento de un espacio nuevo que carecía de ley y orden. Se trataba de una alianza táctica que se modificó de acuerdo a las circunstancias. Sin embargo, se mantuvo la intensidad de la violencia en las relaciones entre los distintos sectores de la región.

La compleja problemática de la zona en torno a la producción ilegal de hoja de coca estuvo marcada por la diversidad de fuerzas presentes en el terreno: coccaleros, senderistas, emerretistas, policías, ejército, narcotraficantes, agentes de la DEA y de la AID.

Entre 1981 y 1988 los ataques del PCP-SL se dirigieron contra el Estado –alcaldes, prefectos, policías, dirigentes de partidos políticos y gremios, funcionarios de Enaco–, y contra organismos de cooperación internacional financiados por la AID, dedicados a la erradicación de cultivos y a su sustitución. El partido logró dominar un territorio amplio durante 10 a 15 años, estableciendo una red territorial, que era el aparato administrativo de los comités populares y fuerzas de base de las zonas organizadas, y daba sustento a la red móvil integrada por la fuerza principal y la fuerza local (CVR, 2003; TIV: 342).¹⁰⁹ En 1986 organizaba comités de poder popular paralelo (CPPP) en pueblos mayores, en los que había presencia de fuerzas del orden. En el Huallaga, éstos eran conocidos como “las urbanas”; su función era mantener una red de espionaje, cobrar impuestos a los comerciantes y asesinar a malos elementos.

El año 1987 fue fundamental para la consolidación del PCP-SL en la zona. En ese momento controlaba las ciudades más importantes del valle: Tocache, Uchiza,¹¹⁰ Paraíso y Nuevo Progreso, donde estableció comités populares abiertos, compañías y columnas armadas, mediante las cuales batió el campo, liberó zonas expulsando a la policía, realizó paros armados, interrumpió la actividad económica y bloqueó las redes de transporte, presionando para que se diera cumplimiento a las demandas de los coccaleros. Ese año impuso a los narcotraficantes que disolvieran sus bandas de sicarios, llamadas “pandillas”. Por lo que, demostró tener mayor fuerza; ello le permitió asumir el control político y militar de la región. Finalmente, logró las condiciones necesarias para negociar con los narcotraficantes los precios que pagaban a los productores y estableció las reglas para el funcionamiento del narcotráfico en el Huallaga, implantándolas con su fuerza, en una especie de nacionalismo coccalero.¹¹¹

109 En 1984 el apoyo de la población al partido se evidenció en acciones como la toma del poblado de Aucayacu en dos ocasiones.

110 Principales bastiones del PCP-SL a partir de 1987.

111 a. La cocaína es para consumo externo, y se castiga el consumo interno. La consigna era: “La araña no consume su veneno”; b. Defender el derecho de sembrar coca y el trabajo, e impedir que los proyectos de erradicación arrasen los cultivos. La consigna: “Yanquis go home”; c.

Desde abril de 1987, el PCP-SL también controló las operaciones financieras de la zona, imponiendo a los narcotraficantes colombianos la realización del cambio de dólares por intis¹¹² con individuos aprobados por el partido y no en bancos o agencias cambiarias (González, QH: 48).

Ese año el MRTA se enfrenta a las fuerzas armadas y al PCP-SL, recrudeciendo los asesinatos de dirigentes comunales, políticos y alcaldes, la destrucción de locales municipales y puentes, los ataques a instituciones del Estado, y las tomas de pueblos y ciudades.

El 27 de marzo 1989 el PCP-SL consolidó su control en el Alto Huallaga con el ataque al puesto policial de Uchiza y la toma de la ciudad, apoyado por la población. El ataque, realizado en respuesta a la aplicación del herbicida Spike en los plantíos de coca diez días antes —lo cual era interpretado como un ataque para exterminar a la población y al PCP-SL con gases tóxicos—, dejó un saldo de seis policías y cuatro civiles muertos y el local destruido. A nivel nacional trascendió que el partido había logrado controlar la región del Alto Huallaga,¹¹³ por lo que el gobierno declaró la zona en emergencia, montando un gran operativo con fuerzas policiales, Fuerza Aérea y Ejército. En éste detuvieron narcotraficantes e incautaron sus bienes. Unidades especiales permanecieron en Tocache y Nuevo Progreso. En las nuevas condiciones el partido se volvió clandestino pero no abandonó las plazas (González, QH: 58).

Hasta 1989, el PCP-SL respetó los programas de promoción para el procesamiento de cacao en Tingo María, desarrollados por Naciones Unidas. No atacó a los campesinos, aunque su guerra mantuvo como blancos a los “cooperantes” (profesionales y técnicos extranjeros que participaban en estos proyectos), que trabajaran con el gobierno o con Izquierda Unida. Éstos, al igual que a aquellos funcionarios de cualquier nivel que actuaran contra el partido de manera directa o indirecta, eran considerados agentes del imperialismo operando en su territorio, porque pretendían infiltrar ideológicamente al campesinado a través del “corporativismo aprista” y robar su base campesina (Quehacer N° 59).

Consolidado su poder militar en el Alto Huallaga, el PCP-SL hizo algo no previsto en su detallado plan de guerra popular: inició la construcción del llamado

Las “firmas” no podrán tener más de cuatro extranjeros. El objetivo era frenar la invasión de colombianos y evitar sus tropelías. La preferencia para quedarse la tenían los colombianos casados con peruanas; d. Los “traqueteros” —compradores que recorrían los poblados y las carreteras en motocicleta para adquirir “bolas” de pasta básica— debían ser peruanos; e. Todas las ventas y “vuelos” —envíos de PBC a Colombia— se harían en presencia del delegado senderista. La consigna: “Mil ojos y mil oídos tiene el Partido” (Quehacer, N° 87).

112 La moneda peruana vigente.

113 En 1989, el ejército calculaba que el PCP-SL tenía en el Huallaga una “fuerza principal” de tres mil hombres, a la que se agregaba una cantidad similar que integraba las “fuerzas locales” y las “fuerzas de bases”, por lo que en conjunto sobrepasaban los seis mil hombres

“poder popular” o “república de nueva democracia”, debiendo improvisar. Creó comités populares, órganos encargados de ejercer un poder que pretendía ser del pueblo. Cada comité estaba conformado por cinco miembros o comisarios que debían ser elegidos por las masas y eran removibles en cualquier momento. Se afirmaba que eran escogidos por “asambleas de representantes”, que a su vez eran elegidas “cuando era posible”, por “asambleas populares” de todas las masas de una localidad determinada. Sin embargo, difícilmente los comisarios eran elegidos por la población. Los comités eran dirigidos por el partido y estaban conformados por comunistas, campesinos comunes y otras fuerzas progresistas locales. Debían comenzar a crear una nueva política, una nueva economía y una nueva cultura en el campo, como ensayo para hacerlo en todo el país.

De los cinco comisarios, el más importante era el secretario, que representaba al partido y al proletariado, presente en el campo a través del partido. El comisario de seguridad, también miembro del partido, era responsable de la defensa del “nuevo poder” con la participación de la población local organizada en milicias; éste debía preparar el retiro organizado de los pobladores de la zona cuando fuera necesario. Además, cumplía funciones de policía con los contrarrevolucionarios o los criminales comunes, haciendo respetar la nueva moral (CC PCP, 1991: 8). La capacidad del PCP-SL para imponer un orden, cualquiera que éste fuera, en un espacio en que no lo había, beneficiaba a productores y narcotraficantes, pues les permitía dedicarse exclusivamente a sus actividades lucrativas. Para los campesinos era una alianza basada en la conveniencia y no en convicción ideológica, por más que los senderistas quisieran verla de esa forma.

El comisario de producción y economía dirigía la organización de una nueva economía basada en nuevas relaciones de producción y de intercambio, que debían garantizar la subsistencia de la población y el sostenimiento de los combatientes. Por lo que liberó de sus trabas a las fuerzas productivas, elevando la productividad. Aunque no lo señalaba en sus textos, la forma de organización económica propuesta o aplicada por el PCP-SL en las zonas liberadas, practicada antes en Ayacucho, era la de las comunidades indígenas de las regiones serranas del país y provenía del ayllu o comunidad indígena que la reforma agraria no pudo eliminar completamente. Ésta se sustentaba en la cooperación y la reciprocidad de obligaciones entre los miembros de la comunidad, e intentó imponerla entre los productores de hoja de coca en el Huallaga.

La tierra es dividida y repartida en primer lugar a aquellos que no tienen tierra, y luego, si queda algo, a los que tienen poca, sobre la base de qué tanta gente hay en una familia. Se le da a la familia en su conjunto y no sólo a los padres o a los hombres en general. (A los jóvenes que quieran dejar a sus padres y comenzar su propia familia también se les da tierra.) Pero mientras que la posesión de la tierra es individual, la siembra y la cosecha son colectivas y realizadas por todos. (CC-PCP, 1991: 8).

Sin embargo, el PCP-SL no pudo controlar realmente la economía de la región. En 1988 lo intentó, decretando una huelga en Uchiza y prohibiendo la cosecha de coca y la venta de PBC; los narcotraficantes desplazaron el mercado hacia el bajo Huallaga y los campesinos se rebelaron contra el partido (Quehacer N° 87: 44).

El comisario de asuntos de la comunidad se encargaba de administrar justicia mediante “juicios populares”. Un fiscal presentaba el caso al “comité popular” y el acusado tenía derecho a defenderse a sí mismo y a presentar evidencias; las masas escuchaban y decidían. Para resolver los conflictos e imponer el pago de daños el comisario podía crear un comité de daños entre los campesinos, que funcionaba de forma rotativa. Presidía los matrimonios, registraba los nacimientos, establecía el dispensario médico familiar, organizaba la educación, la recreación, el deporte y la cultura; organizaba las celebraciones de aniversarios revolucionarios y ayudaba en la fiesta del santo del pueblo, que se había convertido en una fiesta popular. El partido no ayudaba ni impedía otras celebraciones religiosas, respetaba el derecho de la gente a sus creencias religiosas pero se reservaba el derecho a luchar por educar a la gente en el materialismo dialéctico (CC-PCP, 1991: 8).

Abimael Guzmán se había opuesto a la apertura del frente del Huallaga, porque la alianza a establecer con la población no dependía de las fuerzas del partido; consideraba que la zona era “territorio podrido” (por el narcotráfico) y podría contaminar a sus cuadros. De acuerdo a su planteamiento la toma de esa región debía hacerse después de controlar la mayor parte del país. Además, afirmaba que los “chunchos” jamás entenderían el “Pensamiento Gonzalo”.¹¹⁴ La creación de este frente fue una victoria de la llamada “línea negra”, dirigida por Osmán Morote, cuya existencia siempre significó un desafío a la autoridad de Guzmán. Por eso, a pesar de sus méritos, nunca se lo consideró formalmente como un Comité Regional Principal (Quehacer N° 87).

Paradójicamente, el espacio en que Sendero encontró las mejores condiciones materiales y militares para experimentar el ejercicio del “poder popular” y ensayar la construcción de la nueva sociedad era el más alejado social e ideológicamente de su proyecto político. La población del Huallaga conformaba una frágil base social: el campesino cocalero se encontraba en avanzado proceso de descampesinización, era colono y no comunero; en sus desplazamientos había perdido su cultura comunitaria y solidaria, sus tradiciones y sus vínculos con la comunidad de origen; era un desarraigado, interesado en la ganancia rápida, acostumbrado al despilfarro, decidido a subordinar el interés colectivo al interés individual. Había sustituido el uso ritual de la hoja de coca por el consumo de PBC o de cocaína. La desintegración social era un proceso irreversible contra el que poco se podía hacer.

114 Se refería al hecho de que los nativos ashanincas, cazadores recolectores, no eran aptos, como las comunidades serranas, para aceptar subordinarse al PCP-SL por carecer de la tradición comunal.

No existía una cultura política arraigada ni presencia de otros partidos políticos en la zona; la población era indiferente a la política. Los cuadros reclutados allí carecían de la convicción o el fanatismo de quienes fueron reclutados en otras regiones. Antes de la llegada del partido muchos habían integrado las bandas de sicarios del narcotráfico y sólo circunstancialmente cambiaron de bando.¹¹⁵

El control de esta región generadora de narcodivisas en un contexto nacional de crisis económica proporcionó al PCP-SL dólares para la compra de armamento moderno que era movilizado hacia otras regiones bajo su control. Los ingresos provenían del impuesto de guerra cobrado a los cocaleros y de los “cupos” pagados por los narcotraficantes. La zona generaba 600 millones de dólares por la comercialización de PBC. El PCP-SL podía cobrar 5% de esto, lo que le redituaba 30 millones de dólares anuales (González, QH: 48).

La defensa de los intereses de los campesinos productores de hoja de coca ante los abusos de los narcotraficantes y las corruptas fuerzas policiales y militares –solapadas por el propio gobierno peruano que se beneficiaba económicamente del narcotráfico–, justificó la presencia del PCP-SL en el Alto Huallaga. El partido afirmaba que la resolución definitiva del problema de la droga era una tarea de la revolución una vez se hubiera alcanzado el poder en todo el país. Sin embargo, pretendía haber dado los primeros pasos en ese sentido al establecer la directiva de diversificar los cultivos en las zonas liberadas. Ésta exigía dedicar un tercio de las tierras a otros cultivos de autoconsumo, lo que no habían podido conseguir las autoridades gubernamentales. Entre sus logros, el PCP-SL también consideraba el hecho de haber impedido el consumo de drogas entre los habitantes.

Si bien a corto plazo la organización maoísta se benefició en términos militares, a la larga el balance resultó negativo política e ideológicamente. La flexibilidad del partido en la zona no reflejaba el respeto a la identidad social de sus bases, sólo su adaptación a las circunstancias. El soporte de su alianza con la población dedicada al cultivo de hoja de coca era frágil, sustentándose fundamentalmente en el interés económico y no en la transformación social. Por lo que, lo que al principio pretendió ser un medio para conseguir dólares y armas, y tener la posibilidad de controlar la sierra central, se convirtió en un fin en sí mismo. A la postre, la alianza con el narcotráfico significó para Sendero poner al servicio de éste su poder de fuego, su capacidad de control político y su prestigio. Los más beneficiados fueron los narcotraficantes.

115 A la luz de la experiencia posterior de los movimientos cocaleros de Bolivia y Perú, es necesario matizar esta evaluación de los sujetos cocaleros. La persistente represión del cultivo de hoja de coca, la necesidad de dotar de contenidos a la lucha cocalera y la diversidad de situaciones en los distintos valles posibilitó, en algunos casos, la constitución de sujetos cocaleros con alto grado de autonomía política.

A su vez, la pretendida alianza del PCP-SL con el narcotráfico alimentó el discurso reaccionario, tanto en el país como en el ámbito interamericano. Ello contribuyó a legitimar el proyecto de intervención militar norteamericana en la región, objetivo perseguido por el senderismo desde el comienzo de la guerra. En este sentido, entendía que dicha intervención modificaría la naturaleza de la guerra popular, legitimándola internacionalmente. Guzmán concedía gran importancia a la reivindicación antiimperialista, al grado de buscar el enfrentamiento con las tropas norteamericanas en territorio peruano para promover la unidad nacional en defensa de la soberanía. Pero, en el país no había una integración nacional que permitiera la identificación de todos los sectores sociales con este objetivo. Las élites estaban subordinadas a los intereses norteamericanos, los sectores medios habían asumido el modo de vida norteamericano como modelo a imitar, mientras la población indígena fue permanentemente excluida de los mínimos niveles de bienestar; por lo que, la apuesta senderista de lucha por la soberanía nacional resultó un fracaso.

A pesar de las limitaciones señaladas, a diferencia de lo sucedido en el valle del río Apurímac, en el Alto Huallaga se concretó la alianza entre el PCP-SL y los coccaleros. Por eso, el primer Comité de Autodefensa de la zona se creó recién en 1991, como un servicio voluntario de la población sin otro apoyo del gobierno que unas pocas armas. Como en otras regiones, los ronderos se convirtieron en nuevos agentes de violencia, que torturaron, desaparecieron y robaron a la población civil, actuando impunemente al amparo de su misión de mantener el orden y encontrar senderistas. En 1992 se establecieron nuevas bases militares en varias localidades de la zona: Uchiza, Santa Lucía, Tocache, Madre Mía, Tulumayo, Nuevo Progreso, Pizana, Punta Arenas. Lo novedoso de esta medida fue la subordinación a la estrategia norteamericana decidida para la zona, que implicaba el combate frontal al narcotráfico y la actuación directa de la DEA en la base militar de Santa Lucía. Éstas fueron las fuerzas militares que eliminaron al PCP-SL.

La Ley de Arrepentimiento de 1991 dio a los alzados en armas y a sus colaboradores, voluntarios e involuntarios, la opción de reintegrarse a la vida civil, convirtiéndose en el mecanismo de mayor utilidad para luchar contra el partido en la región. Sólo en la provincia de Leoncio Prado hubo más de 10 mil arrepentidos, de los cuales sólo 10% eran realmente militantes del PCP-SL. El 90% restante correspondía a campesinos que fueron obligados a colaborar con los senderistas.

Debemos subrayar el hecho de que durante la defensa del cultivo de hoja de coca, el PCP-SL no asumió un discurso de defensa de su consumo tradicional, como hicieron los campesinos coccaleros bolivianos, probablemente, debido a la condición más mestiza de los coccaleros peruanos, resultante de las migraciones recientes desde regiones de descomposición comunitaria e incluso desde zonas urbanas. Ni siquiera los propios coccaleros asumieron ese discurso al iniciar su movimiento. Aunque una parte considerable de los campesinos serranos continuó

realizando el consumo tradicional de hoja de coca, ello no implicaba que necesariamente la consumieran los coccaleros, pues en las tierras bajas de ceja de selva amazónica donde se cultiva no se requiere su consumo cotidiano. Además, la mayor parte de hoja de coca producida era procesada como cocaína.

El discurso que reivindicó el consumo tradicional por parte de los coccaleros peruanos surgió posteriormente al auge de Sendero, siendo “importado” de Bolivia. La satanización del *chaccheo* como signo de barbarie y abyección, aunada a la presión del mundo occidental a través de la escuela, la medicina, etcétera, promovió el abandono de su consumo, en tanto rasgo deseable de desindianización, urbanización, blanqueamiento y occidentalización. El orgullo del *chaccheo* entre la población quechua, aymara y mestiza peruana es muy reciente.

La conquista de Lima

Como se mencionó, la estrategia maoísta definió al campo como escenario principal de la guerra, considerando secundaria a la ciudad, de acuerdo a la conformación de la sociedad china de la época. Los senderistas asumieron este discurso, que los separaba de otras vanguardias marxistas peruanas, aunque no aplicaron a rajatabla el credo maoísta.

En la década de 1970 el trabajo en Lima fue intenso. En tanto el PCP-SL pretendía constituirse en vanguardia nacional, Ayacucho era su centro de operaciones pero no su objetivo único. Tenía gente trabajando políticamente en Lima, y conocían sus potencialidades y especificidades. En 1977 se constituyó el Comité Metropolitano. La importancia asignada a la capital en la estrategia de lucha fue el eje de la disputa entre las dos fracciones de su vanguardia antes del inicio de la guerra, reapareciendo periódicamente. Si bien en el discurso se impuso siempre la ortodoxia, la práctica mostró diversos matices según las circunstancias y momentos.

En 1978 en el Comité Regional 14 de junio –ámbito de organización del partido a nivel nacional–, se desarrolló la disputa en torno a la decisión de iniciar la lucha armada. La disputa se centraba en el espacio a priorizar en la lucha. El grupo que proponía priorizar la ciudad asumía una línea obrerista y anticampesinista; el grupo de Guzmán, en cambio, defendía la línea campesinista, priorizando el campo. En 1979 Guzmán derrotó y expulsó al grupo que cuestionaba su liderazgo y negaba la existencia de condiciones para iniciar la lucha armada, la Línea Oportunista de Derecha (LOD). Para consolidar su hegemonía, Guzmán acató en el papel el dogma maoísta de subordinar la ciudad al campo, aunque en la práctica priorizó a la ciudad, como proponían sus adversarios. Al pasar a la clandestinidad y prepararse para iniciar la lucha armada, la vanguardia se instaló en Lima y nunca se movió de allí. (Jiménez;1999 T1: 452)

En la reunión del CC Ampliado realizada en 1980 se hizo el balance de los primeros meses de la guerra. El Grupo Negro –encabezado por Augusta de la Torre y Osmán Morote– acusó a Guzmán de desviarse del maoísmo por haber trasladado la guerra del campo a la ciudad, sosteniendo que si el escenario principal de lucha estaba en la ciudad se arriesgaba la estructura del mando central. Por ello demandaba volver a la estrategia maoísta original. Según Guzmán no había tal predominio de la ciudad; argumentó que no se habían realizado más atentados en la ciudad que en el campo, sino que los medios de comunicación daban más cobertura a los primeros. La consigna que sintetizaba la estrategia en ese momento era: “el campo como teatro principal y las ciudades como complemento necesario”.

En 1981 se agregó otro elemento al discurso oficial: la ciudad fue definida como caja de resonancia, es decir, como el espacio en que las acciones realizadas tendrían gran repercusión en los medios de comunicación a nivel nacional e internacional pues, a diferencia del campo, no podían ser ocultados. El potencial de Lima para la estrategia senderista era inmejorable. La población migrante residente en las barriadas representaba 10% del total del área urbana en 1950. A mediados de la década de 1980, 80% de Lima correspondía a barriadas, tugurios y barrios populares, y 20% eran barrios residenciales de clase media y alta. Los barrios periféricos de Lima fueron el escenario principal de la acción del PCP-SL.

*La Universidad La Cantuta*¹¹⁶

La Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta, fue una de las primeras en formar parte del circuito educativo senderista. Había iniciado su actividad en 1953 y tenía una historia de lucha, primero, para suspender la intervención estatal que le fue impuesta en 1960; luego, para que el gobierno la reconociera como universidad; y, posteriormente, contra el estatuto del gobierno militar que impedía la representación estudiantil.

Su ubicación en la ciudad de Chosica, a 40 kilómetros de Lima, sobre la carretera central que la comunica con la ciudad de Huancayo en la Sierra Central y corre paralela al ferrocarril que lleva a importantes centros mineros, así como su vecindad con la zona obrera de Vitarte, la hacían estratégica para Sendero. Servía de base para el trabajo obrero en Vitarte y para el trabajo con los sindicatos mineros de La Oroya y proporcionaba la conexión con Huancayo. Además de proveer cuadros estudiantiles formados allí, el control de ciertos espacios, como el comedor universitario y los dormitorios, permitía alimentar a cuadros no estudiantiles, almacenar material y proveerse de recursos materiales.

Cerrada entre 1977 y 1980 por el Consejo Nacional de la Universidad Peruana, al reabrirse experimenta la intensificación de la actividad de grupos

116 Los datos sobre las universidades fueron tomados del Informe de la CVR-TV (2003).

estudiantiles influenciados por partidos políticos de izquierda, que se disputaban el control de estudiantes y profesores: Pukallaqta, Patria Roja, UNIR, PC-Unidad, UNIR Combatiente, UDP, Pueblo en Marcha, entre otros.

Durante 1982, el PCP-SL creció espectacularmente en la universidad, absorbiendo a otros grupos radicales como Pukallaqta y Vanguardia Revolucionaria-Proletario Comunista. Inicialmente se presentó con un perfil atractivo, que incluía excelentes profesores. A partir de 1985 inició las acciones violentas, a pesar de lo cual sus adherentes crecieron. Entre 1987 y 1989, en medio del estado de emergencia, se desata una intensa represión contra La Cantuta y la Universidad de San Marcos, que deriva en cuantiosas pérdidas materiales y numerosos estudiantes presos. Pese a ello, la presencia del PCP-SL en La Cantuta siguió creciendo.

La Universidad de San Marcos

La Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) de Lima es la universidad pública más antigua, más grande y de mayor prestigio de Perú. El crecimiento de su matrícula fue exponencial, al igual que en el conjunto del sistema educativo, y el presupuesto se estancó, lo que fue deteriorando la calidad de la enseñanza. Su alumnado era mayoritariamente limeño. En la década de 1980 la crisis alejó a los más pobres y se elitizó, incrementando la polarización social a su interior y las razones del resentimiento social.

En 1969, la renuncia forzada del rector aprista, Luis Alberto Sánchez, marcó el ocaso del predominio del APRA en la universidad y el inicio de la conquista del poder por la izquierda maoísta. Había varios Frentes Estudiantiles Revolucionarios (FER):¹¹⁷ FER Antifascista,¹¹⁸ FER Patria Roja, PCR. El clientelismo de izquierda se instaló con el cogobierno de la universidad, proceso a partir del cual se fueron estableciendo cuotas de poder para los diferentes grupos políticos en las facultades y en los servicios universitarios que dependían de Bienestar Universitario, como la residencia y el comedor. El grupo más radical en la década de 1970, el FER Antifascista, alentó la movilización estudiantil en torno a reivindicaciones economicistas: no pago de la matrícula, más raciones de comedor, más unidades de transporte, etcétera. A fines de esa década, los grupos de izquierda electoral obtuvieron el control, manteniendo la hegemonía hasta 1986.

La primera mitad de la década de 1980, la presencia del PCP-SL en San Marcos fue limitada; sus activistas no eran estudiantes de San Marcos sino de otras

117 Los FER eran las “correas de transmisión” de los partidos en las universidades pues los partidos estaban proscritos y usaban esa denominación para actuar legalmente; únicamente el PCP-U era legal y su organización para ese sector era la Juventud Comunista.

118 Que condenaban al gobierno militar de Velasco Alvarado como fascista.

universidades. Cooptó estudiantes de Pukallaqta, entre los docentes de historia, educación, psicología y derecho,¹¹⁹ y trabajadores no docentes en el sindicato. Desde el comedor y la residencia estudiantil influyó sobre los estudiantes más pobres.

En la segunda mitad de esta década la penetración senderista se efectuó por medio de los estudiantes que provenían de las academias de preparación preuniversitaria, César Vallejo y ADUNI. No logró apoderarse de la residencia estudiantil, en tanto era por cuotas y patrimonio de todos los grupos de izquierda, pero consiguió articular un Comité de Lucha de Comensales. Sus militantes aprovechaban la hora de la comida para hacer proselitismo a favor de la lucha armada. Además, se infiltró en los actos político-musicales para difundir sus ideas y en los Comités de Lucha por el Traslado Interno,¹²⁰ para influir sobre los estudiantes más pobres.

No propiciaron la integración de los estudiantes de origen marginal con el resto; buscaban ensanchar y subrayar la distancia social, resaltar la diferencia, estimulando el conflicto y el resentimiento social motivado por la exclusión sufrida por los estudiantes pobres y cholos.

Además, el PCP-SL aprovechó el desprestigio generado por los procesos de corrupción de las autoridades de izquierda. En 1987 comenzó a ganar fuerza en San Marcos, al tiempo que los grupos de la izquierda legal se debilitaban. La creciente represión contra los estudiantes, y la estigmatización de la universidad como foco guerrillero o terrorista, estimularon la adhesión de los estudiantes pobres al partido. En las movilizaciones estudiantiles los senderistas provocaban a las fuerzas policíacas para despertar respuestas represivas que radicalizaran a la masa estudiantil. En las elecciones de 1988, el Frente Democrático de Bases, que agrupaba a la UDP, el FER Antifascista y el FER Bolchevique, cercano a las organizaciones armadas, ganó los tercios estudiantiles del Consejo Universitario y la Asamblea Universitaria a Izquierda Unida. En 1991, Sendero era la organización más fuerte en San Marcos y los partidos habían desaparecido.

La primera estrategia urbana

La estrategia inicial propuesta para Lima planteaba que, en tanto sede del poder, ésta concentraba los aparatos administrativos y era el epicentro reaccionario, por lo que allí debía desarrollarse la guerrilla urbana en función de la guerrilla campesina. En este caso, el objetivo de las acciones apuntaba a socavar el orden, golpear la economía mediante sabotajes, apagones e incendios, y perturbar la

119 En derecho penetraron través de la Asociación de Abogados Democráticos. La abogada senderista Martha Huatay, egresada de San Marcos, será la responsable principal de Socorro Popular.

120 La estrategia para que los estudiantes provincianos, académicamente menos preparados, ingresaran a la universidad era postular para las carreras que requerían menor puntaje, Historia, Educación y Ciencias Básicas, trasladándose luego a las carreras de su preferencia.

dirección política del país. A diferencia del campo, aquí no se construyeron bases de apoyo: en lugar de Fuerza Principal se conformaron destacamentos especiales, en vez de fuerzas locales, destacamentos zonales, y en lugar de fuerzas de base, milicias. Los Organismos Generados fungían como puente de apoyo, encubriendo el accionar clandestino de los destacamentos (organismos de fachada). En una etapa posterior de la lucha los Organismos Generados fueron aglutinados por el Frente Revolucionario Democrático Popular (FRDP).

El Comité Metropolitano (CM) cometió el error de conformar destacamentos por zonales en los que sus integrantes se conocían, dando lugar al liberalismo y a la falta de disciplina. Aunado a los errores tácticos en sus operaciones y a las delaciones por parte de los capturados, esto condujo a su fácil desarticulación.¹²¹ Tales errores llevaron a la reorganización del CM, bajo la advertencia de que era necesario estrechar la vigilancia política poniendo especial atención en el problema ideológico para que en adelante todo trabajo estuviera sujeto a la línea política general, a la concepción maoísta de la revolución y a los principios de la guerra popular (González, QH N° 44, 50).

Aunque el control de Guzmán sobre el CM inicial era precario, las deficiencias en su funcionamiento posibilitaron remplazarlo por un aparato más eficiente, que le permitió controlar a los cuadros dirigentes. El CM estaba integrado por varios comités zonales; las acciones realizadas en cada zona cumplían funciones específicas de acuerdo a sus características:

Zona centro: integrada por el centro antiguo –distritos La Victoria, Cercado, Breña y Rímac– y el centro financiero –San Isidro, Miraflores, San Borja, Surco, La Molina. Su principal acción fue la realización de atentados contra entidades públicas y privadas para sabotear el funcionamiento estatal. Concentró 60 a 70% de los atentados cometidos en Lima.

Zona este: concentraba a los migrantes de la sierra central; allí predominaba el empleo precario; sus habitantes mantenían contacto con sus lugares de origen. Por tratarse de una zona fabril, en 1981 aglutinaba a más de la cuarta parte de la población obrera de Lima. El creciente desempleo generó como alternativa la actividad informal, lo que llevó al predominio de cooperativas y asociaciones barriales. En 1977 se creó el Comité de Coordinación y Lucha Barrial, que demandó solución al problema de la vivienda y dotación de servicios de agua y drenaje. Realizó acciones de propaganda armada: iluminación de cerros con la hoz y el martillo, voladura de torres de energía eléctrica, creación de escuelas militares para captar militantes, confrontación para provocar la reacción violenta

121 En 1985 un grupo del MRTA convenció a elementos del CM de realizar confiscaciones –asaltos a bancos y gasolineras– conjuntamente. Cuando la dirección senderista tomó conocimiento de los hechos, el responsable del CM fue acusado de ser punta de lanza del “entrismo” (infiltración) tupacamarista entre los cuadros senderistas, siendo expulsado.

de las autoridades en las marchas, volanteos, asesinatos de dirigentes traidores, copamiento de dirigencias.

San Juan de Lurigancho: distrito que registraba el mayor crecimiento demográfico, y también el mayor grado de desempleo y precariedad, al que llegaron los desplazados de la guerra. Contó con una importante presencia de grupos de izquierda durante la década de 1970: el PRT de Hugo Blanco, Patria Roja y el PUM, cuyos conflictos internos posibilitaron la penetración del PCP-SL, que copó las dirigencias de organizaciones vecinales y del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación (SUTE). La estrategia de cooptación incluyó el ajusticiamiento de delincuentes y dirigentes barriales corruptos. Fue la zona de mayor violencia. El PCP-SL atacó comisarías y asesinó policías. Éstos dejaron de realizar tareas de vigilancia y control de la delincuencia, refugiándose en sus puestos o desapareciendo. En 1989 se establecieron bases militares en la zona y grupos paramilitares asesinaron a dirigentes populares, asesinatos que fueron atribuidos a Sendero.

Cono norte: distrito más poblado de Lima Metropolitana, con más de un millón y medio de habitantes. En él se encuentran San Martín de Porres y Comas, las zonas donde mayor trabajo previo a la guerra hizo el partido. Allí se realizaron los primeros atentados en Lima: el incendio de la municipalidad de San Martín de Porres y otros.

Villa el Salvador (VES): fundada en 1971 por el gobierno de Velasco, surgió de la invasión de tierras organizada por migrantes recientes y pobladores de tugurios y callejones de Lima. Al terminar el gobierno de Velasco cesó el apoyo del gobierno y las mujeres se organizaron de manera autónoma para enfrentar la crisis económica. Con apoyo de Sinamos se había creado un organismo de dirección denominado Comunidad Urbana Autogestionaria de VES (CUAVES), cuyo control se disputaron IU y el APRA, lo que fue aprovechado por el PCP-SL para penetrar en la organización de manera clandestina y subterránea. En esta zona aplicó la estrategia del circuito educativo: un grupo de estudiantes de San Marcos organizó grupos de estudio para reclutar nuevos militantes en diversas instituciones educativas.

La segunda estrategia urbana

En 1981 se creó el Socorro Popular (Sopo), organismo generado cuyo responsable era el abogado Luis Manay Montes. Tenía las tarea de brindar asistencia médica, asesoramiento legal a presos y presas acusados de terrorismo y hacer propaganda a favor de ellos en fábricas y barrios pobres; se encargaba de la red de asistencia médica a los heridos durante las acciones armadas y a los familiares; mantenía una red de asistencia territorial que proporcionaba casas, alojamiento, alimentos, medicina y ropa a los miembros del PCP-SL en Lima.

En 1985 en el distrito La Victoria fueron detenidos varios integrantes del Sopo, Tito Valle Travesaño, (*Eustaquio*), *Vire*, Sibila Arredondo (*Luisa*),¹²² Deodato Juárez Cruzat y Emma Saavedra Rengifo, la policía no supo en ese momento que ocupaban altos cargos dentro del PCP-SL y fueron liberados nueve meses después, gracias a una eficaz campaña nacional e internacional. Yovanka Pardavé Trujillo, hasta ese momento abogada de los detenidos por terrorismo, se convirtió en la nueva responsable del Sopo. Valle Travesaño asumió la subsecretaría y estableció una relación con Pardavé Trujillo, violando las reglas de seguridad del partido. Más adelante esto condujo al fin de la organización maoísta.

Debido a su rápido crecimiento y a su eficiente trabajo el Socorro Popular se volvió un comité partidario al nivel de otros que dependían directamente de Guzmán. En 1987 desplazó al CM e inició su militarización, creando sus milicias y destacamentos, y asumiendo tres objetivos de trabajo en Lima: cercar la ciudad desde los cinturones de hierro, utilizarla como caja de resonancia y generalizar el terror en el ámbito urbano. Realizó acciones de cuatro tipos: mantuvo la cobertura de las áreas de salud y defensa legal, y amplió sus tareas a la colocación de bombas, al aniquilamiento selectivo y a los coches bombas. Sus militantes fueron cooptados entre familiares de presos, abogados y estudiantes de derecho y otras profesiones, obreros y trabajadores, y en los barrios (CVR-TIV, 2003: 409).¹²³ Actuaba a través de organismos de fachada, como la Asociación de Abogados Democráticos y el Comité de Familiares y Presos Políticos, pasando desapercibido para las fuerzas represivas.

Del Sopo vinieron los graves errores que llevaron al fin de la organización maoísta. En 1987, un juez y dos policías realizaron el descerraje del departamento compartido por Yovanka Pardavé y Valle Travesaño. Aunque pudieron huir, la policía se hizo con diez cajas de documentos del partido. Guzmán acusó a los responsables de “liberalismo”, anticipando que ello tendría graves consecuencias

122 De nacionalidad chilena y viuda del escritor José María Arguedas, esta fue su primera detención, se encontraba dentro de un Volkswagen que contenía 200 kilos de explosivos, se le imputo pertenecer al Comité Metropolitano. Fue liberada por falta de pruebas. Nuevas evidencias hicieron que la Corte Suprema anulara la primera sentencia y se le iniciara un nuevo proceso en el Segundo Tribunal Correccional. Ella siempre negó su pertenencia a Sendero Luminoso. En octubre de 1987 fue absuelta y salió del penal Castro Castro por segunda vez. El primero de junio de 1990, fue detenida por tercera vez, la capturaron en un operativo en el que cayeron 30 personas y tres toneladas de propaganda subversiva, se la acusó de pertenecer al Socorro Popular, fue procesada en el Décimo Tercer Tribunal Correccional pero el juicio se interrumpió. En octubre de 1995 un tribunal sin rostro la condenó a 15 años de prisión, la sentencia fue confirmada en 1997 por la Corte Suprema de Justicia, la pena fue baja, comparada con la de otros acusados. Fue liberada en 2002, luego de una tenaz campaña librada por su madre, la escritora chilena Matilde Ladrón de Guevara y volvió a Chile.

123 En 1990 Sopo contaba con 2 367 combatientes (EGP), sin contar los miembros del partido y del frente (Jiménez, 1999: 604).

para el PCP-SL.¹²⁴ La organización sancionó a los infractores suspendiéndolos por tres meses de su condición de comunistas y prohibiéndoles volver a verse. Además, Valle Travesano fue enviado a Ayacucho.

El Diario

A partir de 1985, cuando comenzó a asesinar dirigentes políticos, el PCP-SL debió explicar las razones de sus acciones y de su proyecto político. Dos años después estableció el mecanismo para hacerlo. A fines de 1986 tomó las agencias Reuters y Prensa Latina y compró un periódico del MIR, el *Nuevo Diario*, al que llamó *El Diario*, que se convirtió en el periódico senderista. A través del mismo se difundió la guerra popular, para generar opinión pública favorable a ella y forjar intelectuales de nuevo tipo. Funcionaba con recursos aportados por comités de apoyo de varios países de Europa, salía quincenalmente y tenía un tiraje de 4 000 ejemplares. En 1988 publicó una entrevista al Presidente Gonzalo, realizada por su director, Arce Borja, de la cual circularon dos ediciones de 100 000 ejemplares cada una. Debido a que la tercera edición fue confiscada y Arce debió exiliarse, Janet Talavera lo sustituyó en la dirección hasta 1989, cuando las instalaciones fueron allanadas y fue encarcelada acusada de apología terrorista. Desde entonces *El Diario* circuló clandestinamente con menor frecuencia.

El Primer Congreso

Entre enero de 1988 y julio de 1989 se llevó a cabo el Primer Congreso del PCP-SL, en el que Guzmán alcanzó el máximo poder. A través del documento “Bases de Discusión” de enero de 1988, y de la “Entrevista al Presidente Gonzalo” publicada por *El Diario* en 1989, se difundió la nueva línea oficial senderista, que en la estrategia concedía un papel central a las ciudades. Ambos documentos preparaban las condiciones para la insurrección, en el entendido de que se había alcanzado una situación de equilibrio estratégico. Ello fue posible por la ausencia de las cabezas de la LOD en la tercera sesión del Congreso, realizada en julio de 1989 (CC-PCP, 1988, CC-PCP, 1989). Augusta La Torre había muerto en 1988 en circunstancias sospechosas, mientras que Osmán Morote había sido detenido en Lima ese mismo año.¹²⁵ Ello posibilitó el cumplimiento de los deseos de Guzmán,

124 Luego de tres meses de trabajo de 10 analistas, la policía conoció la estructura de Sopo, sus componentes, apoyos y contactos, las acciones realizadas entre 1985 y 1987, sus vínculos internacionales. Pero según Jiménez aún no se había inventado la teoría y método de inteligencia policial operativa que se estableció en marzo de 1990 con la creación del Grupo Especial de Inteligencia (GEIN) que permitiría aprovechar ese material. (Jiménez, 1999: 551).

125 Aunque la policía y los medios de comunicación lo consideraron el número dos de Sendero, por ignorancia sobre la organización o por la conveniencia de magnificar el hecho de su captura,

que fue reconocido como jefe del partido y de la revolución, continuador de Marx, Lenin y Mao.

Para priorizar la ciudad sobre el campo, Guzmán subrayaba las diferencias entre América Latina y China, aunque mantenía el enunciado original:

Creemos que tiene que ver con específicas situaciones nuestras, América Latina por ejemplo tiene ciudades proporcionalmente más grandes que las que tienen otros continentes [...] para nosotros la ciudad no podría ser dejada de lado y también tenía que desenvolverse la guerra en ella, pero lo principal es la lucha en el campo, la de la ciudad es complemento necesario (CC-PCP, 1989: 50).

Las peculiaridades de las ciudades de América Latina eran:

el porcentaje del proletariado y de masas pobres en ciudades es elevado, las masas están aptas para desarrollar acciones de complemento a las del campo; en las ciudades no se construye Base de apoyo, sino[...] Centros de Resistencia que hacen la guerra popular y preparan la futura insurrección que se dará cuando las fuerzas del campo asalten las ciudades (CC-PCP, 1988: 358).

Guzmán entendía que el desarrollo de la guerra popular conduciría necesariamente al auge (o crisis revolucionaria en términos de Lenin). Para cuando esto sucediese, debía estar preparada la insurrección, la toma de las ciudades, condición necesaria para triunfar a nivel nacional. El trabajo en las ciudades se orientaba a ganar al proletariado concentrado en ellas, tarea que se facilitaría de ocurrir un golpe de Estado que polarizara aún más a la población.

En el Congreso se definieron las líneas de acción para los organismos auto-generados, forma de organización definida para luchar en las ciudades. Éstos eran el puente entre el partido y las masas urbanas y se integrarían en el Movimiento Revolucionario de Defensa del Pueblo (MRDP), trabajando en sindicatos, federaciones, asociaciones de comedores populares, barrios y universidades, infiltrando esas organizaciones y controlando sus acciones. Por lo que, en las ciudades se apuntaba a realizar trabajo de masas, en y para la guerra popular; ello significaba articular la lucha reivindicativa con la conquista del poder. Los organismos auto-generados realizarían volanteos, tendrían presencia en las fábricas para captar militantes, llevarían a cabo la destrucción de infraestructura fabril, propiciarían acciones de confrontación directa violenta, la eliminación física de cuadros dirigentes de la patronal, paros armados, infiltración de huelgas, etcétera, para

sólo era el número dos del Comité Regional del Norte y miembro del Comité Central. Sin duda podía ser el número dos de Sendero en términos de autoridad sobre el conjunto pero, para evitar la competencia que pudiera significar, Guzmán lo mantuvo siempre lejos de Lima y del control.

radicalizar el sindicalismo, imponiendo al clasismo una violenta combatividad que desencadenara la insurgencia armada (Balbi, QH 61: 48). El objetivo a largo plazo era generalizar la violencia para llegar al equilibrio de fuerzas y tomar la capital.

En 1989, el PCP-SL introdujo varios cambios en su estrategia urbana: trasladó su eje de trabajo del movimiento sindical al barrial; reorientó su estrategia de reclutamiento hacia el ámbito magisterial y juvenil; asumió una actitud más tolerante hacia las instituciones de la sociedad civil, como los comedores populares, a las que antes condenaba por ser “colchón que amortigua la crisis”, intentando infiltrarlas y después controlarlas totalmente. Para ganar el consenso de organizaciones populares y sindicatos usó una gran variedad de mecanismos. Éstos descansaban en el empleo selectivo de la fuerza y en el conocimiento detallado del terreno logrado previamente. Ello le permitió profundizar los conflictos existentes entre las organizaciones urbanas de base y sus dirigentes, y entre éstas y los partidos legales a los que se vinculaban. En los sindicatos profundizó el conflicto entre empresas y trabajadores para agudizar la lucha de clases y ganar la simpatía de estos últimos.

En este frente el enemigo ya no era el Estado, que se había retirado de la asistencia social a los pobres dejando ese espacio a la Iglesia y a las ONG. Los dirigentes y promotores de estas instituciones que no aceptaron subordinarse a sus directrices fueron asesinados por comandos de aniquilamiento.

Ese mismo año los senderistas comenzaron a realizar atentados con coches bomba en los barrios de clase media y alta de Lima¹²⁶ y paros armados que combinaban las formas de lucha anteriormente usadas. Al iniciar la década de 1990, la agudización de la crisis económica, el abandono del asistencialismo a los pobres por el Estado, la decepción de los sectores populares ante el fracaso de la izquierda y el desprestigio del sistema democrático, proporcionaron un marco inmejorable para el crecimiento del partido en los sindicatos, barrios y pueblos jóvenes de Lima. En muchas áreas de la capital el PCP-SL logró construir un microorden social alternativo en los espacios vacíos dejados por el Estado, compitiendo por ellos con los partidos y las ONG.

La construcción del *Nuevo Estado* en Lima

A partir de la invasión de un predio cercano a la municipalidad de Ate-Vitarte en 1990, el PCP-SL inició la experiencia piloto de crear comités populares abiertos en Lima Metropolitana, como embriones del nuevo Estado, lo cual jamás se había formulado cuando se definió la nueva estrategia para las ciudades.

En este asentamiento, llamado Félix Raucama en homenaje a uno de los invasores asesinado en los enfrentamientos con la policía, la vida de los pobladores fue controlada por el partido y organizada colectivamente; participaban en

126 El MRTA también desarrolló este tipo de atentados.

sesiones de formación ideológica y estaban preparados militarmente para repeler intentos de desalojo de las fuerzas represivas. La población, unas 300 familias, fue censada y los dirigentes conocían los horarios y lugares de trabajo de cada uno. Tenía dos accesos rigurosamente vigilados y ningún extraño podía ingresar a él sin justificar su presencia, y sólo podía hacerlo acompañado por un vigilante y en horario limitado. Aunque las viviendas eran muy precarias (de esteras), se construyeron una cerca de ladrillo y cuatro torres de vigilancia.¹²⁷ El experimento duró 14 meses, hasta que el asentamiento fue controlado por la policía.

De acuerdo a los lineamientos definidos en el Primer Congreso, el PCP-SL inició su trabajo en los barrios más pobres de Lima, en los que se insertó gracias a su paciente trabajo de infiltración de las organizaciones de sobrevivencia –comedores populares y organizaciones del Vaso de Leche. De esta manera, preparó el terreno para su ofensiva, que inició en agosto de 1990, en respuesta al paquete económico neoliberal del gobierno de Fujimori. En 1992 había logrado la hegemonía en los asentamientos más pobres, que juntos concentraban la tercera parte de la población de Lima –distritos de San Juan de Lurigancho, Ate-Vitarte, Villa El Salvador y el Agustino.

Como se mencionó, el PCP-SL aprovechó los conflictos que se generaban en dos niveles: entre dirigencias y bases de las organizaciones funcionales, sustentados en el reclamo del funcionamiento democrático, y entre las bases y los promotores de las ONG, surgidos por la transparencia en el manejo de los recursos materiales recibidos. A estos conflictos se agregaba el origen de los recursos financieros y la forma en que los financiadores buscaban influir en el manejo de la organización de base. El principal conflicto se daba en el segundo nivel, porque las bases beneficiarias de los servicios o bienes gestionados a través de sus organizaciones eran grupos marginados de reciente migración, con bajo nivel cultural y condiciones de vida muy precarias, mientras que los promotores de estas organizaciones eran de diferente extracción social, distinto origen étnico y obtenían de esta actividad profesional medios de vida muy superiores a los de los beneficiarios.

En las organizaciones de base el partido asumió el papel de fiscalizador de las direcciones y de los administradores de los recursos mediante el uso del terror. Castigaba el mal manejo de los recursos, contribuyendo a su distribución equitativa y transparente. Lo mismo hacía en las organizaciones vecinales dedicadas a obtener y gestionar servicios básicos, como electrificación, saneamiento, instalación de redes de agua potable y drenaje. Mantuvo una actitud hostil hacia las ONG promotoras y coordinadoras de las organizaciones de base, para demostrar a la población que podía prescindir de su intervención y eliminarlas del escenario. En este sentido señalaba:

127 Diseño similar al implementado por las grandes fábricas de Lima para protegerse de los ataques terroristas, que aún pueden verse.

Tras la fachada del vaso de leche y los comedores populares, se esconde un tráfico ideológico-político de manipulación directa de las masas. El objetivo es mantener una enorme masa extremadamente empobrecida en situación de mendicidad, sin espíritu crítico, sin voluntad de lucha, que no piense más allá del plato de comida diaria que le “regalarán”. Mediante la “caridad” y la “donación” de alimentos se encubren las verdaderas causas del hambre y la miseria de millones de peruanos. [...] Manejan una gigantesca plana burocrática con sueldos que oscilan entre 1,000 y 5,000 dólares por mes (Diario Internacional, N° 12).

Fue particularmente duro con aquellas vinculadas a la izquierda legal, que no sólo presentaron una tenaz resistencia al PCP-SL, sino que promovieron una estrategia de movilización de las bases contra los senderistas a través de las rondas urbanas.¹²⁸

Además, el PCP-SL incidió en el problema de la seguridad, crucial para los habitantes más pobres de la ciudad, ya que el gobierno no destinaba recursos a la seguridad de los barrios populares y la población debía resolver el problema. El partido registraba, amenazaba, reeducaba o asesinaba a los delincuentes, obteniendo legitimidad frente a la población que ya no se sentía indefensa.

El partido jugó también el papel de inspector de precios en los mercados populares, castigando la especulación en los precios de los alimentos básicos. La aplicación de estas formas de justicia popular sólo fue posible por la existencia de una amplia red de informantes entre los habitantes del barrio, pues le permitía tener injerencia en la vida cotidiana de la población. De esa manera se generó el consentimiento, la aceptación pasiva, la ambivalencia, la colaboración discreta o el apoyo silencioso de una población que se beneficiaba por su presencia. El partido suplía al Estado, ausente en estos espacios. La presencia de los cuadros senderistas no era externa a la población local, e igual que en la sierra éstos podían moverse como “pez en el agua”. En tanto pobladores y obreros no eran víctimas de los atentados realizados por el partido en los barrios ricos de la capital, no respondieron a los llamados del gobierno, de los partidos políticos y de la izquierda electoral para enfrentar al PCP-SL.

María Elena Moyano, una de las dirigentes barriales más activas de Lima, promovió la creación de grupos de autodefensa urbanos entre las bases. En 1992, en las elecciones de la Asociación de Pequeños Empresarios de Villa El Salvador (Apremives) la lista apoyada por Izquierda Unida fue derrotada por

128 Después de un intenso debate en torno a la creación de rondas urbanas para enfrentar la amenaza senderista y al modo en que éstas debían funcionar, Izquierda Unida propuso y logró en 1992 que en la Cámara de Diputados se aprobara la creación de rondas urbanas y que los comités de autodefensa y las rondas campesinas recibieran armas de fuego. Ambas instancias serían controladas por los comandos militares respectivos. Con esta propuesta la izquierda electoral se colocó como defensora del orden vigente (Tapia, 1997).

la lista avalada por el PCP-SL. Días después, los senderistas llamaron a un paro armado que fue acatado por la población de Villa El Salvador y, al día siguiente, María Elena Moyano convocó y dirigió una Marcha por la Paz, a manera de desagravio. Ese mismo día fue asesinada por un comando senderista femenino que reconoció la autoría de la ejecución. Este asesinato marcó la fase más alta de la ofensiva senderista en Lima y logró su objetivo: el repliegue de las organizaciones barriales que se le oponían. Este y otros atentados contra objetivos civiles despertaron la indignación de los sectores medios y los sectores pobres integrados precariamente al sistema contra el PCP-SL, mientras los grupos más pobres aprobaron sus acciones.¹²⁹

El “equilibrio estratégico”

El acelerado avance logrado por la organización armada en Lima a partir de 1989 entre desempleados, habitantes de barrios marginales, migrantes de la sierra y en general entre la población más pobre, alimentó el excesivo triunfalismo de los dirigentes senderistas. En 1992, 62% de las acciones a nivel nacional se concentraba en Lima Metropolitana y 28% en su zona norte.

En el aniversario del inicio de la insurrección en 1991, el PCP-SL anunció su pasaje de la guerra de guerrillas hacia la guerra de movimientos, para comenzar a preparar la toma del poder, en tanto había logrado conquistar el equilibrio estratégico (CC-PCP, 1991). Hacia septiembre de 1992 resultaba muy difícil hacer un balance de los alcances de la guerra popular senderista y de su capacidad para destruir al Estado peruano. Aunque distintos actores involucrados y otros interesados en el conflicto reconocieron esa capacidad, luego la negaron de acuerdo a su propia estrategia e intereses.¹³⁰

En Estados Unidos, las fuerzas políticas favorables a que su gobierno interviniera en la guerra contrainsurgente peruana afirmaban que el PCP-SL era una amenaza real para la hegemonía norteamericana en la región. En marzo de 1992, el senador Torricelli, presidente de la Subcomisión de Asuntos Hemisféricos del Congreso, convocó a una audiencia denominada “La amenaza de Sendero Luminoso a la democracia en el Perú”, en la que planteó que un eventual triunfo de la organización maoísta constituiría un reto para el nuevo orden mundial. Por lo que se aprobaron fondos extraordinarios para la lucha contra el narcotráfico en Perú, a pesar de las violaciones a los derechos humanos cometidas por el gobierno

129 El atentado y las reacciones que provocó es recreado en la novela de Susana Guzmán. *En mi noche sin fortuna*, 1999. La autora es hermana de Abimael.

130 Hasta 1991, la cifra oficial de muertos como consecuencia de la violencia política en Perú superaba los 21 mil, mientras que las pérdidas materiales rondaban los 19 mil millones de dólares, cifra equivalente a la deuda externa peruana.

de Fujimori. Para justificarlo se argumentó la existencia de una peligrosa alianza entre el PCP-SL y el narcotráfico, y que la organización había comenzado a exportar su ideología a Ecuador y Bolivia. Dos meses después, cerca de la mitad del territorio nacional, donde habitaba 56% de la población, se encontraba en estado de emergencia, bajo el control interno de las fuerzas armadas que suspendieron varias garantías individuales.

Si bien en 1997 el senderólogo Carlos Tapia señaló que el país había estado al borde del abismo, más tarde afirmó que el accionar del PCP-SL nunca puso en serio peligro al Estado peruano, considerando el número de hombres y de armas con que contaba. El coronel Jiménez refutó a Tapia, considerando, como Guzmán, que el hombre y no las armas eran el factor decisivo en la guerra; y la correlación de fuerzas la determinaba no sólo la potencia militar y económica sino también los recursos humanos y la moral.¹³¹

Los grandes avances del PCP-SL en la ciudad y otras zonas del país permitieron a Guzmán imponer su hegemonía sobre la dirigencia y vencer al grupo opositor, por lo que asumió una actitud triunfalista. Pero, en la ciudad el gobierno tenía grandes ventajas sobre el PCP-SL, pues allí concentraba sus fuerzas armadas, los aparatos de inteligencia y grandes recursos materiales, mientras que el partido debía mantener a sus cuadros en la clandestinidad. El riesgo permanente incrementaba las posibilidades de cometer errores; el desgaste era grande después de más de una década de insurgencia, lo que llevó al relajamiento de la disciplina y de las precauciones en su organización clandestina. Guzmán subestimó el factor seguridad; desoyendo las advertencias de los opositores internos desplegó su estrategia urbana como si los riesgos no existieran: creó los comités populares abiertos que implicaban el debilitamiento de su guardia y hacían su posición cada vez más vulnerable. Por si no fuera suficiente, Guzmán tenía una imagen de su adversario que ya no correspondía a la realidad. Todos estos factores llevaron a su caída.

131 Cita la cifras analizadas en el documento del PCP-SL "Sobre las dos colinas", según el cual el Ejército peruano contaba con un total de 80 mil efectivos. De éstos, 30 mil estaban destinados a la guerra contra el PCP-SL, La Marina contaba con 23 mil y la Fuerza Aérea con 15 mil. Estas armas no habían ingresado al frente de lucha antiterrorista. Aunque la Policía contaba con 110 mil efectivos, teóricamente sólo 30 mil combatían. Muchos efectivos estaban estacionados en los cuarteles, temerosos de salir a combatirlos. Concluía que entre ambas instituciones sólo había 15 mil efectivos que combatían realmente con una total falta de moral combativa. La corrupción campeaba entre los oficiales y la tropa soportaba penurias, prepotencia y humillaciones de los oficiales en las zonas de emergencia. Los militares estaban fuertemente comprometidos con el narcotráfico. Por ello, en su propaganda los senderistas lanzaron consignas como "¡Soldado deserta con tu fusil y únete a la guerrilla!", "¡Aniquila a tus oficiales genocidas!" (Jiménez, 1999: 219-221).

La caída

A diferencia de los dos gobiernos civiles anteriores –el de Belaúnde Terry (1980-1985) y el de Alan García (1985-1990)–, y considerando la errática experiencia acumulada por éstos, el gobierno de Fujimori (1990-2000) desarrolló una política contrainsurgente muy eficaz, sustentada en una estrecha alianza con las Fuerzas Armadas, a partir de la estrategia de guerra de baja intensidad en la que la inteligencia tuvo un papel central (Jara, 2003:100). En mayo de 1991 Fujimori dio a conocer al Congreso la firma de un Convenio antidrogas con Estados Unidos sin someterlo previamente a su aprobación. Ese mismo mes solicitó al Congreso facultades extraordinarias para legislar en materia de pacificación, fomento al empleo e inversión privada y realizar la reforma del Estado, las que fueron aprobadas por el Senado, excepto el último rubro. En julio se firmaron dos convenios adicionales con Estados Unidos que posibilitaban su participación en la lucha contrainsurgente. En noviembre Fujimori promulgó 126 decretos legislativos, muchos de ellos en materia de pacificación, que dejaban todo el poder en sus manos y sometían a la población a los mandos militares.

Con el autogolpe de abril de 1992 se excluyó de la política a la élite tradicional, desprestigiada por su incapacidad para enfrentar el problema de la insurgencia y dar salida a la crisis económica del país. Fujimori impuso en 1993 una Constitución y un Congreso subordinados a su presidencia, lo que significó el establecimiento de una dictadura con fachada civil, que a pesar de ser condenada inicialmente, fue tolerada por la comunidad internacional.

El combate a la insurgencia, calificada como terrorista, legitimó el autoritarismo de Fujimori durante una década. Aplicó mano dura contra la insurgencia aplicando leyes antiterroristas muy severas y violatorias de los derechos humanos: se establecieron tribunales militares y jueces sin rostro, una ley de arrepentimiento que facilitaba la delación. A la vez, se generalizó el uso de fuerzas paramilitares para eliminar selectivamente a miembros de los grupos insurgentes y a dirigentes populares incómodos para el poder, cuyas muertes fueron adjudicadas al PCP-SL, y se intensificó el trabajo de inteligencia militar.

A través de los medios de comunicación (televisión, radio y prensa), Fujimori protagonizó una política populista que explotaba los triunfos contra la insurgencia para justificar sus métodos violentos, logrando la creciente identificación de los sectores marginados y pobres con la figura presidencial y con la lucha contrainsurgente. Mediante las rondas campesinas y los comités de autodefensa civil involucró al campesinado indígena en el combate al PCP-SL, dotándolo de armamento moderno.

Bajo estas nuevas condiciones, la captura de la dirigencia senderista se produjo en cascada. La vanguardia senderista fue vencida por su obsesión de documentar su historia y el relajamiento de la disciplina, que se tradujo en fallas humanas

cometidas por razones sentimentales, íntimas y personales. La captura de la casa donde vivían (como pareja sentimental) los dirigentes de Sopo, Pardavé y Valle Travesaño, en 1987, proporcionó a la policía la información que hizo posible los allanamientos de las casas de seguridad donde trabajaban los integrantes del Departamento de Apoyo Organizativo (DAO) y de la casa que albergaba a la Dirección Central, dirigida por Guzmán.

En junio de 1991, una nueva imprudencia de estos dirigentes llevó a su captura definitiva.¹³² Como mando político, Pardavé elaboraba un informe-balance de cada campaña u ofensiva para entregar a Gonzalo, del cual guardaba una copia. Al ser capturada, la policía encontró estas copias y pudo reconstruir su accionar entre 1985 y 1991. Así, poco después, fue capturada la dirección del *El Diario*.

Rápidamente, el gobierno montó una estrategia para deshacerse de los dirigentes presos. La madrugada del 6 de mayo de 1992, efectivos del Ejército realizaron una explosión de dinamita que abrió un boquete en el pabellón de mujeres senderistas del penal de máxima seguridad Canto Grande, en San Juan de Lurigancho, Lima. A través de un túnel construido por los internos los varones acudieron a apoyarlas. La toma no fue nada fácil y recién el día 8 los asaltantes vencieron la resistencia de las reclusas. En todo momento se impidió el ingreso de la prensa y de la Cruz Roja al penal. Un día después, las fuerzas de asalto rodearon el pabellón de los varones, ya muy debilitados por los tres días de combate. Finalmente, ingresó un pelotón cuyo objetivo era aniquilar a los integrantes de la dirigencia senderista. Así, 13 miembros de la cúpula fueron ejecutados extrajudicialmente por orden de Fujimori. La operación de asalto dejó como saldo 28 reclusos muertos, 20 heridos y 451 rendidos (359 hombres y 92 mujeres). Al día siguiente, después de entrar al presidio, Fujimori dio una conferencia de prensa en la que declaró que las muertes fueron producto de la refriega.

En septiembre, sin que opusiera resistencia, fue capturado Abimael Guzmán en Lima, junto con otros ocho miembros de su estado mayor. Sólo quedó libre el dirigente Óscar Ramírez. Con la dirigencia fueron confiscadas computadoras que contenían abundante información y los planes militares inmediatos de la organización, lo que facilitó su neutralización; no obstante, el aparato militar senderista disperso en el territorio peruano no sufrió mayores daños en ese momento.

La captura de Guzmán y de la cúpula senderista, su juicio sumario, su condena y reclusión perpetua en la Isla de San Lorenzo fueron golpes muy duros, de los que la organización maoísta no pudo reponerse. La concentración del poder en Guzmán, como único portador de la línea del partido y estrategia de la lucha, hizo de él una figura insustituible. La identificación absoluta de los cuadros senderistas con su dirigente, más que con la organización o su proyecto, al grado

132 Violando la prohibición de la dirección, Valle Travesaño aprovechó un viaje a Lima para visitar a Pardavé.

de renunciar voluntariamente a su individualidad, como lo expresan las cartas de sujeción firmadas por ellos mismos, a la postre fue un factor de gran debilidad de la organización. Que el Presidente Gonzalo fuera para sus seguidores la garantía del triunfo hizo que a su captura nadie estuviera en condiciones de tomar el relevo. La muerte de Augusta La Torre y la prisión de Morote, sus opositores más fuertes, truncaron la dinámica de la lucha entre dos líneas. Sólo quedó libre un cuadro más joven, que permaneció en el campo dirigiendo la guerra en las trincheras y que no tenía la capacidad estratégica ni la experiencia suficiente para remplazar el liderazgo de Guzmán.

Una vez capturado, Guzmán fue exhibido en la televisión en una jaula. Luego, fue trasladado a una celda subterránea especial y sometido a un riguroso aislamiento de por vida. Sólo recibió visitas de Vladimiro Montesinos, asesor de Fujimori, quien lo convenció de capitular a cambio de algunas mejoras en sus condiciones de reclusión.

El 1 de octubre de 1993, en la sede de la ONU en Nueva York, Fujimori leyó una carta que atribuyó a Abimael Guzmán, llamando a negociar la paz, en la que se dirigía a él como “Señor Presidente Constitucional del Perú”. Dado que los senderistas libres negaron la autenticidad de la carta, afirmando que la capitulación de Guzmán era una patraña, éste escribió una segunda carta, que leyó él mismo ante las cámaras de televisión. En ésta reconocía su derrota y el papel decisivo del golpe del 5 de abril para explicarla. Días después, el gobierno dio a conocer una nueva carta firmada por cuatro importantes dirigentes senderistas en cautiverio, quienes respaldaban la rendición.

En 2001, Guzmán y su pareja, Iparraguirre, aclararon que nunca recibieron un trato especial de Montesinos y que, aunque la propuesta de realizar conversaciones para la firma de un Acuerdo de Paz, fue hecha en octubre de 1992, sólo se reunieron meses después sin llegar a suscribir ningún acuerdo.¹³³ Los promotores del Acuerdo de Paz tuvieron el apoyo logístico de los servicios de inteligencia del régimen para convencer a los senderistas presos y en libertad de aceptar la rendición. En julio de 1995, 60% de los 2.700 senderistas presos estaba a favor del Acuerdo de Paz.

El argumento de Guzmán para proponer un Acuerdo de Paz al gobierno de Fujimori era que la captura de la Dirección Central impedía continuar la guerra y que la nueva dirección no podía desarrollar y consolidar el equilibrio estratégico y preparar la ofensiva estratégica, es decir, la toma del poder, pues la “otra colina” (el gobierno) había recuperado posiciones. En tales condiciones, continuar la guerra, como pretendía el bloque escisionista, significaba llevar la guerra popular a la derrota y destruir al partido (Guzmán, 1995). Su propuesta era transitar de tiempos de guerra a tiempos de paz, lo que implicaba la desmovilización del

133 Guzmán, Iparraguirre. “Aclaración necesaria”, CEREC, 19 de septiembre de 2001.

Ejército Guerrillero Popular y la disolución de los comités populares, pasando a un repliegue político militar destinado a “preservar al Partido en función del futuro”. No se trataba de dejar de luchar sino de cambiar la forma de lucha, de guerra con armas a lucha política sin armas (CC-PCP, octubre de 2002).

Los remanentes y rebrotes senderistas

El grupo que se resistió a deponer las armas, conocido como Sendero Rojo, fue dirigido por Oscar Ramírez Durand, el único miembro no capturado de la Comisión Permanente del PCP. Ocasionalmente, éste realizó atentados en la zona cocalera del Alto Huallaga. En sus documentos dice mantener las bases de apoyo, el partido y el Ejército Popular de Liberación, y continuar la guerra popular.

La derrota militar de Sendero Luminoso por las fuerzas armadas y el gobierno de Fujimori a mediados de la década de 1990 sólo fue posible a partir de la aplicación de una violencia extrema contra subversivos y sospechosos de serlo, y contra un espectro muy amplio de la población no vinculada con ellos. Fue una forma de infundir temor, de descabezar y desarticular cualquier forma de oposición, en lo que los senderistas denunciaron como guerra de baja intensidad, que persistió durante los más de diez años que duró el régimen dictatorial y corrupto de Fujimori.

Como complemento de la guerra de baja intensidad, Fujimori aplicó con gran éxito un programa asistencialista para ganar la adhesión de los sectores populares más empobrecidos. Sin embargo, tales mecanismos no lograron la victoria moral del Estado sobre Sendero Luminoso ni tampoco la resolución del conflicto social y étnico que le dio origen. Mientras los efectos traumáticos de la violencia para la sociedad peruana en su conjunto continúan, Sendero no ha sido liquidado definitivamente, pues las condiciones que lo hicieron surgir –pobreza y marginación de amplios sectores– no desaparecieron y en los grupos más vulnerables sólo fueron paliadas. La organización maoísta permanece en estado larvario, manteniéndose como una amenaza permanente para el Estado peruano.

En noviembre de 2000, como consecuencia de la movilización popular en protesta por el fraude electoral cometido contra Alejandro Toledo en abril, cayó la dictadura de Fujimori, quien huyó a Japón y presentó su renuncia desde Tokio. También contribuyó a su caída la pérdida del apoyo norteamericano.¹³⁴ El fin de la dictadura de Fujimori significó un cambio en la correlación de fuerzas, abriendo la posibilidad a los senderistas para reclamar un espacio en la vida política peruana y a los dirigentes senderistas para demandar un cambio en las inhumanas condiciones de reclusión. Estos últimos solicitaron establecer con-

134 El gobierno retiró su apoyo debido al negocio de venta de armamento a las FARC colombianas establecido por Montesinos y Fujimori.

versaciones con el gobierno de transición para buscar una solución política a los problemas derivados de la guerra interna y coadyuvar a resolver los problemas que aquejaban al pueblo, la cual se concretó el 19 de diciembre de 2000. En ella participaron los senderistas fieles a Guzmán, Óscar Ramírez Durand de Sendero Rojo y Peter Cárdenas Schulte del MRTA. Los senderistas propusieron negociar los siguientes temas: la situación de quienes seguían en armas, así como la de los 3.000 prisioneros políticos y prisioneros de guerra, los miles de requisitorios, los más de 10.000 desaparecidos, los miles de expatriados y las centenas de miles de desplazados. Sus demandas se concretaban en cinco puntos:

- I. Solución política a los problemas derivados de la guerra interna
- II. Verdadera amnistía general en función de una futura reconciliación nacional
- III. Democratización de la sociedad peruana
- IV. Producción nacional y trabajo para el pueblo
- V. Cierre del Penal Militar de la Base Naval del Callao

Durante los primeros meses de 2001, los prisioneros de 21 cárceles y sus familiares realizaron dos huelgas de hambre, logrando la flexibilización de las condiciones carcelarias. Valentín Paniagua, presidente del gobierno de transición, avanzó en el proceso de negociación con la dirigencia senderista de los temas de pacificación definitiva, amnistía para los presos e incorporación a la vida política del grupo armado, a partir de su reconocimiento legal como partido político (E-FE-CA-2001) decretando la conformación de una Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) que se concretó durante el gobierno de Toledo.

La precariedad de la democracia restaurada impidió la resolución definitiva del conflicto, a lo que se sumó la situación internacional generada por los ataques a las torres gemelas en Nueva York el 11 de septiembre de 2001. Esto justificó la reactivación de la lucha contra el terrorismo como prioridad internacional decidida por el gobierno norteamericano y acatada por todas las potencias como el Nuevo Orden Internacional, que dejó al PCP-SL en la lista negra.

A fines de 2001 Guzmán fijó la posición senderista respecto al cambio de rumbo del gobierno de Toledo. En este sentido, cuestionó el retroceso respecto a lo que se había negociado con Paniagua; rechazó la composición unilateral de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, exigiendo que la integraran las dos partes en lucha y los familiares de desaparecidos, víctimas del genocidio y prisioneros políticos, los requisitorios, expatriados y desplazados. También rechazó la acusación de terroristas y desencadenadores de la violencia contra la humanidad, como proponía el decreto de creación de la CVR, exculpando a “algunos agentes del Estado”. Denunció que el término terrorista fue impuesto por la administración Reagan para desprestigiar a los movimientos revolucionarios que reivindican el derecho a rebelarse contra la opresión. No aceptó que la guerra popular fuera

calificada de genocidio, argumentando que Sendero aplicó cuatro formas de lucha: agitación y propaganda armadas, sabotaje, combate guerrillero y aniquilamiento selectivo, este último suspendido en 1992 para sujetarse a la Convención de Ginebra. Señaló que el genocidio fue la política persistente y sistemática del Estado peruano, ordenada por el gobierno norteamericano desde 1980, que se concretó en desapariciones, torturas, fosas comunes, etcétera. Reconoció los errores cometidos y asumió públicamente la responsabilidad por el exceso de Lucanamarca en 1983 y el error de Tarata en 1991(CC- PCP, octubre de 2001).

En 2002, los dirigentes senderistas dan un nuevo giro a su discurso, afirman que sus excesos no fueron errores sino los costos inevitables de la guerra y cuestionaron la respuesta represiva del gobierno de Toledo a la oleada de protestas del movimiento popular en contra del neoliberalismo y la globalización, considerando que gracias a la movilización popular estaba en el gobierno. Además, cuestionaron la imposición de una ley que penalizaba las protestas con de 3 a 6 años de cárcel, la satanización de la protesta como terrorismo y desestabilización, la realización de una campaña que calificaba a las movilizaciones populares como “rebrote terrorista”, y que se buscara la aprobación del Congreso para restituir las leyes antiterroristas, reactivar y armar a las rondas campesinas, reactivar el Sistema de Inteligencia Nacional (SIN) y aumentar el presupuesto para gastos de guerra (PCP, 2002).

Los senderistas presos apelaron a la Corte Interamericana de Derechos Humanos para tener un juicio justo. En mayo de 2003, los máximos dirigentes fueron presentados a rendir su declaración instructiva ante juez en una audiencia cerrada al público, lo que evidenció el miedo del gobierno a la autoridad política de los dirigentes senderistas sobre la población. Si bien Guzmán e Iparraguirre reconocieron su responsabilidad como conductores de la guerra popular, denunciaron que el fuero militar impuesto por Fujimori prevalecía a través del decreto que reintrodujo la cadena perpetua. En el entendido de que no había condiciones para un debido proceso y una sentencia justa, que en los medios de comunicación había una campaña en su contra y se les negaba el derecho a responder a ella, hicieron uso de su derecho a no declarar (Guzmán, 2003; Iparraguirre, 2003).

El informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación

En agosto de 2003 fue presentado el informe de la CVR, que abarcó el periodo 1980-2000, desde el inicio de la guerra popular hasta la caída de Fujimori. Un mes antes se produjeron dos atentados en la empresa Techint, imputados al PCP-SL por las autoridades, que después fueron reconocidos como obra de delincuentes comunes. El PCP-SL denunció los hechos como parte de una campaña en su contra, destinada a mantener la impunidad de los cuerpos policiales y militares, a seguir utilizando la guerra para exigir más presupuesto y armas, a continuar usando las

rondas campesinas, a mantener las restricciones carcelarias a los prisioneros de guerra como una política de exterminio, a presionar a la CVR y a garantizar la impunidad de la política genocida del Estado peruano (PCP, julio de 2003).

Una vez presentado el informe, las fuerzas políticas que gobernaron entre 1980 y 1990, y los mandos militares participantes en la guerra sucia rechazaron sus conclusiones, que ya de por sí eran muy blandas hacia ellos. Centrarón su argumentación en negar al PCP-SL la calidad de fuerza política que sí le reconocía la CVR, calificándolo de agrupación exclusivamente terrorista.

La CVR documentó 23.969 muertos o desaparecidos, proyectando esa cifra hasta 69.000 personas al multiplicarla por un factor estadístico de 2.9 mediante la metodología llamada Estimación de múltiples sistemas,¹³⁵ la mayoría de los cuales se concentró en los departamentos de mayor población indígena y más pobres del país: Ayacucho, Junín, Huanuco, Huancavelica, Apurímac y San Martín. Adjudicó la responsabilidad de la extrema violencia de la guerra al PCP-SL y prácticamente exculpó a las fuerzas armadas y policiales, concluyendo que 54% de las muertes y desapariciones documentadas fueron responsabilidad del PCP-SL y 37% de los agentes del Estado –fuerzas armadas y policía–, los comités de autodefensa y los grupos paramilitares (CVR, 2004: 18).

Tanto la composición de la CVR¹³⁶ como su forma de trabajo fueron unilaterales, como denunciaron los senderistas presos. La información recibida por los comisionados estaba sesgada y, probablemente, la instancia recolectó testimonios de afectados que decían lo que creían que sus convocantes y posibles benefactores querían escuchar. Además, la vigencia de leyes antiterroristas durante el periodo en que trabajó la CVR, era suficiente amenaza como para reconocer la pertenencia al PCP-SL o señalar a policías y militares autores de violaciones a los derechos humanos, máxime sabiendo que gozaban de total impunidad.

Si bien la CVR reconoció al PCP-SL la calidad de agrupación política con metas legítimas, niega el carácter étnico del conflicto y la identificación de las bases campesinas indígenas con la organización y su aceptación de la convocatoria a la lucha armada, negando, por ende, su legitimidad como fuerza representativa, aun parcialmente, de los intereses del campesinado indígena.

135 Las fuentes disponibles en 2001 señalaban como saldo de la guerra más de 25.895 muertos (44.3% civiles, 45.3% subversivos y 10% de las fuerzas armadas y policiales), 600.000 desplazados, 40.000 huérfanos, 20.000 viudas, 3.190 desaparecidos (Comisedh), 500.000 menores de 18 años con estrés y 435 comunidades arrasadas (70% de población rural indígena), 1.371 presos acusados de terrorismo, 821 presos acusados de traición a la patria y que involucró directa e indirectamente a dos millones de personas (Promudeh, 2001; García Miranda, 2001: 25).

136 La comisión fue integrada por 13 miembros: un filósofo, un antropólogo, dos ingenieros, una socióloga, tres abogados, cuatro sacerdotes (uno católico, un pastor protestante y dos obispos, uno de ellos en ese momento el presidente del Episcopado) y un general retirado. Los familiares de las víctimas no estuvieron representados y tampoco los alzados en armas (Montoya, 2004: 3).

La Comisión tuvo la capacidad técnica para procesar los datos y redactar el informe,¹³⁷ pero no para juzgar a los culpables de violaciones a los derechos humanos ni para reparar a las familias por los daños sufridos por los numerosos inocentes asesinados o reclusos injustamente, hechos documentados de los que las autoridades son responsables; el gobierno argumentó que no hay recursos para ello. A la CVR le faltó representatividad y fuerza para construir una verdad legítima, imponerla a los culpables de violaciones de derechos humanos y juzgarlos. Sólo una de las partes está en prisión y está siendo juzgada. Las fuerzas armadas y policiales y los políticos que estuvieron al frente de las tareas contrainsurgentes y violaron derechos humanos no fueron juzgados. Recién en 2007 el ex presidente Fujimori fue extraditado, acusado de múltiples violaciones a los derechos humanos durante su gobierno.

La “verdad oficial” emitida por la CVR no tuvo el peso moral y político suficiente para imponerse sobre el conjunto de fuerzas políticas y sociales del país, por la debilidad del gobierno de transición de Valentín Paniagua que la estableció y del sistema político peruano sobreviviente a la dictadura de Fujimori. No hay, pues, una “verdad oficial” y legítima sobre las dos décadas de violencia que vivió el país porque en el conflicto no hay un vencedor contundente y legítimo. Hay todavía varias verdades en disputa, todas ellas desde el lado de los vencedores, que siguen siendo las fuerzas conservadoras dominantes; desde el lado de los vencidos persiste el silenciamiento de otras versiones posibles del conflicto.

La presencia senderista captó la fuerza de los elementos dispersos e inhibió el desarrollo de un movimiento indígena fuerte en Perú. Blanco de todos los fuegos, los indígenas fueron subsumidos en una representación política ajena, que negaba la identidad indígena de su base social. A pesar de las dos décadas de insurgencia y contrainsurgencia, el movimiento indígena peruano fue reconstituyéndose desde finales de la década de 1990; sus expresiones más significativas, más radicales y poderosas, tienen algunas de sus raíces, motivaciones y recursos estratégicos en la guerra interna: los cocaleros y las comunidades afectadas por la minería se sustentan en las rondas campesinas y los comités de autodefensa civil, participantes activos en las tareas contrainsurgentes y factor decisivo de la derrota militar y política del PCP-SL. Para ello accedieron al manejo de las armas, entregadas por el gobierno o compradas por ellos gracias a los recursos proporcionados por la economía de la coca. Así, la reticencia a armar a los campesinos, profundamente arraigada en las élites criollo-mestizas, dominante durante la primera década de guerra popular y desafiada por Fujimori, hoy se refrenda como una verdad: armar

137 Que consta de 9 tomos y unas 12 mil páginas en total, ha sido publicado un resumen de él CVR Hatum Willakuy, Lima, 2004. En 2003 la CVR montó una exposición fotográfica titulada Yuyanapaq. Para recordar 1980-2000, relato visual del conflicto armado interno en el Perú, Lima.

a los indios es siempre un riesgo mayor para la élite blanco-mestiza, porque esas armas tarde o temprano se volverán contra ella. La guerra de razas, como la califica la élite dominante, es siempre una amenaza latente para ella.

El 4 febrero de 2010 se constituye el Movimiento Por Amnistía y Derechos Fundamentales (Movadef), integrado por dirigentes de organizaciones populares, intelectuales y artistas del pueblo, así como abogados defensores de presos políticos y perseguidos sociales, que busca ser la expresión legal de Sendero Luminoso fuera de las cárceles. Dicen luchar por la democratización de la sociedad peruana que se plasme en una nueva Constitución surgida de una Asamblea Constituyente. Como diez años antes, reivindican su derecho a participar en la vida política del país conforme al artículo 35° de la Constitución, incluyendo las elecciones. Iniciaron una campaña de recojo de firmas para lograr su inscripción en el Registro de Organizaciones Políticas del Jurado Nacional de Elecciones. Consideran que se debe terminar con el encono, la venganza y la persecución política que persisten en la sociedad peruana y anuncian su disposición a buscar convergencias con otras fuerzas y personalidades democráticas y establecer alianzas con otras organizaciones políticas sobre la base de los siguientes lineamientos:

- 1.- Nueva Constitución que contemple los derechos fundamentales del pueblo.
- 2.- Restitución de las libertades, derechos, beneficios, y conquistas democráticas conculcadas. Defender los derechos fundamentales y del pueblo.
- 3.- Libertad económica para el pueblo. Contra el neoliberalismo y la globalización manifestación actual del imperialismo. Revisión de los contratos con las empresas monopólicas. Defender los recursos naturales. Producción Nacional y trabajo para el pueblo.
- 4.- Libertad política. No a la criminalización de las luchas populares y contra la política persecutoria.
- 5.- Defender la Nación. Defender la soberanía nacional y la integridad territorial.
- 6.- Solución política, amnistía general y reconciliación nacional.

La organización ha desarrollado su labor proselitista en las universidades, organizaciones sindicales y movilizaciones populares, mostrando su presencia, buscando incorporar a la juventud y logrando persistir hasta el día de hoy, ampliando su capacidad de movilización. Por su parte, los medios de comunicación y las instituciones del estado rechazan su presencia. (Movadef; 2010)

El PCP-SL. Hacer la guerra popular

En un país cuya población indígena asciende a 35% y es en su mayor parte quechua hablante, el movimiento insurgente encabezado por el Partido Comunista del

Perú-Sendero Luminoso –integrado por mestizos provincianos de clase media, maestros y estudiantes universitarios y secundarios de la ciudad de Huamanga, capital del departamento de Ayacucho– logró la respuesta favorable de una base social conformada por campesinos indígenas de los departamentos serranos más pobres: Ayacucho, Huancavelica y Apurímac. Aunque su expansión a otras regiones del país le permitió diversificar sus fuerzas, siguió siendo fundamentalmente un movimiento con cuadros mestizos y bases de apoyo indígenas.

En su discurso, la organización insurgente desconoció la identidad indígena de sus bases, no valoró, respetó ni reivindicó sus rasgos culturales, careció de un programa étnico reivindicando uno clasista, que asumía al campesino pobre como su base social –identificable en la realidad con el campesinado indígena–, que tampoco se autoidentificó como tal. A pesar de ello, en su estrategia político-militar Sendero aprovechó los rasgos particulares del campesinado indígena y la polarización étnica y social existente para intensificar el conflicto: utilizó la base productiva que representaban las comunidades indígenas como retaguardia para proveerse de alimentos y otros bienes y, aprovechando los conflictos intergeneracionales existentes, como reserva donde reclutar nuevos cuadros entre sus miembros más jóvenes; empleó la lengua quechua y los símbolos de lucha ancestrales como vehículo de comunicación eficaz entre sus cuadros y bases, para incorporarlos a la organización, mantener la cohesión entre los militantes y amedrentar a sus enemigos; estimuló el racismo antiblanco y antimestizo entre la población indígena, estimulando la expresión violenta del conflicto en la confrontación contra los grupos dominantes criollos; manipuló los conflictos inter e intracomunitarios para satisfacer sus fines políticos y obligar a diversos sectores a participar en la confrontación.

Sendero compartió el desprecio racista hacia la población indígena que era su base social natural con la élite dominante criolla, considerándola incapaz de impulsar iniciativas autónomas y de tener fines propios; así, estableció con ésta relaciones marcadamente verticales y autoritarias, menospreciando su vida, sacrificable en la guerra anticapitalista. De manera creciente, los cuadros senderistas ejercieron acciones de extrema violencia sobre sus adversarios (policías, militares y civiles en general, incluidos sus viejos cuadros), semejantes a la aplicadas sistemáticamente contra la población indígena por las élites criollas.

La prolongada inserción en el campo ayacuchano de sus cuadros (desde 1970) posibilitó que conociera íntimamente las formas de organización de las comunidades campesinas quechuas, penetrándolas y subordinándolas a su propia estructura organizativa política y militar, imponiéndoles directivas contrarias a sus intereses económicos, como la limitación de su producción o la no concurrencia al mercado, la sustitución de los liderazgos tradicionales de las comunidades por los de jóvenes adoctrinados por la organización maoísta. Más que cooptar a las comunidades, Sendero las secuestró, imponiéndoles fines ajenos a sus intereses. Cuando surgió el descontento y los medios de control se volvieron cada vez más violentos, las

comunidades reaccionaron escapando del terreno de confrontación, donde eran agredidas por ambos bandos: Sendero Luminoso y el Ejército o la policía.

La expansión de la organización hacia regiones distintas a las de su inserción inicial, particularmente hacia vertientes amazónicas como el Alto Huallaga, zonas de producción de hoja de coca, la capital del país y otras ciudades, le permitió ampliar el espectro de población sobre el que ejercía su influencia y sus acciones ofensivas: los indígenas no campesinos de la Amazonía y los campesinos indígena migrantes a las ciudades y a las zonas cocaleras, estableciendo estrategias de penetración diferenciadas y eficaces que partían del conocimiento del terreno.

Autores como Degregori afirman que la alta dosis de violencia de la estrategia senderista fue un elemento extraño que la organización maoísta introdujo a la realidad peruana. Sin embargo, los resultados aportados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (agosto de 2003) no dejan lugar a dudas: la violencia utilizada por Sendero era un atributo ya existente en las relaciones sociales altamente polarizadas de la sociedad peruana, urbana y rural. La extrema violencia usada por las fuerzas contrainsurgentes, la incorporación de la población civil al conflicto como carne de cañón por ambas fuerzas, la incapacidad de las fuerzas políticas nacionales para dirigir desde los poderes ejecutivo y legislativo la estrategia contrainsurgente de las fuerzas policíacas y militares, y la indiferencia de la población urbana ante el genocidio que ocurría en el campo, son fenómenos que evidencian la presencia estructural de la violencia en la sociedad peruana. Tal vez una de las grandes limitaciones de Sendero Luminoso fue no poder escapar de la lógica genocida impuesta en la guerra por las fuerzas armadas.

La organización apostó militarmente a los sectores del campesinado indígena siempre descartados por las izquierdas criollas como sujetos revolucionarios a partir de criterios racistas y dogmáticos. Supo llegar a ellos, valoró su fuerza, explotó su inexperiencia y las aprovechó. Asimismo, aplicó una estrategia de repliegue de las zonas de influencia original, expandiéndose hacia nuevas zonas cuando la represión militar o su propio autoritarismo habían desgastado el apoyo popular. Así, continuamente fue renovando su convocatoria y sus bases de apoyo, persistiendo durante 12 años e incrementando visiblemente su capacidad de fuego para constituir una amenaza militar de carácter nacional e incluso sobre los países vecinos.

Aún hoy sigue siendo difícil valorar objetivamente su poderío, pues en distintos momentos tanto el propio SL como el gobierno de Fujimori y el Congreso norteamericano tendieron a inflar esa amenaza de acuerdo a sus particulares intereses políticos. La presencia senderista, pero no sólo ella, inhibió el desarrollo de un movimiento indígena fuerte en Perú. Blanco de todos los fuegos, durante la etapa de Sendero el actor indígena quedó subsumido a una presentación política ajena, que negaba la identidad indígena de su base social.

El Ejército Guerrillero Tupac (EGTK), la alianza indio-mestiza

El carácter monoexportador de la economía boliviana y sus efectos sobre la comunidad indígena

Mientras Perú logró mayor diversificación productiva, desde la etapa colonial la estructura productiva boliviana se vio reducida a la especialización minera, específicamente a la extracción de plata. Más tarde, en la etapa republicana, la posibilidad de Bolivia de acceder a los mercados externos fue limitada por la pérdida de su salida al mar.

La economía minera

En los Andes la servidumbre tomó al principio la forma del tributo: la mita minera, agrícola y de obrajes y, posteriormente, del repartimiento. Las minas de Potosí del Alto Perú se abastecían de mitayos provenientes de 16 provincias del sur andino. Los obrajes funcionaban como cárceles locales donde los indios que adeudaban tributos eran recluidos para pagarlos con trabajo. Aunque en 1693 se decretó que los indios podían pagar el tributo a la Corona en especie o en dinero, su insolvencia los obligó a concurrir a la mita para hacerlo. En 1720 fueron abolidas la mita agraria y de obrajes. Sin embargo, la mita minera y el tributo permanecieron, en tanto constituían la fuente de ingresos más importante para la Corona.

A pesar de que en 1778 las minas potosinas pasaron a formar parte del Virreinato de Buenos Aires, las comunidades lejanas siguieron pagando la mita. En tanto ésta requería de la fuerza de trabajo indígena para producir los recursos que se tributaban, afectaba los intereses de las comunidades, que la perdían y no podían producir para su subsistencia; los de los hacendados criollos que ya no podían enviarla a las

minas, y los de los curas doctrineros, que se vieron privados de las almas y de esta fuerza de trabajo. En realidad, la mita agrícola y de obrajes no desapareció pero, a diferencia de la mita minera, no requería que los indios se desplazaran lejos de sus comunidades, pues era pagada a los hacendados de la misma región.

A fin de colocar las mercancías traídas de Europa o las producidas localmente, en 1756 se estableció el reparto. La falta de un mercado obligaba a los consumidores a adquirirlas, beneficiando a los corregidores y posibilitando su mayor control sobre los indios que debían pagar por los productos. La nueva carga obligó a los indios a acudir con mayor frecuencia a la mita, creciendo el descontento.

Éste fue el antecedente del ciclo rebelde que comprometió a gran parte de la región andina entre 1870 y 1873, enfrentando a la población indígena con la Corona española y su opresión colonial. El cacique quechua José Gabriel Túpac Amaru lideró la rebelión en Cuzco; el cacique quechua Tomás Katari y sus hermanos lo hicieron en Chayanta; y el comunero aymara Julián Apasa en el altiplano que rodea al lago Titicaca. Posteriormente se sucedieron otros ciclos rebeldes en diversas regiones: en 1899 el liderado por Zárate Willka; en la década de 1920 el de los caciques apoderados y en 1947 el que antecedió a la revolución del 52. Éstos abonaron los diversos discursos revolucionarios que abordaremos.

Subrayamos ahora el hecho de que cada ciclo económico de auge o de crisis despertó la voracidad de las élites blancas por la tierra, sus productos y la fuerza de trabajo indígena. Sustentando sus privilegios en la diferencia cultural, en la supuesta superioridad racial del blanco sobre el indio y contando con la fuerza política y militar del Estado, ésta se apoderó de los recursos productivos apelando a un derecho casi divino. La población indígena, que sólo contaba con su fuerza de masas, el conocimiento del terreno y los recursos que éste les proporcionaba (piedras, palos y herramientas de trabajo), respondió violentamente al despojo y la opresión, reivindicando su condición de dueña originaria de las tierras y sus riquezas minerales. Se organizó para luchar contra los invasores y restaurar las formas de gobierno propias, anteriores a la llegada de los españoles. Así, en la región andina se normalizó la dinámica de “guerra de razas” en las relaciones interétnicas: el estallido de la rebelión, con la que los indios amenazaban de muerte a los blancos, y el sucesivo castigo ejemplar de los blancos a los indios, a manera de escarmiento.

Las políticas desindianizadoras en el siglo XX

Al igual que en Perú, en la década de 1930 en Bolivia inició un proceso de desindianización en el que coincidieron diversos grupos privilegiados de la sociedad: las oligarquías, que buscaban eliminar materialmente la amenaza representada por los indios despojados de su tierra o sujetos a la hacienda; los grupos modernizadores mestizos, que entendían que el mestizaje favorecía el progreso del país; y los sectores de izquierda, influidos por las ideologías socialistas provenientes de Europa.

En tanto los procesos modernizadores fueron limitados, en la región andina no se eliminaron las diferencias culturales a partir de las cuales se establecía la jerarquización de la sociedad. Así continuaron sustentando el dominio de los sectores terratenientes, mientras los mestizos modernizadores afirmaban su paternalismo y su dominio sobre los indios, considerándolos incapaces de asumir su propia representación: los indios fueron los más explotados, los mestizos operaron como intermediarios y los blancos preservaron sus privilegios. Tanto en el lenguaje del poder como en el de los propios indígenas va desapareciendo el término “indio”, siendo sustituido por el de “campesino”.

A pesar de ello, la desindianización tuvo diferentes alcances en las diversas regiones del país; en tanto no hubo una modernización real ni disposición para asimilar al indio a la sociedad, éste no desapareció como sujeto social y sólo se inventaron matices para negar su existencia.

La revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953

Aunque pueden cuestionarse tanto el alcance y la profundidad de la revolución boliviana conducida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)¹³⁸ en 1952 como sus mayores logros –la reforma agraria de 1953, la nacionalización de las minas y el sufragio universal–, entre sus aliados no puede negarse la presencia de las masas campesinas, principalmente quechuas, y del proletariado minero. En este último, sector subalterno central de Bolivia y pilar de la Central Obrera Boliviana (COB), se conjugaban atributos que potenciaron su radicalismo y su poder: la ascendencia quechua o aymara; su concentración/aislamiento en los enclaves mineros, principal fuente de riqueza para la economía exportadora de Bolivia. Tales factores posibilitaron su gran capacidad organizativa y la conciencia de su poder como creador de la riqueza del país. Así, coparticipó con los gobiernos nacionalistas en el poder, constituyéndose en una fuerza que acechó constantemente al Estado para constituirse en clase gobernante.

El MNR estuvo en el poder un breve periodo; la necesidad de conciliar intereses contradictorios lo debilitó internamente y sucumbió al golpe militar de 1964. Éste desplazó al proletariado minero como aliado de las élites gobernantes nacionalistas, sustituyéndolo por el campesinado quechua, beneficiario principal de la reforma agraria, que ocupó su lugar y lo enfrentó. Desde ese momento, para contener el avance del proletariado minero se privilegió la represión.

La revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953 propiciaron la lenta reestructuración del territorio boliviano, que se consolidará con el ajuste neoliberal de

138 Partido criollo-mestizo conductor del proceso de reorganización estatal nacionalista una vez desplazada la oligárquica rosca minera, como denominaba el pueblo a la élite cuyo eje eran los tres barones del estaño: Patiño, Horschild y Aramayo.

la década de 1980 y las reformas que lo complementaron. La vieja regionalización reconocía tres ámbitos ecológicos que determinaban diversas configuraciones productivas y demográficas: el altiplano, los valles y la Amazonía.¹³⁹

El altiplano andino, ubicado por encima de los 3 600 msnm, abarca los departamentos de Oruro, La Paz y Potosí. En tanto asiento de los yacimientos minerales más ricos del país, fue el eje que articuló a Bolivia con el mercado mundial hasta la década de 1980. Las condiciones desfavorables para la agricultura permitieron la persistencia de los ayllus como unidad productiva entre la población aymara.

Los valles interandinos del departamento de Cochabamba, a una altitud promedio de 2 500 msnm, son el espacio boliviano más propicio para la agricultura; ello favoreció la formación de latifundios y, a diferencia de lo ocurrido en el altiplano aymara, desde la Colonia estimuló el mestizaje entre la población blanca y el campesinado quechua del lugar. Cochabamba fue el único departamento directamente afectado por la reforma agraria de 1953, que fraccionó los grandes latifundios, vendiendo a los campesinos pequeñas parcelas de las mismas tierras que ellos habían tomado con base en su propia fuerza y reconociéndolas como propiedad privada. A la vez, para eliminar las formas de organización comunitaria y crear un individualismo que favoreciera la productividad borrando la identidad indígena, se impuso a los campesinos la forma sindical de organización, a pesar de lo cual no se logró el propósito modernizador de convertir a los comunarios en pequeños propietarios. La extrema parcelación de la tierra y lo pequeño de la propiedad impidieron la consolidación de pequeños propietarios independientes.

La sindicalización forzada proporcionó al MNR una enorme clientela en las comunidades originarias, en las que prevalecían formas de autoridad autóctonas derivadas del ayllu. Cada núcleo de población rural se fusionó con las comunidades, que se mimetizaron en sindicatos. En dos años el MNR afilió a más de medio millón de individuos de unos 20 mil sindicatos agrarios en la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) (Rivera, 1983). Este mecanismo permitió que, durante veinte años, tanto el MNR como los gobiernos militares que lo sucedieron en 1964, dispusieran de una fuerza de masas para enfrentar, cuando era necesario, al proletariado minero, en lo que se conoce como Pacto Militar-Campesino.

Distribución territorial de la población indígena

Bolivia tiene diez millones de habitantes, un tercio de la población total de Perú, distribuida en un territorio de poco más de un millón de kilómetros cuadrados; se trata de una población reducida en un gran territorio. A pesar de contar con

139 El altiplano es el 20% del territorio, los valles interandinos con el 25%, y la selva el 40%.

grandes riquezas minerales es uno de los países más pobres de América Latina. Más de 60% de su población es indígena, frente a 40% de Perú, aunque en términos absolutos la población indígena de Perú es mayor. En ambos países la población indígena quechua es mayoritaria, siguiéndole la aymara y en proporción mucho menor diversos grupos amazónicos. Si bien en toda la región andina hay 10 millones de quechua-hablantes, la existencia de 30 variantes dialectales los vuelven identidades diferenciadas. Los aymaras, en cambio, son más homogéneos en su lengua, territorio y cultura.

El censo realizado en Bolivia en 2001 puso especial atención en el factor de autoidentificación como indígena, revelando que 62% de la población boliviana mayor de 15 años se autoidentificó como tal. La tendencia de la población a reivindicarse como indígena no se presenta en otros países andinos, como Perú y Ecuador, donde el racismo conduce a la negación de lo indígena.¹⁴⁰

Aunque la mayoría de la población indígena se localiza en los departamentos del occidente, el proceso migratorio desde occidente hacia los departamentos del oriente ha determinado que en éstos también exista un alto porcentaje de población indígena.

Al oriente de los Andes, en torno a la cuenca de río Amazonas y con alturas inferiores a los 800 msnm, se localiza la región amazónica, de difícil acceso para los conquistadores y de poco provecho económico, por lo cual fue desarticulada del complejo andino, permaneciendo así durante casi cinco siglos. Sólo se instalaron allí las órdenes religiosas de los jesuitas y los dominicos, que colonizaron espiritualmente a los naturales nómadas de la región, adaptando sus formas comunitarias a las necesidades productivas y políticas de la Iglesia católica. Su labor fue menos violenta y más eficaz que la de los conquistadores para disciplinar a los dominados y legitimar la dominación (Patzi, 1999).

La colonización de la selva o marcha hacia el Oriente comenzó después de la reforma agraria, cuando las tierras de los valles resultaron insuficientes para atender el crecimiento de la población campesina. Apoyada por el gobierno militar de Bánzer (1971-1977), la colonización buscó abrir espacios para la expansión de los grupos dominantes y no la resolución del problema de los campesinos sin tierras. Por ello propició la formación de grandes latifundios y el establecimiento de cooperativas, formas de agroindustria encubiertas, conformadas por socios de clase media que por esta vía accedían a los créditos gubernamentales. El mayor

140 El dato estadístico construido en este Censo responde a un hecho político, resultado del proceso ideológico y organizativo previo de afirmación indígena, que obliga al Estado y a sus aparatos técnicos a “contarnos bien”, como indios. Posteriormente, este dato será utilizado por los movimientos indígenas como fundamento de sus reivindicaciones. En el censo de 2012 la situación cambió significativamente, la población que se autoidentificó como indígena fue de sólo 42%, bajando drásticamente respecto a 10 años antes, no es lugar para analizar las causas de este cambio.

estímulo para incorporar la selva amazónica al mercado de tierras y a la producción capitalista fue el cultivo de hoja de coca. El desarrollo de esta actividad incrementó exponencialmente los intercambios entre la selva y las otras regiones del país.

La población aymara, a su vez, se asienta en torno a la cuenca altiplánica del lago Titicaca, extendiéndose desde el departamento de Puno, parte de Tacna y de Moquegua en Perú, hasta el departamento de La Paz y el norte de Oruro en Bolivia. La Paz, sede del gobierno boliviano, está enclavada en el altiplano aymara, su población trabajadora es aymara y El Alto, con más de 800 mil habitantes, es hoy la ciudad india más grande de América. La población aymara que migró a La Paz no rompió con el mundo indígena del que provenía y al que volvía periódicamente durante el año. Por ello se afirmó en su identidad diferenciada como estrategia de supervivencia en la ciudad, porque a diferencia de Perú, donde los espacios indígena y criollo están separados regionalmente en sierra-Amazonía y la costa, respectivamente, en Bolivia se yuxtaponen. Cotidianamente los trabajadores aymaras llegaban a La Paz; lo mismo sucedía en Santa Cruz, en el oriente, con los migrantes collas, son la fuerza de trabajo principal. En ambas ciudades, los criollo-mestizos vivían esto como una amenaza y, a pesar de la segregación establecida, desafiada constantemente por los segregados, el roce permanente llevaba al conflicto intenso.

Aunque en Bolivia la población aymara no representa la mayoría de la población indígena actual, es la etnia más articulada cultural y políticamente, así como la más resistente en su identidad. Por lo que siempre estuvo en el centro del conflicto político. Debido a que históricamente ocupó un espacio poco productivo, el gélido altiplano, durante la Colonia y la República sólo participó del mercado interno, pudiendo mantener su autonomía productiva y cultural. Sus opresores fueron los latifundistas más racistas, más atrasados política y económicamente, quienes se beneficiaron de la persistencia de relaciones precapitalistas. Aunque se trataba del sector dominante más débil, era el más opresivo y violento.

Fausto Reinaga

Fausto Reinaga,¹⁴¹ periodista, político, intelectual, historiador y filósofo, realizó una contribución indispensable para la elaboración del indianismo, que sirvió de sustento intelectual a la autonomía cultural y política indígena, tanto en su país como en América Latina.

141 Fausto Reinaga nació el 27 de marzo de 1906 en Huahuamikala, comunidad aymara cercana al pueblo de Macha en la provincia Chayanta, departamento de Potosí, cuna de Tomás Katari. Los datos biográficos que se presentan fueron tomados del folleto Hilda Reinaga G., "Fausto Reinaga. Su vida y sus obras", La Paz, 2004, y de las referencias autobiográficas que aparecen dispersas en diversas obras.

Hijo de campesinos quechua hablantes, aprendió a leer a los 16 años, intentó ser cholo y reconocido como tal sin lograrlo, y 31 años después se reivindicó como indio cuando publicó *Tierra y Libertad. La revolución nacional* (Reinaga, 1953: 13). Tempranamente se trasladó a Oruro para realizar sus estudios primarios y secundarios, desempeñando, al mismo tiempo, varios trabajos: inicialmente manuales y más tarde intelectuales, como maestro de primaria, reportero de *La Vanguardia* y corrector de pruebas en *La Patria*. Posteriormente se trasladó a Potosí y luego a Sucre para estudiar derecho.

Siendo cholo se esforzó por integrarse a la civilización, a la sociedad dominante excluyente, aprendiendo su cultura. Militó sucesivamente en el Partido Republicano, el Partido de Izquierda Revolucionario (PIR, comunista) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Desde esta experiencia formuló un indigenismo radical, proponiendo la integración del indio a la vida social y política boliviana a través de la revolución. Al comprender que era imposible llevar a cabo este propósito planteó su indianismo, renegando de la cultura occidental, pero conservando las herramientas intelectuales de las que se apropió. Así, desde la perspectiva del indio, desarrolló un análisis sistemático de la historia de Bolivia, criticando implacablemente a las élites blanco-mestizas por su incapacidad para construir la nación boliviana. A la vez, reivindicó a los caudillos indios y a la iniciativa de las masas en los acontecimientos más trascendentes. Su tránsito de cholo a indio fue convergente con la emergencia social y política del sujeto indio en Bolivia.

Hilda Reinaga, sobrina de Fausto, aclara que éste no era de ascendencia aymara sino quechua. Pero, no obstante, reconocía al aymara como rebelde, a diferencia del quechua que era más “pacífico”. Afirma que mantenía por conveniencia política la confusión sobre su identidad aymara. Decía: “mi madre era aymara y mi padre quechua: yo soy quechuaaymara”. “Él no quería promover la división que hay ahora entre aymaras y quechuas, construcción producida por el mestizaje para dividirlos y debilitarlos”. (E-FE-HR-2010)

El pensamiento indianista

Si bien en sus obras Reinaga tiende a exagerar sus aportaciones a la causa política india y su incidencia práctica nunca fue tan grande como hubiera querido, y muchos de los planteamientos de su pensamiento indianista no son originales y él pretende que lo son, ellos provienen de la propia elaboración de las masas aymaras y quechuas y son recuperadas y transmitidas en la memoria oral popular, otras son aportaciones de otros dirigentes indígenas con los que se alió y luego enfrentó, y otras más son formulaciones de intelectuales bolivianos contemporáneos suyos; no obstante, considero que su gran aportación fue la tarea de sistematizarlos como un cuerpo coherente y difundirlos entre los potenciales militantes de la revolución

india en el soporte libro, lo que los hizo más accesibles a mucha gente, que aun siendo analfabeta podía beneficiarse de su permanencia material, que potenciaba la transmisión oral de esas ideas, y debatir siempre contra los que colocaba en cada momento como sus adversarios políticos.

Desde la segunda mitad del siglo XX, Reinaga se convirtió en uno de los pilares del proceso de constitución autónoma del movimiento campesino indígena de Bolivia. En este sentido, promovió un indianismo que expresó los intereses y la identidad cultural del mismo, en contraposición con el nacionalismo pequeño burgués del MNR y el internacionalismo marxista de las diversas corrientes de la izquierda boliviana, promotoras del principio de la hegemonía obrera en los sectores populares.

Su pensamiento indianista impulsó a los indios a enfrentar el racismo blanco-mestizo del que, como antes los liberales gamonales, eran portadores nacionalistas y marxistas. Estos sectores sustentaban su acción política en la subordinación de la masa india y en aprovechar para sus intereses particulares la fuerza social que ésta representaba en su condición de mayoría. Ello era logrado a través de la práctica del *pongueaje*¹⁴² político. La ruptura con las organizaciones blanco-mestizas permitirá a los indios formular su propio programa y construir organizaciones indias políticamente autónomas, enfrentando a las élites nacionalistas y marxistas pequeño-burguesas que temporalmente remplazaban a la oligarquía mediante diversas estrategias (sindicales, electorales y armadas).

En sus textos, Reinaga desmontó intelectual y políticamente el racismo del “cholaje blanco-mestizo”, analizando la obra de sus intelectuales y mostrando su miseria; revalorando el mundo y la cultura indígena que éstos vituperaban frente a los propios indios. Así lo muestran sus obras *Franz Tamayo y la revolución boliviana*, publicado en 1956, donde cuestiona la subordinación del intelectual nacionalista a la cultura occidental, su eurocentrismo y su perspectiva antiindia, y *Alcides Arguedas*, publicado en 1960, en la que se refiere al escritor de la oligarquía, realizando una crítica sobre la colonización mental de los intelectuales bolivianos.

La etapa nacionalista revolucionaria

Siendo militante del Partido Republicano fue director del periódico de este partido, *El Tribuno*. En 1930 se incorporó a las luchas universitarias y obreras, volviéndose marxista. Más tarde participó en la fundación del PIR y en 1932 pronunció un discurso pacifista contra la guerra del Chaco (1932-1935) que le valió un mes de cárcel. Años después, en 1940, publicó el libro *Mitayos y yanaconas*, en el que estudia la sociedad del Tawantinsuyu desde una perspectiva marxista.

142 Servidumbre.

Entre 1944 y 1946, siendo diputado de la Convención Nacional Constituyente por Chayanta durante el gobierno de Gualberto Villarroel, se volvió nacionalista. Como aliado de los indios Villarroel aplicó las siguientes medidas: abolición del pongueaje y el mitanaje; prohibición de los trabajos gratuitos que las élites blanco-mestizas imponían a los indígenas colonos, comunarios o residentes de ciudades y pueblos; realización de eventos como el Congreso Indígenal de 1945 y encuentros multitudinarios. Durante su gobierno, Reinaga presentó el Proyecto de Ley de Revolución Agraria que no fue aprobado por el sector reaccionario del MNR.

La alianza de Villarroel con los indios despertó gran temor entre los sectores oligárquicos que, conjuntamente con el PIR, desarrollaron una intensa campaña en su contra, responsabilizándolo de la masacre indígena ocurrida en Las Canchas. Ello condujo a que una turba india lo colgara en un farol de la plaza Murillo en 1946, siendo asesinados junto con él 280 de los 300 caciques indios que lo acompañaban en el palacio de gobierno y miembros de su gabinete (Reinaga, 1953: 33-34).

Muerto Villarroel, Reinaga se exilió en Buenos Aires, donde permaneció un año y medio. Estando allí, y a partir de un debate con el grupo de exiliados del MNR, partido en el que militaba, escribió un folleto sobre su dirigente Víctor Paz Estensoro, cuestionándolo por la falta de programa y por su traición a la revolución nacional de Villarroel,¹⁴³ lo que lleva a su expulsión del partido en 1947. Un año después regresó clandestinamente a Bolivia, donde trabajó apoyando a Siles Suazo del MNR en la campaña de 1949 y fue nuevamente encarcelado. Huyó de la cárcel y se instaló en Killi-Killi (hoy villa Pabón), en una ladera de La Paz, donde organizó un pequeño ejército que se sumó a las movilizaciones obreras y campesinas que llevaron al poder al MNR en 1952. Cuando ese año Paz Estensoro asumió la presidencia de Bolivia, Reinaga fue perseguido y nuevamente encarcelado. Después de firmar una confesión en la que reconocía haberse equivocado en su opinión sobre el nuevo presidente, lo dejan libre y se aleja definitivamente del MNR.

A partir de ese momento se volcó a la militancia en organizaciones indígenas y obreras—Petroleros de Cochabamba, Central Obrera Departamental de La Paz, Harineros de Cochabamba. En ese tiempo escribió en los periódicos *La Voz del Indio*¹⁴⁴ y *Rumbo Sindical*,¹⁴⁵ así como en la revista *Abril*,¹⁴⁶ debiendo usar un nombre prestado por el acoso a que lo sometieron sus enemigos del MNR. Asimismo, con el seudónimo Ruy Ripaj, en 1952 publicó el libro *Nacionalismo boliviano*, en el que formuló un programa político (Reinaga, 1956: 213). Un año después, publicó dos

143 Fausto Reinaga, *Víctor Paz Estensoro*, 1949.

144 Órgano oficial de la federación de trabajadores campesinos de La Paz, con un solo número.

145 Publicó 7 números, entre octubre de 1952 y enero de 1954.

146 Publicó dos números.

textos: *Tierra y Libertad. La revolución nacional y Belzu*, obras que fueron utilizadas según propone, por el MNR para tomar elementos que sirvieran a su programa político-ideológico. En el primero propuso un programa de revolución agraria, mientras que en el segundo exalta la contribución del caudillo que, durante su presidencia (1848-1855), apoyó la movilización de masas urbanas y campesinas contra los terratenientes.¹⁴⁷

En 1957, a raíz de la realización del IV Congreso de la Federación Sindical Mundial en Leipzig, RDA, fue invitado a visitar la URSS. Allí conoció las condiciones de vida del pueblo ruso, decepcionándose de la experiencia socialista. Esto lo llevó a publicar su último texto marxista en 1960, *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. Posteriormente asistió a un Congreso Comunista en Montevideo, Uruguay, donde le incautaron todos los ejemplares de este libro y fue preso. La falta de apoyo de los comunistas asistentes al Congreso determinó que la embajada de Bolivia operara su repatriación.

Tierra y Libertad. La revolución nacional

Nos referiremos con mayor detalle a esta obra en particular, dado que expresa ideas representativas de la etapa marxista-nacionalista de Reinaga, aunque su perspectiva ya era india. En tanto se sentía indio, Reinaga consideraba sagrada la causa del indio pues también era su propia causa. Consecuente con este pensamiento exigió la libertad del indio y su incorporación a la vida civil de la nación. En este sentido, quiso contribuir al aniquilamiento de la *rosca*¹⁴⁸ y el gamonalismo feudal, que llevaría a la liberación del proletariado y del servaje indio (Reinaga, 1953: 13).

Recuperando el planteamiento indigenista radical de Mariátegui,¹⁴⁹ y aplicando su esquema de análisis y sus conclusiones a la realidad boliviana,¹⁵⁰ en *Tierra y Libertad* presenta una revisión sistemática de la historia boliviana desde la perspectiva de la lucha de clases. Así, parte de la caracterización del enfrentamiento principal entre la clase obrera, el indio y la clase media contra el latifundismo gamonal y la rosca minera, postulando que la posesión de la tierra y la libertad permitirán que el indio se civilice y se incorpore a la vida civil y social contemporánea.

147 Este último despertó críticas a las que responde en el texto “Revolución, cultura y crítica”, apéndice del libro *Franz Tamayo y la revolución boliviana*, publicado en 1956, en el que cuestiona la subordinación del intelectual nacionalista a la cultura occidental, su eurocentrismo y su perspectiva antiindia.

148 Oligarquía minera.

149 Siete Ensayos, El programa agrario y Tesis al Congreso de la CSLA.

150 Recupera también elementos de Tristán Marof, *La justicia del Inka y La tragedia del Altiplano*, de Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes, Del ayllu al imperio e instituciones del imperio incaico* y de Haya de la Torre, *El antiimperialismo y el APRA*.

En tanto el indio era mayoría —representando 90% de la población nacional—, era protagonista fundamental de la historia y eran sus intereses los que se defendían. Por ello, en esta obra cuestiona los datos del censo de 1950, que reducen la proporción de población indígena a sólo dos tercios (Reinaga, 1953: 27). En Bolivia, a pesar de que se encontraba en una situación de marginalidad, el indio seguía siendo mayoría a partir de sus condiciones particulares.

Bolivia es el país más semicolonial de Latinoamérica. La prepotencia dictatorial: económica, política y cultural de tres millonarios, Patiño, Hochschild, Aramayo, domina el país y dispone de la suerte del Estado boliviano al tenor de sus intereses. La situación de isla de Bolivia (no tiene salida al mar) ha determinado que el indio, el noventa por ciento de la población nacional, se haya conservado casi incólume dentro de los moldes y emociones de la civilización incaica. Los blancoides hacen cultura robando lo indio del indio. En Bolivia, el europeo no ha europeizado al indio; al contrario, el europeo es quien se ha indianizado (Reinaga, 1953: 60). El mestizaje no se ha realizado.

A diferencia de Perú, Ecuador o México, en Bolivia el indio era mayoría real y nada importante se hizo sin su participación. Era productor de la riqueza material y el actor fundamental de su historia. La conciencia de su condición de mayoría nacional lo llevó a luchar por sus propios intereses y derechos. En el siglo XVIII, los levantamientos revolucionarios de Tomás Katari, Tupac Amaru y Tupac Katari actuaron como precursores de los procesos de independencia de América. La masa india se levantó cada medio siglo, aunque la minoría latifundista y la rosca minera escamotearon sus intereses, reforzando su opresión.

En este marco analiza distintos episodios de la historia boliviana en que caudillos populares impulsaron o dirigieron la lucha de los indios, considerando las medidas que aplicaron para satisfacer las demandas populares. Por ejemplo, señala que el presidente Manuel Isidoro Belzu (1848-1955) fue precursor de la revolución nacional, caudillo de las masas explotadas, el político que descubrió la fuerza social invencible de la masa india, quien recogió la experiencia de los Katari y los Amaru, reanudando la marcha de la insurrección indígena. Entre sus medidas visionarias, Belzu determinó que la capital de la república fuera La Paz y dictó una nueva constitución en la que suprimió toda esclavitud (Reinaga, 1953: 75). Así, durante su régimen los terratenientes fueron sumisos y llevaron una vida de humildad resignada frente al indio envalentonado. En la práctica los colonos suprimieron los servicios gratuitos que realizaban para el patrón. El servaje en todas sus modalidades fue materialmente abolido. Los latifundistas no pisaron sus haciendas, por lo que ante el abandono físico de los gamonales, los colonos fueron dueños de las tierras. La tierra libre comenzó a rendir óptimamente sus frutos. Los indios la cultivaban con pasión y no había hambre ni miseria. Belzu volvió a instaurar la unidad del viejo Kollasuyo entre quechuas y aymaras, que juntos se

volcaron a la lucha social y política defendiendo el programa revolucionario del caudillo (Reinaga, 1953: 85).

A partir de este análisis de la historia, Reinaga sostiene que el problema del indio es el problema de la tierra y que su vínculo milenario e indestructible con ésta constituye el fundamento de la nacionalidad; la actividad agrícola era la suprema razón de su existencia. El terrateniente creó sus latifundios despojando tierras comunitarias mediante el robo. Arraigó a los indios comunarios, aprisionándolos en sus propias tierras y reduciéndolos al servaje, al colonato. En las tierras robadas impuso la servidumbre. Así, se convirtió en dueño de tierras y siervos sin aportar capital ni trabajo ni capacidad organizativa, siendo un propietario ausente (Reinaga, 1953: 44).

Frente a la injusticia y a la esterilidad del latifundio y el gamonalismo, la comunidad era una institución milenaria, preincásica, núcleo tradicional de la raza. Durante el coloniaje y la república, había funcionado como un aparato económico-social que sirvió al indio de parapeto, lo que la convertía en el órgano económico-social del porvenir. Con la ayuda de la técnica, el ayllu ofrecía la posibilidad de instaurar una vida social superior, tanto material como culturalmente.

En tanto consideraba que la clase obrera de las minas y las fábricas era india (Reinaga, 1953:7), entendía que si la clase proletaria conquistó su libertad a partir de la nacionalización de las minas, era razonable esperar que el indio (siervo-colono, comunario de ayllu, arrimate o pequeño propietario chacarero) exigiera su libertad al mismo tiempo que exigía la tierra. Por lo que, la tierra y la libertad para el indio eran tareas pendientes de la revolución que en ese momento conducía el MNR. Sin embargo, aunque aceptaba que el MNR era el caudillo en esa etapa de la revolución, afirmaba que en tanto no se identificaba con las masas mineras, fabriles e indias, la conservación de ese lugar dependía de quien tomara la dirección del proceso: el sector proletario de izquierda o el sector reaccionario. Los acontecimientos posteriores llevaron a la imposición de este último.

Este análisis lo lleva a plantear el programa de la Revolución Nacional –movimiento del pueblo boliviano destinado a lograr su liberación económica–, cuestionando los alcances limitados del régimen del MNR derivado de la revolución de 1952. Expone entonces el programa de revolución agraria que propuso durante el gobierno de Villarroel, más avanzado que la reforma agraria del MNR, que fuera vetado por este partido. Los puntos de su programa son:

1. Defensa de la nacionalización de las minas bajo control obrero (desde octubre de 1952).
2. Revolución agraria; nacionalización de las tierras del latifundio nacional sin indemnización; entrega de las mismas a los colonos-siervos, organizados en sindicatos agropecuarios, dentro de la estructura del ayllu-comunidad.

- Garantía, impulso e incremento de la pequeña propiedad agraria. Cooperativas de minifundios.
3. Nacionalización de los transportes aéreos y terrestres. Carreteras asfaltadas. Vinculación por ferrovías del Oriente con el Altiplano.
 4. Monopolio estatal del comercio de importación y exportación.
 5. Municipalización de los servicios públicos y distribución de los artículos de primera necesidad.
 6. Extensión e intensificación de los servicios de previsión social y sanitaria a todas las capas y clases sociales depauperadas urbanas y rurales del agro nacional.
 7. Estructuración de milicias armadas con obreros e indios politizados.
 8. Nacionalismo en música, pintura, literatura y filosofía.
 9. Nacionalismo en la instrucción pública: clausura definitiva de las universidades gamonales del país. Reorganización de la enseñanza pública en un continuo gradual y sistemático, desde el ciclo parvulario hasta el universitario. Implantación de la Escuela Única de trabajo y creación de la Universidad Obrera Técnica Nacional. Alfabetización obligatoria para ambos sexos y para el indio de todas las edades.
 10. Consecución de un puerto propio para Bolivia sobre el Pacífico.
 11. Control obrero e indio en toda la administración pública y en la producción industrial y agraria (Reinaga, 1953: 64-66).

La revolución agraria exigía la expropiación del gamonal y la transformación del latifundio en un sindicato agrario sujeto a las modalidades tradicionales, formales y sustanciales de la comunidad y el ayllu. Al mismo tiempo, implicaba tomar medidas diferentes vinculadas a las diversas circunstancias regionales: en el altiplano y los valles los latifundios debían ser entregados gratuitamente a los colonos-siervos, que no alterarían la costumbre de cultivar colectivamente la tierra; para el cultivo dirigido y en gran escala en las regiones donde se había impuesto el minifundio (pequeña propiedad) deberían organizarse cooperativas agrícolas de siembra, cosecha, cambio de productos, adquisición de máquinas, técnicos, abonos, sementales, y demás implementos de labranza; en el Oriente se debía conquistar previamente la selva y los latifundios existentes allí serían entregados a los colonos cambas que debían organizarse en sindicatos agrícolas (Reinaga, 1953: 50).

La etapa indianista (1964-1974)

Al retornar de Uruguay en 1960, Reinaga experimentó una crisis de conciencia que lo llevó a Machu Picchu (santuario indígena en Cuzco, Perú), a partir de lo cual escribió el artículo “El Cuzco que he sentido”. Comenzó entonces a profundizar

sobre el problema del indio desde una perspectiva indianista ya no indigenista. Reconociéndose marxista heredero de la tradición chola blanco-mestiza entre 1940 y 1960, un europeizado que buscaba la integración del indio mediante el cholaje blanco-mestizo, renegó de esa herencia y de lo que había planteado en esa etapa. Asimismo, rechazó el indigenismo asumido anteriormente. Éste había hecho su aparición en Perú en 1926 como un movimiento literario, adquiriendo luego un carácter político-social de reivindicación.¹⁵¹ Rápidamente traspasó las fronteras peruanas para extenderse al norte y al sur de Indoamérica.

En 1962 fundó el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) en Tiwanacu. En 1966 éste se convirtió en Partido Indio de Bolivia (PIB). Reinaga trabajó en su organización, escribiendo programas, manifiestos y organizando foros, siendo nombrado jefe del mismo en 1968 (Reinaga, 1969: 106-107).¹⁵² Consideraba que la tarea del PIB era revelar al indio su historia pues, para ser sujeto de la historia, el indio debía conocer su glorioso pasado que el cholaje blanco-mestizo ocultó y silenció. En este sentido, Reinaga no buscó diputaciones, ministerios ni pactos; su meta tampoco era dar un golpe de Estado.

Entre 1964 y 1969 publicó varios textos: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964); *La inteligencia del cholaje boliviano* (1967); *El indio y los escritores de América* (1969); *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1969).

A fines de 1970, fue invitado por los dirigentes de la Federación Departamental Campesina de La Paz a participar en la elaboración de la Tesis Política para el Congreso de Pazña de enero de 1971. Poco después, fue nombrado asesor de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), participando también en la elaboración de la Tesis Política de esta organización. En el VI Congreso de la CNTCB, realizado ese año en Potosí, los indianistas se imponen sobre los grupos comunistas y trotskistas, incorporando la tesis indianista de Reinaga que fue publicada como *Tesis india* (1971).

Si bien en el *Manifiesto* de 1969, Reinaga había rechazado la idea de que el PIB participara en el movimiento sindical porque consideraba que los dirigentes campesinos eran corruptos, serviles y asesinos, en la *Tesis india* justificó esta participación entendiendo que tanto la CNTCB como las Federaciones Departamentales eran organizaciones de la raza que integraban a las masas indias que querían incorporar al PIB. Aunque no había cambiado su opinión sobre la mayoría de los dirigentes campesinos, quería llegar a las bases indias y separarlas de las direcciones cholas.

151 En la parte literaria estaban Alejandro Peralta, Mario Chávez, Emilio Armanza, Uriel García, Luis E. Valcárcel, Adalberto y José Varallanos; y entre los políticos José Carlos Mariátegui y Raúl Haya de la Torre.

152 En 1960 Constantino Lima y Raimundo Tambo, entre otros dirigentes indígenas, fundaron el Partido Autóctono Nacional (PAN), un partido indianista. (Zivechi, 2009)

La revolución india (1970)

En esta obra Reinaga desarrolló ampliamente los ejes de su nueva posición indianista. Formulada en oposición al indigenismo que buscaba la integración del indio al movimiento nacionalista revolucionario del cholaje de izquierda, el APRA. A su vez, los comunistas buscaban asimilarlo a su respectiva corriente para integrarlo a la sociedad blanco-mestiza. En esta etapa, Reinaga concluye que el indigenismo es enemigo del indio porque quiere desaparecerlo. Por lo que ya no busca la revolución nacional o la revolución comunista, sino la revolución india.

El indianismo era un movimiento revolucionario de indios que buscaba la liberación del indio, reivindicando como uno de sus puntos centrales la denominación de indio y cuestionando la imposición del término “campesino” con la reforma agraria de 1953 por parte de los blanco-mestizos, nacionalistas o comunistas, pues no respondía a una real revaloración del indio, a la superación de la fobia del blanco-mestizo hacia éste, ni a la superación de su marginación. Consideraba que la integración del indio al blanco implicaba su desaparición. La conversión del indio en campesino significaba una regresión, un retroceso, ir contra la historia.

Considerando las condiciones imperantes en Bolivia rechazó y abandonó el uso de la categoría marxista de clases sociales pues no servía para explicar la realidad, remplazándola por la de lucha de razas. Según su opinión, las clases sociales de occidente –burguesía, proletariado, campesinado–, en Bolivia sólo eran una superestructura grosera y ridícula. Quienes trabajaban en los socavones de las minas y en las fábricas eran indios; el comunitario o ex siervo de latifundio no era un asalariado, no era una clase social. Por lo que, el problema del indio no era el problema campesino; el campesino luchaba por el salario y su meta era la justicia social. El indio no luchaba por un salario que nunca conoció ni por la justicia social que ni siquiera imaginaba, sino por la justicia racial, por la libertad de su raza; el problema del indio no era su asimilación o su integración a la sociedad blanca civilizada, sino su liberación. Era un problema de raza, no un problema de clase (Reinaga, 1970: 54-55). En Bolivia, antes y primero que la lucha de clases estaba la lucha de razas. Sin embargo, Reinaga no aceptó la acusación de racismo indio que hacían los mestizos, pues entendía que el racismo indio no era equivalente al racismo blanco: mientras los blancos imponían la esclavitud, el indio luchaba por su libertad; su revolución era libertaria, no esclavista. El indio estaba por encima de los terribles prejuicios de la discriminación, de la segregación que el cholaje blanco practicaba con el autóctono. “Los indios queremos que el hombre no oprima ni esclavice al hombre por causa del color de su piel. Queremos que el hombre arranque y fundamente su valor, no en el color de su pigmento, sino en el contenido de su personalidad”.

A partir de este planteamiento también cuestiona el análisis del problema nacional realizado por los marxistas, considerando que no aporta nada a la comprensión de la realidad boliviana pues allí no hay “nacionalidades indígenas”. En Bolivia la raza india no constituía una minoría étnica que esperaba ser incluida como minoría nacional en la nación. Tampoco era una nacionalidad oprimida y desahuciada de la lucha por su propia liberación, que esperaba y confiaba en ser liberada por la nación opresora, la Bolivia chola, la verdadera minoría étnica opresora de la mayoría.

A pesar de cuestionar a los marxistas retomó a Stalin para explicar la cuestión nacional, señalando que en Bolivia el indio era nación real, “una comunidad estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y cultura”. La Bolivia del cholaje blanco-mestizo, en cambio, era una nación abstracta y ficticia, un trasplante mecánico de la superestructura de la clásica nación europea, que no guardaba relación dialéctica con la infraestructura autóctona. Las ideas democrático-burguesas provenientes de Europa flotaban sobre una realidad económica de explotación feudal-esclavista del indio. Se trataba de un Estado hecho para 500 mil personas, en el que no entraban ni cabían los cuatro millones de indios (Reinaga, 1970: 169). La sociedad boliviana no había resuelto y tampoco se había planteado con responsabilidad el “problema nacional” (Reinaga, 1970: 203).

Su solución al problema nacional no pasaba porque los indios eliminaran a los blanco-mestizos, escenario que se reiteraba en el imaginario de éstos; su solución era menos sangrienta: implicaba la asimilación del blanco-mestizo al indio. Al liberarse, el indio no sólo liberaba a su nación, también liberaba a la nación de su opresor antagonico. Liberando su nación liberaba a la nación mestiza del cholaje. Posteriormente, la revolución india uniría a ambas naciones una sola nación; haría de las dos Bolivias una sola Bolivia.

El indianismo de Reinaga asumió a la población aymara como la portadora del programa de la revolución india, ya que es la que ha protagonizado rebeliones y desarrollado procesos autónomos de organización política, y es por ello la que inspira y fundamenta el pensamiento indianista de Reinaga, pues la población quechua, desde su implantación en el territorio de la actual Bolivia a través de los mitimaes, ha vivido procesos de mestización más intensos que fueron acelerados a partir de la parcelación de la propiedad comunal producto de la reforma agraria. Las diferencias de temperamento político entre los distintos sectores indígenas (aymaras, quechuas y guaraní y el resto de las etnias de tierras bajas), no son consideradas en su obra, tampoco los conflictos instalados entre ellas y promovidos por las élites, y no repara en el problema del racismo que separa y enfrenta a unas con otras. Para eludir o superar ese problema, postula como sujeto a un indio genérico y no de una etnia en particular, aunque afirma el propósito de la unidad entre los distintos sectores, no reflexiona sobre la manera de lograrlo. (Reinaga, 2001: 341 y 447)

Su revolución india no significaba una confrontación política directa, un golpe de Estado, aunque resultaba más amenazadora para las élites. Implicaba la resurrección de la conciencia, el sentimiento y la voluntad del hombre nativo autóctono; la sustitución de la “naturaleza humana” de Occidente por la “naturaleza humana” del incanato; un movimiento ideológico que opondría su indianidad a la hispanidad, en tanto ideal de un pueblo que transitaba hacia la conquista de su liberación (Reinaga, 1970: 117). El indio debía volver al poder y hacer de Bolivia una sociedad en que los hombres practicaran el *Ama llulla, Ama sua, Ama kbella*¹⁵³ de sus padres, los Incas, como moral social (Reinaga, 1970: 123).

De acuerdo a su opinión la conquista había sido fatal pero no irremediable. En ese momento, el poder indio era la idea-fuerza de la reconstrucción, la reconquista de su nación y de su Estado. En Bolivia, el primer paso del poder indio era la liberación del Kollasuyu; el segundo, la reconstrucción del Tawantinsuyu del siglo XX y el tercero la edificación de la nación-continente, el Estado Continente de Indoamérica (Reinaga, 1970: 171).

Como lo hace en *Tierra y Libertad*, en esta obra analiza diversos episodios de la epopeya india, especialmente los de 1780-1783, cuando los caudillos Tomás Katari, Tupac Amaru y Tupac Katari desafiaron al poder colonial. De momento, sólo subrayamos el hecho de que su interpretación de Tupac Katari y su esposa Bartolina Sisa, caudillos de la rebelión anticolonial en el Alto Perú, y de los cercos a La Paz que dirigieron, se convertirá en el tema fundamental para la constitución de la identidad y el programa de lucha del campesinado indio boliviano en la zona aymara, que irradiará hacia otras partes del país.

La etapa amaútica o reinaguismo (1974-1992)

Al igual que el resto del movimiento popular, el PIB fue duramente golpeado por la represión de Bánzer (1971-1978). En esa etapa Reinaga mantuvo contacto con autores indianistas de otros países, obteniendo reconocimiento internacional. Algunas de sus obras, como *América india y occidente*, fueron publicadas en otros idiomas, inspirando la creación de la Comunidad India Mundial y la realización del Congreso de Aranjuez. Además, recibió apoyo financiero internacional para crear la Universidad India Amaútica, que no recibió.

En ese periodo publicó diversas obras en las que se evidencia que tanto su anticomunismo como sus críticas a occidente se exacerbaban: *La razón del indio, El pensamiento amaútico e Indianidad*. A ello se agrega su duro cuestionamiento al cristianismo. Cuando en 1980 en Ollantaytambo, Cuzco se realizó el congreso que dio lugar a la creación del Consejo Indio de Sud América (CISA), Reinaga envió su nuevo libro *¿Qué hacer?*, que fue ignorado. Decepcionado, cuestionó la

153 No robar, no mentir, no ser flojo.

cooptación, la corrupción y las rivalidades que los promotores europeos de esta organización internacional estaban generando entre los intelectuales y dirigentes indianistas, como antes habían hecho nacionalistas y marxistas.

El proceso de fortalecimiento del indianismo dentro del sindicalismo campesino se dio a través de un proceso de apropiación de las ideas indianistas del intelectual indio por un amplio movimiento social que le dio sus propios contornos y objetivos, dando lugar al katarismo. Reinaga no acompañó este proceso, distanciándose de él pues lo consideró corrompido por las direcciones marxistas. Así, acusó a la iglesia de Cristo (MIR) y a la iglesia de Marx (POR, PCB, etcétera), de ser enemigas de la liberación del indio. Entre 1978 y 1979 aparecieron diversos partidos políticos indios subsidiarios de partidos políticos mestizos, que hicieron del voto indio el voto de la “canalla electoral” (Reinaga, 1981: 40). Así, abandonó el indianismo, bandera que le fue expropiada por uno y otro bando, volcándose hacia sí mismo y transitando hacia el amautismo o reinaguismo, más que una ideología una religión esotérica.

Fue acusado de haber asesorado al dictador García Meza (1980-1982). Aunque su familia lo negó, reconoció que proporcionó un programa y una ideología a las Fuerzas Armadas que gobernaban el país en ese momento, justificándolo en el hecho de que la oficialidad joven había leído clandestinamente sus textos, asumiendo su pensamiento (Reinaga, H., 2004: 17).

En 1981 publicó los libros *El hombre, La revolución amaútica, Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*. En este último texto, refiriéndose a la revolución de julio de 1980, llamó a las Fuerzas Armadas en el gobierno a detener el avance marxista-comunista que inició la guerra con el Che Guevara proponiéndose armar al indio de América y a detener al MITKA (partido indianista formado por ex miembros del PIB) (Reinaga, 1981: 62-65). Pronto queda totalmente aislado, aunque todavía publicó otros ocho libros,¹⁵⁴ falleciendo en 1993.

Los efectos de las políticas neoliberales sobre la población indígena

Al iniciar la década de 1980, en el mercado mundial el estaño fue remplazado por otros metales. Bolivia perdió su casi única fuente de ingresos, lo que se expresó en una crisis inflacionaria de enormes proporciones. Las élites neoliberales emergentes presentaron como culpables de la misma a los sindicatos mineros y a la COB, debido a sus demandas salariales. Por lo que, la solución fue desaparecer

154 *La era de Einstein* (1981), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Europa prostituta asesina* (1984), *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984), *Crimen* (1986), *El pensamiento indio* (1991)

a los mineros, que además eran su principal adversario político.¹⁵⁵ El programa neoliberal privatizó la minería estatal y otros recursos naturales, desmontando el pequeño Estado de bienestar construido a partir de la revolución del 52. Al principio, estas medidas tuvieron gran legitimidad, pues coincidieron con el fin de las dictaduras y el inicio de la democracia que compensaba los sacrificios económicos. Así, en Bolivia la construcción de la democracia (1982) y la reorganización neoliberal (1985) fueron parte del mismo proceso, cuya meta fundamental era desactivar la amenaza política representada por el proletariado minero.

A falta de otras alternativas laborales, parte de los mineros despedidos se trasladaron al Chapare, departamento de Cochabamba, región de ceja de selva, para cultivar hoja de coca, atraídos por su creciente demanda para el narcotráfico y por sus mejores precios. Otros se dedicaron al comercio informal en la ciudad de La Paz, instalándose en El Alto, suburbio trabajador de la señorial sede del gobierno. El peligro que significaban los mineros fue detenido temporalmente. Quince años después, la población que se había desplazado hacia otros espacios buscando medios de vida reactivó su capacidad organizativa, conservando la memoria de su fuerza social. Una parte de los mineros reconvirtió sus identidades, reintegrándose a la actividad campesina y/o reencontrándose con su identidad aymara o quechua o conformando una nueva identidad quechua-aymara, a partir de lo cual reconstruyeron viejas territorialidades.

El carácter espontáneo que tuvo la migración al Chapare y la incapacidad del Estado para satisfacer las necesidades de los desplazados permitió que la organización de los productores cocaleros fuera autónoma, sustentándose en la experiencia sindical adquirida previamente en su condición de mineros o campesinos parcelarios. Así, los sindicatos organizaron la vida de los nuevos asentamientos, siendo la instancia en que se tomaban decisiones, organizaban trabajos productivos y resolvían disputas en espacios carentes de institucionalidad. La estrategia de lucha de los cocaleros fue pacífica, expresándose en marchas desde el Chapare o Cochabamba a La Paz, que consiguieron el apoyo y la participación de otros sectores.

El mayor obstáculo que enfrentaron fue la criminalización y la represión de su actividad productiva que, decidida por Estados Unidos y acatada por los gobiernos bolivianos neoliberales, les cargó la responsabilidad por el gran negocio del narcotráfico. Cada gobierno boliviano formuló su plan de erradicación forzosa de cultivos de hoja de coca y expropió los medios de vida a 200 mil campesinos, afectando la economía.¹⁵⁶

155 Entre 1985 y 1987 fueron despedidos 23.000 de 28.000 mineros de la minería estatal, 6.000 de minas privadas, 10.000 de la administración pública, 2.000 de bancos, cerrándose más de 110 fábricas (Kruse, 2000).

156 El Decreto 26415, aprobado el 27 de noviembre de 2001 prohíbe acopiar, secar, transportar y comercializar coca del Chapare, bajo pena de 8 a 12 años de prisión e incautaciones múltiples (Recosur, 28 de febrero del 2002).

El movimiento cocalero elaboró un discurso antiimperialista que también resultó atractivo a otros sectores sociales. Conteniendo argumentos políticos y económicos, éste denunciaba la total subordinación de los gobiernos bolivianos al norteamericano, la creciente presencia militar norteamericana en la zona,¹⁵⁷ y el doble discurso de Estados Unidos, que reprimía a los pequeños productores de coca y no enfrentaba firmemente a las grandes mafias internacionales. Asimismo, denunciaba que la erradicación se proponía limitar la sobreproducción de coca para mantener alto el precio de la cocaína; sus efectos destructivos sobre el equilibrio ecológico de la zona y la salud de la población debido a aplicación de herbicidas; la violación de los derechos humanos de los productores y del principio de libre mercado que sustenta al capitalismo, impidiendo a los cocaleros producir y vender un producto de alta demanda en el mercado internacional, que proporcionaría un ingreso digno a los cocaleros y al país.¹⁵⁸ En el plano cultural, los cocaleros defendían la producción de hoja de coca para el consumo tradicional y ritual de los pueblos originarios: la “coca como hoja sagrada”, parte de su identidad y su cultura. Si bien en distintas ocasiones las autoridades montaron provocaciones o imputaron a los cocaleros vínculos con los narcotraficantes o con movimientos armados, en Bolivia, a diferencia de Perú, la embajada norteamericana no pudo demostrar la existencia de estos vínculos.

Clausurado el ciclo minero en 1985, el Oriente se convirtió en el polo dinámico del país vinculado al vecino Brasil. La selva fue colonizada por grandes terratenientes que explotaban irracionalmente maderas preciosas, caucho, soya, algunos minerales y ganado vacuno. Debido al número de habitantes Santa Cruz se convirtió en la segunda ciudad del país. El viejo eje minero, La Paz-Oruro-Potosí, fue remplazado por el eje troncal La Paz-Cochabamba-Santa Cruz. Este último fue utilizado por los campesinos para realizar protestas con bloqueos de caminos que buscaban paralizar la actividad económica y presionar a las autoridades, pues como su participación en la economía nacional era crecientemente marginal no tenían otros mecanismos para hacer sentir su fuerza.

Las reformas neoliberales transformaron radicalmente el escenario productivo y demográfico del país; la migración sin precedentes alteró los modos de vida y

157 Bajo el argumento de “restablecer el orden”, entre 1985 y 1999 se produjeron 77 intervenciones militares en la zona del Chapare. En éstas participaron fuerzas represivas norteamericanas –DEA, CIA, Comando Sur, Servicio de guardacostas, Patrulla fronteriza y Fuerza especial–, y bolivianas –Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico (FELCN), Fuerza de Tareas de las FFAA, Unidad Móvil para Áreas Rurales (Umopar), Policía ecológica, Guardia Especial de Seguridad (GES) y Dirección de Reconversión de la Coca (Direco). Ambas conjuntaron más de 3 500 efectivos (Gironda, 2001: 300).

158 La economía de la coca y la cocaína, estimada entre 150 y 500 millones de dólares al año, sólo en la región cochabambina representa entre 15% y 50% de las manufacturas nacionales, lo que en opinión de muchos ha subvencionado la transición y el ajuste (Kruse, 2001).

de pensar los distintos espacios y los sujetos sociales. Esto propició que se dieran nuevos usos al territorio y se establecieran nuevas articulaciones espaciales. En 2000, el Viceministerio para Asuntos Indígenas y Populares (Vaipo) elaboró un diagnóstico para el Banco Mundial en el que daba cuenta de estos cambios y mostraba una nueva regionalización del país, que reflejaba lo que las élites mestizas querían ver y lo que querían ocultar de la diversidad étnica del país.¹⁵⁹

En este diagnóstico el Vaipo agrupó en una sola región denominada “región andina o tierras altas” al altiplano y los valles, convirtiendo la Amazonía en dos regiones, la Amazónica y la Chaqueña Oriental, a las que llamó genéricamente “tierras bajas”. Estableció que no todas las tierras bajas correspondían exclusivamente a tierra boscosa, sino que también comprendían regiones con vocación agrícola y ganadera, las explotadas irracionalmente por los neolatifundistas.

Además, el diagnóstico refiere los cambios operados en la población del Oriente: algunos pueblos indígenas habían dejado de ser exclusivamente cazadores, recolectores o pescadores, sedentarizándose y campesinizándose. Por otra parte, la población campesina comunitaria de la región andina (basada en el ayllu recompuesto), ya no se limitaba al altiplano y los valles, extendiéndose hacia otras zonas, como el subtropical y las zonas de colonización del occidente andino.

El diseño neoliberal de la economía dependiente de Bolivia cambió dramáticamente las identidades de los sectores subalternos y la distribución demográfica y productiva del país entre las diversas regiones. En los departamentos mineros y occidentales de Potosí y Oruro, disminuyó el crecimiento de la población y se vivían procesos de decadencia; a su vez, a partir de la ganadería extensiva, el departamento de Santa Cruz, en el Oriente, se había convertido en el polo dinámico de la economía boliviana y su población ya superaba la de La Paz o el Alto considerados separadamente. Cochabamba mantuvo su ritmo de crecimiento demográfico y, además de granero del país, era el centro de producción de hoja de coca para el narcotráfico. Aunque no se reconoció oficialmente, esta actividad fue el soporte financiero del ciclo neoliberal. Santa Cruz, Cochabamba y la Paz pasaron a ser el nuevo eje central de la economía boliviana.

El rediseño político e ideológico que inauguró la democracia fue más audaz aún que el rediseño económico y estuvo a cargo de un MNR neoliberalizado, encabezado por Gonzalo Sánchez de Lozada. Éste fue apoyado y asesorado por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, asumiendo y ejecutando sus programas. Ello implicó la reforma de varios artículos constitucionales en 1993, a

159 El Vaipo depende del Ministerio de Asuntos Campesinos. Más que aportar nuevas perspectivas o información original, el extenso documento de diagnóstico es una síntesis del estado de la materia, elaborado por diversas instancias académicas o ejecutivas, públicas o privadas, oficialistas o incluso contestatarias, y en conjunto contiene una orientación clara de legitimación de las líneas de acción decididas por el Banco Mundial.

partir de lo cual se reconocieron: el carácter pluriétnico y multicultural de Bolivia; los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas habitantes del territorio nacional, especialmente sus Tierras Comunitarias de Origen (TCO), garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales; su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones; la personalidad jurídica de las comunidades indígenas campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. Estas reformas se concretaron en la Ley de Participación Popular, la Ley de Reforma Educativa, y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria o Ley INRA. Articulada en torno a la retórica “pluri-multi”, que era una especie de compensación por la vía del reconocimiento de la existencia de los sujetos indígenas y de sus derechos frente al despojo de los derechos que el neoliberalismo había hecho; la estrategia pretendía también desactivar otro movimiento que amenazaba centralmente al Estado y a sus élites criollo-mestizas: el katarismo aymara surgido en la década de 1970. Por ello, el dirigente e intelectual katarista Víctor Hugo Cárdenas, fue cooptado e incorporado al primer gobierno de Sánchez de Lozada (1993-1997) como vicepresidente.

En un juego semejante al Pacto Minero-Campesino de la década de 1960, el gobierno eligió como aliado al sector subalterno más débil, los indios amazónicos del oriente, oponiéndolos a los indios quechuas y aymaras de la región andina, que amenazaban el poder. Así, mientras no afectaran los intereses de ganaderos o madereros, se reconocieron las reivindicaciones territoriales de los indios del oriente, ignorándose los reclamos de la población quechua y aymara del occidente, sector mayoritario de la población nacional, que reclamaba tierras pues las obtenidas en 1953 ya eran insuficientes. En el terreno político se reconoció personería jurídica a todas las comunidades del país, pues eran la unidad territorial en que se aplicaba la Ley de Participación Popular, una reforma municipal que introdujo procedimientos burocráticos y favoreció la disputa interna por los magros recursos disponibles con el propósito de debilitar la dinámica de autogobierno de las comunidades quechuas y aymaras.

Este modelo simuló satisfacer las demandas de la población indígena y la integración de los grupos sociales culturalmente diversos, anulando su capacidad de autoorganización y autorrepresentación, pero cumpliendo las exigencias de las agencias de financiamiento internacional. A partir del año 2000 comenzaron a aparecer las grietas, y fue evidente la incapacidad de la élite gubernamental para contener el descontento popular y la creciente autoorganización de la población etnocampesina del occidente. La crisis económica no resuelta, los depredadores procesos de privatización y concesión de los recursos naturales a empresas transnacionales, el desempleo y el consecuente empobrecimiento de la población, la criminalización de la fuente de recursos más importante del país, el cultivo de hoja de coca, y la creciente represión de la movilización popular, determinaron que la democracia perdiera legitimidad aceleradamente.

En este contexto surgió el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), una experiencia de insurgencia armada que los gobiernos neoliberales derrotaron e intentaron sepultar a fin de que pasara inadvertida para los diversos sectores populares. Sin embargo, la crisis del neoliberalismo ante el embate de los movimientos sociales no es ajena a su existencia y a sus esfuerzos orientados a articular grupos étnicos y sociales tradicionalmente confrontados por la ideología racista dominante para asegurar el predominio de las élites criollo-mestizas.

Como insurgencia indígena, el EGTK es sólo un episodio significativo del proceso de autoconstitución de los sujetos populares étnicos. El proyecto de insurgencia katarista no es ajeno a la idiosincrasia de los sujetos que pretende convocar, sino una creación de éstos. A lo largo de este proceso prevaleció la capacidad de acción autónoma de las masas etnocampesinas, su capacidad de acumular experiencia, fuerza organizativa y consolidar dicha autonomía.

Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK)

La formación de los actores de la no concretada rebelión armada

A diferencia de los otros grupos armados analizados en este texto, el EGTK no logró iniciar la lucha armada que proyectó. Por lo que, su mayor aportación reside en la experiencia que significó la articulación entre un pequeño grupo de jóvenes mestizos bolivianos y dos mexicanas de formación marxista y un grupo de dirigentes kataristas aymaras y quechuas, para crear una organización armada que desencadenara la insurrección popular en Bolivia. Dicha alianza fue posible por la sensibilidad política de los mestizos, que percibieron el potencial revolucionario logrado por los indios del occidente boliviano en las últimas décadas de movilizaciones; y por la voluntad de los comuneros aymaras y quechuas de compensar sus limitaciones estratégicas por medio de la misma, haciendo a un lado temporalmente sus prejuicios antimarxistas y antimestizos, asentados en el movimiento katarista debido a las frustrantes experiencias políticas previas.

A pesar de que el EGTK no logró construir bases de apoyo en territorios indígenas, y por tanto, tampoco una amplia base de masas indígenas, siendo desarticulado rápidamente, hizo aportaciones significativas para las futuras luchas de los indios en Bolivia. Posiblemente, las más importantes sean las elaboraciones teóricas e ideológicas producidas por la parte india y por la parte mestiza. Éstas daban cuenta de las formas concretas de exclusión política y social enfrentadas por las poblaciones indígenas en la etapa neoliberal, cuando desarrollaron su experiencia, y de la persistencia de los mecanismos coloniales y del racismo. Por otra parte, identificaron los atributos de la forma comunal de vida de estas poblaciones, que al mismo tiempo eran su forma de organización y de acción política, y su potencial

revolucionario. Esto los llevó a diseñar una estrategia revolucionaria basada en ella. La vanguardia mestiza no creó una base indígena ni influyó en la creación de la vanguardia india; éstas se fueron creando previamente, a partir de sus propios recursos y experiencias organizativas y de lucha, a lo largo de décadas. La vanguardia mestiza se encuentra con éstas cuando han hecho evidente esa capacidad, descubriendo gradualmente que son el sujeto revolucionario existente en Bolivia.

La formación de la base indígena: el katarismo de la CSUTCB

El movimiento katarista es la corriente política que expresa el proyecto del campesinado indígena aymara y quechua en Bolivia, cuya fuerza de masas y forma de hacer política dio lugar a la creación de la Central Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En su capacidad de organización y movilización de masas, sintetiza la acumulación histórica de las resistencias y rebeliones protagonizadas por esos sectores contra los grupos dominantes oligárquicos y los gobiernos de diverso signo que se sucedieron en el país durante el siglo XX. Resistencia y lucha por la recuperación de la tierra, por la persistencia de las formas comunales de su reproducción y por la afirmación de su identidad indígena, que se mantuvo a pesar de los mecanismos que, sobre todo a partir de la Revolución de 1952, intentaron eliminar las formas comunales y la identidad indígena mediante la reforma agraria de 1953, para subordinar políticamente a la población indígena a los distintos gobiernos y a los intereses de los partidos de centro e izquierda, sin reconocer ni incorporar sus reivindicaciones particulares, con el propósito de que sirviera de base electoral o de movilización frente a sus adversarios. En la etapa neoliberal intentaron capturarla nuevamente, ahora con el programa multicultural, que reconocía sus identidades pero escamoteaba su acceso a la tierra. Parte del movimiento katarista fue capturado por esa lógica subordinada y otra logró salir de ese esquema, movilizándose en función de sus propias reivindicaciones.

Durante el proceso de construcción del katarismo estos sectores pusieron en juego ciertos mecanismos orientados a recuperar su capacidad de autonomía material, cultural y política, de la que hicieron gala en procesos rebeldes del pasado. Al mismo tiempo a su interior se desarrollaron conflictos que llevaron a la conformación de diversas organizaciones, mostrando la irreprimible presencia de los indios en la política nacional boliviana.

Esta base social no fue creada por el EGTK, sino que se creó a sí misma. Su contundente presencia política motivó la formación de la organización armada, inspirando las tareas que se propuso en el plano organizativo y en la reflexión teórica. Su acceso a esa base, aun siendo limitado, fue posible por la militancia previa de los integrantes indígenas del EGTK en la estructura organizativa del katarismo, participando en los diferentes niveles de la CSUTCB, y por su experiencia y su conocimiento de sus modos de funcionamiento.

El katarismo reivindica la figura de Tupac Katari, caudillo aymara que, entre 1780 y 1781, dirigió la rebelión anticolonial en el altiplano andino de la actual Bolivia y el sur peruano, el Qollasuyo, mientras Tupac Amaru II lo hacía en la zona de Cuzco. El movimiento katarista inició su desarrollo en 1969, con la formación del Movimiento 15 de Noviembre (fecha en que Tupac Katari fue ejecutado) en el colegio secundario Gualberto Villarroel de La Paz. Le siguieron el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), inspirado en las ideas indianistas de Fausto Reinaga, y el Centro de Promoción y Coordinación Campesina Mink'a, creado por aymaras residentes en la Paz, que realizaba tareas de organización, educación y difusión cultural en las áreas rurales.

La difusión del katarismo se llevó a cabo a través de las radios Méndez y San Gabriel, que transmitieron en aymara su cultura, sus ideas y la historia de la vida y las gestas de los caudillos indios: en las radionovelas Julián Apaza-Tupac Katari y Willka Marka (Ticona, 2002: 87). Posteriormente, comenzó a difundirse hacia otros departamentos, realizando tomas de tierras y la primera manifestación masiva en La Paz en enero de 1971.

En agosto de ese año, en Potosí se realizó el VI Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), inaugurado por el presidente de la república Juan José Torres, lo que da cuenta del sometimiento de la organización al Pacto Militar-Campesino, en este caso, a un gobierno de izquierda. En este evento se confrontó el discurso clasista del grupo maoísta Unión de Campesinos Pobres (Ucapo), que cuestionó esa subordinación, reivindicando la guerra popular, y la tesis indianista presentada por Reinaga como dirigente del Partido Indio de Bolivia (PIB). El dirigente aymara Jenaro Flores Santos fue elegido para integrar la Secretaría Ejecutiva de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz Tupaj Katari (FDTCLP-TK), y posteriormente para ser secretario ejecutivo de la CNTCB.

Unos días después, al producirse el golpe militar de Banzer contra Torres en Santa Cruz, el movimiento katarista comenzó a ser intensamente reprimido y perseguido; los siguientes años sólo sobrevivieron las transmisiones radiofónicas y las concentraciones del 15 de noviembre en Ayo-Ayo. En esta primera fase, el movimiento katarista logró convertirse en puente entre la ciudad (los maestros, estudiantes y universitarios aymaras) y las comunidades aymaras del altiplano.

En 1973 apareció el Manifiesto de Tiahuanacu, documento fundante de la autonomía política del katarismo, firmado por cuatro organizaciones: Mink'a, Centro Cultural Tupaj Katari, Asociación Nacional de Profesores Campesinos y Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, que expresaba:

“Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre” dijo el Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país [...] nos sentimos económicamente explotados y cultural

y políticamente oprimidos. [...] Los campesinos queremos desarrollo económico [...] partiendo de nuestros propios valores. [...] No se han respetado nuestras virtudes ni nuestra visión propia del mundo y de la vida [...] Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país cuando nosotros seamos los autores de nuestro progreso y dueños de nuestro destino (Rivera, 1986: 177-186).

A fines de 1973, al interior del movimiento empezaron a expresarse dos tendencias ideológicas diferenciadas: la indianista, que postula como sujeto al indio y privilegia el aspecto étnico sobre el clasista, recibiendo apoyo de organizaciones indigenistas internacionales; y la sindicalista, para la cual el sujeto es el campesino; ésta combina las visiones de clase y étnica, utilizando más el concepto de campesino y fue apoyada por los sectores progresistas de la Iglesia (Caravantes García, 1991).

Un año después, una nueva oleada represiva condujo a la Masacre del Valle, que dejó casi un centenar de muertos durante las movilizaciones indias. Este hecho provocó gran indignación entre los campesinos, terminando de destruir el Pacto Militar-Campesino¹⁶⁰ y abonando el terreno para que el katarismo arraigara en el sindicalismo campesino.

En 1978, las dos tendencias mencionadas dan lugar a organizaciones políticas diferentes: la indianista, al Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA),¹⁶¹ derivado del Mink'a y su periódico *Collasuyo*; y la sindicalista, vinculada al sindicalismo minero, al Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK).¹⁶²

El indianista MITKA consideraba que tanto los campesinos como los obreros y los oprimidos de Bolivia eran indios, que enfrentaban una situación colonial en que la explotación capitalista y el dominio imperialista eran sólo contingencias históricas. Reivindicaba el pasado prehispánico, organizándose en consejos de amautas y de *mallkus* (autoridades indias tradicionales). Propuso la reconstrucción del *ayllu* comunitario, sin clases sociales y sin la opresión de la minoría blanca sobre la mayoría india, reivindicando el término indio y su autonomía política frente a los partidos mestizos que sólo los utilizaban (Quispe, 1996: 39). Tiempo después, debido a la disputa interna generada por las candidaturas y los recursos recibidos de organizaciones internacionales, el MITKA se dividió en dos fracciones, MITKA Y MITKA-1.

El MRTK reconocía las transformaciones aportadas por la revolución del 52: la difusión de la forma de organización sindical en las comunidades, que coexistía

160 Creado por el gobierno de Barrientos en 1964.

161 Tenía su base estaba en la provincia Pacajes y su dirección la conformaron Constantino Lima, Luciano Tapia y Julio Timiri. Se convirtió en partido político, participando en las elecciones nacionales de 1978, 1979 y 1980

162 Originado en la provincia Aroma, fue dirigido por Jenaro Flores, Macabeo Chila y Víctor Hugo Cárdenas.

con las antiguas formas organizativas aymaras. Consideró que sus reivindicaciones culturales eran compatibles con las de clase, adoptando la forma de organización sindical y empleando el término campesino (Rivera, 1986).

En 1979, la Central Obrera Boliviana (COB) convocó a un congreso de unidad a las tres organizaciones campesinas aymaras existentes: la Confederación Independiente Campesina, la Confederación de Campesinos Julián Apaza y la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia-Tupaj Katari (CNTCB-TK), lo que llevó a la fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). A partir de su primer congreso extraordinario se consolidaron dos posiciones a su interior: el katarismo autoderminista, cuya meta era la autodeterminación de las naciones indias, la creación de Estados independientes de aymaras y quechuas; y la propuesta pluri-multi que, aunque cuestionaba el carácter excluyente y colonial del Estado vigente, lo aceptaba; exigiendo el reconocimiento de la identidad cultural y reivindicando el derecho a ser parte de la patria boliviana, buscaba una inclusión negociada en éste.

En 1984 la CSUTCB alcanzó su mayor capacidad de convocatoria y presión, con el bloqueo de caminos, la elaboración de la propuesta de Ley Agraria Fundamental (LAF), y la formulación de una estrategia económica encarnada en la denominada Corporación Agropecuaria Campesina (Coraca),¹⁶³ que operaría como su brazo económico. Era la cristalización de la propuesta pluri-multi, que postulaba la conformación de un Estado plurinacional, demandando la creación de territorios indígenas y originarios. La posibilidad de acceder a recursos financieros mediante la Coraca generó discordia entre los distintos grupos y finalmente no se concretó. Este giro en la política de las organizaciones sindicales provocó un desplazamiento temático en las organizaciones no gubernamentales (ONG) que cumplían tareas de investigación social en Bolivia, desde las reivindicaciones y el protagonismo de las organizaciones indígenas, hacia las demandas de democracia y reformas estatales (Patz, 1999: 4; Gianotten, 2006).

En 1985, cuando el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL) decidió participar en las elecciones, postulando a Jenaro Flores y al dirigente minero Filemón Escobar como candidatos a la presidencia y vicepresidencia de la República, respectivamente, se produjo una nueva división generada por las rivalidades personales por el liderazgo. El grupo de Jenaro Flores se alía con la Unidad Democrática Popular (UDP) y el de Macabeo Chila con el MNR.

Aunque inicialmente la CSUTCB fue avalada por la Central Obrera Boliviana (COB), el debilitamiento de esta última debido al cierre de las minas de estaño en 1986 determinó que fuera desplazada por la central campesina. En la CSUTCB cristalizó la centralidad adquirida por el movimiento indígena y campesino, por

163 En su formulación participaron el sacerdote jesuita Xavier Albó y la intelectual mestiza Silvia Rivera, a través del Taller de Historia Oral Andina TOHA (1983-1987).

lo que asumió su radicalidad y reemplazó a la COB como eje político subalterno a nivel nacional, heredando de ésta su rica tradición organizativa y de lucha, una mezcla occidental y andina elaborada por los mineros de ascendencia indígena quechua y aymara. Así, la CSUTCB asumió las demandas de los distintos sectores y regiones: el problema del minifundio en el altiplano y los valles del occidente andino; la liquidación del neolatifundismo en las tierras bajas; y las demandas de los colonizadores del movimiento cocalero. Según cifras aportadas por Albó, en el país había tres millones de campesinos organizados, de los cuales 2.5 millones lo estaban en la CSUTCB (Albó, 2000).

Entre 1988 y 1992, el desprestigio provocado por la subordinación del katarismo a los partidos políticos mestizos produjo su debilitamiento y perdió influencia en el sindicalismo campesino. Jenaro Flores debió dejar la secretaría ejecutiva de la CSUTCB, que quedó a cargo de los dirigentes cocaleros del Chapare. La tendencia parlamentarista representada por Cárdenas fue asimilada por el Estado y éste se convirtió en vicepresidente de la República por el MNR, acompañando al presidente Sánchez de Lozada (1993-1997). En ese cargo le correspondió ejecutar el proyecto “pluri-multi” y promulgar las reformas constitucionales que reconocían formalmente el carácter multicultural del país, la reforma educativa, la Ley de Participación Popular, entre otras medidas neoliberales que avaló en su condición de aymara y dirigente katarista. Su defección del campo popular y su alianza con el MNR significó un duro golpe para el movimiento campesino aymara, siendo la clara expresión del proceso de asimilación generado por el bloque neoliberal ahora dominante.

Tanto en la evolución del katarismo como de la CSUTCB, el faccionalismo fue un elemento que posibilitó el debate constante, el ajuste del programa político y la estrategia de lucha, el permanente cuestionamiento de los dirigentes por las bases y el ejercicio de la democracia popular de abajo hacia arriba. La continua decantación de posiciones y liderazgos revitalizó periódicamente a la organización, permitiéndole escapar de la cooptación del Estado o los partidos tradicionales, a partir de la radicalización de sus dirigencias, programas y estrategias de lucha.

En este proceso era notoria una contradicción que se expresaba en el mismo nombre que se daba a quienes integraban la organización sindical: trabajadores campesinos, como si fueran asalariados del campo, cuando en su mayoría eran pequeños productores independientes pertenecientes a organizaciones comunitarias locales. En términos de su contenido, dicha contradicción se reflejaba en el hecho que el katarismo, una ideología en parte indianista, adoptaba la forma sindical impuesta al campesinado aymara y quechua como molde clasista y desindianizador por la reforma agraria de 1953, para subordinarlo a los gobiernos del MNR y posteriores, y más tarde a la hegemonía obrerista de los partidos de izquierda y la COB.

Sin embargo, en distintas regiones y niveles organizativos, las bases campesinas indígenas aprendieron a usar la forma sindical para defender sus intereses, lo que en la etapa analizada constituyó un recurso que sirvió como mecanismo de articulación nacional, departamental, provincial y local, de permanencia, de institucionalidad y legitimidad para consolidar su autonomía política frente a otros grupos políticos. En su forma de funcionamiento pueden detectarse elementos de la tradición sindical y de la tradición comunal.

Como vimos, la CSUTCB no estaba dominada definitivamente por una de las corrientes existentes a su interior; sistemática y periódicamente diversos proyectos, matices ideológicos y estrategias de lucha eran confrontados y considerados por las bases campesinas indígenas en los Congresos Nacionales, la máxima instancia resolutoria. La estructura organizativa de la CSUTCB incluía un Comité Ejecutivo conformado por un triunvirato representativo de los tres grandes grupos etnoculturales del país: aymaras, quechuas y tupi/guaraníes –regiones o pisos ecológico altiplano, valles y oriente. A partir de allí dicha estructura se ramificaba en distintos niveles jerárquicos, integrando a los distintos ámbitos territoriales. En la base estaban los sindicatos agrarios, uno por cada una de las más de 5 000 comunidades, el punto de partida de la democracia y la organización comunitaria. El sindicalismo katarista pudo construir esta compleja red gracias a la capacidad de adaptación a los mecanismos impuestos desde arriba de los heterogéneos campesinos indígenas bolivianos. Debajo de la forma sindical continuaban funcionando los sistemas de autoridad tradicional: *jilakatas*, *mallkus*, mandones, *jilancos*, segunda mayor, *kuracas*, etcétera. En aquellos espacios en que predominaba el sistema de *ayllus* se recomponían estos sistemas de autoridad, a veces enfrentados a la estructura sindical y otras en armonía, dividiendo atribuciones con ésta, en un proceso que la propia CSUTCB asumió como transitorio hacia la vigencia del sistema tradicional, pero en nuevas condiciones. Además, a la CSUTCB se integraban otras estructuras organizativas no comprendidas en la lógica comunitaria: la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia–Bartolina Sisa (FNMC-BS); la Confederación de Trabajadores Colonizadores de Bolivia (CTCB), que agrupaba a campesinos indígenas originarios de tierras altas que, por la falta de tierras en sus lugares de origen, migraban a tierras bajas como colonos, por ejemplo, los coccaleros, que contaban con sus propias centrales; organizaciones de zafreros y cosechadores de algodón, más proletarizadas, en Santa Cruz, y de castañeros en el norte del país (Patzi, 1999).

El sindicalismo campesino boliviano empleó formas de organización y estrategias de lucha diversas, provenientes de las dos tradiciones culturales a su alcance, la comunitaria y la sindical. Fue el encuentro de la historia larga (prehispanica y colonial) y la historia corta (revolución del 52 y reforma agraria del 53) en su identidad dual étnica y clasista. La apuesta de los tupakataristas se sustentó en la conciencia de esa riqueza y esa complejidad, y no en la imposibilidad de su conciliación, como postula Silvia Rivera (Rivera, 1986), al menos en esta etapa.

De manera que la CSUTCB respondió a la reapropiación de una tecnología organizativa de origen occidental por parte de los indios y, frente a las nuevas condiciones marcadas por el agotamiento de la relación clientelar con un Estado crecientemente represivo, viabilizó en la práctica el ejercicio de formas organizativas comunitarias andinas y de tierras bajas, trascendiendo el nivel local y organizándose de manera autónoma para enfrentar los nuevos retos a nivel nacional.¹⁶⁴

La formación de la vanguardia india

En la parte indígena del EGTK, Felipe Quispe era personaje más visible. Su trayectoria da cuenta del acervo katarista radical del que era portadora la vanguardia indígena de la organización, una experiencia de militancia comunal y de preparación para la lucha armada de más de quince años, además del programa indianista y katarista madurado a partir de esa experiencia. Asimismo, muestra la convicción del sector indígena de la necesidad de establecer alianzas con elementos mestizos y recurrir a recursos técnicos y materiales del mundo *q'ara* (blanco-mestizo) para apoyar su lucha.¹⁶⁵

Nativo de Ajllata, comunidad aymara de la provincia de Omasuyos en el departamento de La Paz, Felipe Quispe Huanca se reivindicó como descendiente de Diego Quispe Tito, coronel del ejército de Tupaj Katari. Tempranamente se trasladó fuera de su comunidad para completar sus estudios primarios. Su proceso de “ciudadanización”, castellanización e incorporación forzada al mundo *q'ara* continuó mientras hizo el servicio militar en el oriente boliviano; al regresar a su comunidad se convirtió en dirigente campesino y participó en el movimiento sindical. Asistió a los congresos de la Central Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) como representante de su comunidad, donde se formó políticamente. En el VI Congreso, realizado en Potosí, conoció a Fausto Reinaga y a otros dirigentes aymaras. El golpe militar de Bánzer en 1971, lo llevó a huir a Santa Cruz (Quispe, 1999).

En 1975, se incorporó al grupo que más tarde formaría el MITKA, pues le interesó la propuesta de lucha armada planteada por la organización en su Tesis Política. Tiempo después, Jaime Apaza Chuquimia le presentó a Alejandro Rodríguez Salas, un blanco militante del Ejército de Liberación Nacional (ELN),

164 Sobre la impronta de la forma sindicato y su virtual sincretismo con la estructura comunal y su reconocimiento estatal, resulta elocuente la aclaración que ofrece el Censo 2001, en cuanto a que las unidades geográficas menores al cantón son heterogéneas y pueden denominarse de las siguientes formas: comunidades, centrales, subcentrales, colonias, brechas, sindicatos, ex estancias, etc. Y se denominan genéricamente organización comunitaria estructurada según sus usos y costumbres o disposiciones estatutarias (www.inw.gov.bo)

165 Para reconstruir la biografía de Quispe retomamos los datos de su libro autobiográfico inédito. *El indio en escena*, de 1999.

que participaba del movimiento indio y estaba comprometido con la preparación de la lucha armada contra la dictadura de Bánzer.¹⁶⁶

En 1977, Quispe y Jaime Apaza iniciaron el trabajo político en las comunidades aymaras del departamento de La Paz, bajo el camuflaje de radialistas, realizando entrevistas a los comunarios sobre sus condiciones de vida y grabaciones de conjuntos musicales autóctonos para radio San Gabriel. Por las noches conversaban en aymara con toda la comunidad, difundiendo el indianismo e intentando desoccidentalizar la conciencia de los campesinos. Ese año Quispe participó en la redacción del Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), cuyo congreso fundacional se realizó en abril de 1978 en el cantón Calacoto, provincia Pacajes, departamento de La Paz. En 1980, a raíz del golpe de García Meza se desató nuevamente la represión y Quispe tuvo que exiliarse. Viajó a Perú, México, Guatemala, El Salvador y Cuba, donde recibió instrucción militar durante un año. Regresó a Bolivia en 1983, y el año siguiente fue elegido dirigente de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupac Katari (FDTCLP-TK), fundada en 1977, desde entonces se propuso la preparación para la lucha armada. Las disputas al interior del MITKA llevaron a su desintegración en 1985, desprendiéndose de él varias organizaciones.

En 1986, mientras participaban en el VIII Ampliado Extraordinario de la CSUTCB realizado en Sucre, Quispe y su grupo declararon al MITKA en suspenso y fundaron el movimiento Ayllus Rojos, brazo político de las organizaciones campesinas de base, una organización campesina aymara y quechua con una posición

166 El Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Bolivia, tuvo cuatro etapas. La primera fue la guerrilla del Che Guevara que concluye con su muerte el 8 de octubre de 1968. La segunda fue la guerrilla del Teoponte, iniciada por Inti Peredo (sobreviviente de la primera) quien vuelve a las montañas y es asesinado en septiembre de 1969, el grupo es exterminado entre junio y octubre de 1970. Néstor Paz Zamora uno de sus integrantes murió el 8 de octubre de 1970, no en combate sino de hambre por la falta de apoyo logístico a la guerrilla. Osvaldo (Chato) Peredo fue rescatado por la movilización popular y la Iglesia durante el gobierno de Torres. Una tercera etapa fue la guerrilla urbana de resistencia al gobierno de Bánzer entre 1971 y 1975, fue exterminada también. Jaime Paz Zamora, ex seminarista y estudiante de Lovaina fue reclutado en Europa por el Partido Comunista-Marxista Leninista (PC-ML), llegó para incorporarse a la “guerra popular” que supuestamente organizaba Oscar Zamora Medinacelli (su tío y ministro de Trabajo de su posterior gobierno), pero al llegar encontró un panorama distinto y se decidió por la creación de un nuevo partido revolucionario. Junto con otras corrientes como los demócrata-cristianos revolucionarios (Araníbar, Kuajara, Ferrufino, etc.) el grupo Espartaco (Pablo Ramos, Dulfredo Rúa, etc.) y una fracción del MNR (René Zavaleta entre otros), y los disidentes del PC-ML como Jaime Paz Zamora, formaron el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), fundado en la clandestinidad el 7 de septiembre de 1971, dos semanas después del golpe de Bánzer. En sus inicios estuvo totalmente confundido con el ELN. La cuarta etapa del ELN fue representada por la Comisión Néstor Paz Zamora (CNPZ) en 1990. Ver “Historia del ELN: Jaime y Néstor Paz Zamora 20 años después . Semanario Aquí, La Paz, 15 de diciembre de 1990. p. 5

indianista más radical. Se propusieron construir un katarismo revolucionario, “libre de la manipulación de que eran objeto los partidos políticos indianistas por parte de los partidos criollo-mestizos de izquierda o de derecha”. Años después, al referirse a esa iniciativa Quispe afirmó: “Descubrí que el movimiento indígena no puede hacerse al margen de la organización sindical, es la organización la que da base social al movimiento” (E-FG-FQH-2001). Ayar Quispe considera que éste es el momento fundacional del EGTK (A. Quispe, 2005: 21).

La trayectoria sindical de Felipe Quispe muestra que la vanguardia india contaba en su acervo con quince años de experiencia organizativa en el movimiento katarista. A partir del debate interno y de procesos de depuración, se logró la constitución autónoma del sujeto indio con un proyecto de lucha propio: el sindicalismo campesino indígena independiente. Se trataba de un grupo considerable de dirigentes aymaras y quechuas, entre los que Quispe sólo era el elemento visible.

La formación de la vanguardia mestiza

El grupo de jóvenes universitarios que conformó la vanguardia mestiza se aglutinó y preparó política y militarmente en México para la acción revolucionaria en Bolivia. Debido al cierre de la minería estatal en 1986, la clase obrera minera a la que habían apostado como sujeto revolucionario, había desaparecido, por lo que debieron remplazarla por el campesinado indígena, al descubrir que era el protagonista de las luchas populares en Bolivia.

La preparación política y militar en México

Al mismo tiempo que en Bolivia se daba el ascenso del katarismo, un grupo integrado por cuatro jóvenes bolivianos que estudiaban en México –Álvaro y Raúl García Linera, Juan Carlos Pinto y Carlos Lara¹⁶⁷ y dos estudiantes mexicanas parejas de dos ellos –Raquel Gutiérrez y Fiorela Calderón– iniciaron su preparación política y militar, estimulados por la revolución en curso en Guatemala, El Salvador y Nicaragua.¹⁶⁸

Los jóvenes bolivianos valoraban que la intensa crisis política y económica que por entonces vivía Bolivia, expresada en el ascenso de masas iniciado en 1979 con

167 Cochabambinos. Álvaro y Juan Carlos habían sido compañeros en el Colegio San Agustín y Carlos Lara los conoció en 1981 (E-FE-CL, 2009). En esos años, muchos jóvenes de clase media e hijos de la oligarquía boliviana viajaban a México para estudiar debido a las condiciones de represión y a la pobreza del país. La posibilidad de obtener mejor formación profesional significaba mejores oportunidades laborales al regresar. Algunos además debían escapar de la represión y se los consideraba exiliados, pero no era el caso de ellos.

168 En 1979, mediante una insurrección popular, la revolución había triunfado en Nicaragua y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) tenía el poder.

la insurrección indígena y mantenida mediante la resistencia popular encabezada por la Central Obrera Boliviana (COB) contra las dictaduras de García Meza y Torielio, tendría una resolución revolucionaria. El restablecimiento de la democracia en 1982, cuando Siles Suazo asumió la presidencia del país como representante de la Unidad Democrática Popular (UDP), no resolvió la crisis económica, por lo que el proceso revolucionario parecía inminente (E-FE-AGL, 2004).

En México, los jóvenes se mantuvieron alejados de los militantes de distintos partidos de izquierda bolivianos que desarrollaban actividades de información y análisis sobre la situación del país. Iniciaron su actividad política cada uno por su cuenta, en diversas células salvadoreñas que trabajaban en México. Juan Carlos Pinto y Fiorela Calderón participaban en el Comité Oscar Arnulfo Romero, mientras que Raquel Gutiérrez lo hacía en el Frente Sindical Revolucionario. En 1983, al mismo tiempo que participaban en distintos grupos salvadoreños desarrollaron un círculo de estudios, comenzando su formación teórica leyendo a Marx y Lenin, estudiando la historia boliviana y dando seguimiento a los acontecimientos en Bolivia. La lectura de Mariátegui, y de Wankar (Ramiro Reynaga) y su libro *Tawantinsuyo. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, les permitió adentrarse en la problemática indígena andina. Sobre la heterogeneidad política del grupo, la literatura que estudiaron en el círculo de estudios y la forma en que se prepararon militarmente en México, Carlos Lara menciona:

Cada uno tuvo su tiempo de formación de acuerdo a su experiencia particular. De Álvaro se pudo percibir una sólida formación leninista y en cierta manera marxista; Juan Carlos era de formación más cristiana, apegado a la Teología de la Liberación; Raquel estaba influenciada por el pensamiento de Alvaro; Fiorela era presumiblemente marxista debido a su carrera de economía. Yo en realidad era guevarista y empezaba con ideas anarquistas. Sin embargo, la formación ideológica se fue asentando desde el grupo de estudio y asumiendo al menos algunos criterios comunes.

La guerrilla salvadoreña fue siempre motivo de reflexión y [...] una vivencia externa que tratamos de retomar para acomodarla a las condiciones de Bolivia o a nuestras expectativas.

Militarmente nos preparamos desde manuales y trabajos teóricos sobre la guerra: Clausewitz ilustró bastante nuestra concepción militar, al menos la mía. Alvaro fue más cercano a Sun Tzu. Otros aportes [...] vinieron de Võ Nguyên Giáp, Le Duan, Mao, Stalin y [de] experiencias de guerrilla urbana y rural como la de los Tupamaros, Hugo Blanco, las guerrillas filipinas. [...] todo escrito militar que llegaba a nuestras manos, incluyendo manuales de formación militar del ejército mexicano y boliviano.

La preparación física la realizamos en los parques del Distrito Federal [...] formación en campo abierto [...] la hicimos en la montaña del Iztaccíhuatl (E-FE-CLU, 2008).

Principios y estrategia de las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) salvadoreñas

El grupo coincidió en que la mejor escuela revolucionaria a seguir eran las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) salvadoreñas, organización político-militar de filiación vietnamita, creada por Salvador Cayetano Carpio en 1969, luego de su ruptura con el Partido Comunista Salvadoreño. Las FPL postulaban la conjunción de la lucha de masas con la lucha armada, que debía ser asumida por las masas y no por un foco guerrillero.

En ese momento, el proceso revolucionario salvadoreño era conducido por el Frente Martí de Liberación Nacional (FMLN), que combinaba lucha armada y lucha pacífica en el campo y las ciudades, realizando acciones armadas eficientes y grandes movilizaciones de masas. El Frente articuló un conjunto heterogéneo de fuerzas políticas, entre ellas, a las FLN y a la Iglesia católica, especialmente a los jesuitas que profesaban la Teología de la Liberación. En su lucha contra una dictadura sangrienta apoyada por Estados Unidos, la organización salvadoreña tenía el apoyo de Cuba y de gobiernos socialdemócratas europeos.

Los revolucionarios salvadoreños, como los de otros países en armas, tenían en México su retaguardia, pues el gobierno mexicano buscaba consolidar su hegemonía política y económica sobre la región centroamericana ante la inminente nueva correlación de fuerzas. Por ello la presencia de insurgentes salvadoreños en la Ciudad de México, y en la UNAM, donde estudiaban los bolivianos, era normal.¹⁶⁹

Más que asimilar la línea doctrinaria particular de las FPL, el maoísmo, el grupo se sintió atraído por la hasta ese momento exitosa estrategia insurreccional de los salvadoreños y porque, frente al reformismo de los partidos comunistas y trotskistas bolivianos, era la corriente más radical de las existentes en el FMLN.

La llegada a Bolivia y el trabajo con los mineros

Al llegar a Bolivia, entre 1983 y 1984, y antes de su encuentro con los indígenas, los mestizos realizaron actividades de agitación y propaganda en los sindicatos mineros y otros sectores obreros de Cochabamba y La Paz. Buscaban palpar el estado de ánimo de los trabajadores, al tiempo que desarrollaban un análisis global de la situación económica y política del país. Se propusieron como tarea fundamental prepararse políticamente para estar listos cuando se produjera el desenlace militar de la confrontación de fuerzas que veían cercana.

Crearon su propia organización política, las Células Mineras de Base, a partir de la cual se vincularon con mineros con los que organizaron pequeños grupos de discusión sobre las condiciones políticas del país y las formas de prepararse

169 Álvaro García, Raquel Gutiérrez, Raúl García, Fiorela Calderón y Juan Carlos Pinto estudiaban en la UNAM, mientras Carlos Lara lo hacía en la UAM-A.

para la lucha armada. En el ambiente de intensa movilización social y política que prevalecía en Bolivia, lograron insertarse entre los sectores más radicales.

Cuando se produjo la huelga general indefinida de marzo de 1985, que movilizó a 10 mil mineros hacia La Paz, aprovecharon para realizar trabajo político en las empresas en huelga, aportando lo que mejor sabían hacer: la formulación teórico-política. Organizaron escuelas de cuadros y difundieron sus análisis de la situación, sus propuestas y sus reflexiones a través de folletos en los que debatieron con distintas corrientes de izquierda, cuya publicación era apoyada por los sindicatos mineros.

Con respecto al trabajo de agitación que Carlos, Fiorela y Juan Carlos desarrollaron en Cochabamba y sus complicaciones, Juan Carlos Pinto relata:

Al llegar a Bolivia, Fiorela se instaló sola en un barrio popular de Cochabamba; allí y en otros barrios hacía trabajo político en organizaciones de mujeres, jóvenes y niños. Juan Carlos la apoyaba y ambos trabajan también en el campo. Ella iba también a Oruro a apoyar a Raúl en el trabajo con los mineros. Juan Carlos trabajaba en la Pastoral Juvenil de la Arquidiócesis de Cochabamba. [...] Carlos Lara trabajó como obrero en Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia (YPFB) y más tarde en la Fábrica Boliviana de Envases (FABE), con la finalidad de conseguir contactos para la organización, pero también para obtener medios de sustento para él y su familia. Se iba en bicicleta a panfletar en los cambios de turno de las fábricas. [...] Hizo contacto con dirigentes cocaleros del Chapare y formó una red de trabajo con ellos. Organizaban grupos de teatro callejero con libretos de CLETA,¹⁷⁰ que Carlos adaptaba a la realidad boliviana [...] 10 jóvenes participaban en él. Eran el grupo anarquista de Carlos (E-FE-JCP, 2008).

Asimismo, Juan Carlos Pinto da cuenta de la manera en que la diversidad de inquietudes, habilidades y temperamentos de los integrantes del grupo mestizo eran incorporados a la actividad política, estableciéndose un tipo de división del trabajo que no creaba jerarquías entre ellos:

Raquel no tenía buena condición física y su aspecto le hacía difícil pasar desapercibida;¹⁷¹ [...] estuvo de apoyo y no podía participar en acciones directas. Se le asignaban otras tareas, como introducir material en el altiplano, vestida de monja. A Fiorela la hacían pasar por potosina [...] No todos hacían lo mismo. Álvaro nunca se excluyó de participar directamente en las actividades y acciones. No había jerarquías. Quienes más bagaje teórico tenían eran Álvaro y Raquel, pero la propuesta básica era de todos y cada gente la aplicaba de diferente forma, pero en la misma perspectiva (E-FE-JCP, 2008).

170 Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística de México.

171 Blanca y de ojos azules.

Encuentro interétnico y sirvinacu¹⁷²

El tupakatarismo armado se constituyó a partir del encuentro de dos grupos, campesino-aymara y mestizo-obrero, que se propusieron ser vanguardia de su respectivo sector, coincidiendo en el objetivo de construir una alternativa de lucha armada en la que el elemento obrero, particularmente minero, sería la fuerza principal y el campesinado indio la fuerza de masas. Decidieron establecer una alianza funcional durante un periodo de prueba y una clara división del trabajo: los seis jóvenes criollo-mestizos¹⁷³ aportarían la conducción del trabajo urbano, parte de la teoría (el marxismo-leninismo) y de la logística, mientras los dirigentes aymaras conducirían a la fuerza comunal india, aportando una estrategia militar tomada de las rebeliones campesinas previas, un proyecto nacional quechua-aymara, su autoridad y prestigio sobre las masas comunarias aymaras y quechuas, y su experiencia y pertenencia al sindicalismo campesino. Se propusieron construir la alianza obrero-campesina preconizada por Lenin con los matices étnico-clasistas propios de Bolivia. A pesar de la desconfianza, los integrantes de la organización armada, indios y no indios (intelectuales, mineros y fabriles), comenzaron a trabajar juntos por la revolución.

El encuentro entre los jóvenes mestizos y Felipe Quispe y otros militantes kataristas se produjo en julio de 1985. Quispe lo reseña así:

Éramos tres indígenas; teníamos el pensamiento de organizar un brazo armado de pueblos indígenas en la zona aymara. [...] un compañero de lucha, un indígena del oriente que estaba entonces como diputado,¹⁷⁴ conoció a los García y nos plantea que había unos jóvenes que pensaban igual que nosotros y aceptamos hablar con ellos. [...] Decidimos hacer la prueba [de] si servíamos o no para la lucha armada; hicimos recuperaciones de dinero para conocernos más de cerca y vimos que éramos capaces de hacer la lucha armada y de unirnos con los que no son indígenas, funcionó como un sirvinacu. [...] llegamos a acuerdos, mantuvimos relaciones. Ellos salen como Ofensiva Roja de las Minas y nosotros como los Ayllus Rojos. Nos hicimos cargo de reclutar, organizar y preparar a la gente en las comunidades indígenas y ellos en las ciudades y en las minas. Surge el decreto 21060 y los mineros son relocalizados y ellos se quedan sin militantes y se van todos a las comunidades campesinas. ¡Se acabó la revolución proletaria! (E-FE-FQH, 2003).

172 En las sociedades andinas, matrimonio a prueba.

173 Ellos reivindican su identidad mestiza a partir de su experiencia mexicana, pero la condición mestiza en Bolivia no existe bajo ese término; para la élite criolla de la que provenían y para los indios con los que se aliaron también eran *q'aras*, blancos.

174 Juan Rodríguez Guagamas del Movimiento Popular de Liberación Nacional (MPLN), quien fruto de la coalición con la UDP fue diputado entre 1982 y 1984 (Ayar Quispe, 2005: 34).

Inicialmente el grupo mestizo se propuso preparar la lucha armada desde el sujeto obrero. Ésta culminaría en insurrección urbana a partir de la radicalización de la lucha obrera en sus marchas, huelgas y tomas de centros de trabajo. Además, consideraban que podía acompañarse de movilizaciones armadas campesinas agrarias comunales. Los aliados indígenas también reconocían al sector obrero y urbano como el fundamental en ese momento de lucha. Por ello, entre 1984 y 1986 centraron las fuerzas en trabajar con mineros y fabriles. Los campesinos aymaras se integraron al trabajo en las minas con los mestizos (E-JI-AGL, 1996).

Quispe, y como él la parte indígena, reconocían la utilidad que representaba la colaboración y la convergencia de fines con los mestizos marxistas en la construcción del socialismo. Para los aymaras significaba la recuperación del sistema socialista de *ayllus* que funcionaba en toda la región andina antes de la llegada de los conquistadores españoles y persistía en el campo, que fue desarticulada y sistemáticamente agredida por la economía capitalista.

El futuro EGTK no era original en su reivindicación de Tupac Katari; suscribía la ideología indianista katarista común a muchas corrientes sindicales, pero su versión era más radical y se basaba en la estrategia armada elaborada por Quispe. Gradualmente, el componente mestizo de la alianza adoptó la ideología indianista y la identidad katarista de su contraparte campesina indígena, hecho que trasciende las experiencias centroamericanas de los movimientos armados de la década de 1970, que reivindicaron a dirigentes obreros de la década de 1920, como César Augusto Sandino o Farabundo Martí. Ello les permitió insertarse en una tradición de lucha local, beneficiándose de su gran experiencia organizativa, porque el grupo de Quispe era una fracción del katarismo y del sindicalismo campesino y continuó siéndolo durante su participación en la alianza. Ambas partes consideraban que, en Bolivia, el trabajo de masas implicaba participar en las organizaciones sindicales, obreras o campesinas para ser efectivo, por lo que suponía ir más allá de la estrategia de infiltración empleada por las organizaciones armadas.

Debido al gran capital organizativo de los indios y la difícil coyuntura política que enfrentaban, generada por el cambio de modelo productivo, la vanguardia mestiza se vio obligada a aceptar la alianza con los indios en términos de paridad. Éstos aprovecharon la oportunidad de contar con la aportación de los jóvenes mestizos, bien intencionados, bien preparados, sin contacto previo con la izquierda tradicional boliviana ni con otros grupos guerrilleros bolivianos y sin contactos internacionales ni financiamiento externo.

Los mestizos debieron aprender la dinámica faccional de la práctica política india proveniente de las comunidades y trasladada al sindicalismo campesino y obrero, que permeó también al futuro EGTK. La participación de las mujeres mestizas en tareas relevantes y siendo parejas de los hombres del grupo facilitó que fueran aceptados por la gente de las comunidades aymaras, que identificaron la situación con su propia concepción de los símbolos de poder andino, donde la

máxima autoridad de cada comunidad es encarnada por la unidad hombre mujer, *chacha-warmi*.¹⁷⁵

Así, cada parte aportó elementos distintos y complementarios; la relación se fue ajustando y logró funcionar. Se trató de una alianza entre diferentes, que no significó su integración plena. Subrayamos el hecho de que el sólo propósito de establecer una relación de iguales entre diferentes, era algo inédito en el país. Probablemente, ésa fue su mayor amenaza al orden racista establecido. Raquel Gutiérrez afirma que:

en nuestra organización los hermanos aymaras compartían con el resto sus costumbres, sus tradiciones y prácticas, enseñándonos fraternalmente el modo como ven el mundo y exigiendo respeto a todo aquello que conforma y delinea su identidad. Se daba de modo muy natural una convivencia intensa aunque diferenciada entre quienes éramos de la ciudad, quienes provenían de las minas o quienes habían nacido en los *ayllus* del Altiplano. Podíamos hacer bromas, o en ocasiones discutir acaloradamente sobre nuestras diferencias y coincidencias, pero no se transigía con ninguna actitud irrespetuosa, racista o agresiva. No sucedía lo mismo con las mujeres (en el trato hacia ellas) [...] aceptábamos la hipócrita división entre lo privado y lo público (Gutiérrez, 1995: 67).

Un elemento que probablemente contribuyó a la conformación de una vanguardia intercultural a la que se integraron de manera horizontal indígenas y no indígenas, fue la experiencia mexicana de los elementos bolivianos, incluido Felipe Quispe, así como la participación de dos mexicanas y una boliviana en el grupo mestizo que, además de la horizontalidad étnica, reivindicaban la horizontalidad de género.¹⁷⁶ La idiosincrasia más cosmopolita de la Ciudad de México, y particularmente del ámbito universitario, era la de una sociedad más abierta y democrática, en la que la discriminación hacia los indígenas y las clases trabajadoras era menor que en La Paz u otras ciudades andinas, y el racismo era cuestionado por el discurso oficial y la opinión pública como políticamente incorrecto a partir del establecimiento de políticas indigenistas. Ello hacía más fácil advertir y cuestionar el racismo opresivo de la sociedad boliviana en el que participaban todos sus miembros, e imaginar una forma de relación distinta con los diferentes como parte de un proceso de transformación radical de la sociedad.

Los tupakataristas indios y mestizos también debieron confrontar sus propios prejuicios raciales y culturales, pues una cosa era plantearse la colaboración

175 En la rebelión panandina de 1780-1783, la conducción político-militar estuvo a cargo de las parejas Tupac Amaru-Micaela Bastidas y Tupac Katari-Bartolina Sisa.

176 Juan Carlos Pinto considera que las reivindicaciones feministas y de equidad no tenían lugar en el contexto de la guerra, aunque reconoce que las mujeres se ganaron con su participación plena su espacio en la organización. (E-FE-JCP-2008)

en términos de igualdad y otra lograrla. Sin embargo, más difícil que asumir y combatir el racismo propio y el del otro (los criollos y mestizos también sufrían el racismo de los indios) era enfrentar el hecho de que en las relaciones interpersonales, la organización, la acción política y los propios fines comunes, estaban en tensión dos cosmovisiones. Por ello, los análisis de los intelectuales mestizos kataristas no alcanzan a percibir algunos aspectos de la cuestión étnica boliviana, explicables sólo a partir de la diferencia cultural.

El cambio de sujeto y el cambio de programa

En agosto de 1985, con el Decreto Supremo 21060 que privatizó la minería del estaño despidiendo a 23 mil mineros de la empresa estatal Corporación Minera Boliviana (Comibol), el presidente Paz Estensoro, que había nacionalizado las minas en 1952,¹⁷⁷ inauguró el neoliberalismo en Bolivia. El ajuste estructural fue ejecutado por el mismo partido que condujo la revolución antioligárquica y antiimperialista en 1952, el MNR.

Agotado el ciclo de la minería del estaño, la élite gobernante sustituyó el modelo estatista que la había enriquecido por el neoliberalismo, lanzando a la calle al proletariado minero con el que alternativamente había cogobernado o combatido políticamente. De esta manera, eliminó a su adversario histórico, una clase obrera combativa y organizada, poseedora de una sólida conciencia de clase, afirmada en el hecho de ser la generadora de la mayor riqueza exportable del país y en torno a la cual giraba la actividad productiva de la mayor parte de la población, asegurando los ingresos de todos. Sánchez de Lozada, ministro de Planificación y Coordinación desde enero de 1986, uno de los empresarios mineros más ricos de América Latina, fue el encargado de privatizar la minería y de ejecutar el programa neoliberal de ajuste estructural y estabilización monetaria y financiera conocido como Nueva Política Económica (NPE). Todos los hechos posteriores importantes en la economía y la política boliviana fueron consecuencia de esta medida.

En 1986 el grupo guerrillero en formación contaba con numerosas células en las minas y en las fábricas, coordinadas por unas 15 personas dedicadas de tiempo completo a la organización. El trabajo de agitación iniciado se derrumbó con el despido de los mineros y el cierre de las minas; las bases desaparecieron porque debieron buscar otros medios de vida y ellos perdieron el apoyo material brindado por los sindicatos.

El proceso de reestructuración productiva significó la desaparición del sujeto revolucionario por excelencia en Bolivia: la derrota y desaparición de la clase obrera minera. En relación con esta catástrofe histórica, Álvaro García realizó un

177 Gobernó por tres periodos: 1952-1956, 1960-1964 y 1985-1989.

balance sumamente crítico de las direcciones sindicales, la izquierda y el propio proletariado minero. En este sentido, consideraba que este hecho era el desenlace negativo de la crisis revolucionaria iniciada en 1979. Según García, los mineros no enfrentaron el cierre de las minas organizada y combativamente debido a la ausencia de una dirección consecuente y a su persistente subordinación política al Estado construido a partir de la Revolución del 52 (E-JI-AGL, 1996). Desde ese momento el proletariado boliviano fue sobornado, negociando su inclusión en el Estado a base de permanentes rebeliones colectivas, pero nunca pensó que podía gobernarse a sí mismo. A pesar de la radicalidad de sus acciones, siempre asumió que alguien debía gobernarlo, más cercano a él, más influenciado por él, pero jamás cuestionó la estratificación de la sociedad y del poder entre quienes mandaban y decidían, y quienes obedecían. Un ejemplo de ello fue la frustrada “Marcha por la vida”, en 1987, que pretendía ir desde Oruro hasta La Paz. Pero a mitad del camino, los mineros fueron detenidos por el ejército y después de una tensa asamblea decidieron regresar a Oruro. Tras esta derrota se impuso el estado de sitio; aunque los mineros iniciaron una huelga de hambre en los socavones de las minas, la dirección de la Federación Minera decidió levantar la huelga, produciéndose la relocalización y el “retiro voluntario” de 20 mil mineros. Para García estos acontecimientos daban cuenta de la rendición de los mineros (E-JI-AGL, 1996).

Tales circunstancias impusieron a los jóvenes mestizos la necesidad de modificar el proyecto insurgente y de remplazar al sujeto, para persistir en una línea radical. El único sujeto que en ese momento podía confrontar al poder capitalista en proceso de reestructuración en Bolivia era el campesinado indígena aymara y quechua. Aunque la presencia indígena era mayoritaria, hubiera o no proletariado minero, la izquierda tradicional no la consideraba. La relación entre movimiento obrero y movimiento campesino siempre había sido de subordinación de los indígenas a los mestizos y de los campesinos al proletariado, así como de discriminación, pues era tributaria del racismo y el obrerismo predominante en la perspectiva criolla mestiza eurocéntrica de la izquierda.

La emergencia indígena fue un hecho visible desde 1979, cuando se llevó a cabo una inmensa movilización que no hizo caso a la dirección obrera, “fue vista como un asedio y casi una rebelión frente al mundo mestizo, que tenía su propio lenguaje, sus propios caudillos, sus propias propuestas... esta fuerza histórica de los hechos estaba ahí, como algo no resuelto, no explicado” (E-FE-AGL, 2004).

Según García Linera, el hecho que fundamentalmente los llevó a valorar lo indígena fue encontrarse con la experiencia de la lucha armada en Centroamérica mientras estaban en México, los guatemaltecos habían sido los primeros en reflexionar sobre el movimiento indígena. Tanto el EGP como la ORPA consideraron el tema de la autonomía. A pesar de ello, sólo sometieron a crítica estas reflexiones al conocer a los militantes indigenistas-kataristas, durante las charlas y la visita al campo (E-JI-AGL, 1996).

A fines de 1986 reorientaron su estrategia de organización modificando la base, de una base mestiza, obrera y urbana, a una base indígena, rural y campesina. No se plantearon remplazar al sujeto revolucionario, la clase obrera por el campesinado indígena, sino redefinir cuál de esos sectores “comienza a tener mayor protagonismo y mayor capacidad de resolución”. El campo aymara se convirtió en el escenario prioritario a partir de ese momento. Los militantes urbanos y rurales, dedicados anteriormente al trabajo obrero, se desplazaron al campo. Profundizaron la reflexión teórica y retomaron los contactos que los elementos indianistas y kataristas tenían desde la década de 1970, para cohesionarlos, unificarlos y agruparlos de acuerdo a una nueva perspectiva: la organización de las comunidades para lograr la autodeterminación aymara (E-JI-AGL, 1996).

En la práctica, la historia les impuso el cambio de sujeto, de escenario y de programa de lucha, lo que determinó que el grupo mestizo de la alianza ya no sólo reflexionara sobre el mundo indígena sino que se involucrara en él. El traslado del grupo organizador al campo, a las comunidades aymaras del altiplano, abrió un horizonte distinto, a partir del cual adquirieron prioridad nuevos problemas y temas de discusión, como “la nacionalidad como autodeterminación y la comunidad como fundamento de la posibilidad del comunismo en el campo” (E-JI-AGL, 1996).

Para los Ayllus Rojos, esto significó la oportunidad de revertir el orden de las cosas en el polo popular de la sociedad boliviana, después de 30 años de discriminación y subordinación de los indígenas a las vanguardias mestizas, obrera e intelectual, en las organizaciones sindicales y políticas, de subordinación del campesinado aymara y quechua a los gobiernos del MNR posteriores a la Revolución de 1952 y, a partir de la década de 1960, a los gobiernos militares por el Pacto Militar-Campesino. Era la oportunidad de reconstruir la identidad indígena, desenterrando su propia versión de la historia, reivindicando su herencia radical, afirmando su cultura para formular un proyecto de futuro.

Los indígenas se llamaron Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakataristas (ORAT) o Ayllus Rojos, y los mestizos, Ofensiva Roja de las Minas; la denominación de Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK) surgirá más tarde. En ese momento, sólo se asumen como kataristas los indios que integran la alianza. En sus primeros textos, García Linera reivindicó la sublevación de Zárate Willka en 1899 y no la de Tupaj Katari en 1871, lo que respondía al hecho de que el grupo mestizo encontraba elementos difíciles de asimilar en la figura de Tupaj Katari, particularmente el punto del programa radical indio que impulsaba la destrucción del componente blanco de Bolivia.

A pesar de su condición de grupo guerrillero en formación y de su carácter clandestino, los tupakataristas indios no abandonaron la acción sindical ni sus instancias organizativas campesinas y obreras. Por el contrario, buscaron convencer a las bases sindicales de que la vía armada era la estrategia de lucha necesaria en ese momento y en sus congresos sindicales se enfrentaron a otras fracciones que

promovían la estrategia electoral. Los Ayllus Rojos elaboraron varios documentos (tesis políticas), que presentaron en los distintos congresos sindicales a nivel nacional y departamental, donde hicieron eco en las bases de departamentos con gran presencia indígena.¹⁷⁸ Sus adversarios los caracterizaron como nacionalistas, racistas y fascistas y nazis por su necrofilia verbal y distorsionar la historia (Calla, 1989: 65).

En 1989, durante el VI Congreso Ordinario de la CSUTCB, ORAT presentó una propuesta de declaración político-sindical, convocando a la lucha armada y planteando, como lo había hecho un año antes, una dura crítica contra las ONG “que viven sin trabajar a nombre de la cultura indio-campesina-comunitaria”. Consideraba que las ONG debían pasar a manos de los trabajadores del campo “porque el financiamiento viene a nombre del indio y no es manejado por él”. Los autores del texto “CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades” se sintieron directamente implicados por esa acusación, pues una de las ONG denunciadas era CEDLA y uno de sus coautores, Miguel Urioste, era miembro de la institución y diputado nacional por Izquierda Unida. En este congreso, Urioste acusó a los Ayllus Rojos de introducir la ideología de Sendero Luminoso en el movimiento campesino, lo que alertó a los medios de comunicación y a los servicios de inteligencia del Estado (Ayar Quispe, 2005: 42-43).

La alianza interétnica pactada a partir del encuentro favoreció a los indios y a su representante, Felipe Quispe. En el campo mestizo, se habían perdido los cuadros mineros ganados previamente. Esto, aunado a la desaparición de la escena política de los mineros, vanguardia del movimiento social boliviano durante décadas, y a la crisis del campo socialista, facilitó la consolidación de la hegemonía ideológica neoliberal en Bolivia y su asimilación por los sectores medios urbanos, impidiendo el crecimiento de cuadros mestizos en la organización armada. Así, los mestizos se fueron subordinando a la vanguardia india. Para contrarrestar el potencial del poder de Felipe Quispe, en distintos momentos la contraparte mestiza buscó bloquear su crecimiento, intentando impedir la constitución de liderazgos indios autoritarios. Ello dio lugar a frecuentes conflictos (E-FE-RGA, 2006).

El ejemplo de Sendero Luminoso

El EGTK emergió públicamente más de una década después que Sendero Luminoso, por lo que incorporó a su acervo teórico y político su lectura de la lucha

178 En 1986, como representante de la Provincia de Omasuyos, Felipe Quispe presenta una Tesis Política en el LV Congreso de la FDUTCP-TK. En 1987, Sabina Choquetijlla, militante de los Ayllus Rojos, fue elegida secretaria ejecutiva de la Federación Sindical de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa (FSMCB-BS) en Santa Cruz, en el Primer Congreso Extraordinario de la organización y como tal en 1988 participa en el Primer Congreso Extraordinario de la CSUTCB en Potosí, presentando la Tesis Política de los Ayllus Rojos.

armada encabezada por la organización maoísta en el vecino país. Se trataba de un ejercicio ineludible, dada la unidad cultural de ambos pueblos y la coincidencia del sujeto social al que ambos grupos apelaban como base social: el campesinado indígena andino.

Las acciones armadas del EGTK iniciaron en julio de 1991, antes de que se produjera la captura de la dirigencia senderista (septiembre de 1992); en tanto coincidió con el momento en que el senderismo manifestó haber alcanzado el “equilibrio estratégico”, éste fue un ejemplo que abonó a favor del inicio de la lucha armada en Bolivia. Sin embargo, los tupakataristas también conocían la forma de accionar de los maoístas peruanos y el creciente repudio que despertó entre los campesinos indígenas de diversas regiones de Perú. Como el sur peruano mantiene una identidad cultural común con el altiplano boliviano, existe la integración económica transfronteriza y un flujo constante de personas en torno al lago Titicaca y a la ciudad de la Paz, donde viven los aymaras bolivianos, las bases tupakataristas conocieron la valoración de la población indígena boliviana que interactuó eventualmente con miembros del grupo insurgente peruano. Por lo que hicieron un balance realista de los elementos rescatables y descartables de la experiencia senderista, más allá de la leyenda negra creada por la contrainsurgencia peruana y difundida por los medios de comunicación dominantes.

En relación con Sendero Luminoso, Felipe Quispe comenta:

El MRTA y Sendero Luminoso en los ochenta eran un referente para nosotros, aunque sus organizaciones estaban dirigidas por no indígenas, pero de cualquier manera valían como ejemplo para nosotros. Donde vivimos, las radios bolivianas salían como si fueran peruanas y las acciones de ellos eran diario y eso nos ha calado a los que vivimos a orillas del lago. No hubo relaciones íntimas, solo simpatía pero como con cualquier combatiente o persona con mentalidad guerrillera, uno los admira, como ahora a los de Chiapas o antes a los del FMLN o a los Sandinistas o al EGP de Guatemala. Pero no teníamos casi nada de Sendero (E-FE-FQH, 2003).

Raquel Gutiérrez expresa sus cuestionamientos a Sendero Luminoso en su texto de balance de la experiencia del EGTK de 1995:

por su exaltación del partido como guía indiscutible y de Abimael Guzmán como poseedor de la verdad y la razón, como justificación de la violencia y de la imposición política, no había espacio al disenso y a la discusión, las masas sólo debían acatar. Representaba todo lo que sometíamos a la crítica desde hacía tantos años. Comenzamos a temer que la movilización de masas quedara paralizada por el bloqueo de las iniciativas autodeterminativas de las comunidades alzadas.

Nos resultaba incorrecta la polarización impuesta a las comunidades por el senderismo, que el Estado aprovechó para crear las rondas campesinas, mediante matanzas de escarmiento o más bien venganza en contra de los campesinos que

colaboraban con las fuerzas armadas. El uso del terror por fuerzas revolucionarias no se justifica, las fuerzas revolucionarias necesitan firmeza pero no pueden pretender que las personas se sometan a un amo u otro, el Estado o el Partido, se trata de construir un nuevo poder más satisfactorio, propio, directo, humano, no simplemente otro poder. Iban contra el objetivo comunitario y autodeterminativo.

Por sobre las dudas sobre la actuación de Sendero [...] era la corroboración de nuestro propio deseo: la necesidad inobjetable de la lucha armada (Gutiérrez, 1995: 32-33).

Álvaro García afirma que sentían ambivalencia hacia Sendero. Por un lado, simpatía a partir del conocimiento que tenían a través de libros y de compañeros que habían ido a Perú a la guerra por voluntad propia. Para los insurgentes kataristas, el contenido comunitario de la movilización era claro en algunas regiones, donde Sendero articuló el comunitarismo de *ayllus*, reivindicando la comunidad y convocando a la lucha armada. Por otro lado, varios elementos de la organización los distanciaban, por ejemplo, su vanguardismo. Sendero iba a una comunidad y la movilizaba a partir de la forma de mando de un partido, que no era propia de la comunidad; el sistema de mando no era comunal sino importado.

Por una parte despertaba simpatía porque se veía como una guerrilla de indios, aunque no se denominen indios ellos [...] tanto de parte del Felipe como de nosotros había [...] una creencia de que si iba a haber algo iba a ser porque el sistema propio y autónomo de mando, jerarquía y liderazgo de las comunidades opera en función de la guerra. Los senderistas actúan de otra manera, no se reivindica lo cultural, es más, prohíben a los campesinos el uso del quechua, ¿cómo es que se apela a las comunidades si no se les reconoce como pueblo quechua? [...] comentábamos con simpatía sus logros, pero en ningún momento hicimos un esfuerzo para propagandizar lo de Perú como hicimos con el Salvador (E-FE-AGL, 2004).

La práctica tupakatarista se alejó diametralmente de los principios, estrategia y táctica senderistas. Rechazaban el terror como forma de lucha, se comprometían con los intereses de las comunidades cuyos intereses pretendían representar, sus acciones no buscaban provocar el derramamiento de sangre que levantara a la población. La idea de exterminio del blanco en el discurso del indianismo katarista no pasó de ser parte de la retórica; el acuerdo interétnico de la organización armada descartaba esa posibilidad.

Los discursos tupakataristas

Los componentes del grupo, indios y mestizos, consideraban la palabra escrita como un recurso de primer orden para la construcción de una organización política eficaz para la lucha. Asumían como central la tarea de esclarecer la complejidad de

la realidad sobre la que pretendían incidir mediante la reflexión, como punto de partida para elaborar una estrategia revolucionaria adecuada a ella, oponiéndose al dogmatismo y a la aplicación de fórmulas generales para todos los países que prevalecía en la izquierda tradicional. Sus interpretaciones de la realidad y sus propuestas estratégicas, difundidas a nivel de las bases sindicales, obreras y campesinas, eran indispensables para participar en el debate político de la izquierda mestiza. En la tradición sindicalista de Bolivia ésa era la forma de existir políticamente como grupo. Por ello dedicaron mucho tiempo y recursos a la labor editorial. Inicialmente, la capacidad editorial de los mestizos fue su mayor atractivo para los aliados indígenas, quienes estaban convencidos de la utilidad de ese recurso de difícil acceso para ellos (E-FE-FQH, 2003).

La labor de indagación y de producción teórica y editorial es una de las aportaciones más importantes de su actividad política. Fue enriquecida por el vínculo, la presencia y la convivencia con los sujetos que buscaban conocer y comprender, por la inmersión en el escenario mismo de la lucha, inicialmente en los barrios obreros, las minas, las fábricas y los sindicatos obreros, y después en las comunidades aymaras y quechuas, y por la combinación de actividades político organizativas con investigación teórica e histórica.

La producción teórica y la labor editorial

Al llegar a Bolivia, los jóvenes mestizos no asumieron ninguna de las corrientes marxistas existentes. A partir de los documentos de la guerrilla salvadoreña elaboraron su propia propuesta organizativa y militar, para lo cual partieron de tres ejes: el papel de la clase obrera como protagonista indispensable de cualquier cambio social en Bolivia, la concepción marxista que intenta dar cuenta teóricamente de este hecho real de la historia, y la inevitabilidad de la lucha armada para llevar adelante los cambios sociales (E-JI-AGL, 1996).¹⁷⁹

En un contexto como el boliviano, tan rico en tradiciones de lucha, la identificación de la vanguardia mestiza con el maoísmo salvadoreño fue una brújula que desde el inicio definió su orientación radical, afirmando la vía insurreccional. Sin embargo, les ofrecía pocas pistas para actuar en una realidad muy diferente a la salvadoreña, a lo que se agregaban los acelerados cambios que se estaban viviendo.

Su encuentro con los indios los obligó a iniciar su propia indagación teórica, histórica y política sobre Bolivia y el mundo, y en el camino fueron construyendo su propia ruta, desde una perspectiva crítica radical y de autonomía y creatividad teórica. Para dar cuenta de una realidad muy distinta de las registradas por el

179 En esta primera etapa escribieron y editaron en mimeógrafo varios folletos elaborados colectivamente: *Estatutos y programa* (1984), texto en que analizaban lo urbano y lo rural en términos de las formas de lucha; *El trotskismo, una caricatura del marxismo* (1985), y ya como Células Mineras, *Documento Básico* (1986).

dogma marxista y para formular una estrategia de lucha armada adecuada a la misma, se abocaron a la lectura sistemática de Marx, Engels y Lenin, así como de la literatura marxista disponible sobre la problemática indígena; también exploraron la historia boliviana y la antropología peruana y boliviana.

En la división del trabajo establecida espontáneamente entre indígenas y mestizos a partir de sus propias identidades y habilidades, pesaba la imposición de tiempos muertos en la actividad de preparación militar, marcados por el ciclo agrícola al que estaban sujetos los elementos campesinos indígenas de la organización. Cuando éstos retornaban a las labores agrícolas los mestizos se dedicaban al estudio y la elaboración teórica.

En 1986 publicaron la primera versión del libro de Felipe Quispe sobre la rebelión de Tupaj Katari, Q'uispiwanka. *La guerra revolucionaria de ayllus*; firmando como Células Mineras,¹⁸⁰ editaron los folletos “Los partidos políticos, el movimiento obrero y las elecciones”; “La grande, la justa e histórica marcha minera de agosto de 1986”; “Proyecto de Tesis Políticas al XXI Congreso de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros”.

Entre 1988 y 1991, antes de iniciar el entrenamiento armado y de ser capturados, su labor editorial fue más ambiciosa, publicando libros y folletos bajo el sello Ediciones Ofensiva Roja, esfuerzo que materializaba la unión de los Ayllus Rojos y las Células Mineras, posible gracias a los recursos económicos obtenidos de las recuperaciones.¹⁸¹ En 1988 publicaron: *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito obreros, aymaras y Lenin)*, de Qhananchiri,¹⁸² seudónimo de Álvaro García Linera; *Los q'aras izquierdizantes. Una crítica al izquierdismo burgués*, de Quantat-Wara Wara,¹⁸³ seudónimo de Raquel Gutiérrez Aguilar; y una nueva edición de *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, de Felipe Quispe; así como textos de Marx necesarios para su indagación sobre la comunidad indígena en Bolivia, *Apuntes etnológicos*.¹⁸⁴ Un año después publicaron: *Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués*, de Quantat-Wara Wara, texto que polemiza con los partidos de izquierda tradicional; *Cuaderno Kovalevsky (Extractos)*, de Marx, inédito en castellano,¹⁸⁵ con introducción de Qhananchiri y traducción del inglés de Raquel Gutiérrez.¹⁸⁶ Ambos textos de Marx son poco conocidos y

180 La que el autor reconoce como la primera edición es la de 1988, apareció una segunda en 1990, una tercera en 1999 y una cuarta en 2007.

181 Asaltos armados a diversas instituciones.

182 En aymara significa “el que aclara”.

183 En aymara significa “estrella de la mañana”.

184 Fragmentos de la traducción publicada en 1988 por Siglo XXI de España, transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader.

185 Extractos de Marx de septiembre de 1879 al libro del sociólogo ruso M.M. Kovalevsky, *Posesión comunal de la tierra. Causas, desarrollo y consecuencias de su decadencia*, primera parte, 1879.

186 A la traducción hecha del alemán por Lawrence Krader.

abordan la temática de la comunidad primitiva, su evolución y persistencia en diversos países de la periferia, de Asia, África y América Latina.

En 1990 aparecieron: *Crítica de la nación y la nación crítica naciente*, de Qhananchiri, un folleto en el que polemiza con Ricardo Calla, y *¿Adónde va el capitalismo? Apuntes sobre la crisis del capitalismo en Occidente y la Unión Soviética*, de Quantat-Wara Wara. Un año después apareció el último texto, *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista. Parte I*, de Qhananchiri. Los textos posteriores serían escritos en la cárcel y después de ser liberados en 1997. Analizaremos la evolución de su pensamiento a través de los textos anteriores a la cárcel.

Álvaro García y Raquel Gutiérrez fueron los ideólogos de la organización. Elaboraron una plataforma marxista-leninista radical, muy crítica frente a la ortodoxia y el autoritarismo de la mayoría de las izquierdas latinoamericanas, en una perspectiva completamente diferente al dogmatismo senderista, en momentos en que la construcción socialista en Europa del Este se derrumbaba. Cuestionaron la burocratización de los Estados socialistas de Europa Oriental y Asia, y su distanciamiento del ideal marxista. Su perspectiva crítica del autoritarismo y el dogmatismo de las organizaciones de izquierda se vio fortalecida por su contacto con militantes salvadoreños en México, a través de quienes conocieron las crisis internas y purgas de la organización que les sirvió de modelo.

Haciéndose eco de los planteamientos indianistas y kataristas de sus aliados indígenas cuestionaron las limitaciones de partidos de izquierda bolivianos en los que nunca militaron,¹⁸⁷ entendiendo que “sólo radicalizaban las maneras liberales de hacer política y de gestionar la producción” para remplazar a la oligarquía o a la burguesía en el poder. Especialmente cuestionaron su autoritarismo y verticalismo, acusándolos de “no haber roto con la concentración de los atributos del poder por parte de las élites e impiden que éste pase al pueblo” (Qananchiri, 1988). En el contexto boliviano, esta crítica señalaba al racismo antiindígena, pilar de la dominación oligárquica, de la que no escapaba la pequeña burguesía, incluidos sus sectores de izquierda: la práctica política boliviana estaba marcada por la discriminación y la subestimación de los indígenas por las élites y las vanguardias políticas, de los sindicatos campesinos por los sindicatos obreros, de los campesinos aymaras y quechuas por los obreros y/o mestizos, de los aymaras hacia los quechuas y viceversa, de los collas hacia los cambas y viceversa. Esa discriminación y segregación, tenazmente arraigada en el propio campo popular, fue propiciada por los grupos dominantes y contribuyó a la desarticulación de los sectores explotados durante décadas, facilitando su dominación por la minoría blanca.

187 El Partido Obrero Revolucionario (POR) (trotskista), el Partido Comunista Boliviano (PCB), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y el Partido Socialista (PS-1),

El acervo teórico y político marxista-leninista que portaban los jóvenes intelectuales mestizos fue puesto en cuestión por la propia realidad boliviana, cuando la centralidad obrera, pilar de su doctrina, fue liquidada con el cierre de las minas, a lo que se agregó el derrumbe del socialismo a nivel mundial, fenómenos que reflejaban la reestructuración neoliberal del capitalismo. Estos hechos les impusieron la necesidad de revisar la teoría y de formular una propuesta marxista de interpretación de la realidad boliviana propia, que les ayudara a procesar el hecho más dramático que enfrentaron: la necesidad de remplazar en su práctica organizativa y en su proyecto revolucionario al sujeto proletario por el campesinado indígena. Para fundamentar teóricamente el cambio del sujeto revolucionario y procesar racionalmente su encuentro con el mundo andino al que eran ajenos, se dieron a la tarea de leer a Marx con nuevos ojos, planteando nuevas preguntas.

El katarismo revolucionario de Quispe

El discurso y la estrategia de lucha katarista diseñada por Felipe Quispe aparecen en su libro *Tupaj Katari vive y vuelve...carajo* y en otros documentos presentados en distintos congresos sindicales campesinos y obreros de esos años.

Los Ayllus Rojos tenían un proyecto de sociedad y una estrategia de lucha inspirados en las rebeliones de Tupaj Katari (1781) y Zárate Willka (1899). Felipe Quispe sistematizó su propuesta en varios documentos en los que, bajo una matriz básica indianista heredera del discurso de Fausto Reinaga, articuló una interpretación clasista de los conflictos sociales. Si bien mostró cierta concesión hacia el marxismo de sus aliados mestizos, motivada por la necesidad de establecer una alianza con integrantes de la cultura occidental dispuestos a luchar contra la dominación colonial y clasista en Bolivia, la meta era lograr la hegemonía india en esa lucha. En este sentido diseñó una estrategia de lucha basada en el indianismo katarista, que requería la construcción de una estructura organizativa y un proyecto revolucionario indios capaces de conducir exitosamente a todo el pueblo boliviano, indígenas, mestizos y blancos pobres, a la victoria (Quispe, 1997: 20).

En 1988 publicó el libro *Tupaj Katari vuelve...carajo*, en el que recopiló varios textos. El primero y central es un texto de 1986, “Guerra revolucionaria de Ayllus 1871-1873”, que reseña el levantamiento de la nación aymara encabezado por Tupaj Katari y su esposa Bartolina Sisa en el siglo XVIII. Quispe afirma que se trata de “la primera historia de la rebelión de Tupaj Katari hecha por un verdadero aymara trabajador”, aunque elaborada a partir de los testimonios de los vencedores. En este sentido considera que las fuentes para el estudio de la rebelión son los propios verdugos y estudiosos blancos. La segunda parte del libro la componen los documentos y propuestas políticas que Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas (ORAT), el grupo

de Quispe, presentó en los distintos congresos sindicales entre 1986 y 1988.¹⁸⁸ En la tercera parte del libro se exponen los “Principios fundamentales de la filosofía aymara y de la religión cósmica que pervive vigorosa en las comunidades originarias”, además de una crítica a la civilización occidental, y la cuarta parte presenta dos textos de preparación sindical.¹⁸⁹

Todos los documentos destacan el propósito de elaborar una interpretación propia de la historia de la nación aymara, desde antes de la llegada de los españoles, que aborde su colonización y dominio colonial por los españoles, la dominación blanca y mestiza desde la República hasta el siglo XX y los procesos políticos fundamentales que marcaron su devenir.

Tupaj Katari vuelve...carajo (1986)

En esta obra Quispe reivindica el programa radical de lucha y la vía armada frente al electoralismo, el legalismo y el pacifismo de otras vertientes del katarismo. Se trata de una obra de divulgación para masas semialfabetizadas, quechua o aymara hablantes, destinada a reproducir el discurso por la vía de la oralidad y a traducir la cosmovisión andina a la occidental. El libro da cuenta del esfuerzo de Quispe por importar a la cosmovisión aymara elementos de la cultura de la izquierda marxista, observados y adquiridos en su experiencia en el mundo *q'ara* como asalariado agrícola en el oriente de Bolivia y exiliado en otros países latinoamericanos, y ahora de sus aliados mestizos, en tanto los consideraba necesarios para las luchas nacionales de los pueblos aymara y quechua. Reconociendo la conveniencia y la posibilidad de colaboración con el mundo no indio, convocó a sus hermanos indios a la lucha desde la cosmovisión aymara, asumiendo elementos mesiánicos y milenaristas expresados tanto en el título del libro como en los argumentos desarrollados, como veremos.¹⁹⁰

La propuesta katarista de Quispe recuperó el símbolo de Tupaj Katari y la rebelión de 1781-1783, actualizando la lucha anticolonial aymara y quechua de los periodos colonial y republicano en la segunda mitad del siglo XX y formulando a partir de ella una estrategia de lucha armada, que lo distingue de otros katarismos.

188 “Tesis Política aprobada por el VI Congreso de la Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupak Katari (FDUTCLP-TK)”; “Tesis Política propuesta al III Congreso de la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)”; “Voto resolutivo aprobado por el VII Congreso de la Central Obrera Boliviana (COB)”, donde se reconoce el derecho a la Autodeterminación Nacional para las Naciones autóctonas y originarias del Qollasuyu, y “Proyecto de declaración político sindical para el V Congreso de la FDUTCLP-TK”. Estos documentos sindicales fueron realizados con participación mestiza, y muestran la mezcla de ambos pensamientos, indio y mestizo.

189 “¡Viva el glorioso Tupakatarismo Revolucionario!” y “Boletín de Sindicalismo Pakajaqis”.

190 El título remite al nombre de la organización armada ecuatoriana Alfaro Vive Carajo, creada en 1980, que no alcanzó a trascender.

Así, propuso un proyecto de sociedad futura cuyo modelo organizativo eran las formas ancestrales que quisieron eliminar los españoles al llegar, sin poder lograrlo. La estrategia de lucha planteada aprovechaba la disposición geográfica de los contendientes: la situación de la minoría blanca, cercada geográficamente, asediada por la mayoría india durante sus rebeliones y movilizaciones; el uso de la comunidad indígena como instrumento de combate, en tanto forma de organización productiva en el campo y de reproducción cultural indígena; la reivindicación del uso de la violencia de masas para imponer su triunfo, y la afirmación de la centralidad aymara en Bolivia.

Eventualmente, también consideraba la posibilidad de establecer una alianza con la población india del actual Perú y otros países vecinos en los que hay población aymara, logrando la reintegración del Tawantinsuyo; o de las dos partes, como lo intentaron con su alianza Tupac Amaru por la parte quechua y Tupac Katari por la parte aymara en la rebelión de 1780-1781, en la que Katari asumió la posición más radical e intransigente. Postuló, además que, en Bolivia, Tupaj Katari era el símbolo aglutinador de un espectro social amplio: campesinos aymaras, quechuas y tupiguaraníes,¹⁹¹ obreros y pobladores urbanos de ascendencia indígena, y sectores mestizos urbanos que pudieran identificarse con su programa.

La nación aymara-quechua proyectada por Quispe en el enunciado general katarista radical excluía a la población blanca y mestiza, los *q'aras*, planteando que los indios no se reconocían como parte de la actual Bolivia y aspiraban a la construcción de una nación india. Por ello sus críticos lo acusaron de promover el racismo antiblanco, aunque en la práctica su actitud antiblanca y antioccidental fue menos radical que la de otros indianistas bolivianos o andinos. La posición de Quispe y de los aymaras en general varió según las circunstancias; su alianza con los mestizos y el realismo político los llevaron a atemperar esa posición; su actitud antimestiza formaba parte de su discurso radical pero no implicaba cumplir la amenaza del exterminio y fue aprovechada por sus adversarios para descalificarlos y separarlos.

La gesta de Tupac Katari (1780-1783)

Al igual que Mariátegui, Reinaga y otros indianistas, Quispe cuestionó la invasión española porque destruyó una forma de organización social superior a la que

191 Término genérico empleado por los intelectuales y dirigentes indígenas del occidente para designar a los muy diversos grupos étnicos del oriente boliviano, de tradición cazadora recolectora, demográficamente minoritarios, a quienes consideraban aliados potenciales aunque subordinados a su proyecto y estrategia de lucha. Los aludidos no se sentían reflejados en ésta, lo que da cuenta del desencuentro histórico, geográfico, político, estratégico y cultural entre las poblaciones indígenas del occidente y el oriente del país.

trajo, el sistema comunista de *ayllus*, en el que no había pobreza. Sustentó este cuestionamiento contrastando los atributos de las formas de organización social indígena y española, ilustrando el funcionamiento de la organización comunitaria en la sociedad andina a través de variados mecanismos¹⁹² y afirmando que las comunidades alcanzaron un grado de civilización muy avanzado, en el que cada comunario producía de acuerdo a sus necesidades familiares y a su capacidad productiva (Quispe, 1988: 13). En cambio, la capacidad de organización productiva y social de los conquistadores españoles era muy inferior; eran una élite incompetente, que impuso su dominación ilegítima frente a la ejercida por los incas mediante la violencia extrema, destrozando un floreciente desarrollo intelectual al eliminar a los amautas, ideólogos y pensadores, a los militares estrategas, a los astrónomos e ingenieros aymaras.

A partir de ello, sobre las ruinas de una organización colectivista los españoles implantaron la iniciativa privada, la explotación del hombre por el hombre y la opresión de la minoría blanco-europea sobre la masa aymara, quiswa y tupiguaraní. Mediante el repartimiento y la encomienda, los dueños de minas, obrajes y haciendas se apropiaron de la fuerza de trabajo gratuita de millones de indios esclavizados, que desde entonces fueron sometidos a trabajos forzados como mitayos en las minas, yanaconas y pongos en las haciendas de los blancos europeos y de los criollos-mestizos, y luego en el servicio militar.

En su libro Quispe disputa la herencia katarista a los dirigentes indios de otras corrientes kataristas y los descalifica por ser “diputados indios en el parlamento burgués, disfrazados con ponchos y *cb’ullus*”, reivindicando un katarismo revolucionario que afirma que “el verdadero pensamiento de Tupaj Katari no fue pacifista, dialoguista, legalista, ni parlamentarista, como son los kataristas amarillos”.

Su interpretación de la rebelión de 1780-1783 es diferente de la de Reinaga (1970). Este último ubica a los tres caudillos indios de la gran rebelión –Tupac Amaru, Tomás Katari y Tupac Katari– en un plano equivalente, identificando sus diferencias programáticas y estratégicas, pero sin proyectarlas en el presente. Reinaga nunca reivindicó la lucha armada y afirmó que, al igual que los otros dos caudillos, Tupac Katari era noble. En cambio, Quispe señaló que era comunario, considerando fundamental este dato para explicar su proyecto y su estrategia de lucha más radicales que los de los dos caudillos nobles. En este sentido, caracterizó su condición social como comunero, intentando demostrar que era un aymara como cualquier otro y un ejemplo a ser imitado por todos los aymaras.

192 El *aynuqa*: rotación de tierras en las zonas de cultivo, rotación del cultivo de los distintos productos haciendo descansar la tierra; el *waki*: colaboración con tierra y semilla y reparto igual; el *ayni*: préstamo de trabajo; la *minka*: retribución en producto por cooperar con trabajo en las faenas agrícolas; las *pirwas*: depósitos; y las *sixis*: depósito de cereales.

Tupac Katari no había participado en el cabildo español o en los Consejos de Indias como representante, como lo habían hecho Tupac Amaru y Tomás Katari. Era comunero, hijo de comuneros, y había recibido una educación intensiva y metódica, como la que seguía vigente entre la población aymara a pesar de la tiranía occidental y de la castración mental impuesta por la escuela y la sociedad dominante, que buscaban alienar a los indígenas y destruir el pensamiento aymara.

A partir de estas afirmaciones, Quispe buscaba educar a la juventud aymara en su propia tradición y cultura combativa, afirmando su orgullo étnico. Por ello reivindicó la actitud combativa de Tupac Katari y de la nación aymara, señalando que desde el asesinato del Inka Atahualpa en 1532 los aymaras comenzaron una guerra revolucionaria contra el colonialismo y el esclavismo, respondiendo con la violencia armada a los abusos de los españoles. Nunca habían sido pacíficos ni cobardes.

Quispe recupera el programa de lucha formulado por Katari en 1781 para el presente. Su meta había sido acabar con el sistema colonial y la esclavitud de la población aymara, aboliendo la explotación del indio por los conquistadores en las haciendas, los obrajes y las minas. La lucha había estado a cargo de las propias comunidades aymaras, que debían tomar el poder político para reconstruir la sociedad comunitaria colectivista de *ayllus* en la que no hubiera opresores ni oprimidos y todos vivieran en iguales condiciones de vida. Ello implicaba liquidar la cultura europea, uno de los instrumentos de alienación y opresión foránea, y reivindicar el uso de las lenguas originarias.

Desde la Conquista, la estrategia de lucha de cada rebelión andina había retomado la experiencia pasada y desde la comunidad. Quispe postuló que se debía aprender de la estrategia militar y política creada por los amautas en 1781 y aplicarla en el presente, iniciando la lucha ya. La estrategia y las tácticas militares empleadas por las fuerzas kataristas partían del conocimiento del territorio, el escenario de la lucha, y de la participación de los *ayllus* en la lucha, lo que subrayaba el carácter comunitario de la guerra. Mostrando constantemente el paralelismo entre las condiciones pasadas y las presentes, Quispe caracterizó la rebelión de Tupac Katari como una guerra revolucionaria de *ayllus*, una guerra de todo el pueblo, al nivel de la nación aymara y del “continente tawantinsuyano”, que abarcaba la actual Bolivia y todo el territorio dominado por el imperio inca. La guerra de Katari fue decidida por las comunidades, partiendo del acuerdo establecido entre el Consejo Supremo Revolucionario de Amautas y Mamakunas (consejo formado por las parejas hombre-mujer) y los comandantes de los diversos frentes en 1780 (Quispe, 1988: 34-35). Katari hizo trabajo político ideológico en el territorio, viajando y conectándose con las principales autoridades de la región –kasikis, mandones, kurakas, alcaldes mayores, etcétera. Inició las acciones en febrero de 1781, con 12 mil combatientes, parcelarios y comunarios, que cercaron

y rodearon Puno (*ibid.*: 147). En la guerra tuvieron una participación significativa las mujeres, no sólo en la conducción sino también en las acciones de masas. Al frente de guerra llegaban no sólo comuneros combatientes, sino toda la familia, mujeres y niños, la comunidad en pleno, que llevaba sus animales de carga y sus víveres para sobrevivir en la guerra. Los campamentos principales y estratégicos disponían de suministros en abundancia: víveres obtenidos de la cosecha de años anteriores, recursos obtenidos de las ramas (contribuciones) de las comunidades y de las expropiaciones a los feudos españoles. El Poder Supremo de Amautas y Mamataynas distribuía las raciones y cuidaba los recursos. Por lo que, todos los recursos materiales y humanos de las comunidades fueron puestos al servicio de la guerra.

Quispe reseña las acciones y tácticas militares aplicadas, basadas en el control del territorio por las comunidades, y las formas en que éstas usaron su fuerza colectiva.¹⁹³ Asimismo, subraya el hecho de que los caudillos aymaras “no eran anticriollos cerrados, ni racistas acabados, como sí eran los europeos, que estaban cargados de racismo”. Por ello, mientras duró el cerco a las ciudades de La Paz y Sorata rogaron a los criollos que se unieran a los aymaras, dejando a su suerte a los corregidores y aduaneros, que eran el enemigo. Finalmente, el desenlace de la guerra se decidió por la llegada de refuerzos españoles desde Buenos Aires y por la traición de mestizos e indios a las fuerzas rebeldes. Considerando que era tiempo de siembra, de la fiesta de Todos Santos, que los recursos para la guerra se habían agotado y la superioridad numérica del enemigo, el Consejo Supremo Revolucionario de Amautas y Mamataynas decidió licenciar a los combatientes temporalmente, por lo que el ejército aymara se retiró (*ibid.*: 107).

Quispe reseña con lujo de detalles la respuesta violenta de los españoles contra los rebeldes derrotados, subrayando el juego sucio que aplicaron para vencer: la promoción sistemática de la traición entre los indios y la traición de los españoles a la palabra ofrecida a los indios. Miguel Bastidas (cuñado de Tupac Amaru) accedió a negociar con los españoles, pidiendo la abolición de las leyes que afectaban a los indios, la destitución de las autoridades (corregidores) y la amnistía para los combatientes a cambio de entregar a Gregoria Apaza y a otros 26 coroneles y generales kataristas prisioneros. Bartolina Sisa ya era prisionera

193 Como el cerco a la ciudad de La Paz o Chukiyawu, bajo el mando de Bartolina Sisa, en el que durante 109 días los españoles fueron sitiados por 40 mil combatientes aymaras, hombres y mujeres, armados con palos, *q'urawas* (hondas), piedras, sables y fusiles recuperados de los españoles. En él la estrategia principal había sido impedir que ingresaran productos agropecuarios a la ciudad para que los españoles murieran de inanición (Quispe, 1988: 59). O el sitio a la ciudad de Sorata, conducido por Andrés Tupac Amaru y Gregoria Apaza, hermana de Tupac Katari, que también impidieron que la ciudad se aprovisionara con los productos de las comunidades y la inundaron, arrasándola, mediante la destrucción de una represa construida con el trabajo comunitario para ese propósito (*ibid.*: 94-99).

y Tupac Katari fue traicionado por su combatiente de más confianza, Tomás Inkalipe, siendo capturado (*ibid.*: 109-113). Después de ser torturado para que diera a conocer los secretos de su organización político-militar, fue descuartizado frente a los campesinos aymaras el 15 de noviembre de 1781. Antes de morir pronunció en aymara las proféticas palabras: “A mí sólo me mataréis. Volveré y seré millones”.

Bartolina Sisa, su mujer y copartícipe del mando militar, y Gregoria Apaza, su hermana menor, también fueron torturadas y ejecutadas en septiembre de 1782 (*ibid.*: 124-126). Los españoles persiguieron a los combatientes, mataron a niños y ancianos, robaron, saquearon, violaron, quemaron comunidades enteras. El indulto prometido no fue cumplido; fue en realidad un genocidio (*ibid.*: 126-127).

Quispe concluye que todo esto “sólo sirvió para propagar aún más nuestra rebelión indo-aymara, de todos los pobres del campo y de las ciudades” (*ibid.*: 114-119). El escarmiento, el genocidio y el exterminio de los caudillos rebeldes y sus descendientes no acabaron con el espíritu rebelde del pueblo indio. El pensamiento tupakatarista resurgía como instrumento político-militar de las diversas naciones oprimidas y originarias, a pesar de haber sido tergiversado y ocultado (*ibid.*: 119-121) Cuestionando la manipulación de la causa indígena por los partidos de izquierda, que aprovechaban la fuerza de masas indias y sus luchas para ocupar el poder representando sus intereses, suplantándolos, Quispe señala que la guerra de Tupak Katari en 1781 debe ser fuente de inspiración de “un pensamiento de la violencia comunaria desde nuestras comunidades hacia las ciudades” y que, a diferencia de las propuestas de los partidos de izquierda, “esta lucha armada no es importada, no es foránea, sale de la mente luminosa de nuestros grandes amautas estrategas militares”. Así propuso rescatar este programa de lucha, mantener su idioma aymara, como hacían en los congresos y ampliados sindicales, donde los campesinos exigían que se hablara en aymara o quiswa, y convocó a prepararse y organizarse para una guerra revolucionaria de todo el pueblo, combinando la lucha campesina y obrera hasta la toma del poder político para construir un socialismo horizontal colectivista de *ayllus* y volver al Qullasuyu original (*ibid.*: 121).

Su proyecto queda delineado de esta manera:

Nosotros, los motejados despectivamente como indios, *t'aras*, *janiwas*, ignorantes, animales, caras de piedra, etc, vamos a tomar el poder político con la fuerza de las armas, a nuestros opresores les tocará obedecer nuestras leyes naturales, que vamos a dictar. Pero a diferencia de ellos, nuestras leyes no serán para esclavizar a los blancos y mestizos europeizados, sino que pondremos la ley de igualdad de derechos para todos los que vivan y trabajen en nuestra patria Qullasuyu. No estamos enfermos de racismo, no proponemos la lucha de razas, nuestro planteamiento es la lucha de naciones oprimidas al lado de la lucha de clases (*ibid.*: 152).

Nuestra lucha será fundamentalmente para conseguir el derecho de Autodeterminación de nuestra Nación originaria, oprimida durante 500 años y para destruir el sistema capitalista actual caduco y obsoleto; y sobre dichas ruinas construir y volver a la Comuna Aymara, a la sociedad sin clases, ni razas, donde reine el colectivismo de Ayllus, como en el tiempos del Tiwanakense Aymara.

El tema de la autodeterminación era una fórmula manejada por los aliados mestizos, que no contribuyó al esclarecimiento del proyecto alternativo indio; más bien lo eludía, contraponiéndose al planteamiento de la reconstitución del Qullasuyo que será enfatizado más adelante por Quispe.

Los caminos de la alianza india-obrera

En la segunda parte del libro aparecen diversas tesis políticas. El primer documento corresponde a la propuesta de Tesis Política al V Congreso de la Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz “Tupak Katari” (FDUTCLP-TK) de enero de 1986. Su estructura es semejante a la de las otras tesis y su modelo, el Programa del Partido Indio de Bolivia (PIB) de 1969, elaborado por Fausto Reinaga. En ella expone la historia de la opresión del campesinado en Bolivia, reivindica la condición de mayoría histórica de los indios, proponiendo aplicar la estrategia tupakatarista de lucha, pues las huelgas de hambre y los bloqueos de caminos ya son insuficientes para presionar a los grupos dominantes.

Consideraba necesario establecer una sólida unión entre los trabajadores del campo y la ciudad, los trabajadores de las minas y las fábricas, para la lucha revolucionaria práctica, respetando los objetivos distintos de cada sector en igualdad de condiciones, sin la tutela de los obreros sobre los campesinos, en una relación de confianza mutua. Asimismo, para la lucha contra del capitalismo propuso compensar la reducción del número de proletarios mineros y su aislamiento con la fuerza política y militar de millones de trabajadores aymaras, qhiswas y tupiguaraníes (*ibid.*: 273), por lo que, desde 1986 la parte indígena planteó el remplazo del sujeto obrero por el campesino indígena.

La estrategia revolucionaria consistía en que, en cada centro de trabajo, los trabajadores disputaran el poder al régimen de los *q'aras*, que las reglas, la autoridad y la fuerza policial-militar del gobierno, fuera enfrentada y sustituida por las de los propios trabajadores (*ibid.*: 273-274).

En el caso de los trabajadores del campo la lucha principal era para conquistar la libertad de las naciones aymara, quiswa y otras nacionalidades oprimidas, la autodeterminación nacional, la construcción de un Estado independiente de trabajadores aymaras, qhiswas y demás nacionalidades. Sólo conquistando la independencia nacional y estatal se borraría la opresión y la discriminación racial,

social, espiritual, económica y política de 500 años; sólo entonces se podría luchar por la construcción de una fraternal y voluntaria unión de trabajadores de las diversas nacionalidades oprimidas. La lucha era primero por la independencia nacional, por la nación india, y luego por el socialismo (*ibid.*: 276-277).

Por otra parte, el texto analiza los hitos del sindicalismo campesino revolucionario de las tres naciones, que había resurgido en agosto de 1971 con el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), consolidándose a nivel nacional y rompiendo el pacto militar-campesino. El sindicalismo campesino respondía a una organización que nacía en cada comunidad, en la base de su cultura, de su nación, de su ser social, político y económico, y no como un producto de las altas jerarquías. Su dirección debía encaminarse hacia la liberación de *ayllus* comunitarios con el impulso de las bases campesinas aymaras y enfrentar a las direcciones sindicales amarillas que intentaban usarlos como pongos (siervos) políticos de los partidos tradicionales.

La tesis incluye una primera parte de antecedentes históricos en la que se caracterizan las distintas etapas de la historia boliviana a partir de la invasión española, que destruyó el sistema socialista de *ayllus*, la cultura *tiwanakinse* y su religión cósmica, implantando sobre sus ruinas la iniciativa privada y la explotación del hombre por el hombre. La independencia impuso duras condiciones de explotación a través de la servidumbre gratuita, ejercida por las haciendas sobre las comunidades, y condiciones de vida deplorables, así como la represión sistemática de las iniciativas de educación de la población indígena. En la guerra del Chaco, la incapacidad militar de la oligarquía condujo a la derrota; los obreros y campesinos indígenas enviados allí para defender los intereses petroleros transnacionales fueron los que murieron (*ibid.*: 170-172). Con la revolución de 1952, un triunfo de los campesinos y los obreros que destruyeron la oligarquía minero-feudal, el poder cayó en manos de los hijos de la vieja rosca feudal, la pequeña burguesía encabezada por el MNR, que no transformó profundamente la sociedad y dio surgimiento a una nueva clase dominante, la burguesía minera, industrial, financiera y comercial, estrechamente ligada a los monopolios (*Ibid.*: 174).

Por otra parte, si bien la reforma agraria fue resultado de la presión armada de las comunidades sobre el gobierno, sólo legalizó el despojo y el abuso, la discriminación racial del indio y la chola, convirtiendo las sayañas (tierras comunales) en minifundios, sustituyendo el término indio por el de campesino y transformando a los dirigentes campesinos en modernos pongos políticos que proclamaron que los doctores y los militares eran los liberadores de los campesinos. Con Barrientos los trabajadores campesinos fueron encadenados al pacto militar-campesino; con los gobiernos militares el ejército fue el instrumento de la dominación imperialista yanqui, que sólo produjo soldados profesionales ejecutores de masacres para guardar los intereses de los ricos, empresarios y nuevos gamonales (*ibid.*: 176).

En la segunda parte de la tesis se presenta un análisis del periodo democrático desde 1982. Los tupakataristas reivindicaron la conquista de libertades políticas y sindicales para todos los trabajadores, así como el retiro de las dictaduras, señalando que la reconquista de la democracia fue resultado de 15 años de lucha de los campesinos pobres, aymaras y qhiswas, y de los mineros y obreros contra el pacto militar-campesino (*ibid.*: 179). Sin embargo, la democracia también había sido obra de los patrones burgueses, que en las acciones de campesinos y obreros identificaron el surgimiento de nuevos objetivos de lucha y fueron conscientes del peligro que significaba mantener el poder mediante la dictadura y la represión. En poco tiempo ello podría llevar a la sublevación definitiva del pueblo. Por lo que se convirtieron en falsos demócratas, que utilizaban la democracia burguesa para impedir el establecimiento de una verdadera democracia a nivel nacional, como la practicada en los *ayllus* por los campesinos o en las asambleas sindicales por los obreros (*ibid.*: 180). Por ello, los tupakataristas consideraron a la democracia burguesa como un paso en el camino de lucha hasta la revolución. Las pequeñas libertades conquistadas les permitían organizarse mejor, prepararse ideológica y políticamente para el futuro enfrentamiento violento. Asimismo, entendían que el bloqueo de caminos era insuficiente para enfrentar las medidas económicas, lo que hacía necesario recuperar los métodos de lucha y la organización combativa de sus grandes líderes Katari y Willka, que frente al poder militar de los gamonales opusieron la violencia revolucionaria de los pobres. Era necesario formar una organización revolucionaria capaz de dirigir la lucha hacia la revolución desde la base, desde cada comunidad (*ibid.*: 185).

Al igual que en el texto referido a Tupac Katari se destacan las formas ancestrales de producción y de vida de las comunidades aymaras ancestrales.¹⁹⁴ Además, en este texto se equipara la lucha de clases a la lucha nacional. Los trabajadores andinos del campo representaban la clase trabajadora de la nación aymara oprimida; su lucha de clases era nacional y buscaba acabar con la explotación y la dominación capitalista para construir la nación aymara de trabajadores, el socialismo comunitario de *ayllus*. Esta lucha de clase era una lucha por la autodeterminación nacional (*ibid.*: 238).

Este argumento, y la conciencia nacional aymara e india que expresa, se puso de manifiesto en las últimas confrontaciones que se produjeron en Bolivia, en las

194 Para recuperarlas, en 1899 las comunidades aymaras participaron en la guerra federalista de Pando y Alonso con su propio ejército aymara-qhiswa dirigido por Sarati Willka. Impusieron dos presidentes indios –Juan Lero en Peñas (Oruro) y Mariano Gómez en Ch'alluma (Sacaca). Su plan de gobierno implicaba destruir las haciendas, restituyendo las tierras usurpadas a las comunidades, y juzgar a los asesinos y despojadores de comunidades. Para los indios el objetivo de la guerra era restaurar el sistema comunitario de *ayllus*, pero Willka fue traicionado y asesinado, y sus bases fueron utilizadas y engañadas por los blancos para combatir en su beneficio.

que los movimientos indígenas y populares asumieron la defensa de los recursos naturales estratégicos del territorio boliviano, cuya propiedad era reclamada por los habitantes originarios en oposición a las políticas entreguistas de la riqueza mineral de las élites dominantes.

Finalmente, atentos a las reivindicaciones de otros sectores, como el emergente sector cocalero, conscientes de la necesidad de establecer alianzas sólidas con ellos, y afectados por la incorporación de la producción de hoja de coca al circuito del narcotráfico, propusieron la defensa de la “coca sagrada”. Así, reivindicaron su consumo tradicional y denunciaron los usos dados a ésta por el capital (*ibid.*: 268).

El marxismo-leninismo tupakatarista de los mestizos

Los textos más importantes que elaboraron los mestizos dan cuenta de la evolución de sus planteamientos a partir de su encuentro con los indios como sujeto revolucionario y con el discurso katarista de Quispe que lo expresaba.

Desde la óptica occidental de los mestizos, la única herramienta que servía para hacer una observación eficaz de la realidad y lograr la apropiación del objeto, la comunidad indígena y su potencial revolucionario, era el marxismo. Por ello rastrearon el marxismo ignorado, negado o enterrado, rehabilitándolo para construir su propia interpretación marxista sobre los islotes no capitalistas del mundo capitalista boliviano. Así, los kataristas mestizos recurrieron a la autoridad teórica de Marx, que en algunos textos de la última etapa de su vida¹⁹⁵ reconoció la posibilidad de que la comunidad campesina fuera un factor de transformación de una realidad compleja en la que se articulaban capitalismo y precapitalismo, como era el caso de Bolivia. Para una mente racional como la de Álvaro García la clave para entrar al mundo indígena no estaba en lo real y lo sensible, sino en la autorización de Marx, por lo que el marxismo será su escudo frente a la cosmovisión indígena. En este sentido, los mestizos realizaron una lectura intensiva y extensa de la obra de Marx y Lenin para encontrar herramientas conceptuales adecuadas, que les permitieran analizar las historias larga y corta de Bolivia, caracterizar las condiciones existentes para la revolución socialista y elaborar la estrategia de lucha correspondiente.

En 1988 publicaron su primer libro, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, de autoría de Qhananchiri, seudónimo de Álvaro García Linera. Éste incluye una presentación de Felipe Quispe, que se vuelve un aval ante las masas aymaras, y una introducción de María Dávalos,

195 La carta de Marx a Vera Zazulich de 1881 y publicada en 1924 (Marx y Engels, 1980) y los Apuntes etnológicos de 1879 (Krader, 1988).

seudónimo de Raquel Gutiérrez. El libro compila los folletos que el grupo mestizo elaboró entre 1985 y los primeros meses de 1987 para sistematizar la discusión entre los militantes de las células mineras y formar cuadros.

Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (1988)

El libro expresa la tensión entre las dos cosmovisiones que encuadran a los distintos componentes, abordando los problemas que se plantearon durante el proceso en que se reemplazó el sujeto revolucionario minero por el campesinado aymara y quechua, luego del cierre de las minas. En este sentido, registra el descubrimiento del campesinado indígena como sujeto revolucionario y a partir de ello explica el proceso de asimilación del cambio de sujeto en la revolución socialista boliviana, realizando su justificación y explicando las razones para hacerlo. Por otro lado, plasma los elementos de la propuesta estratégica de Quispe y de su comprensión de la realidad boliviana que el grupo mestizo incorporó. En relación a este último punto, indaga las condiciones objetivas y subjetivas existentes en ese momento.

Para el análisis de la historia boliviana, la materia fundamental de su indagación, consultan una cantidad abrumadora de textos de Lenin, Marx y Engels. El Lenin que organizó la revolución de 1917 –o más concretamente, el partido bolchevique como sujeto colectivo– y el primer Estado obrero, un Lenin antiautoritario y soviético, fue la fuente principal de las categorías que aplicaron a la realidad boliviana para desentrañar las condiciones de la revolución socialista y la estrategia correspondiente.

Frente a los estalinistas y trotskistas bolivianos que deformaron el leninismo, los mestizos kataristas reivindicaron un leninismo revolucionario, entendido como “la práctica del proletariado hecha pensamiento y su pensamiento hecho guía para la práctica” (Qhananchiri, 1988: 3). Siguiendo esta línea, cuestionaron a los partidos de izquierda por su incapacidad para entender los actos de las clases trabajadoras y acompañarlas en el reforzamiento de sus tendencias socialistas. Los acusaron de haber cosechado de manera oportunista los frutos de la acción espontánea de las masas, neutralizándolas, y los responsabilizaron de las numerosas oportunidades revolucionarias perdidas en el pasado (*ibid.*: 228). Por lo que, en estos planteamientos coincidían con la posición radical expresada por Quispe.

Concretamente el texto desarrolla una línea de debate contra los estalinistas y trotskistas, calificándolos de economicistas porque equivocadamente identificaban lo económico con las fuerzas productivas, viéndolas como el motor de la historia. De ello derivaban estrategias también equivocadas: el PCB proponía apoyar a la burguesía esperando que ésta desarrollara las fuerzas productivas y concebía que el medio principal de lucha era la lucha parlamentaria; el POR proponía apoyar el fortalecimiento del Estado burgués, bajo el entendido de que la revolución no era una obra propia y consciente de las masas oprimidas sino de las “fuerzas ciegas

de la producción”, que determinarían que la gente saliera a hacer la revolución por rabia y hambre, inconscientemente. Además, cuestionaron la concepción del socialismo implícita en ambas propuestas. Éstas lo entendían como el mero “destrabamiento” de las fuerzas productivas mediante la economía planificada y la estatización de los medios de producción, o lo creían garantizado por una élite de intelectuales de izquierda que planificaría la economía, elevando la productividad de la “masa gris e ignorante” de los explotados (*ibid.*: 24).

En oposición postularon que el socialismo implicaba la administración directa de la sociedad por los trabajadores y que la lucha ideológica y política era el eje para cambiar las relaciones de producción capitalistas por nuevas relaciones de producción (comunistas, comunitarias) al servicio de los trabajadores (*ibid.*: 25). Coincidiendo con Mariátegui plantearon que se trataba de una sola revolución socialista que cumpliría las reivindicaciones democráticas pendientes de la sociedad boliviana y no de dos revoluciones “combinadas”, ni tampoco del cumplimiento de una, la burguesa, para “luego” transformarse en otra, la socialista (*ibid.*: 306).

En la lectura leninista de los jóvenes kataristas, en Bolivia el débil desarrollo de las fuerzas productivas respondía a las características de las relaciones de producción capitalistas locales que, sin embargo, no eran un obstáculo para la revolución socialista, como pretendían estalinistas y trotskistas. Contrariamente, la posibilidad y la necesidad de la revolución se sustentaban en esas condiciones, que pautaban la forma adquirida por la lucha de clases: la organización del proletariado, sus intereses, su conciencia, sus necesidades, y como contraparte, la incapacidad de la burguesía para satisfacer las demandas político-económicas de las masas, la explotación, la formas de trabajo, la experiencia política de la clase obrera, etcétera. Esto era el motor de la revolución, cuyo triunfo serviría para que las fuerzas productivas se desarrollaran sin las desigualdades y las contradicciones del capitalismo (*ibid.*: 29).

En ese sentido, consideraban que en ese momento Bolivia vivía una situación revolucionaria, cuyo carácter era socialista. Ésta se expresaba en la intensificación de la actividad política de las masas y no era obra de los partidos políticos. De acuerdo a su opinión, el partido político era un instrumento del proletariado necesario para la revolución, pero no remplazaba a los órganos de poder propios de las masas. Los órganos de poder del pueblo no dependían ni del partido del proletariado ni del Estado burgués, orgánicamente tenían un funcionamiento abierto, distinto en cada centro de trabajo y el partido debía apoyarlos porque eran el “esqueleto” del poder socialista. Su propuesta organizativa era consejista, espontaneísta, basista y comunitarista (*ibid.*: 51-52).

En Bolivia, a nivel de la base, los sindicatos obreros y campesinos habían seguido un curso diferente al de los de muchos países latinoamericanos. Enfrentados a un “ataque concéntrico del capital”, desarrollaron luchas económicas, ideológicas y políticas, gracias a las formas culturales de organización y representación

propias de la comunidad campesina-indígena que, combinadas con las nuevas formas capitalistas de organización y división del trabajo, se sintetizaron en formas de organización colectiva como el sindicato. Así, en las minas, donde la influencia estatal era mucho más reducida que en las ciudades, la autoridad del sindicato rebasaba el nivel meramente productivo, asumiendo la resolución de los problemas generales de la población. Por lo que, los sindicatos podían ser por sí mismos “órganos de poder” (*ibid.*: 178).

Para determinar el carácter de la revolución en curso y definir la estrategia de lucha correspondiente consideraban necesario conocer cómo eran los sujetos sociales que participaban en ella (obrerros y campesinos indígenas) y cómo eran sus adversarios (burguesía y pequeña burguesía), rastreando su proceso de formación en la historia larga, mediana y corta. En su caracterización de los sujetos sociales dominantes y dominados muestran coincidencias con Mariátegui y con Zavaleta,¹⁹⁶ proponiendo para su análisis una periodización de la historia de las clases trabajadoras en Bolivia que da cuenta de la complejidad de los sujetos étnico-sociales constituidos a partir de la síntesis de la historia larga y corta boliviana.

Primera época, la soledad indígena

En la primera época, que se extiende desde el siglo XIX hasta la revolución de 1952, el sujeto revolucionario eran las masas indígenas enfrentadas a la República oligárquica, al Estado-nación minero latifundista. Como nación oprimida su demanda central fue la autodeterminación, de tal manera que lo “nacional-popular” como proyecto social no apareció como el proyecto democrático de una burguesía nacional, sino de quienes en el razonamiento gamonal debían ser nacionalizados y civilizados: las nacionalidades oprimidas del campo. Se trataba de un proyecto “nacional-estatal” múltiple (de varias naciones y Estados coincidentes con la diversidad de etnias existentes en el país), distinto de un proyecto centralizado de nación única y Estado burgués, como postularían mestizos y criollos (*Ibid.*: 137-138). La burguesía boliviana era una burguesía minera, que surgió como extensión del latifundismo y se apegó al orden político y económico tradicional, conservándolo como régimen político-económico dominante; económicamente sometida a los intereses del capital internacional, e ideológica y políticamente sometida al latifundio, heredó de éste su antagonismo con la masa indígena, su ideología reaccionaria antiindígena y su temor y desprecio hacia los trabajadores indígenas (*ibid.*: 86-88).

196 Si bien el libro póstumo de Zavaleta, *Lo nacional popular en Bolivia (1986)*, aborda muchos de los problemas relevantes para ellos, nunca llegó a sus manos. A pesar de ser una aportadora revisión de la historia de Bolivia hecha desde el marxismo, la militancia política de Zavaleta, primero en el MNR y luego en el PCB y el MIR, no lo hacían recomendable para ellos. Por ello están un paso atrás en el planteamiento de lo nacional popular.

El levantamiento indígena de finales de siglo XIX, liderado por Zárata Willka, había sido el punto más alto en la elaboración de un proyecto nacional-estatal de las masas indígenas; éste fue derrotado por la radicalidad de su propuesta y por la incapacidad de las masas indias para establecer una alianza con otros sectores trabajadores de las ciudades. Al igual que los demás levantamientos de la primera mitad del siglo XX demandó el restablecimiento de las relaciones de trabajo y vida comunales organizadas a escala nacional-estatal, la apropiación individual y colectiva del producto del trabajo y la autodeterminación nacional. Éstas también fueron las demandas que sustentaron la movilización revolucionaria antes de 1952; el triunfo de la pequeña-burguesía y el proyecto burgués, las estancaron y disgregaron por ser incompatibles con el orden agrario capitalista.

Segunda época, la soledad obrera

La segunda época inicia después de 1952, extendiéndose hasta mediados de la década de 1970. Durante ella prevaleció el proletariado, aunque no logró su hegemonía sobre el pueblo trabajador porque, pese a su resistencia al militarismo burgués, la clase obrera permaneció aislada, sin tener el apoyo activo del resto de los sectores explotados. Fue marcada por los alcances de la revolución democrático-burguesa de 1952, realizada contra la oligarquía minero-terrateniente, que cumplió las tareas de nacionalizar las minas, entregar tierra a los campesinos y conceder el voto universal.

En cuanto a los alcances de la revolución del 52, el grupo mestizo plantea que la abolición de los latifundios permitió a millones de trabajadores campesinos y comunarios conquistar su libertad como hombres y como nación; fue la abolición revolucionaria de las relaciones de producción semifeudales y semicoloniales en el campo. Ello implicó la destrucción del latifundio, la toma de tierras por los campesinos, su parcelación y el surgimiento de un ente regulador y conductor de los intereses nacionales de la burguesía. Sin embargo, aunque el establecimiento de la pequeña propiedad en el campo abolió las relaciones semifeudales y semicoloniales, también dio nacimiento al capitalismo. Por lo que, lentamente se produjo la diferenciación entre campesinos pobres, ricos y medios, y la economía campesina se integró y subordinó a la economía capitalista nacional.

Asimismo, en cuanto a las clases que participaron en la revolución del 52, señalan que las masas campesinas fueron la fuerza principal, mientras el proletariado minero fue la clase dirigente. La pequeña burguesía acomodada –intelectuales, pequeños propietarios privilegiados, etcétera– del MNR no fue clase dirigente ni fuerza principal de la revolución, sino que fue arrastrada por la fuerza revolucionaria de los trabajadores del campo y de las minas, que derrumbaron a la oligarquía y sólo pudo convertirse en clase ideológicamente dominante gracias a su capacidad ideológica, los medios culturales que poseía y su mayor claridad

sobre el curso de los acontecimientos. La alianza entre el campesinado y la clase obrera se construyó a partir de la ideología y la labor organizativa de la pequeña burguesía, que jugó el papel de intermediaria entre ambas, desvirtuando el sentido de la alianza (*ibid.*: 11-15).

En su análisis de las consecuencias que la reforma agraria de 1953 tuvo para los campesinos indígenas y la sociedad boliviana, recuperan parte de los planteamientos indianistas pero no su crítica radical ni su terminología; así, haciendo una lectura marxista ortodoxa y priorizando la clase sobre la identidad étnica, denominan al campesinado indígena como trabajadores del campo.

La reforma agraria hizo que cada trabajador fuera jurídicamente libre y propietario de un pedazo de tierra. Aunque para los trabajadores indígenas ésta era una conquista deseada, el cambio trajo profundas transformaciones en el ser social de los habitantes del campo. El indio comenzó a ser llamado campesino y se convirtió, también, en una clase social explotada. A su vez, al recibir la tierra el movimiento campesino adoptó una posición de relativo agradecimiento al gobierno, que fue aprovechada por el Estado para enlazar sus intereses con las formas de organización de base dispersas en el campo, montando un aparato sindical paraestatal de centrales, federaciones y confederaciones al mando de dirigentes vendidos y aburguesados que manipularon las iniciativas de los trabajadores del campo, replegando sus fuerzas y sus intereses a una existencia restringida a sus comunidades. Con ello se bloqueó temporalmente la posibilidad de la rebelión pues, aunque económicamente los campesinos no eran una clase satisfecha estaban temporalmente conformes. El precio que los campesinos pagaron al Estado benefactor por la pequeña parcela, el voto, la escuela y la ciudadanía, fue la paulatina pérdida de su nacionalidad originaria. Aun así, no desapareció la base material de las antiguas formas de producción comunitarias y sobrevivieron varios mecanismos de trabajo cooperativo en torno al *ayllu*. Especialmente en el altiplano, las tradiciones y prácticas ideológicas y políticas comunales siguen presentes en la constitución, conservación y reproducción de las nuevas y antiguas relaciones de producción, de trabajo y de apropiación.

La vitalidad de las nacionalidades oprimidas después de 1952 tiene su raíz en esas relaciones ideológicas y políticas. La materialización abierta de la identidad nacional –aymara en el altiplano y quechua en Potosí y Sucre– pasará por duras pruebas y durante años estará aislada en infinidad de prácticas individuales y colectivas en las comunidades, sin poder realizar acciones representativas de su voluntad colectiva nacional (*ibid.*: 143).

La unidad de los trabajadores del campo en los niveles superiores –federaciones, confederaciones o el mismo Estado–, sólo se dio en términos burocráticos, clientelistas y reaccionarios, pues no era la síntesis de la diversidad existente sino una imposición desde arriba, destinada a borrar la identidad colectiva de la base. Se sustentó en la compra-venta de “fidelidades” y servicios, y su estructura interna

ahogó la democracia de masas presente a nivel de los *ayllus* y los sindicatos agrarios y sirvió para manipular a las masas del campo con el fin de presionar e intimidar al movimiento obrero en creciente contradicción frente al Estado (*ibid.*: 144).

La revolución del 52 creó formas aparentes (ilusorias) de presencia proletaria en el Estado, la ilusión de poder compartido, de una división “armoniosa” de tareas y áreas de influencia entre el Estado y la clase obrera. La ilusión de un Estado benefactor controlado por la clase obrera, generó la conciencia errada de masas y su síntesis política era el reformismo. En realidad, la nacionalización de las minas fue reducida a una relación jurídica y el control obrero devino en la aristocratización de los dirigentes sindicales (*ibid.*: 147).

Tercera época: la alianza obrero-campesina indígena

La tercera época corresponde a la construcción de la alianza entre obreros y campesinos indígenas. Su elemento decisivo es el autorreconocimiento de los trabajadores del campo de su ser social histórico, porque se forjarán como clase y nación revolucionaria en la resistencia a las normas ideológicas y culturales introducidas por el capitalismo en la vida comunal e individual. Las comunidades agredidas reforzarán su cultura y sus prácticas locales para reconstruir el comunitarismo de *ayllus*, asumiendo el antagonismo entre el capitalismo que se expande en ellas y la nación que buscan constituir recuperando su historia de sublevaciones contra los poderosos.

Las prácticas democráticas y socialistas de las masas enfrentadas y cercadas por los mecanismos institucionales de la sociedad –ejército, parlamento, ministerios, administración de empresas–, y frenadas por los núcleos de dirección de las organizaciones de masas –COB, FSTMB–, mantendrán una existencia subterránea y dispersa en las comunidades, centros mineros y asambleas de base, demostrando la capacidad creativa de las masas. Éstas irrumpirán en la cotidianidad dominante con gigantescas movilizaciones, huelgas generales y huelgas de hambre, en un proceso de recuperación de su contenido democrático aplastado por la burguesía, para convertirse en nacionalmente dominantes (*ibid.*: 122).

Al respecto, difieren de la idea de Silvia Rivera sobre la existencia de una contradicción de fondo entre la “memoria larga” (referida a las sublevaciones antioligárquicas) y la “memoria corta” (referida a los momentos inmediatamente posteriores a la revolución de 1952) de las masas campesinas respecto al Estado (Rivera, 1986), pues considera que tanto en su desarrollo histórico como en sus consecuencias ambas memorias son mutuamente determinantes: sobre la “memoria larga” han tenido lugar episodios contradictorios que la “memoria corta” conserva. Sin embargo, entienden que el desarrollo vigente de la “memoria corta”, sus vicisitudes y sus resultados últimos, hicieron emerger y en parte reelaboraron la “memoria larga”, que tiene en eso su base material y objetiva. A su vez, ambas memorias son los pilares de una síntesis histórica práctica que las niega y las

conserva superándolas: la construcción del poder socialista de los trabajadores (*Ibid.*: 155). A ello apostarán su esfuerzo organizativo militar.

La movilización de noviembre de 1979 mostró nuevas características en la acumulación de los trabajadores del campo: la autonomía política-organizativa de su ser social, es decir, la capacidad de conocer su situación histórica, sus necesidades colectivas, de poder plantearlas y de autoorganizarse para luchar por su conquista. Ello se vio expresado en el surgimiento de federaciones y confederaciones sindicales revolucionarias, desprendidas del control estatal, y vinculadas a las iniciativas de las bases; era el caso de la CSUTCB (1979) y la FDTCLP (1986).

La estrategia de control del territorio y los caminos aplicada en las movilizaciones campesinas es un arma política contra la sociedad dominante y servirá para ampliar el horizonte de identidad social de los trabajadores del campo. A medida que éstos alcancen su unidad interna se convertirá en una forma de conquistar soberanía territorial y de materializar la “mayoría nacional” que sin duda son. La valoración del ser social campesino está enraizada en las condiciones de vida, la experiencia práctica y las necesidades del trabajador directo de la tierra (los campesinos pobres y medios) y no en las de quienes están vinculados favorablemente al capital (campesinos ricos, comerciantes, transportistas, etcétera).

La revalorización de prácticas colectivas, tradiciones, normas culturales, luchas, de una visión del mundo, dio contenido a la refundación o nueva construcción de una identidad nacional: la nacionalidad aymara. Esta nueva identidad aymara surgió de las nuevas condiciones de vida económica común engendradas por el capitalismo, de las nuevas relaciones de trabajo y explotación, y de las luchas colectivas emprendidas contra el Estado y la sociedad burgueses. Sus grandes luchas y movilizaciones fueron acciones impulsadas por sus necesidades y reivindicaciones de clase explotada. La base y el fundamento de su actual capacidad de movilización, de su identidad colectiva y su organización política, radica en la mutua determinación entre el régimen capitalista (sus relaciones de producción a escala nacional) y las formas transformadas de la organización comunal andina.

La eficacia y la validez objetiva de esa representación ideológica, tanto de lo que es recuerdo histórico como de lo que debe ser la autodeterminación nacional, se sustenta en las formas transformadas de la organización del trabajo y la vida comunal. Por ello, la reivindicación de nacionalidades surgió donde existe esta base material, y es sólo allí donde la lucha tiene fundamento revolucionario. Con sus prácticas sociales y sus pensamientos, el comunario, el trabajador directo de la tierra, personifica la nacionalidad aymara, luchando por la autodeterminación social y la conquista del poder económico, político e ideológico (*ibid.*: 158).

Por lo que, la alianza obrero-campesina es posible, pues existen condiciones objetivas para el mutuo fortalecimiento e integración de sus luchas particulares en una lucha nacional contra el poder burgués existente. El respeto de las particularidades de las luchas sectoriales es un requisito para su unificación en una

lucha global. El viejo “tutelaje” y la falsa representatividad tienden a desaparecer, dando paso a la dirección política proletaria legítimamente conquistada en la lucha común (*ibid.*: 160). De modo que, aunque al igual que Quispe hablan del requisito de respeto mutuo entre cada parte de la alianza, aún postulan la condición de clase dirigente del proletariado y no reconocen el cambio del sujeto revolucionario ni la subordinación de la vanguardia mestiza al proyecto indio.

Si bien en gran parte de las comunidades campesinas la reforma agraria eliminó la propiedad colectiva y parcializó la tierra, volviéndola propiedad privada, en muchas de ellas la tierra de laboreo y de pastoreo se conservó como propiedad colectiva de toda la comunidad. En las 3700 comunidades existentes, más que la forma de propiedad de la tierra importaba el trabajo cooperativo mantenido a su interior (*ibid.*: 167). Estas características de la comunidad andina eran de gran valor estratégico para la política revolucionaria del proletariado, haciendo de la comunidad campesina una poderosa palanca que podía permitir la instauración de formas de producción y apropiación colectiva (socialismo) por medio del triunfo revolucionario de los trabajadores y la destrucción del poder del capital (*ibid.*: 168).

Asimismo, la persistencia del *ayllu* posibilitaba la realización de la autodeterminación de la nación aymara, que voluntariamente se integraría a la nueva nación socialista y proletaria, en una sólida unión socialista de diversas nacionalidades en la que ninguna oprimiría a la otra. La meta propuesta por el autor es la construcción de un Estado de los trabajadores, una dictadura del proletariado proveniente de la unidad socialista de las diversas naciones que habitaban el territorio boliviano, en la que la comunidad andina, los centros de trabajo mineros y fabriles, las organizaciones político-sindicales de base y la propia democracia directa eran la condición histórica para la conformación de un nuevo tipo de Estado. Éste expresaría el poder político de los trabajadores, que controlarían y coordinarían el proceso de producción y reproducción general, los medios ideológicos y las demás instituciones político-militares organizadas a nivel regional y territorial a partir del Estado socialista. Este planteamiento se contrapone a la propuesta de los sectores de la izquierda tradicional y del gobierno, que proponían la construcción de un Estado multinacional, una variante liberal del Estado burgués, sustentado en el proyecto integracionista indigenista conocido como “pluri-multi”, que fue duramente cuestionado por los tupakataristas, como veremos en el análisis de los siguientes textos.

Los q´aras izquierdizantes (1988)

El libro *Los q´aras izquierdizantes (Una crítica al izquierdismo burgués)*, de Qhantat-Wara Wara (Raquel Gutiérrez), compendia varios textos de debate con diversos dirigentes e intelectuales de los partidos de la izquierda tradicional que pretendiendo

ser la conciencia proletaria juegan el papel de conciencia burguesa, justificando su intervención en que estaban cumpliendo las tareas no cumplidas por el MNR, como la construcción de un Estado nacional burgués, la construcción de una industria nacional desde el Estado y la “civilización del indio” para sacarlo del “atraso y la barbarie”. Asimismo presenta un posicionamiento que se hace eco de lo planteado por Quispe en su análisis.

El conjunto del libro desarrolla el análisis de los efectos que el decreto 21060 tuvo para el movimiento obrero y el país, abordando de manera secundaria la problemática de los trabajadores del campo, los aymaras del altiplano. Por otro lado, la autora realiza un análisis de los campesinos aymaras del altiplano, caracterizándolos como sujeto social, abordando sus intereses, reivindicaciones y movilizaciones políticas y criticando las propuestas de la “izquierda burguesa” en torno a la cuestión multicultural.

El acápite “Los campesinos indios y sus movimientos culturales”, señala que, además de ser parte de los trabajadores explotados y ser sometidos por el capital, los trabajadores del campo del altiplano jugaron un papel sobresaliente en las luchas más decididas contra los ricos y el Estado de los patrones. Éstos son campesinos y son aymaras, se reconocen a sí mismos como tales, lo que hace que sus luchas y proyectos sean más ricos y potentes: tienen una cultura, lengua, costumbres, historia, formas de organización del trabajo comunitario y tradiciones propias, reconociéndose como una nación diferenciada y separada de la “nación boliviana”, que durante cinco siglos vivió oprimida por el dominio de otras naciones, que trataron de imponerle una nueva cultura, lengua, tradiciones y héroes, queriendo falsificar y hacerle olvidar su historia para que las clases dominantes de la nación opresora pudieran aprovecharse del trabajo de sus millones de trabajadores (Qhantat-Wara Wara, 1988: 69).

El proyecto revolucionario de los trabajadores campesinos aymaras del altiplano apuntaba a la lucha a muerte contra el capitalismo y la burguesía explotadora para construir el socialismo comunitario y conquistar el derecho a la autodeterminación nacional aymara. No sólo se trataba de la lucha de clases contra el capital como trabajadores explotados, sino de que ésta se realizara en torno a una forma propia de trabajo: la comunidad y las relaciones de cooperación que la constituyen, heredera y continuadora de ancestrales luchas nacionales.

La conciencia nacional aymara estaba surgiendo de las luchas que las masas trabajadoras del campo oponen a las nuevas formas de organización de la producción capitalistas, sustentadas en la mayor explotación y en la disolución de la comunidad de trabajo familiar agraria (*ibid.*: 71). En tanto el problema era la opresión nacional, la lucha era por la liberación nacional y por la liberación como clase, que significaba: derecho a un territorio propio, a un gobierno propio y autónomo, a decidir su futuro y a construir su sociedad en forma independiente, a la revitalización de la cultura ancestral. Así, la autora critica la propuesta del

Estado multinacional y pluricultural de Aranibar, uno de sus teóricos, quien afirmaba que en el movimiento campesino existía una “limitación histórica”: carecía de un proyecto alternativo, por lo cual debía ser integrados a la nación boliviana (*ibid.*: 107).

Asimismo, cuestiona la propuesta “pluri-multi”, considerándola una versión reformada del actual Estado nacional burgués con un barniz indianista. Los trabajadores del agro, principalmente los aymaras, en cambio, se reconocían y despleaban su práctica social como una nación distinta a la boliviana y oprimida por ésta (*ibid.*: 109).

El *Cuaderno Kovalevsky* de Marx

Frente al problema práctico de la existencia de la comunidad andina, el *ayllu*, y en tanto ésta era la principal forma de organización social revolucionaria disponible, ante la ausencia de formulaciones al respecto de los partidos de izquierda de Bolivia y América Latina, el grupo mestizo revisó las propuestas de Marx sobre este tema, negado o enterrado durante mucho tiempo por el marxismo oficial de la Unión Soviética. Ciertos textos de Marx les ofrecieron algunas respuestas y orientaciones para explorar el problema.

Así, en 1989 editan el texto de Karl Marx, Cuaderno Kovalevsky (1879).¹⁹⁷ El texto tiene una introducción de Qhananchiri, que recupera algunas pautas de interpretación marxista que pueden aplicarse al análisis de la comunidad indígena de Bolivia. En ella señala que Marx coincide con Kovlevsky en el reconocimiento de la existencia de la “propiedad” comunal de la tierra, desde los inicios de la organización social de los hombres. La asociación comunitaria del trabajo agrícola empezó a existir cuando los grupos humanos comenzaron a establecerse permanentemente en zonas fijas. Al respecto, Kovalevsky puso de manifiesto cómo las acciones de España, Francia e Inglaterra durante la invasión y colonización de los pueblos americanos, indios y argelinos, destruyeron o trataron de desarticular las relaciones comunales ancestrales. Marx coincide con él en la idea de la posible continuidad de la comunidad por caminos propios si no hubiera intervenido la colonización europea (Qhananchiri, 1989: II).

197 El texto contiene una nota explicativa:

En 1879 el historiador ruso Kovalevsky le regaló a Marx su libro *Obschinnoe Zemlevladienie*” (su título completo es *Propiedad comunal de la tierra. Causas, curso y consecuencias de su declinación*), el primero de los textos antropológicos en que Marx indagó sobre la comunidad campesina; retomando una vieja preocupación, redactó más de 80 páginas que pasaron al Instituto Internacional de Historia Social de Holanda (B140) donde permanecieron sin ser publicadas en alemán ni traducidas al castellano. [...] En 1975 Lawrence Krader publicó la mayor parte del cuaderno en inglés” (Qhananchiri, 1989: I).

En contraposición a Kovalevsky, que veía en la conciencia una de las causas de la división del clan, Marx desarrolló el estudio de las condiciones materiales objetivas que llevan a tal división. En este sentido, propone la distinción entre posesión y propiedad de la tierra, problema que ya había formulado en 1857, cuando intentó precisar el significado de “propiedad” comunal y estatal, y de posesión individual en sociedades agrarias donde “supuestamente” no existe propiedad privada de la tierra. Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado en Europa a sociedades en que la tierra no puede ser “alienada”. Habla de la comunidad como “dueña” de las tierras y de los individuos trabajadores como “poseedores” de ella (*ibid.*: IV).

Un problema central planteado por Marx es la afirmación de una concepción “multilineal” de la historia que precede al capitalismo, como un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos inició en un punto común, la comunidad primordial, avanzando por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el capitalista, comienza a subordinar al resto de los cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiénolos e imponiéndoles su propio devenir. Así, diversos cursos no capitalistas de la historia son empujados y obligados a integrar un solo devenir histórico capitalista. Pero, en tanto se mantenga esa lucha contra la imposición capitalista, aún no realizada plenamente pues existen trabajadores comunitarios en el campo, y por las propias tendencias de su realización consumada dada por la existencia del proletariado, se abre la posibilidad de continuar los cursos históricos comunitarios no capitalistas en condiciones nuevas, por un nuevo camino histórico: el comunismo que, en parte, representa la continuidad de la antigua trayectoria no capitalista, y a la vez, su superación porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que contribuyeron a derrotar a las fuerzas capitalistas y a las antiguas fuerzas internas que la empujaron a su disolución. Marx se opone a una visión mecánica y lineal de la historia, según la cual todos los pueblos del mundo tendrían que recorrer caminos similares a los de Europa (*ibid.*: V).

Por otra parte, Marx considera que la comunidad precolombina en América constituye una vía distinta del desarrollo del modo de producción asiático, diferente del de India, China, Argelia, Rusia, Medio Oriente y otros países (*ibid.*: VIII). Para él, la comunidad incásica no era esclavista ni feudalista ni comunidad primitiva ni mucho menos semisocialista, sino una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial que dio paso a otra formación económico-social basada en un nuevo tipo de comunidad, en la que se conjugan la elevada división del trabajo, la forma de control comunal de la tierra, la asociación para el trabajo y el trabajo individual, la unión de la manufactura y el trabajo agrícola, y la existencia de un Estado como personificación de la unidad de las comunidades, en cuyo seno se manifiestan y se desarrollan diferencias sociales y relaciones de dominación, etcétera (*ibid.*: XI).

Según Qhananchiri, una de las mayores enseñanzas ofrecidas por el texto de Marx es la forma de abordar la interpretación del desarrollo histórico de los pueblos comunitarios bajo procesos de colonización y dominio, no sólo por naciones extranjeras sino esencialmente por formas de producción distintas. Marx rechaza que, cuando un pueblo con cierta forma de producción somete a otro con una forma de producción diferente, el único camino posible sea la imposición de la forma de producir de los dominantes sobre los dominados, como en Irlanda. Plantea que las estructuras dominantes pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, sometiéndolo a tributos y a ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del excedente, como hicieron los romanos, los turcos y los ingleses en sus colonias y como ocurrió en Bolivia, al menos en las comunidades altiplánicas, en algunos casos hasta el remate de tierras comunales en la década de 1880 y en general hasta la revolución de 1952 (*ibid.*: XV).

Qhananchiri cuestiona a los teóricos del feudalismo que, en el caso de Bolivia y otros países donde prevalecieron formas transformadas de comunitarismo, caracterizaron las relaciones comunitarias de producción campesina como “feudales”, aun cuando existieron en medio de relaciones capitalistas, porque desconocen el papel y las tendencias revolucionarias de las masas comunitarias y sólo las ven como residuos feudales que deben dar paso al “pujante capitalismo”. Así, niegan el papel revolucionario de la comunidad frente al capitalismo, restándole al proletariado la fuerza del campesino comunitario, sin el cual la revolución es imposible en países agrarios como Bolivia. Además, ello lleva a desconocer el significado real de la reforma agraria, su carácter reaccionario dado por la parcelación de la tierra (*ibid.*: XX-XXI). Qhananchiri entiende que, contrariamente a esa posición “feudalista”, Marx se preocupó por entender la naturaleza real de las sociedades con relaciones comunitarias extendidas, pues en ella radica la clave y la posibilidad de la revolución socialista en esos países, sin que necesariamente deban pasar obligatoriamente por la completa proletarización. Para Marx, las relaciones comunitarias existentes en formas transformadas son una nueva fuerza revolucionaria en su lucha contra el capital. La comunidad es una fuerza objetiva que, sumada a las que nacen antagónicamente en el capitalismo, señala la posibilidad de la revolución comunista.

Si bien Marx identificó el carácter revolucionario de la comunidad campesina, reconoció también la presencia de fuerzas antagónicas internas –tendencia al control individual de ciertas tierras, desigualdad en el control del ganado, posesión de “indios de servicio” para cultivar las tierras de las autoridades comunarias, trabajo individual de parcelas o, finalmente, la propiedad privada– y externas –relaciones capitalistas que estrangulan la comunidad o subordinan el trabajo comunitario al capital–, que empujan hacia la disolución de los lazos comunitarios reales.

Marx concluyó que la comunidad ancestral sólo podía desarrollarse y hacer prevalecer sus rasgos colectivistas mientras fuera capaz de promover

levantamientos generales contra el régimen capitalista. En tanto las masas comunitarias pudieran impulsar una guerra revolucionaria, como parte fundante de la revolución socialista de trabajadores de la ciudad y del campo, para poner fin a las fuerzas individualistas al interior de la comunidad y al régimen capitalista. Así, además de conservarse, la comunidad recuperará sus condiciones primarias de asociación y control de la producción por los productores; y lo hará en condiciones nuevas y superiores debido a la existencia de nuevas fuerzas y riquezas productivas, y a la presencia mundial del proletariado, que permitirá incorporar esas riquezas y su control social, común, comunitario, por los trabajadores directos, superando las antiguas condiciones que empujaban hacia su disolución (*ibid.*: XXII).

Finalmente, en el texto aparece una larga nota sobre Mariátegui en la que se reconocen sus aportaciones para la comprensión de la problemática boliviana:

La comprensión marxista del papel anticapitalista de las masas trabajadoras del campo en América Latina, tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de “socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena” y que por tanto “las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra” señaló la necesidad de la Revolución Socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las “tradiciones más antiguas y sólidas” existentes en la comunidad.¹⁹⁸ La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión, no sólo porque no conoció varios de los manuscritos de Marx que apuntalan más firmemente esta posición¹⁹⁹ sino también porque fueron formuladas en contra de la corriente reaccionaria y pro-burguesa que se impuso plenamente en la III Internacional después de la muerte de Lenin. [...] [que] señalaba que en los países “coloniales, semicoloniales y dependientes”, la tarea principal que tenían que llevar a cabo en el campo era “una revolución agraria”, que barriera las formas feudales y precapitalistas de explotación y diera paso a las transformaciones burguesas de la sociedad, dejando de lado el impulso de las tendencias comunitarias en la lucha proletaria y comunal-agraria en contra del capital (*ibid.*: XX).

Crítica de la nación y la nación crítica naciente (1990)

El texto refuta los planteamientos de Ricardo Calla, que cuestionó las propuestas de los kataristas en los congresos sindicales.²⁰⁰ De carácter polémico, el texto aterriza las propuestas de interpretación planteadas por Marx en la problemática boliviana concreta.

198 Mariátegui, “Tesis sobre la cuestión indígena”, en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1927.

199 Carta a Vera Zásulich, Cuadernos etnológicos, etcétera.

200 Ricardo Calla, José E. Pinelo y Miguel Urioste, *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, La Paz, CEDLA, 1989.

Según Qhananchiri, los aymaras y los qhiswas son naciones oprimidas y no “etnias” o “culturas” atrasadas, sin mercado y sin territorio propio, o “protegidas” como “recuerdo” folclórico por la nación de los patroncitos, como proponen los futuros teóricos del multiculturalismo. Son naciones oprimidas en el sentido dado por Lenin, apoyadas en condiciones naturales específicas (como el territorio y la raza), en una forma histórico-social concreta de reproducción (particular forma de organizar la capacidad de trabajo común, las necesidades de disfrute y el proceso comunicativo-lengua, cultura), y sobre todo, en algo que organiza a los demás elementos: la búsqueda del conjunto social, de una autorrepresentación política estatal, no sólo como organización del espacio, de la producción de la cultura y la historia alcanzada hasta entonces, sino como una solución económica-social favorable para el autodesarrollo. Por lo que, el problema no puede reducirse a esquemas de “integración”, de “respeto con autonomía y financiamiento” o de independentismo democrático-burgués, como propone Calla. Es imprescindible verlo como un movimiento social que busca la autodeterminación del trabajo comunitario por encima y en contra de lo que la explotación y la opresión han hecho de él: es el problema de la construcción de la nación. Si eso se hace mediante una sola nueva unidad nacional-estatal sustentada en la comunidad de trabajo obrero y comunario o mediante la formación de dos o tres unidades nacionales, debido a las heridas y la desconfianza producidas por la nación burguesa dominante lo decidirá el propio curso histórico de la lucha comunaria aymara, qhiswa y proletaria boliviana (*ibid.*: 3).

El autor analiza los límites del desarrollo capitalista de Bolivia que marcan la construcción de las identidades. La formación nacional actual es atravesada por los efectos de las relaciones capitalistas impulsadas desde 1952 sobre el campo y las relaciones agrarias no capitalistas prevalecientes en el altiplano, que son impulsadas hacia relaciones unificantes de identidad. Para las identidades aymara y qhiswa los momentos de mayor tensión son los de confrontación con las nuevas relaciones de subordinación que el capitalismo local impone sobre las relaciones agrarias: la incorporación del campo a los préstamos, a la inversión, y tecnificación de la producción para el mercado. En Bolivia, el Estado y el capital buscan las zonas de más rápida ganancia, poca inversión y menor resistencia y organización social.

Los trabajadores se repliegan sobre sí mismos, sobre sus propias condiciones de producción. La propiedad individual decretada en 1953, va dando lugar a la posesión individual y al control comunitario. La prometida integración a los bienes de la civilización y a sus goces, la ciudadanización y homogeneización como “hombres libres e iguales”, no llegan.

El autor identifica y caracteriza dos tendencias, sectores e identidades étnicas centrales en Bolivia: una sometida a las tendencias de unificación nacional-estatal burguesa, sustentada en la condición del comunario como propietario privado, y otra en la que la reproducción comunal afirma la relación del trabajador con la

tierra como posesión, en correspondencia con la producción basada en valores de uso. Donde la autoridad comunitaria es más débil (por condiciones de migración, mayor excedente o poca historia comunitaria), se da la incorporación de estos grupos humanos a la unidad nacional-estatal burguesa. Es el caso de los productores de raíz histórica-cultural aymara y qhiswa de las regiones de los yungas en La Paz, especializados en la producción de hoja de coca para consumo tradicional, y del Chapare Cochabambino, cuya producción es para el narcotráfico. Estos últimos comparten con la identidad nacional aymara y qhiswa una misma raíz histórico-cultural, pero en términos de su reproducción social, de su relación frente a los medios de producción y al producto de su trabajo, su naturaleza es gobernada por la ley del valor capitalista: la tierra tiene el carácter de mercancía y medio de producción de nuevas mercancías; la fuerza de trabajo es consumida para valorizar un capital inicial; y sus reivindicaciones económico-políticas están incorporadas al Estado-nación moderno, aun cuando se cuestionen sus relaciones de poder internas (*ibid.*: 12-13).

El autor concluye que la naciente actual afirmación nacional aymara y qhiswa es compleja; en ella conviven diversas fuerzas y tendencias, en especial dos: la que representa el trabajo del productor directo asociado a la tierra a través de la comunidad, quien lucha por la reapropiación comunitaria del trabajo y la naturaleza; la que representa al propietario trabajador que busca la ampliación de la propiedad para beneficio de unos cuantos, aun en el marco de la colectividad histórico-cultural natural. No se trata de dos conjuntos sociales, sino uno solo en cuyo interior tiene lugar esta pugna. Sólo la lucha decidirá cuál de las dos tendencias se impone como solución nacional-estatal.²⁰¹

En las naciones no capitalistas subordinadas al capitalismo el contenido de las luchas del trabajo adquiere mayor radicalidad. Para lograr la reproducción de las relaciones familiar-comunales se tiende al reforzamiento de una identidad no capitalista en continua lucha y buscando superar las condiciones impuestas por el capitalismo. Así, la identidad aymara y qhiswa es una forma de lucha que busca asegurar la continuidad de la comunidad global del trabajo agrario (*ibid.*: 22). El autor subraya que el carácter de la lucha no está centrado en la primacía de la reivindicación histórico-cultural que es un componente adquirido y reorganizado a partir de la lucha contra las relaciones de explotación y dominación política impuestas. En esta lucha importa si la gente trabaja o no; si se alimenta del trabajo ajeno o no, si disfruta de las relaciones políticas estatales de dominio

201 Al iniciar el siglo XXI, estas dos tendencias se han desarrollado de manera plena en las dos líneas principales del movimiento campesino indígena en Bolivia con sus respectivos liderazgos, la aymara del altiplano que representa Felipe Quispe en el Movimiento Indio Pachakutik (MIP) corresponde a la primera y la de los cocaleros que representa Evo Morales con el Movimiento al Socialismo (MAS).

o no. Se trata de destruir a la burguesía boliviana, al proceso social reproductivo capitalista, a las relaciones de poder que han establecido, para construir una sociedad de trabajadores asociados libremente. Que esta asociación comunitaria sea concretada en uno o más Estados de trabajadores separados, será fruto de una decisión colectiva.

Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista (1991)

En noviembre de 1991, cuando ya se ha producido el derrumbe del bloque socialista los kataristas mestizos se definen como marxistas, ya no como leninistas. Así, en el texto de Qhananchiri, *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo socialista. Parte I*, se cuestionan “las deformaciones que se han hecho del marxismo, para convertirlo en saber eterno e inerte”.

Según el autor hay una gran brecha entre las gigantescas luchas proletarias y comunarias ocurridas en Bolivia en el siglo XX y la exigua producción teórica marxista local que diera cuenta de su desarrollo, sus condiciones de realización y sus consecuencias para el futuro. Por ello se propone construir una explicación marxista de los problemas, las formas de autoorganización y las luchas sucedidas los últimos años, para dar cuenta del conjunto de actores, fuerzas y acciones autoorganizativas de la población trabajadora: campesinos aymaras y quechuas, y proletariado boliviano, que buscan destruir el Estado-nación burgués boliviano y construir una nación aymara y qhiswa.

Qhananchiri no se conformó con las herramientas e intencionalidades de los teóricos “marxistas” contemporáneos, prefiriendo rastrear las “problemáticas de lo nacional y lo campesino comunitario” en Marx y en el marxismo posterior.

A partir de la revisión de la obra de Marx, Qhananchiri analiza la problemática nacional de manera central, avanzando sólo parcialmente sobre un conjunto de problemas: las formaciones precapitalistas, la crítica a una concepción lineal de la historia que se desprende de ella y el papel central de la comunidad campesina como base posible para la organización socialista de las sociedades en que persiste. En la exploración de los textos se evidencian dos grandes intereses: por una parte, las grandes líneas de interpretación de la historia, posiblemente para procesar racionalmente el cambio de sujeto operado en la práctica; por otra parte, comprender los atributos del sujeto, el campesinado indígena para aprovecharlos en el ámbito organizativo, para deducir pautas estratégicas a partir de esos rasgos.

El autor asume una perspectiva un poco más crítica hacia Marx y Engels, mucho más hacia el segundo, que en el texto de 1988. Aborda, cuestiona y a veces justifica algunas de las limitaciones, errores o insuficiencias de la obra de Marx, a la vez que señala algunas diferencias entre Marx y Engels en la concepción del comunismo. Mientras para Marx el comunismo es la transformación y la superación

del carácter enajenado del proceso de trabajo, para Engels es apenas la superación de la propiedad privada. En esa línea, Marx encarna el marxismo revolucionario y Engels el seudomarxismo osificado, subsumido como fuerza productiva al capitalismo; el primero expresa la comprensión por parte de las masas trabajadoras de sus propias luchas encaminadas a transformar revolucionariamente el proceso de producción capitalista, y el segundo justificaría el capitalismo ampliado, escudado en la careta de socialismo (Qhananchiri; 1991: 23).

Asimismo, en el texto la *Ideología alemana* de Marx, reconoce cierta concepción tecnicista del desarrollo histórico, que afirma la posibilidad de la economía comunitaria sólo a partir de cierto desarrollo tecnológico, lo que convierte en un obstáculo todo aquello que no se desarrolle según la forma occidental capitalista, como suele ocurrir con el campo y el campesinado, que suelen ser considerados del “feudalismo” y del “atraso”, y “opuestos” a la revolucionarización de la sociedad y al comunismo.

Al rastrear el tema del campesinado en los textos de Marx señala que en el texto *La lucha de clases en Francia*, éste plantea que el trabajador campesino es explotado por el capital y que su explotación se distingue de la del proletariado industrial sólo por la forma, ya que los capitalistas explotan a los campesinos individualmente por medio de la hipoteca, la usura y los impuestos del Estado. De manera que, por la forma de explotación, el campesino cede al capitalista no sólo la renta del suelo, la ganancia neta, sino incluso parte de su salario.

Por otra parte, el autor encuentra conceptos sumamente novedosos en el *Dieciocho brumario*, entre ellos, la explotación como entrega de un valor superior al recibido. En este sentido, afirma que la relación entre la burguesía y el campesinado es de explotación de la primera sobre el segundo, que no existe armonía entre ellos y menos se puede hablar de “alianzas naturales”. En cambio, entre el campesinado y el proletariado existe una relación de asociación generada por la explotación sufrida. Las condiciones de reproducción del campesinado son las peor satisfechas, estando incluso por debajo de las del proletariado. Además, la propiedad de la tierra por el campesino es una propiedad imaginaria, pues bajo el pretexto de la propiedad y de un supuesto control sobre el trabajo y el producto del trabajo, el capital aprovecha para arrinconar a la masa campesina en una situación de exagerada explotación y empobrecimiento, mostrando que, en términos reales, el capital es el auténtico propietario de la tierra, del trabajo y de la vida del campesino (*ibid.*: 159).

Por lo que, lo fundamental de la existencia del campesino parcelario contemporáneo es su condición de trabajador explotado. Tanto la tierra trabajada por el campesino como la maquinaria con que trabaja el obrero actúan como capital; la diferencia estriba en que la primera es ante todo una condición natural de producción y la segunda, en cambio, es trabajo acumulado (*ibid.*: 160). El autor se pregunta si Marx despreció al campesino, si se equivocó al describir a los campesinos franceses

como un “saco de papas”. Y responde que no, porque en momentos determinados, en vez de constituirse en comunidad contra el capitalismo se dejan arrastrar por su unidad disgregadora, como lo hicieron los proletarios europeos en 1849, cuando se dejaron domesticar por sus patrones. Según su opinión el error está en creer que para Marx el saco de papas o el proletariado como capital variable es el único destino del campesino y del proletariado, cuando tan sólo es un momento en la formación de ambos. Concluye que toda la obra de Marx está consagrada a impulsar la destrucción de la unidad impuesta por el capitalismo, y a la conquista de la comunidad autodeterminativa de los trabajadores (*ibid.*: 163-164).

El problema del campesino parcelario en la revolución social plantea un conjunto de novedades y de exigencias teóricas a las que Marx no podía dar solución todavía. Engels lo hace en su trabajo de 1882, *La Marka*, en el que a partir de nuevos y más ricos elementos históricos sobre la comunidad campesina germánica de la época de las guerras del siglo XVI, señala que “la antigua comunidad de hombres libres”, sobreviviente desde la época de las tribus germánicas, pervivió en lucha intensa contra los señores feudales y la guerra campesina surgió como oposición a los intentos de los señores de expropiar las tierras comunales y convertir a los campesinos libres en siervos.

Para el autor, Engels propone que los fundamentos del programa comunista de la guerra campesina deben ser buscados en la base material, dada por las tendencias comunitarias de la propiedad agraria, en las formas de trabajo colectivo practicadas y defendidas durante siglos por las comunidades y en la posibilidad de reorganizarlas en una escala mayor y superior (*ibid.*: 171).

Otro elemento es la condición de la burguesía y el campesinado como dos fuerzas que expresan constituciones nacionales distintas, que no deben ser confundidas ni vistas como graduaciones la una de la otra. Que la burguesa absorba, subsuma o diluya a la campesina, no anula la diferencia genética entre ambas. Faltaría ver la posibilidad de realización de la forma de constitución nacional campesina, no ya en el capitalismo, donde se han demostrado imposibles, sino en el socialismo, como comunidad nacional de productores del campo libremente asociados (*ibid.*: 186).

Finalmente, Qhananchiri cuestiona la tendencia de Marx a negar la iniciativa y la creatividad social en el campo, pues lo asocia a lo no capitalista, considerando que es el terreno en que el capital tiene que expandirse como condición para el surgimiento de condiciones revolucionarias que lleven hacia el comunismo. De esto deriva una aparente apología de la colonización y el capitalismo como la fuerza que haga posible acelerar el desarrollo en las sociedades orientales precapitalistas; sin embargo, afirma que, como resulta evidente, no es tal. Para ello, ejemplifica empleando un estudio sobre Rusia, en el que Marx reivindica a la masa campesina como portadora de un proyecto de emancipación distinto al del Zar. En éste la abolición de la servidumbre tiene un contenido revolucionario. La comunidad

no es asumida ya como sustento natural del despotismo, sino como su muralla de contención por el carácter de “administración propia” de la comunidad. La destrucción de la comunidad, y no su conservación, es la tarea para extender su poder, aunque también puede ser indiferente a ellos y permitir su existencia (*ibid.*: 238).

Organización y estrategia del EGTK

Si bien la organización armada formuló una concepción estratégica, la misma experimentó cambios a partir de la incorporación de los aliados indígenas y de los cambios políticos y sociales que se produjeron en el país.

La concepción estratégica

Para analizar este tema consideraremos dos documentos internos elaborados colectivamente, en los que se planteó específicamente resolver los problemas de la organización y la estrategia militar: el “Documento básico”, de 1986, antecedente del texto “Sobre las condiciones de la revolución en Bolivia” y “Sobre la guerra”, de 1989, posterior al nombramiento definitivo de la organización como EGTK. Ambos textos dan cuenta de los principios que sustentaron la organización armada, la estrategia, los sujetos que participaron en la lucha y la concepción que se tiene de ellos, su posición en la alianza y los cambios que sufrieron estos aspectos al incorporarse el contingente indígena.

Los textos organizativos permiten ver cómo fueron incorporadas las aportaciones de cada parte de la alianza en momentos sucesivos, 1986 y 1989. En el primero hay una yuxtaposición de las ideas de cada parte, destacando la percepción mestiza inicial dominante según la cual, como en el maoísmo, el proletariado es la vanguardia y el campesinado pobre es la fuerza principal, y su clara renuencia a emplear el término indígena o indio. En el segundo texto se ve el propósito de articular las ideas de ambos componentes del EGTK, mestizos e indios, la relativa asimilación del conocimiento del terreno y de la percepción estratégica india por parte de los mestizos, la caracterización del sujeto como indio, y no como campesino, y en la correlación de fuerzas existente, el reconocimiento de la preeminencia del indio sobre el proletariado, del campo sobre la ciudad, y de la guerra de guerrillas comunitaria sobre la insurrección en las ciudades.

“Documento básico” (1986)

El texto comienza realizando la caracterización del enemigo, el capital, y se indica que la revolución que está naciendo en Bolivia desde diez años atrás es socialista, porque busca derrocar el poder del capital. Al respecto, se considera

que las relaciones de producción capitalistas son las dominantes y subordinan a toda la economía del país, incluidas las comunidades campesinas. El capitalismo local está subordinado al capitalismo monopólico internacional y su existencia depende de él; por ello la burguesía boliviana es proimperialista. La tendencia a la socialización de la producción creada por el capitalismo favorece la centralización de la economía que facilita la construcción socialista.

A nivel político se observa el carácter contrarrevolucionario de la burguesía, que abandonó todo intento de transformación democrática de la sociedad, asumiendo la defensa del orden social existente, la injusticia, la dominación imperialista, el autoritarismo dictatorial y la explotación, oponiéndose violentamente a las demandas de transformación de obreros y campesinos. Por lo que, ya no es posible que la burguesía pueda engañar y expresar los intereses de obreros y campesinos. Éstos se organizaron independientemente de ella en los sindicatos obreros y campesinos que, en los últimos 40 años, se convirtieron en la escuela de lucha económica, ideológica y política más importante de estos sectores, desarrollándose como instancias antagónicas al Estado capitalista capaces de hacerse cargo del control del país. La unidad de las clases trabajadoras de la ciudad y el campo se forjó en la lucha contra gobiernos militares y civiles.

El documento afirma que el proletariado es la clase dirigente de la revolución por estar concentrada en los centros de trabajo y las minas, por la experiencia ganada en sus luchas contra la burguesía, ahora como obreros y antes como indígenas, por la explotación sufrida en el centro de trabajo y en la vivienda, por la conciencia socialista que germina en el mismo proceso de producción. A su vez, los trabajadores pobres del campo son la fuerza principal de la revolución socialista, por su número e importancia económica, por la enorme experiencia de trabajo y vida colectiva, por la gran experiencia revolucionaria adquirida durante 500 años, por la explotación y opresión racial que les impuso el capitalismo y porque todo el pueblo boliviano tiene su raíz como nación en sus antecesores campesinos e indígenas (Documento básico, 1986: 8).

Se concluye que la revolución debe ser anticapitalista y antiimperialista al mismo tiempo. Sus objetivos son: terminar con la explotación, la miseria y el hambre, la opresión, la discriminación y la represión del pueblo para que los trabajadores mismos tengan el control de lo producido, la riqueza creada, las armas y las leyes, y para que las enormes riquezas del país y el esfuerzo de millones de trabajadores beneficien a todos en común. La estrategia de la revolución de obreros y campesinos estuvo presente desde la misma lucha reivindicativa. Inicialmente siempre presentó un contenido básicamente económico, pero, aunque débilmente al principio, también mostró un contenido de lucha ideológica, política y militar (*ibid.*: 10).

En este documento se entiende que la lucha armada será prolongada, lo que será determinado por el tiempo que le tome a los trabajadores prepararse para

alcanzar las formas superiores de lucha armada, y por la capacidad de la burguesía para resistirla. La forma fundamental de lucha es la insurrección armada de obreros y trabajadores de la ciudad, como las desarrolladas en 1947 y 1952, que fueron la continuación de otras formas de lucha obrera (huelga general, toma de fábricas y minas, autodefensa, etcétera) y se sustentaron en la capacidad de tomar militarmente los centros fundamentales de la economía. La segunda forma de lucha es la rebelión campesina y la guerra de guerrillas de todo el pueblo, que permite hacer crecer sus fuerzas en muchos lugares, sin necesidad de enfrentar directamente la lucha final sino hasta que se considere conveniente. No es la lucha de una pequeña vanguardia de clase media, sino la obra de las masas trabajadoras que nace y crece en las comunidades, en lo cual radica la garantía de su victoria (*ibid.*: 12).

Las fuerzas motrices de la revolución son la clase obrera, el campesinado pobre –aymaras, qhiswa, tupiguaraníes y otras nacionalidades del antiguo Qullasuyu– y las capas del pueblo más intensamente oprimidas. Los campesinos pobres son la inmensa mayoría nacional, oprimida, discriminada social, económica y racialmente, por una reducida minoría colonial burguesa y explotadora. Siendo originarios de esta Pachamama se convirtieron en mendigos y extranjeros en el propio país ancestral, sin gobierno propio, sin autoridad propia, sin protección legal, aunque sí obligados a rendir tributo al gobierno.

Las masas serán conducidas por el proletariado mediante un partido marxista-leninista, que creará un Ejército Revolucionario y Milicias Populares, conformándose un amplio frente obrero-campesino y popular basado en la alianza obrero-campesina, que llevará al proletariado, acompañado por las demás masas explotadas, a la toma del poder.

En cuanto a la estructura organizativa, la célula es la instancia básica de organización revolucionaria político militar, es el vínculo de la organización con el pueblo, obreros, campesinos y masas explotadas. Las mismas están enraizadas en los centros de trabajo (minas, fábricas y comunidades), realizando tareas políticas y militares, y son el germen del futuro Ejército Popular Revolucionario (EPR). Se trata de organismos clandestinos integrados por tres a cinco miembros, en los que rige una amplia democracia revolucionaria para la discusión de problemas y tareas, la toma de decisiones, la elaboración de textos y documentos; para la ejecución de las decisiones rige una estricta disciplina militar. El responsable de la célula mantiene contacto con los miembros de ésta y recoge sus preocupaciones y propuestas, llevándolas a la instancia superior.

“Sobre la guerra” (1989)

En este documento el sujeto protagónico es el campesinado indio y ya no el obrero. El objetivo de la lucha es la liberación comunitaria socialista, que implica la

destrucción del Estado nacional burgués y la lucha contra el liberalismo señorial implantado en 1985, que hizo de la vieja exclusión colonial y del antiguo racismo republicano el sustento de una modernización que acentuó el empobrecimiento de las comunidades, despojándolas de los medios que tenían para compensar su escasez de recursos, como el trabajo temporal en otras regiones agrícolas (en el oriente y en las zonas cocaleras de los Yungas y el Chapare) y en las ciudades, pues el cierre de las minas llevó el desempleo a toda la población.

Se debe desarrollar la guerra revolucionaria, una guerra total contra todas las formas de violencia aplicadas sobre las masas trabajadoras por el Estado burgués boliviano en los últimos años para apropiarse del trabajo ajeno. Al respecto, distinguen cinco tipos de violencia: la guerra institucionalizada y permanente (mediante ejército, policía y leyes burguesas); la guerra económica (mediante trabajo asalariado, despidos, hambre y miseria, leyes del mercado, dinero, formas de trabajo capitalista, despotismo de fábrica, reglamentación de precios, etcétera); la guerra social (discriminación y desprecio a los aymaras y qhiswas, marginamiento y abuso a las mujeres, destrucción de la cultura ancestral, humillación de los humildes); la guerra subterránea permanente en contra de la población (cuarteles, comunidades, minas y ciudades, rastrillaje de zonas rojas, control policial militar en trancas y caminos); y la guerra estatal declarada (represión, detenciones, torturas y asesinatos).

El papel protagónico del campesinado indígena se expresa en la reivindicación de sus luchas y de sus formas particulares de lucha, aún no promovidas por la organización guerrillera, sino desarrolladas espontáneamente a partir de sus tradiciones de lucha. Así, se plantea que la guerra del pueblo aprovechará la experiencia acumulada en comunidades, centros de trabajo y barrios, las derrotas sufridas los últimos años, las prácticas e iniciativas combativas que comenzaron a brotar en campos, minas y ciudades para enfrentar el poder estatal burgués. Surge la necesidad de unificar estos brotes dispersos para desarrollarlos (EGTK, *Sobre la Guerra*: 4). La guerra revolucionaria se anuncia en la autoafirmación nacional aymara-qhiswa que recorre cada comunidad, en la preparación de las comunidades, sus hombres y mujeres, para aplicar la violencia contra el poder estatal burgués (*ibid.*: 5).

Se advierte una inversión de prioridades en las formas de lucha propuestas respecto al documento anterior: la guerra de guerrillas comunitaria y la insurrección. La primera es la decisiva guerra de liberación nacional aymara-qhiswa contra la opresión nacional-estatal burguesa en el campo, que aprovecha la experiencia acumulada durante 500 años, disputa un gran territorio y tiene fuerzas revolucionarias amplias, que le permiten mantener su enfrentamiento con el ejército por largos periodos, sustentándose en el aprovisionamiento de cada comunidad; fortaleciendo sus posiciones al tiempo que debilita las del enemigo, puede controlar el territorio, defender posiciones, cercar y tomar las ciudades. La

insurrección es la forma decisiva de la guerra proletaria y popular urbana contra el Estado burgués; los medios para realizarla son más difíciles; la topografía y los medios reducidos de aprovisionamiento la vuelven un recurso posible sólo luego del avance de la primera (*ibid.*: 8).

El ejército revolucionario está conformado en su primer escalón básico por todos los trabajadores de la ciudad y el campo. En el segundo escalón se encuentran *awqa-kamayus*, destacamentos de autodefensa y de guerrilla de zona y sector –agrupaciones del pueblo armado con disciplina, entrenamiento y tareas militares específicas, coordinadas en cada zona, territorio, comunidad, barrio y centro de trabajo. Las células de combate del EGTK forman parte de estos destacamentos. Los *awqa kamayus* están integrados por miembros voluntarios, que sin necesidad de pertenecer al EGTK están dispuestos a luchar por su comunidad y la revolución, pues se deben a su comunidad y no al EGTK. Los destacamentos armados están apegados a las necesidades revolucionarias y a la autoridad de las comunidades, nunca por encima de ellas. Ello garantiza que el nuevo poder sea de todos los trabajadores asociados, impidiendo la formación de una camarilla estatal que restaure el poder del capitalismo (*ibid.*: 10).

El tercer nivel del ejército revolucionario es el ejército guerrillero permanente, formado por trabajadores armados dedicados de tiempo completo a la guerra; son grupos especializados que se desplazan en varios territorios, realizan acciones de ataque y defensa, cuentan con mejor material, disciplina revolucionaria y coordinación más especializada. A pesar de ello, quienes lo componen deben retornar periódicamente al trabajo productivo y practicarlo en cada lugar visitado para impedir la formación de una casta parasitaria que viva del trabajo de otros. Siempre deben subordinarse a las necesidades y a la conducción revolucionaria de las comunidades levantadas en guerra (*ibid.*: 11). Estos tres niveles recuerdan la propuesta de Sendero Luminoso, aunque en la propuesta tupakatarista la lealtad se debe a las comunidades, no al partido.

Otra de las fuerzas materiales del ejército guerrillero es la geografía misma: cordillera, ríos, lagos, llanos y valles, árboles y cerros, desfiladeros, socavones y cuevas, edificios, casas y calles en las ciudades, etcétera. El ejército guerrillero tiene ventaja sobre el ejército burgués, porque el escenario de la guerra es el centro de trabajo.

Estos planteamientos actualizan lo asimilado por Quispe en su lectura de la guerra de 1781 y son más enfáticos.

Para nosotros la guerra es una prolongación armada de las fuerzas de la Pachamama, somos los mejores conocedores de sus formas y de sus secretos; para nosotros la geografía es parte de nuestra forma de producir, de vivir y de luchar; ella nos pertenece y nosotros a ella como su defensa y protección contra la acción opresora. Podemos y tenemos que convertir la fuerza guerrera de la naturaleza a nuestro favor, porque

somos parte de ella. Pero no basta, hay que reapropiárnosla, hay que producirla para que cumpla a cabalidad este fin; usar sus escondites para nosotros y para nuestro material, cuando el ejército enemigo invada las comunidades, usar señas y caminos para engañarlo o para adelantarnos, transformar la geografía y valernos de ella para volver inútiles las armas del enemigo, para cansarlos, para hacerles sentir terror o para dividirlos (*Ibid.*: 12).

En el texto se distingue a los dos componentes que integran la alianza que lucha contra los *q'aras*: las naciones oprimidas (aymaras y qhiswas) o clase nacional, y el pueblo boliviano; los primeros luchan por la liberación nacional aymara y qhiswa y los segundos contra la esclavitud asalariada proletaria y popular boliviana (*ibid.*: 13).

La situación revolucionaria

El grupo mestizo entendió que, eventos como el bloqueo aymara de 1979, que enfrentó el golpe de Estado de García Meza, los frecuentes bloqueos y movilizaciones posteriores, la inestabilidad política y la crisis económica, eran señales reiteradas de que se vivía una situación revolucionaria. La información de la prensa que recibieron durante su estancia en México (1980-1984), el estudio de la historia reciente y los relatos de los exiliados afirmaron en ellos la convicción de que a mediano o a corto plazo se iba a producir una confrontación definitiva entre los dos proyectos de sociedad que estaban expresándose y que ello pasaría por una confrontación bélica (E-FE-AGL, 2004).

Al regresar a Bolivia persistieron las señales en el mismo sentido, concretándose en la crisis del gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP) y su caída debido al descontento generalizado de la población. Los sucesos de 1985 y 1987 marcaron el punto de inflexión y la situación revolucionaria como la habían percibido desapareció, apareciendo otras posibilidades. La combatividad de mineros y fabriles había ido decayendo desde 1986, debido a los despidos y a la inseguridad en el empleo. Las huelgas y movilizaciones se redujeron ante el desmantelamiento de las conquistas previas. La desconfianza y el temor impusieron una inercia conservadora en los trabajadores y la organización Ofensiva de las Minas vio reducirse sus militantes y la fuerza e influencia de quienes permanecieron disminuyó. Las direcciones sindicales se volvieron “amarillas” (reformistas) (Gutiérrez, 1995: 25).

Aunque en menor grado los campesinos también desaparecieron, porque el libre mercado, la libre importación, el mayor deterioro de los términos de intercambio y la intensificación de la explotación los obligaron a emigrar. Si bien esto contribuía a la expansión de las ideas de lucha en el territorio nacional, también desarticulaba el trabajo organizativo ya hecho en las comunidades y *ayllus*, destruyendo lo avanzado (*ibid.*: 26).

Raquel Gutiérrez reconoce como un error costoso para el grupo mestizo no haber tenido la capacidad en ese momento para “comprender a los despedidos como seres humanos, personas, hombres y mujeres con dudas, como padres de familia angustiados que quedaban en el desamparo”, a los que había que ofrecer una alternativa de autoorganización. “No teníamos la comprensión integral de lo que es una persona, reducíamos el ser humano a obrero, perdíamos la riqueza de la realidad multiforme.” “Si los obreros dejaban de serlo, nos veíamos impotentes para continuar enlazados y trabajando por la revolución. Ellos, desvalorizados, apremiados por la supervivencia, quedaban impotentes” (*ibid.*: 44).

Quispe, por su parte, señala que con la relocalización los mineros ya no tenían tiempo de participar en el movimiento, delegando a otra persona para que los representara. Ante esto “el sector de los izquierdistas” concentró su trabajo en las comunidades.

A partir del trabajo político realizado a nivel local entre mineros, fabriles y campesinos afectados directamente por las medidas económicas Ofensiva Roja percibió un factor favorable: la manifestación de formas embrionarias de autoorganización militar. Estos sectores, que siempre habían tenido armas, pedían a Ofensiva Roja mejorar el armamento y recibir entrenamiento militar (E-JI-AGL, 1996).

La acción tupakatarista

El grupo asumió un principio ético básico: responsabilizarse de las necesidades de sus integrantes, de la vida de la población civil, fueran bases campesinas o populares conquistadas o por conquistar, y de la vida en general. Frente al referente negativo de lo actuado por Sendero Luminoso, su objetivo era vincularse con el componente indígena de manera horizontal. Por lo que, no recurrieron a acciones terroristas.

Desde el congreso de la COB de 1984 el grupo propuso públicamente la formación de destacamentos armados dentro de las minas; en realidad, todos los grupos políticos lo proponían, incluso el POR (trotskista), aunque supeditado a la formación de una tendencia progresista dentro de las fuerzas armadas; en cambio, Ofensiva Roja promovía la autoorganización de los mineros. Entre 1985 y 1987 se prepararon militarmente; varios de los integrantes del grupo inicial tenían preparación militar, Quispe había sido entrenado en Cuba durante un año; los mestizos habían iniciado en México su preparación física a partir de lo aprendido de los salvadoreños, Raúl García recibió entrenamiento militar en Sinaloa.²⁰²

202 Estado del norte de México, donde un grupo estudiantil ultraizquierdista denominado Los Enfermos tuvo presencia política en la Universidad Autónoma de Sinaloa y a través de ella en varias ciudades del estado entre 1972 y 1978. Fue apoyado por una organización político-militar de carácter urbano, la Liga Comunista 23 de septiembre (LC23S) (Sánchez Parra, 2011).

Quispe era responsable militar en el campo, mientras que Raúl García lo fue en el ámbito urbano y mestizo de La Paz; Carlos Lara era responsable en Cochabamba. El minero Víctor Ortiz aportó sus habilidades profesionales enseñando el manejo de la dinamita a trabajadores de otras minas, a trabajadores más jóvenes y a los campesinos aymaras.

En 1988, dirigidos por Felipe Quispe, iniciaron el entrenamiento militar más sistemático para aprender algunas técnicas de la guerra de guerrillas: ejercicios militares, emboscadas, resistencia, caminatas nocturnas, uso y manejo de armas. En éste participaron dos patrullas integradas por ocho y siete hombres que establecieron campamentos en dos puntos distantes de las faldas del nevado Illampu, entre la provincia de Omasuyos y Larecaja, del departamento de La Paz. Cuando uno de los grupos se quedó sin alimentos, fue a buscarlos al otro campamento; en el camino se encontraron con un grupo de turistas viéndose obligados a retenerlos al ser descubiertos. Sin embargo, el guía boliviano escapó, denunciándolos frente al Ministerio del Interior. Los guerrilleros liberaron a los turistas y se desmovilizaron, dispersándose. Obtuvieron ayuda de la población civil para ocultarse. Este incidente advirtió su existencia al ejército, que realizó operaciones de rastrillaje de la zona con 4 mil efectivos; allanó viviendas, estableció un rígido control de las carreteras de la zona, bombardeó zonas de la cordillera (Quispe, Ayar, 2005: 27-31).

En 1989 comienzan a realizar atentados, manifestando su presencia como grupo armado y a manera de preparación de sus integrantes. A la vez, amplían la presencia de sus cuadros en las ciudades de Potosí, Sucre y Santa Cruz, a lo que se agregan quienes ya trabajaban en La Paz, Cochabamba y El Chapare. Aunque había algunos campesinos aymaras, la mayoría eran mestizos urbanos. Fiorela Calderón no participa ya de esas actividades pero mantiene su actividad de organización y propaganda en barrios populares, una razón fundamental de su repliegue es su maternidad. Ese año Silvy de Alarcón Chumacero (1963) y Raúl García Linera se conocen, se vuelven pareja y al año siguiente se casan y ella se incorpora al grupo²⁰³. El 13 de marzo²⁰⁴ de 1989, realizaron una serie de atentados contra 20 locales de tres partidos políticos, ADN, MIR y UCS en las ciudades de La Paz y El Alto, expresando su rechazo a las elecciones presidenciales preparadas para el 7 de mayo. En éstas participaban los kataristas amarillos de manera subordinada a los partidos mestizos. Sólo causaron daños materiales pues los atentados se hicieron en la madrugada. El 14 de noviembre²⁰⁵ realizaron otra serie de atentados, esta vez contra 40 locales de cinco partidos; a los partidos de los atentados anteriores

203 Nació en 1963 en Cochabamba, estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica Boliviana y una Maestría en Ciencias Sociales en la Flacso-La Paz, y trabajó como docente de la carrera de Sociología en la UMSA entre 1988 y 1991. Militó de 1988 a 1989 en el ELN.

204 Aniversario del primer cerco a La Paz realizado por Tupak Katari en 1781.

205 Aniversario del asesinato de Katari.

se agregaron el MNR y Condepa. Además, se hicieron atentados en Cochabamba, para boicotear las elecciones municipales del 3 de diciembre.

La participación en los bloqueos campesinos

A diferencia de los senderistas o los zapatistas, el grupo mestizo del EGTK no se estableció en el campo, en las comunidades indígenas, sino que permaneció en las ciudades, principalmente en La Paz y Cochabamba, trasladándose al campo para realizar actividades puntuales. Su mayor contacto fue con hombres y mujeres enviados a la ciudad por las comunidades aymaras y quechuas para que participaran en sus acciones (E-FE-FQH, 2006). Quispe señala que la respuesta de las comunidades a los tupakataristas indios que llegaban encapuchados y armados a convocarlos a la lucha armada en su propia lengua fue variada; algunas se mostraron favorables a la lucha y en otras hubo rechazo; en estos casos los consideraron abigeos debido a la falta de conciencia o información sobre su lucha (Quispe, 1996: 21).

Debido a ello, la forma más estrecha de vinculación que estableció el grupo mestizo del EGTK con las comunidades aymaras y quechuas fue a través de la participación en los bloqueos de caminos. Según la opinión de Álvaro García, desde sus comienzos en 1979 los bloqueos expresaron el estado de ánimo combativo de la población. Los bloqueos eran convocados por la federación o la confederación campesina con demandas elementales. Por lo general, la gente de las comunidades no conocía claramente el objetivo de un bloqueo pues no participaba en la negociación; sin embargo, tenía claro que sus demandas podían lograrse gracias a su capacidad de obstruir la actividad comercial, impidiendo el transporte de mercancías y personas, y quebrando la estabilidad y la tranquilidad del mundo mestizo. Los bloqueos se realizaron en el altiplano, mientras que en el norte de Potosí y Sucre se llevaron a cabo otro tipo de movilizaciones (E-JI-AGL, 1996).

Además del daño efectivo que podían causar a la economía regional o nacional, y por ende a los intereses económicos dominantes, los bloqueos tenían un efecto psicológico fundamental: eran una forma de que la conciencia criolla y mestiza reviviera la vulnerabilidad de su condición minoritaria frente a las mayorías indias; representaban la actualización del asedio de Tupac Katari a la población criolla de La Paz en 1781. En los bloqueos se aplicaba la forma comunal de ocupación del territorio, rotativa, asambleística (*ibid.*) En ellos participaban obligatoriamente todos los miembros de la familia en tareas adecuadas a sus capacidades, así como todas las comunidades con los recursos que tuvieran a su alcance, llevando una contabilidad y un control riguroso de su aportación. Las propias comunidades administraban los recursos disponibles y planificaban su uso. En las comunidades están unidas la funciones productiva y militar: todos siembran y todos combaten, aportando su propio sustento en su condición de productores y guerreros (Quispe, 1999).

De acuerdo a la perspectiva liberal, la coacción comunitaria determina la participación en todas las actividades de reproducción de la comunidad, incluida la guerra, pues ésta no es voluntaria sino obligatoria (Albó, 2002).

Ofensiva Roja se incorporó a los bloqueos porque entendió que representaban la germinación de un estado de ánimo entre las masas, de una predisposición colectiva al litigio contra el Estado. Consideraron que los bloqueos eran una forma de entrenamiento comunal de combate al Estado, a los comerciantes y al ejército. Para ellos fueron la oportunidad de encontrarse con los comunarios en el combate, quienes únicamente retrocedían frente al ejército que disparaba (E-JI-AGL, 1996).

Las “recuperaciones” como forma de financiamiento de la lucha

Sin vínculos con organizaciones guerrilleras de otros países ni con gobiernos socialistas, el grupo tupakatarista carecía de financiamiento externo y tampoco lo buscó. Inicialmente sólo dispusieron de los recursos regalados por sus familiares, de alimentos traídos por los campesinos y de la pólvora robada por los mineros en las minas. A partir del argumento de que no querían vivir a costa de las comunidades y afectar sus condiciones de reproducción, como hizo Sendero Luminoso, los mestizos del EGTK establecieron la independencia material y una distancia con respecto a éstas (E-FE-RGA, 2003). Ello les permitía preservar su autonomía política frente a las comunidades, porque no aceptaban subordinarse a ellas ni al componente indio de la vanguardia.

Una parte de los mestizos desarrolló actividades asalariadas para garantizar su autosubsistencia, al igual que los participantes mineros. Como ellos, los campesinos también dependían de su actividad agrícola para subsistir y de su militancia en las organizaciones campesinas. Mantenían una doble vida, la pública de su vida cotidiana y laboral y la clandestina de su pertenencia a la organización armada.

Juan Carlos Pinto considera que uno de los factores importantes que la parte india de la organización valoró para establecer la alianza con los mestizos fue que ellos, con sus capacidades técnicas y su capital cultural y étnico, podían moverse más fácilmente en el mundo occidental dominante, aportando los recursos materiales necesarios para la compra de armamento y otros insumos (E-FE-JCP, 2008).

En esos años, algunas organizaciones guerrilleras bolivianas utilizaron el secuestro de gente rica para obtener un rescate, que servía para financiar sus actividades. El EGTK decidió no usarlo porque, además de que entrañaba riesgos y dificultades para el cobro del rescate, se propusieron no exponer a inocentes y no afectar a gente de bajos o medianos ingresos. Por ello optaron por las “recuperaciones”, a partir de las cuales recobraban lo que el capital había robado a los trabajadores, razonamiento ético que compartían marxista-leninistas e indianistas.

Desde 1987, éste fue el medio fundamental para hacerse de recursos. Realizaron asaltos en casas de ricos y a nóminas de empresas.²⁰⁶ En 1992, el ministro del interior, Carlos Saavedra Bruno, declaró que los tupakataristas obtuvieron 700 mil dólares por esta vía (Iturri, 1992).

Estos recursos les permitieron mantener a un creciente número de cuadros dedicados de tiempo completo o parcial a la organización; imprimir sus libros, folletos y volantes; comprar los libros necesarios para su elaboración teórica; adquirir recursos bélicos y elementos de infraestructura –vehículos y material de radiocomunicación.

El inicio del entrenamiento armado y la fundación del EGTK

Ofensiva Roja rechazaba el foquismo y el vanguardismo, pues consideraba que las clases trabajadoras serían las que asumirían el enfrentamiento armado: la sublevación o la guerra de guerrillas sería una rebelión de las comunidades. A ellos, en tanto organización, solamente les correspondía preparar las condiciones políticas y organizativas para el gran estallido mediante la presencia política, la difusión de un planteamiento y el entrenamiento de los militantes. Al respecto Raquel Gutiérrez comenta:

El ascenso y declive de la oleada revolucionaria guerrillera en Centroamérica, que acabó en una larga noche de terror (El Salvador, Guatemala) y las experiencias sudamericanas (Chile, Argentina) mostraban que no era posible la supervivencia de una guerrilla urbana y no era suficiente la existencia de una organización político-militar de vanguardia, sino que se necesitaba preparar y desencadenar una verdadera guerra de todo el pueblo. Promover un levantamiento generalizado de la población empobrecida y explotada, rural y urbana, para minar la posibilidad de dominio y reproducción del capital, y al mismo tiempo una fuerza armada revolucionaria que conquistara terreno, lo disputara al Estado y construyera zonas liberadas que apuntalaran la expansión de la rebelión a tiempo de servir de retaguardia estratégica (Gutiérrez, 1995: 44).

Elementos que no lograron construir.

Antes de iniciar las acciones armadas realizaron dos reuniones preparatorias clandestinas en localidades rurales. Éstas se llevaron a cabo en la oscuridad, para no verse las caras y mantener el anonimato. En ellas participaron unas 70 personas

206 La primera fue en Taquiña en 1987; siguieron la remesa de la mina Caracoles en 1988, la casa del Coronel Daza en Cochabamba y la casa del ex subsecretario de Migraciones del Ministerio del Interior del Gobierno del MNR en La Paz en 1989, el Country Club de Cochabamba y la empresa COBEE en la mina Milluni en 1990. El más cuantioso fue el asalto a la nómina de la Universidad de San Simón en Cochabamba en octubre de 1991, en el que recuperaron 500 mil dólares.

y se eligieron responsables por zona o por sector: las minas, el campo aymara y el quechua, y un sector de la ciudad.

El 14 noviembre de 1990, considerando factores estratégicos como la accesibilidad para los asistentes y la inaccesibilidad para las fuerzas de seguridad, así como razones propias de la cosmovisión aymara –ese año ejercía la dirección guerrera uno de los achachilas (dioses de las montañas) cercanos al Chacaltaya y era necesario estar en el cerro adecuado para contar con su protección–, se reunieron al pie del nevado Chacaltaya (E-JI-AGL, 1996).

En la reunión participaron unos 200 delegados; el 90% eran indígenas, básicamente aymaras y quechuas, de los nueve departamentos; eran los representantes de cada célula elegidos en dos reuniones realizadas previamente, que llevaban los acuerdos tomados por sus compañeros en reuniones intermedias. Todos los participantes tenían la obligación de expresar su posición, su balance organizativo, su balance político y su propuesta. Se evaluó la situación del país, se abordó el problema de la organización y se hicieron propuestas para continuar los preparativos para armarse (E-JI-AGL, 1996).

Por mayoría se decidió iniciar acciones armadas públicas, bajo el argumento de que “no podemos seguir siendo todo el tiempo habladores, hay que cumplir lo que decimos”; a ello se sumaban argumentos políticos: la cercanía de octubre de 1992, que era la llegada del Pachakuti, el momento del cambio, argumentos que expresaban la presión del sector indígena sobre el mestizo. Álvaro García afirma que la decisión de iniciar esa etapa la tomó principalmente una élite indígena (E-JI-AGL, 1996).

Según Ayar Quispe un grupo planteó que se debía esperar dos años más porque “aún hace falta trabajo de masas”, mientras otros dijeron que “el trabajo de masas ya se ha realizado por muchos años y por ello, estamos cansados y viejos” (Ayar Quispe, 2005: 46).

Álvaro García, por su parte, pone de manifiesto los matices de la decisión tomada. Si el movimiento social estaba comenzando a destacar lo militar, como organización debían intentar desarrollarlo sin negar ni mermar la participación en el movimiento social. Así, acordaron pasar a un terreno de acciones políticas armadas, sin plantearse que todo el mundo entrara a la lucha armada; sólo se abría lo que ya estaba latente, un nuevo espacio de lucha, de confrontación, que enriqueciera sin negar el resto. No se produjo el estallido de la guerra, no llegaron a esa etapa de lucha, sólo iniciaron el entrenamiento armado, en el que la organización de vanguardia impulsó las formas de lucha, de resistencia y de insubordinación armada de las comunidades (E-JI-AGL, 1996).

Aparentemente, la propuesta del nombre de la organización, Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) también surgió en esa reunión.

Según Ayar Quispe la guerra de guerrillas inició formalmente el 21 de junio de 1991, año nuevo aymara. El acto inaugural consistió en colgar tres gallos

mueritos en postes de la ciudad de El Alto, cada uno de los cuales representaba a los poderes del Estado, expresando el rechazo a que se perpetuaran. Esta acción se inspiró en lo hecho por Sendero Luminoso en Lima poco antes de iniciar la lucha armada, cuando manifestaron su presencia colgando perros muertos que representaban a la organización rival Patria Roja (PR). Los bolivianos eligieron los gallos porque el presidente Jaime Paz Zamora (1989-1993) era apodado El Gallo; con este acto simbólico negaban la legitimidad de su gobierno. El hecho resultó intrascendente para la opinión pública, por lo que el 4 de julio, aniversario de la independencia de Estados Unidos, volaron con explosivos tres torres de alta tensión en las cercanías de El Kenko, barrio de El Alto, expresando el rechazo al colonialismo (Ayar Quispe, 2009: 60-61).

A partir de 1991 realizaron acciones de sabotaje con mayor frecuencia.²⁰⁷ Esas acciones también se realizaron para difundir sus comunicados a través de la prensa. Sin embargo, ésta no difundió sus ideas como esperaban ni denunció la represión militar que las comunidades aymaras resentían como respuesta a sus acciones. A la población urbana tampoco le importaba la represión o la pobreza de la población rural. García reconoce que la comunicación del EGTK con el mundo urbano fue deficiente, por su actitud ingenua, ambigua y contradictoria (E-JI-AGL, 1996). Al respecto, afirma que ejecutaron más de 2.200 acciones armadas pero la policía únicamente reconoció 48 (la prensa informó sólo de la mitad) y los acusaron de 55 actos de sabotaje. Según su opinión la prensa no informaba de las acciones para minimizar la presencia del grupo armado y negar su base campesina. Las acciones más difundidas fueron las voladuras de torres de alta tensión, de oleoductos, gasoductos y represas, que causaban gran impacto en la opinión pública y la economía nacional. Éstas fueron presentadas por la prensa como acciones contrarias a los intereses de los campesinos, como acciones terroristas. García señala que estas acciones, fueron hechas por las bases apoyadas por el EGTK; no fueron acciones del EGTK, fueron decididas por los militantes de las propias comunidades como una forma de entrenamiento militar y no se contraponían a los intereses de los campesinos, pues las comunidades no se beneficiaban de esa electricidad (E-JI-AGL, 1996).

El tratamiento que la prensa dio al grupo integrado por indígenas fue menos indulgente que el dado a la CNPZ, de composición exclusivamente mestiza.

207 El 19 de septiembre derribaron una torre de alta tensión en Kelluani, falleciendo en la acción los dos campesinos aymaras responsables de la misma; al día siguiente atentaron contra un poliducto y una torre de alta tensión en Panduro; en enero de 1992 contra torres de alta tensión, la línea férrea y el poliducto en Kelhuani. En Cochabamba intentaron derribar torres de alta tensión en Sacaba y atentaron contra la alimentación de agua industrial en Valle Hermoso; realizaron dos atentados en puestos policiales. En Potosí realizaron tres atentados contra torres de alta tensión. En Sucre atentaron contra el Palacio Legislativo y contra el puente que comunica la carretera Sucre-Cochabamba. El 2 de abril contra poliducto en Villa Esteban camino a Oruro.

A ellos la prensa los presentó como equivocados o psicológicamente enfermos pero imbuidos de sentimientos altruistas. El grupo indianista, en cambio, fue descalificado por su composición indígena y era temido por sus fines radicales expresados en el nombre Tupac Katari (Soruco, 1993: 240-245).

La derrota militar y el procesamiento de la experiencia política adquirida

Las siguientes páginas dan cuenta de las circunstancias en que fue desactivada la organización armada, así como de las formas en que los mestizos e indígenas del EGTK procesaron su participación en la organización, aprovechando las condiciones de reclusión para continuar preparándose políticamente.

La captura

Luego de la caída del gobierno de García Meza en 1982, militantes del MIR y del MNRI comenzaron a reestructurar los archivos del Ministerio del Interior que habían desaparecido en manos del Departamento II de Inteligencia del Ejército y de los hombres de Arce Gómez. El inicio del gobierno civil hizo posible la entrada de gente de izquierda a las instancias de inteligencia, que vendieron armas a bajo costo a los grupos más radicales. Así, el gobierno del MNR infiltró sindicatos y partidos de izquierda, como también lo hicieron sus sucesores (Iturri, 1992).

Quispe abunda en el hecho de que, cuando el MIR llegó al gobierno, aprovechó los contactos y los conocimientos adquiridos en su pasado izquierdista, durante la lucha contra la dictadura de Banzer (1971-1978), cuando tuvo su brazo armado, el ELN. A partir de ello se propuso infiltrar al EGTK y a otros grupos armados para desarticularlos (Quispe, 1996: 7).

Cuando el EGTK inició sus acciones armadas, después de que lo hicieran los otros dos grupos armados, ya existía un equipo contrainsurgente operando en el país. En 1990, luego del asalto al local en que se encontraba el secuestrado de la CNPZ, el semanario *Aquí* publicó: “Ha comenzado la guerra sucia”. Un mes después, el diario *Última Hora* habló de la alianza de varios grupos armados: los sobrevivientes del ELN-CNPZ, FAL-ZW, Pachakutis y Ofensiva Roja de Ayllus, especulando en torno al hecho de que mantenían vínculos con el MIR chileno. En ese contexto, el gobierno solicitó apoyo al Ejército para la lucha antiterrorista y, en febrero de 1992, se elaboró un “Anteproyecto de Ley Antiterrorista”.²⁰⁸

208 Ayar Quispe señala que en una revista del Organismo de Inteligencia del Estado apareció un artículo titulado “¡Debe promulgarse una Ley Antiterrorista!” (*Gaceta Ilustrada*, Año 1, N° 1, noviembre 1992, p. 4) en el que se pedía la aplicación de la pena de muerte a los miembros del EGTK en prisión (Ayar Quispe, 2007: 99-100).

Después de ocho meses de iniciadas las acciones armadas, fueron capturados algunos de los integrantes del EGTK. En febrero de 1992 fueron detenidos Félix Arizmendi Caiza, agricultor de la comunidad de Inka Katurapi, y Jesús Rojas Lusana, dirigente campesino de la CSUTCB. En marzo de ese año fue detenido Tiburcio Herrada Lamas, campesino y albañil, quien mediante torturas fue obligado a autoincriminarse como “instructor” del EGTK (DDH-OSPAAAL, 1996).

Para capturar a los cabecillas del EGTK, Inteligencia del Estado montó la Operación Paloma, mediante la cual elementos del ejército ofrecieron venderle armamento a Raúl García Linera. En la operación fueron detenidos éste y su esposa, Silvy de Alarcón, responsables de la compra del armamento (*Ibid.*, 1996). A partir de su detención, la policía tendió un cerco policial-militar en las ciudades de Sucre, Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí. En abril, con lujo de violencia, Raquel Gutiérrez fue detenida por más de 15 agentes que irrumpieron en la casa del ex dirigente minero y dirigente vecinal Víctor Ortiz en El Alto. En este operativo también fueron detenidos Macario Tola Cárdenas, dirigente minero de Caracoles y Santiago Yañique Apaza, minero de “La Chojlla”. Horas después se produjo la captura de Álvaro García, Víctor Ortiz, y el campesino Silverio Maidana Macías, cuando retornaban de Cochabamba en un vehículo particular. Juan Carlos Pinto Quintanilla, coordinador de la Pastoral Juvenil de la Arquidiócesis de Cochabamba, fue detenido en esta ciudad unos días después (*ibid.*: 1996).

Pablo Segundino Condori Quispe fue detenido violentamente en julio, por agentes civiles y efectivos de la Umopar. Tanto a él como a Tiburcio Herrada se los quiso vincular al EGTK, aunque no tenían relación alguna, para poder fabricar nexos con el narcotráfico al grupo insurgente.

A pesar de la captura de los mestizos, a partir de junio el EGTK realizó varias acciones armadas. En respuesta a las declaraciones triunfalistas del gobierno de que había acabado con la organización armada, el 23 de junio durante, la noche de San Juan, se realizaron dos atentados dinamiteros en El Alto: uno en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormona) y otro en el Regimiento Policial Número Cinco. Además, apareció un manifiesto en aymara que aseguraba que sólo había caído el ala marxista-leninista de la organización y que el ala indianista-katarista continuaba en combate (Ayar Quispe, 2005: 43). Los tupakataristas libres pretendían continuar las acciones armadas en las selvas del Alto Beni, en el oriente del país, un lugar menos vigilado (Quispe, 1997: 37).

En julio el canal universitario de Televisión de Sucre recibió un video que la Umopar encontró en un autobús procedente de Cochabamba para su difusión. En la imagen se veían hombres encapuchados que amenazaban de muerte al presidente de la Corte Suprema y a los presidentes de la Cámara de Senadores y Diputados. Ostentaban armas modernas y criticaron el modelo neoliberal, la privatización y la corrupción imperante en el gobierno. Reivindicaron un Estado indígena compuesto por las nacionalidades que habitaban el territorio nacional

y declararon la guerra a muerte al gobierno. Además, cuestionaron la firma del contrato para explotar el litio del Salar de Uyuni, afirmando que era un atentado contra la soberanía nacional que todos los bolivianos rechazarían unidos.²⁰⁹

Finalmente, en agosto, en la ciudad de El Alto, cerca del local de la Federación de Campesinos cayeron Felipe Quispe Huanca, Alejandro Choque y Mario Apaza Bautista, todos campesinos (Quispe, 1997: 7).

En general, en todas las detenciones de integrantes del EGTK los capturados fueron retenidos en diversas instalaciones durante días antes de ser presentados ante el Ministerio Público y las instancias judiciales del gobierno. En todo los casos ello ocurrió algunos o muchos días después de vencido el plazo legal para hacerlo. Todos ellos fueron torturados, con el objetivo de conseguir sus confesiones y autoincriminaciones. En muchos de los casos habían sido detenidos por policías vestidos de civil encapuchados que no se identificaron al momento de realizar la detención. Por ello, los detenidos del EGTK denunciaron las violaciones a los derechos humanos sufridas antes de ser presentados: no se les permitió contar con abogado defensor durante los interrogatorios, fueron encapuchados y golpeados con distintos instrumentos, se les aplicó corriente eléctrica en los oídos, los genitales y otras partes del cuerpo para obtener autoincriminaciones y denuncias contra otras personas.

Finalmente, el 21 de agosto fueron presentados ante la Fiscalía de Distrito. Allí, la periodista Amalia Pando, ex trotskista, conocida porque hacía tambalear a quienes entrevistaba, preguntó a Quispe: “¿Por qué eligió el camino del terrorismo?” El indio respondió altivamente: “Porque no quiero que mi hija sea su sirvienta, tampoco que mi hijo sea su cargador de canastas” (Quispe, 1997: 50). Además de desarmar a la periodista, Quispe puso de manifiesto el abismo racial entre ambos, evidenciando la fractura de la sociedad boliviana, que era justificación de la lucha armada.

Los delegados de la Conferencia Episcopal y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos, Waldo Albaracín y la doctora Eulogia Pantoja, presentaron los testimonios de los detenidos y evidenciaron la persistencia de las marcas de tortura. Además, se denunció que la policía detuvo, incomunicó, amedrentó y encarceló a familiares de los acusados como mecanismo de chantaje, extorsión y castigo, deteniendo a cuatro personas por el sólo hecho de ser amigos o de haber estado con los acusados en el momento de su detención. Los detenidos declararon que pudieron percibir en el acento de sus torturadores que no eran bolivianos, sino franceses, centroamericanos, peruanos y españoles. Algunos de los detenidos los oyeron jactarse de haber estado en El Salvador y Nicaragua.

Fueron acusados colectivamente como EGTK. En el proceso se incluyó a 18 personas, algunas sin relación con los miembros de la organización guerrillera,

209 *Última Hora*, La Paz, 2 de julio de 1992, p. 14.

imputándose a todos los 12 mismos cargos: alzamiento armado, terrorismo, destrucción o deterioro de bienes del Estado, atentado contra la seguridad de los servicios públicos, otros estragos, fabricación, comercio o tenencia de sustancias explosivas, asfixiantes, etcétera, falsedad material, falsedad ideológica, uso de instrumento falsificado, robo agravado, incitación pública a delinquir y asociación delictuosa. El ministro del interior, Carlos Saavedra, los calificó de organización marxista-leninista que utilizaba el indigenismo para encubrirse, negando que tuvieran vínculos con Sendero Luminoso, el MRTA o con narcotraficantes.

Pese a que oficialmente eran “detenidos formales”, la etapa sustancial del juicio no comenzó, pues no se prestó declaración confesoria, se mantuvo a los detenidos en un limbo semilegal, presos sin juicio, procesados pero sin posibilidad real de alcanzar justicia. No había pruebas contra ellos, la policía torturó, sacó información e hizo firmar autoincriminaciones, pero nunca recopiló pruebas; cuando se pidió a los policías ratificar sus declaraciones no se presentaron.

Aunque las acciones armadas continuaron durante algunos meses, no se pudo lograr el relevo de la dirección india y la persecución llevó al fin de la actividad.

Carlos Lara fue el único integrante del grupo mestizo que pudo evadir el cerco y salió de Cochabamba con apoyo de familiares y amigos que no tenían nada que ver con sus actividades. Vivió clandestinamente en San José de Chiquitos, departamento de Santa Cruz, junto a su compañera e hija hasta el año 2000, cuando retornó a la política para presentarse en las elecciones municipales (E-FE-CLU, 2008).

La experiencia de la cárcel

A partir del análisis de Juan Carlos Pinto reseñaremos las condiciones de reclusión presentes en las cárceles en que estuvieron presos los tupakataristas (E-FE-JCP, 2005). Las peculiares condiciones de las tres cárceles bolivianas en que estuvieron les permitieron aprovechar su reclusión para continuar desarrollándose como personas, mantener los lazos amicales y políticos entre ellos, luchar por su liberación y estar en mejores condiciones para reincorporarse a la sociedad a su salida de la cárcel y seguir haciendo política.

Tanto durante las sesiones de tortura como en la cárcel, la estrategia de los interrogadores y de las instituciones carcelarias fue contraponer los intereses y las identidades de indios y mestizos. El gran desafío que la experiencia del EGTK representaba para el poder era la alianza interétnica que conformaron. Después de la captura y una vez que se conoció la existencia del componente mestizo de la organización el discurso de los medios cambió: se asumió a los mestizos como interlocutores válidos, capaces de ser convencidos de lo equivocada que era su apuesta, pero no fue así con los indios. La diferenciación y la contraposición también fue la estrategia empleada por los medios de comunicación con respecto a ellos.

La imposible articulación propuesta por los tupakataristas, que trasciende las buenas intenciones de cada uno expresando la existencia de barreras culturales infranqueables entre indios y mestizos construidas por la sociedad dominante para perpetuarla, aflora en los balances realizados por los participantes sobre su experiencia. A ello se suma el tema de la extranjería de Raquel Gutiérrez.

En la manera de vivir y sobrevivir a la cárcel se expresaron diferencias de clase, etnia, género, e incluso, de personalidad individual. Éstas se reflejaron en las formas de afrontar el encierro y en las estrategias implementadas para lograr la libertad, en la forma en que aprovecharon las condiciones concretas de cada penal y del sistema jurídico vigentes, en la creación de vínculos de solidaridad con otros presos, en la comunicación entre los presos del grupo que estaban en distintas cárceles y en el apoyo que obtuvieron del entorno familiar, comunitario, amical e institucional externo a las cárceles.

Aunque durante la tortura que siguió a la captura los tupakataristas entregaron casi toda la información sobre la organización, el grupo de presos no fue doblegado durante su reclusión. Pudo sobrevivir, fortalecerse y obtener la libertad. Contaron con el apoyo de sus familias y en particular con la militancia activa de Fiorela Calderón.

Raquel y Sylvia fueron enviadas al Centro de Orientación Femenina de Obrajes, en La Paz; los hermanos García Linera y los mineros Macario Tola y Víctor Ortiz a la Cárcel de Máxima Seguridad de Chonchocoro, en El Alto; Juan Carlos Pinto al penal de San Pedro, en La Paz. Felipe Quispe fue presentado en San Pedro, estuvo tres meses en Chonchocoro, siendo trasladado nuevamente a San Pedro para separarlo de los hermanos García Linera y los dos mineros. Los demás campesinos capturados estaban en San Pedro. En Chonchocoro había otros presos políticos, integrantes de FAL-ZW y CNPZ, acusados de terrorismo desde 1989, con quienes se unieron para su defensa frente a la demora en la aplicación de la justicia.

Todas las cárceles mencionadas son cárceles de máxima seguridad, cuyo objetivo principal es atender el crecimiento explosivo de la criminalidad generada por el narcotráfico. Financiadas por los gobiernos norteamericano y francés, son cárceles modelo en la lógica del poder: moldeadoras de conductas, negadoras de humanidad y quebradoras de voluntades (Pinto, 2004: 38-39).

El resto de las 86 cárceles que existen en el país están instaladas en edificios improvisados, que no ofrecen las mínimas condiciones de habitabilidad para un número creciente de presos,²¹⁰ problema potenciado por la lentitud del Poder Judicial cuyo promedio nacional de retraso es de 7 años. En ellas predomina un régimen penitenciario consuetudinal, basado en formas comunitarias o para-sindicales, logrado por los propios presos en ausencia del Estado. La creciente

210 En 1998 había 6,178 reclusos, en Santa Cruz, La Paz y Cochabamba se encuentran la mayoría, el 84%. Más de 1200 en San Pedro (Pinto;2004:33)

criminalización de los campesinos pobres a partir de la década de 1980, facilitó la transición hacia un sistema de organización en que la solidaridad y la reciprocidad eran el mecanismo básico para enfrentar la miseria, en el que diversas identidades colectivas fundaron una democracia autónoma, que permitió la representación de los prisioneros en elecciones normadas por ellos mismos,²¹¹ remplazando la vieja forma de organización interna en la que los dirigentes eran elegidos por las autoridades del penal (Pinto, 2004: 40).

Como el personal de las cárceles no era especializado y era corrupto, los presos fueron construyendo una situación de autonomía de facto para la administración y la generación de recursos. La habilitación, mantenimiento y gasto corriente de las cárceles corría por cuenta de los presos, pues el gobierno no aportaba sino un presupuesto mínimo para alimentación.²¹²

Pinto sostiene que cada cárcel se organizaba a la manera de la sociedad en que estaba inserta; En Cochabamba y Santa Cruz los presos vivían con sus familias y los hijos salían a estudiar; se convirtieron en cárceles modelo, en el sentido de que a pesar de las condiciones absurdas, vivían con menos violencia. Este régimen carcelario permitía a la persona sobrevivir sin degradarse más (E-FE-JCP, 2005).

En San Pedro, donde estuvo Pinto, las reglas de funcionamiento eran más aymaras porque su población mayoritaria lo era; el control interno estaba a cargo de la organización de los presos, el Consejo de Delegados; cada sección tenía una organización parasindical con una mesa directiva compuesta por ocho delegados de varias carteras: salud, deportes, educación, etcétera, cada uno de los cuales tenía que hacer algún tipo de acción en beneficio de todos porque si no lo destituían (E-FE-JCP, 2005).

La fuente de ingresos de los presos era variada: al ingresar al penal debían pagar al Consejo de Delegados 3.5 dólares para ser parte de una seccional; si no tenían recursos trabajaban en la limpieza o la cocina para cubrir su aportación. Cuando había una celda disponible de un preso que obtenía su libertad podían comprarla; el dirigente seccional expedía el título de propiedad respectivo y la sección recibía 20% como impuesto de la transacción. Otros ingresos del Consejo provenían de la venta de fichas telefónicas, los *trips* de turistas, el pago anual de 5 000 dólares de la Coca Cola por el monopolio de sus productos (Pinto, 2004: 72).

Estos recursos servían para el mantenimiento, la inversión y el gasto corriente del penal; así como para pagar el equipo jurídico para la defensa legal de los presos; el pago de los gastos de las representaciones deportivas del penal que competían en otros penales; el pago de medicinas o gastos médicos de los presos sin recursos; los gastos de las fiestas que se realizaban con las familias.

211 Más de 50% de los presos organizados nombraban a sus representantes por asamblea.

212 El Estado aporta un prediario de 3 bolivianos diarios por preso, 35 centavos de dólar, que debían cubrir desayuno, comida y cena (Pinto, 2004: 43).

Las autoridades del penal sólo entraban en caso de emergencia y a pedido de los dirigentes. No había condiciones materiales para permitir la separación de procesados y consignados, ni de menores y adultos. Tampoco las había para que los presos pudieran desarrollar un trabajo que les permitiera un ingreso; el presupuesto asignado sólo alcanzaba para 5% de los presos, una parte mayor era aportada por instituciones externas, como la Pastoral Penitenciaria, pero la mayor parte provenía de la iniciativa y los recursos de los propios presos. La infraestructura médica era nula y cuando se presentaba una emergencia médica el papeleo para llevar a un preso a un servicio de urgencias era prolongado, por lo que muchos presos morían por la demora en la atención. La infraestructura educativa no existía; había convenios interinstitucionales que permitieron mejorar las condiciones educativas. En general, la educación, la salud y otros servicios dependían más de la solidaridad de otros presos (Pinto, 2004: 76).

La autonomía en la administración y el manejo comunitario no eliminó la diferenciación de clases; los pobres eran mayoría y vivían precariamente, mientras los ricos podían aprovechar sus recursos para mantener condiciones de vida diferentes. En 70% del sistema penitenciario había un mercado de celdas; los servicios (agua, luz) eran de libre disponibilidad pero había que pagar por ellos.

Durante el primer año, las condiciones de prisión fueron sumamente duras para las presas de Obrajes. En agosto de 1992, Raquel y Sylvia promovieron una huelga de hambre debido a que una presa murió por falta de atención médica; ésta había estado recluida más de cuatro años por no poder pagar una deuda. Así, 100 mujeres hicieron la huelga durante nueve días, demandando juicio al juez responsable, derecho a trabajo extramuro y fin de la prisión por deudas, mejora en el servicio médico y pago por trabajar en la panadería del penal. A partir de ello Raquel y Sylvia cayeron en una dinámica cíclica de protesta, castigo, aislamiento, huelga de hambre, denuncia de los abusos cometidos. Esta etapa culminó con un motín en febrero de 1993 y una huelga de hambre de Sylvia y Raquel demandando tener visita conyugal, como ocurría con las presas comunes. Obtuvieron el apoyo de todas las presas y se produjo un motín apoyando su demanda, que fue satisfecha a partir de 1994. Raquel se convirtió en una presa muy activa e incómoda para las autoridades, por su capacidad de convocar a otras presas a defender sus derechos (Gutiérrez, 1995).

A partir de ese momento comenzaron a hacer un trabajo de vinculación con el exterior que a la larga les permitiría salir de la prisión. Se involucraron plenamente en su proceso de defensa. Raquel Gutiérrez estableció una red de solidaridad en torno suyo y de los demás presos mediante invitaciones a comer con ella en prisión el día de visita realizadas a jóvenes intelectuales, académicos y políticos sensibles a su causa. Ello le permitió obtener libros, periódicos, computadora y otros elementos indispensables para su actividad intelectual y la de sus compañeros.

Juan Carlos Pinto fue dirigente durante cinco años en San Pedro. Al respecto relata:

Para mí fue muy importante la convivencia con los aymaras en igualdad de condiciones, incorporado a su cotidianidad, participaba en sus rituales, cada martes y viernes había que mascar coca entre todos, son los días de buena energía, te sientas cinco horas con los amigos a mascar coca y a hablar. También participé en la fiesta, lo mismo que hay fiesta afuera hay adentro, traen banda, trajes, trago, se hacen grandes fiestas. Hay el mito de que si bailas tres veces seguidas quedas en libertad, como en el carnaval de Oruro donde bailan tres veces seguidas a la virgen para lograr salud o el bienestar de la familia, en la cárcel le dan su propia interpretación, es para lograr salir. Después me he convertido en carcerólogo (E-FE-JCP, 2005)

Contó con el apoyo de la Pastoral Juvenil, donde trabajaba antes de ser detenido. A pesar de que el arzobispo de Cochabamba pidió a la Pastoral que lo desconociera, nadie se prestó a ello. Lo apoyaron aun sin estar de acuerdo con él.

Juan Carlos señala que se generó una importante corriente de solidaridad, que les permitió mantener el contacto entre las distintas cárceles a través de familiares y miembros de las organizaciones que no fueron presos y de otras organizaciones.

En cuanto a su proceso de adaptación, Felipe Quispe relata:

Cuando fui capturado y remitido a la cárcel, en primer lugar yo tenía como amigos a dirigentes sindicales que estaban presos; ahí ellos me alojaron. Con ellos comenzamos a hablar en las noches. Allá en la cárcel hay que tener reglas. Hay que ser muy precavido. Hay que ser honesto. [...] a mí no me gustaba ir a la muralla (lugar de castigo y aislamiento en San Pedro). A mí me gusta ser cumplido en todo. Entonces, en primer lugar me acomodé. Yo pensaba estar treinta años en la cárcel (E-GHM-FQH, 2001).

Felipe Quispe estudió tres años en el Centro de Educación Media de Adultos (CEMA) obteniendo el bachillerato; luego estudió Historia en la Universidad Mayor de San Andrés, en una modalidad a distancia. Para mantenerse, cocinó, lavó platos, lavó ropa para otra gente y luego trabajó porcelana fría. Participó en varias huelgas de hambre para conseguir leyes que favorecieran a los presos (E-GHM-FQH, 2001).

Los mestizos, por su parte, hicieron trabajos remunerados como la traducción y corrección de estilo de textos que les encargaban amigos solidarios, como Silvia Rivera, lo que les permitió publicar sus materiales. Todos los miembros del EGTK aprovecharon el tiempo de su reclusión para el estudio y la reflexión. Asimismo, iniciaron un proceso de discusión entre los miembros del grupo en los tres penales, a partir del cual entre 1993 y 1996 publicaron ocho números de la revista *Cuadernos de discusión*.²¹³

213 El primer número contiene dos textos de Álvaro García Linera, “Neoliberalismo y reestructuración capitalista” y “¿Es la tierra el problema fundamental del campo?” En el segundo

La insurrección zapatista que tuvo lugar en México en 1994 motivó dos artículos de Raquel Gutiérrez “Reflexiones iniciales sobre la revolución zapatista” y “La situación política mexicana a partir de la rebelión zapatista”, experiencia que dará pie para iniciar un proceso de reflexión sobre formas más autodeterminadas de organización, lucha y organización popular alternativa, inspiradas en las formas comunitarias indígenas a partir de su experiencia boliviana y de las pautas abiertas por la experiencia y el discurso zapatistas que expresan mayor distancia con el marxismo ortodoxo. En 1994 el periódico *La Razón* de La Paz publicó el texto de Álvaro García “¿Participación o sanción de la exclusión? La querrela por el excedente social”. Un año después, en el mismo periódico aparecieron los textos de Raquel Gutiérrez “La crisis de los paradigmas” y “La vida en la cárcel de mujeres”, mientras que una serie de artículos titulada “Desde la cárcel”, fue publicada por el diario *Última Hora*.

Además, escribieron y publicaron varios libros. De Raquel Gutiérrez, *Globalización, éxito o engaño* (1994); y *Entre hermanos* (1995), un balance de la experiencia del EGTK, una autocrítica y un análisis de las dificultades de la relación entre mestizos e indios en la organización. La reivindicación del término hermano en el título y a lo largo del texto, para referirse a sus compañeros de lucha, abandonando la expresión compañero o camarada, propia de la tradición marxista-leninista, expresa la voluntad de los mestizos de asimilación de los indios, llamándolos como éstos se llaman entre ellos. El libro fue presentado fuera de la cárcel, en el Paraninfo de la Universidad de San Andrés, en 1995. La autora fue escoltada por dos policías vestidas de civil. En una entrevista que reseñó el evento, un periodista le preguntó a Raquel si ella no incurría en la suplantación de la población indígena que en su libro cuestionaba en otras fuerzas de izquierda. Ella respondió: “Soy más boliviana que Sánchez de Lozada. Y es que uno es y pertenece a la comunidad con la que se compromete... Yo me la he pasado siempre viendo dónde había una lucha en la que me quería comprometer y yéndome ahí, y eso es válido y lo reivindicó” (E-RA-RGA, 1995).

De Álvaro García Linera publicaron *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (1995). Un año después Álvaro García y Raquel Gutiérrez editaron el texto colectivo *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas* (1996).

Cuaderno, aparecieron otros dos textos de AGL, “Crisis minera y autodeterminación proletaria” y “Educación: ¿reforma burocrática o reapropiación social comunitaria”, y uno de Silvy de Alarcón “De fantasmas, dragones y motines. Reflexiones iniciales sobre la administración de justicia, la normalización y el castigo como formas capitalistas enajenadas y destructoras de la convivencia social-comunitaria”. En el número 7 apareció el texto de Raquel Gutiérrez. “Cinco preguntas a modo de provocación”, seguido de las respuestas de tres presos, uno de San Pedro y dos de Chonchocoro, y el texto de Felipe Quispe, “Tupac Katari está vivo y activo”.

Del mismo modo, otros tupakataristas reflexionaron sobre su reciente experiencia armada. Felipe Quispe Huanca escribió *Tenemos que aprender de nuestros errores* (1996) y *Mi captura* (1997).²¹⁴ Juan Carlos Pinto Quintanilla publicó *Cárcel de San Pedro, radiografía de la injusticia* (1994), *Reflexiones libres de un encarcelado* (1995) y *Cárceles y familia* (1997).

El balance de los errores

En relación con este punto existen algunos planteamientos de Álvaro García, Raquel Gutiérrez, Felipe Quispe y Carlos Lara.

Álvaro García considera que la estructura organizativa de la guerra fue absorbiendo a los cuadros más preparados, el núcleo más activo de indígenas y mestizos que asumieron de lleno las tareas de preparación del levantamiento armado. Aunque no se lo propusieron así, la propia dinámica de la guerra los llevó a ese punto. La necesidad de cumplir determinadas tareas obligó a que 20 elementos que habían participado en actividades sindicales públicas pasaran a la clandestinidad. La guerra se convirtió en el eje de su actividad, lo que condujo a postergar los otros puntos. Finalmente se impusieron la clandestinidad y la persecución y lo que se pensó como un nuevo espacio de lucha absorbió a los otros espacios. Reconoce que no supieron entender los ritmos, las pausas y la elasticidad de los bloqueos, la forma fundamental de lucha campesina (E-JI-AGL, 1996). Asimismo, admite que no supieron construir una red de protección urbana que les permitiera huir y sobrevivir en caso de ser detectados (E-FE-AGL, 2004).

La autocrítica de Raquel Gutiérrez es más radical. Afirma que privilegiaron el enfrentamiento con el Estado, abandonando el trabajo de difusión y entrelazamiento de las comunidades para promover la autodeterminación indígena comunal en el terreno público y reduciendo la lucha a las formas puramente militar-armadas. Así, tendieron a reforzar la organización no sólo en lo militar, por lo que se impuso el centralismo, fortaleciéndose las estructuras internas más jerárquicas. La compartimentación y la fragmentación del conocimiento sobre las actividades globales de la organización la fueron convirtiendo en una estructura diferenciada de las masas. Su compromiso con la guerra les marcaba las tareas y su priorización. Una vez que el principio estratégico de destrucción violenta del Estado y toma armada del poder fue aceptado como línea de acción, la tarea de autodeterminación práctica real fue relegada. Se operó entonces la suplantación de medios por fines, de estrategias por métodos, del automovimiento social libertario por las audacias partidarias, de la violencia llevada a cabo por especialistas, conducida por jerarquías monopolizadoras que se ambicionan como Estado (Gutiérrez, 1995: 48).

214 Publicado en 2007 por Ediciones Pachakuti, La Paz.

Asimismo, señala que no entendieron la demanda de educación de las comunidades como un elemento decisivo de la estrategia de construcción de la autodeterminación comunitaria. Tampoco supieron percibir a los sujetos en su integralidad; cuando los mineros perdieron el empleo y dejaron de ser mineros no supieron ofrecerles formas alternativas de lucha en su nueva condición (*ibid.*: 44), lo que en buena medida fue construyendo el movimiento cocalero en esos años, de manera espontánea y sin la conducción política de una vanguardia.

Carlos Lara entiende que el mayor error fue que:

el inicio de la guerra fue prematuro, tendríamos que haber esperado dos años más, así lo diseñamos con Álvaro y Juan Carlos, diez años de preparación, diez años de guerra y diez años de consolidación del estado socialista. Debían haber consolidado las zonas rurales y haber involucrado un poco más a las clases medias. Pero la gente, sobre todo campesinos mayores demandaban más acción y menos discursos, demandaban la declaratoria del guerra al Estado burgués para evitar crear de nuevo una frustración. Creo que en La Paz no se prepararon para actuar en condiciones de extrema clandestinidad en las zonas urbanas. La protección del espacio rural demandaba más infraestructura militar y mayor compactación de los grupos guerrilleros rurales. En Cochabamba, mucha gente pudo escapar dado que no me detuvieron a mí. De modo que las células anarquistas quedaron intactas pero totalmente desmovilizadas (E-FE-CLU, 2008).

Finalmente, Felipe Quispe considera que los reveses fueron producto de una mala organización de la estructura militar y de la falta de capacidad para organizar y preparar al pueblo, para esclarecer la conciencia de nación, raza y cultura originaria entre las bases, y para explicar el propósito de la lucha: la autodeterminación, el autogobierno indígena y la reconstrucción del Qullasuyu; les faltó capacidad para desenmascarar las mentiras de la falsa izquierda y de los kataristas pacifistas, para desneoliberalizar, reideologizar y reindianizar al indio comunario, a los obreros y a los sectores populares. Faltó tiempo para revertir la estrategia usada por las clases dominantes para minar la resistencia armada del pueblo, sustituyendo su conducción, conciencia y organización natural mediante ONG, sectas religiosas, movimientos indios pacifistas, así como a través de la descentralización y otros proyectos imperialistas y neoliberales.

Afirma que vieron la lucha armada como una competencia deportiva y no supieron analizar las experiencias guerrilleras que tuvieron lugar previamente en Bolivia.²¹⁵ No examinaron sus fallas y sus implicaciones, no comprendieron el carácter de masas de la lucha indígena de 1780-1783, de la de Zárate Wilka en 1899 y de la revolución del 52. Más bien, se concentraron en lo que hacían

215 La de Ñancahuazu comandada por el Che Guevara en 1967; la de Teoponte de Chato Peredo en 1969, la del FAL Zárate Wilka en 1989 y la del CNPZ en la década de 1990.

el MRTA o Sendero Luminoso en Perú, y el FMLN en El Salvador (Quispe, 1996: 13).

No supieron hacer un análisis y una crítica rigurosos en las reuniones político-militares; les faltó un diagnóstico cabal de la situación económica, social, política y militar, realizado desde la perspectiva indígena. Faltó convertir la causa del EGTK en la causa de millones y millones de indios, mestizos y hasta gringos empobrecidos en el continente americano.

Además, hubo un eficaz trabajo de la inteligencia y la seguridad del Estado burgués, hecho por el MIR, un movimiento de dos filos que supo infiltrar a sus militantes en el seno del EGTK (*ibid.*: 7).

Considera que uno de los errores más graves que cometieron fue concentrar los recursos y la información en el grupo de mestizos, contrariando las recomendaciones de los indios viejos y las resoluciones de las reuniones ampliadas de los responsables de no centralizar los bienes del EGTK en pocas manos. Justifica este error en la desconfianza de los mestizos hacia los indios. Cuando éstos cayeron en manos de la policía esa información fue obtenida mediante tortura y la organización fue rápidamente desarticulada. Quienes quedaron libres no tenían los recursos materiales para actuar porque todo había sido incautado por la policía (*Idem.*).

Si bien los mestizos se dejaron penetrar por la propuesta india, no fueron capaces de ofrecerle otra forma de presentación y construcción. Aparentemente no llegaron a insertarse al grado de depender de las comunidades, de ser sustentados materialmente por ellas; mantuvieron su autonomía y/o hegemonía sobre ellas a partir de la autosuficiencia económica lograda con las recuperaciones; el aparato militar se impuso sobre lo político y los mestizos sobre los indios.

Las estrategias de salida

Las estrategias empleadas para salir de la cárcel fueron diversas. Cada parte funcionaba de acuerdo a lógicas distintas, la de las identidades étnicas, de clase y de género, los recursos de que disponían. La articulación y el acuerdo entre ellos se dificultaba, pues estaban presos en distintas cárceles.

Álvaro García abrigaba esperanzas y diseñaba planes de fuga que no pudieron concretarse. Raquel Gutiérrez elaboró una estrategia más realista, proponiéndose apelar a los sectores más sensibles de la opinión pública para obtener su apoyo. Ello implicaba atenuar el perfil amenazador y radical encarnado por los tupakataristas y estimulado por la prensa y el gobierno.

Por el lado indio se hicieron varias movilizaciones para exigir la salida de los campesinos presos acusados de tupakataristas. En septiembre de 1992, unos tres mil campesinos de las 20 provincias del departamento de La Paz, rodearon la

cárcel de San Pedro, pidiendo la liberación de los campesinos. Un mes después, en la plaza San Francisco de La Paz, los indígenas proclamaron la llegada del Pachakuti e inauguraron la Asamblea de las Naciones Originarias. En el acto se leyó el documento “A la conciencia de todos mis hermanos” enviado por Felipe Quispe desde la cárcel. En éste señala que los 500 años de resistencia “es el inicio de la epopeya india contra los invasores y usurpadores; es una guerra a muerte que continúa hasta nuestros días, duela a quien duela”. Luego del acto la multitud rodeó la plaza Murillo simbolizando un cerco indio al Palacio de Gobierno y se trasladó a San Pedro para exigir la libertad de los dirigentes campesinos presos (Quispe, Ayar, 2005: 61-64).

A finales de 1993, cuando inició el gobierno de Sánchez de Lozada, los familiares de los presos y algunos sectores de la sociedad se movilaron buscando la amnistía. Antes de que se concertara la cita la Embajada de Estados Unidos envió una carta al presidente, exhortando que no accediera a tal solicitud (Benavente y Suárez, 1996). En 1994, la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia, la Central Obrera Boliviana (COB) y otros organismos presentaron ante la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento boliviano una denuncia por tortura; dicha comisión instruyó la investigación sobre torturas a ciudadanos sindicados de alzamiento armado.

En 1996 fue promulgada la Ley de Fianza Juratoria, que abrió la posibilidad de que quienes se encontraban detenidos sin juicio ni sentencia fueran puestos en libertad provisional, La ley tiene un transitorio que indica que, en casos de delitos que ameriten penas mayores a ocho años, las autoridades tienen un plazo adicional de un año para aplicarla. En esta situación se encontraban los acusados de pertenecer al EGTK, por lo que cumpliendo cinco años de reclusión podrían acceder a ese derecho (Benavente y Suárez, 1996).

Transcurridos los cinco años, Raquel Gutiérrez pidió acogerse a la Ley de Fianza por carecer de sentencia ejecutoria. Aunque un juez distrital se la negó, la intervención de la Embajada mexicana, que protestó la injusta decisión, logró el compromiso de que la Sala Penal Primera emitiría un fallo definitivo en agosto de 1997. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA también hizo un llamado al gobierno boliviano para que liberara a la detenida. Para apoyar su demanda y la del resto de los acusados de pertenecer al EGTK y a otros grupos subversivos, Raquel inició una huelga de hambre. Ello le permitió salir de la cárcel y organizar la movilización de los familiares de los presos para la salida de los varones.

En julio, los campesinos de la provincia de Omasuyos rodearon la cárcel de San Pedro exigiendo la libertad de Quispe. Cumplidos los cinco años de reclusión salieron con libertad provisional todos los presos acusados de pertenecer al EGTK y a otros grupos.

El balance de la experiencia del EGTK. Los límites del diálogo intercultural

Las contradicciones entre los dos componentes de la organización se expresaron a lo largo de su accionar.

¿Quién influye a quién? Quispe asimiló algo del marxismo y se legitimó ante la base indígena a través de su alianza con los mestizos, pero se asumió fundamentalmente como katarista, como un indianista, estableciendo una alianza con los mestizos a partir del cálculo de lo que éstos podían aportar. Gracias a la interpretación katarista radical de la historia boliviana formulada por Quispe los mestizos identificaron el potencial de lucha de lo indígena comunal, reivindicándola. Sin embargo, en la alianza de los mestizos y los indios hubo un límite infranqueable: los mestizos no asumieron la cosmovisión indígena, como hizo el Subcomandante Marcos en Chiapas; únicamente se propusieron analizar con su herramienta teórica, el marxismo, un fenómeno colocado frente a sus ojos por la historia: los indios y su existencia en comunidad, su presencia masiva y desafiante para el mundo criollo y mestizo acentuada por la desaparición de los obreros. Los indios, sus comunidades y sindicatos, y su forma de hacer política, se convirtieron en un problema teórico y político para los mestizos, en tanto eran la única opción posible para continuar haciendo lo que se habían propuesto, la revolución armada.

Su entrega a la causa katarista y su subordinación a la vanguardia indígena tuvieron ese límite; no se asimilaron al mundo andino y no se reconocieron como subordinados al proyecto indio. La tensión no se resolvió; apareció a distintos niveles y en los momentos más cruciales del proceso, y desde luego, también en la lectura posterior del mismo.

Cada parte mantuvo su propia cosmovisión y su propio proyecto de futuro, aunque avanzaron juntos hasta donde los intereses comunes y la capacidad de los órganos de la contrainsurgencia lo permitieron. La conciliación de dos perspectivas distintas de la revolución en una sola estrategia de lucha y en una sola organización político-militar que partían de las distintas cosmovisiones de sus portadores no fue nada fácil. Sólo la convicción de la necesidad de la alianza estratégica y el profundo compromiso de ambas partes con esa meta les permitió avanzar juntos un gran trecho. La confianza entre ambas partes se sustentó en los lazos afectivos y de parentesco ritual que sellaron el compromiso establecido.

Las contradicciones manifestadas por uno y otro de los componentes de la alianza durante el proceso fueron significativas. Éstas se expresaron en su real dimensión a partir de la captura. Sus argumentos se centraron en responsabilizar a la otra parte del fracaso, justificando las limitaciones propias en las de la otra parte. El tono del cuestionamiento al otro y de la evaluación de los conflictos entre ambas partes es más mesurado en el caso de los mestizos; su retórica es la de una apuesta a la alianza entre iguales, reconociendo la preeminencia de la figura de

Quispe en tanto vanguardia y expresión de la capacidad política alcanzada por el componente indio. El tono del cuestionamiento indio a la parte mestiza es más virulento y afirma el carácter irreconciliable de esas contradicciones.

Los indios aportaron a la alianza el acceso de los mestizos a la base indígena para desarrollar la lucha armada guerrillera y a la insurrección que apostaban a desencadenar a partir de ella, tanto mediante el acceso a las estructuras sindicales campesinas, como a la potencial base comunitaria aymara. Los mestizos aportaron su capacidad operativa para acopiar recursos materiales para la lucha. Cada parte valora su aportación como indispensable para el otro y en torno a ello se desarrolla un juego de poder, que escamotea al otro el acceso al recurso que posee o tiene capacidad de controlar.

Los indios cuestionan a los mestizos su pretensión de dominar a los indios en la alianza, la centralización en torno a su pequeño grupo de las decisiones estratégicas y los recursos, el carácter familiar del grupo y el nepotismo que implicó; la pretensión de usufructuar la fuerza social india para su propio proyecto político, la suplantación para el fortalecimiento político de su pequeño grupo mediante la apropiación superficial del proyecto katarista revolucionario respecto al cual fueron inconsistentes, su oportunismo; además, la incapacidad política mostrada cuando cayeron en manos de la policía para resistir a la tortura y entregar a las fuerzas policiales toda la información sobre la organización, lo que según ellos determinó la caída de todos los integrantes, la destrucción del aparato organizativo construido y la pérdida de todos los recursos materiales y militares acopiados en conjunto.

Los mestizos responsabilizan a los indios de la anticipación en el inicio de las acciones de entrenamiento armado, y de no haber esperado a que el aparato político militar estuviera consolidado y a que se hubiera preparado militarmente a un mayor número de cuadros indígenas. Argumentan como un problema para la organización y su proyecto de lucha las actitudes caudillescas de Felipe Quispe, justificando así su sistemático bloqueo a éste.

Si bien con la iniciativa de Quispe desde la cárcel los indios intentaron continuar las acciones, no hubo cuadros de dirección que asumieran la bandera, ni recursos materiales para hacerlo.

Las trayectorias de los tupakataristas en libertad

Algunos de los miembros del EGTK pudieron proyectarse en la vida política boliviana a partir de su participación en la organización armada. Algunos de ellos, además, realizaron aportaciones a las luchas de los sectores indígenas antes convocados a la lucha armada.

Felipe Quispe fue quien tuvo mayor visibilidad en el movimiento social boliviano luego de salir de la cárcel. Las movilizaciones campesinas a favor suyo y de los otros campesinos fueron una manera de reivindicar y recuperar el componente

indígena del EGTK para el movimiento aymara. Esta lógica le reservó un lugar importante fuera de la cárcel. Así, ante una situación de conflicto y división de las fracciones quechuas dominantes en la CSUTCB se convocó a un congreso de unidad en 1998 y Quispe fue elegido Secretario Ejecutivo de la misma. Por lo que, comenzó a impulsar una posición más radical en ésta, desarrollando un intenso trabajo de base en las comunidades aymaras del altiplano para su formación política, a partir de las formulaciones estratégicas indianistas y kataristas elaboradas en la etapa del EGTK.²¹⁶ Tales formulaciones resaltaban la necesidad de consolidar una organización autónoma de las fuerzas políticas mestizas y de consolidar una sólida identidad del campesinado aymara sustentada en la crítica del racismo antiindio y del colonialismo de la sociedad boliviana, así como de consolidar una estrategia de confrontación con el poder y la sociedad blanca a partir de los bloqueos, aplicando la tecnología comunal de movilización de indios basada en el control del territorio y la estructura sindical campesina. Ello permitió una eficaz articulación regional y nacional, concretando con estos elementos la fuerza de masas indias que no lograron los tupakataristas.

El ascenso de los sectores populares y particularmente del campesinado indígena aymara a partir de 2000 no puede explicarse sin el impulso dado por el tupakatarismo a las bases a partir de la posición adquirida por Quispe, quien desde su salida de la cárcel fue llamado Mallku.²¹⁷ Sus desplantes desafiantes al mundo *q'ara* y al poder, sus duras críticas a sus adversarios políticos, incluido el dirigente cocalero Evo Morales, con quien mantuvo una permanente rivalidad y disputa por el liderazgo del movimiento indígena a nivel nacional hasta 2005, fueron legendarios. En 2001 fundó el partido Movimiento Indio Pachakutik (MIP). En su discurso señaló la disposición de sus bases a recurrir a medidas de fuerza, enfatizando el carácter transitorio que le concedía a la lucha legal y electoral.

Raquel Gutiérrez y Álvaro García encontraron menos fácil integrarse a la vida productiva y política aunque con el tiempo lo lograron. Trabajaron como profesores en la UMSA y, abandonando la perspectiva de la lucha armada pero no su radicalidad, dirigieron su reflexión hacia el análisis de las transformaciones operadas en la sociedad boliviana durante la etapa neoliberal y sus efectos sobre las condiciones de vida de los sectores populares indios y mestizos y su disposición a la lucha contra el sistema. En esta tarea se vincularon con los intelectuales bolivianos Luis Tapia y Raúl Prada (formados también en México) con quienes conformaron el grupo intelectual Comuna. Con ellos publicaron varios libros colectivos y otros individuales, a través de los que difundieron una interpretación

216 En ella su libro *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, fue una pieza básica.

217 La gran autoridad aymara, política, social, religiosa, territorial de un conjunto de ayllus, que gobierna a través de las diversas autoridades intermedias de cada ayllu. Es el cóndor que comunica a los hombres con los dioses.

radical de la nueva etapa, buscando contribuir a la creación de un nuevo sentido común disidente en sectores populares y medios más amplios que en la etapa armada. Con estos empeños contribuyeron a la formación de una nueva generación de investigadores y/o activistas mestizos e indios. Raquel Gutiérrez participó intensamente en las movilizaciones del año 2000 en Cochabamba, en la llamada Guerra del Agua, regresando a México en 2001, donde mantuvo su tarea de reflexión sobre los movimientos sociales bolivianos y mexicanos, su perspectiva radical autodeterminista comunal y sus vínculos políticos e intelectuales con sus antiguos compañeros de lucha. Álvaro García continuó su labor intelectual y se desempeñó como analista político, contribuyendo a la comprensión de los movimientos sociales indios por la opinión pública de clase media mestiza, a través de la prensa, radio y televisión hasta 2005.

Juan Carlos Pinto regresó a la Pastoral Juvenil y obtuvo el apoyo de la institución eclesiástica para crear la Pastoral Penitenciaria, defendiendo los derechos humanos de este sector y continuó su desarrollo como experto carcerólogo, iniciado en la cárcel.

Silvia de Alarcón regresó como docente a la UMSA y Raúl García desarrolló trabajos precarios.

El movimiento social aymara del campo y la ciudad, el movimiento cocalero, las movilizaciones indígenas por tierra y territorio en el oriente, la Guerra del Agua y la Guerra del Gas, expresaron una acumulación política que venía de atrás y que no pudo ser neutralizada por la estrategia “pluri-multi” de los gobiernos neoliberales, generando una creciente inestabilidad política que derivó en la crisis de un sistema político que se pretendía democrático pero tenía un acendrado contenido oligárquico.

La crisis política detonada el año 2000 no pudo ser resuelta por los partidos del sistema político dominante y debió convocarse a elecciones anticipadas en noviembre de 2005. Éstas fueron ganadas por la fórmula Evo Morales Aima-Álvaro García Linera del MAS, con 54% de la votación. La dupla formada con García le permitió a Evo Morales ganar el voto de los sectores medios urbanos criollos-mestizos y sumar el voto de los sectores aymaras radicales, identificados con su pasado tupakatarista, en una nueva forma de alianza intercultural. La mayoría de los ex integrantes del EGTK, mestizos e indios, y otros elementos ajenos a la organización armada con los que colaboraron después de la cárcel, se incorporaron a su equipo en la vicepresidencia, en un proyecto político diferente del radical desarrollado antes que aprovechó el capital político construido por ellos individual y colectivamente. Felipe Quispe, en desacuerdo con el nuevo proyecto, al que considera la continuación del neoliberal “pluri-multi”, quedó fuera, debilitado y marginado políticamente, a la espera de una nueva coyuntura de transformación radical en Bolivia en la cual participar.

EL EGTK. La formulación teórica y programática

En un país cuya población indígena asciende a 62% de, el EGTK suscribió la ideología indianista de finales de la década de 1960, reorientándola hacia metas y medios de lucha más radicales. El símbolo de Tupak Katari y la rebelión de 1780-1781 sintetizan y actualizan los aspectos más importantes de la lucha anti-colonial aymara: un proyecto de sociedad futura sin la élite blanca invasora que sería exterminada; una estrategia de lucha que parte de la disposición geográfica de los contendientes, en que la minoría blanca es asediada por la mayoría india; que acude a la comunidad indígena como forma de organización productiva en el campo y de reproducción cultural, como instrumento de combate; que afirma la necesidad de recurrir a la violencia de masas para imponer su triunfo, postulando la centralidad aymara.

Eventualmente, también simboliza la reconstitución del Qollasuyo (que abarcaba desde el sur de Perú, hasta el norte de Argentina y Chile), cuestionando las fronteras políticas impuestas por las repúblicas, que no expresan la diversidad étnica que las habitó y las habita. En Bolivia, Tupak Katari es el símbolo aglutinador de un espectro social amplio: campesinos aymaras, quechuas, obreros y pobladores urbanos de ascendencia aymara, así como de sectores mestizos, y ocasionalmente blancos, dispuestos a asumir los contenidos del símbolo. En su radicalidad y particularidad, la nación aymara que postula también es excluyente; no se identifica como parte de la actual Bolivia.

El EGTK, expresión armada del katarismo, comenzó su formación en 1982, cuando el dirigente campesino aymara Felipe Quispe se alejó del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), formador de los Ayllus Rojos. Paralelamente, en México, un grupo de cuatro estudiantes bolivianos y dos estudiantes mexicanas empezaron a formarse políticamente influenciados por la revolución centroamericana en curso; en 1984 llegaron a Bolivia, comenzando un trabajo de organización entre la clase obrera minera y fabril con la hipótesis de una cercana resolución de la crisis económica y política vivida en el país. Con el propósito de generar una alternativa armada crearon las Células Mineras de Base.

A mediados de 1985, los militantes indianistas kataristas se encontraron con los jóvenes no indígenas. Fue el encuentro de dos vanguardias, una criolla-mestiza y otra india que, coincidiendo en el objetivo de organizar una alternativa de lucha armada, establecieron una alianza funcional y su correspondiente división del trabajo: los jóvenes intelectuales criollo-mestizos aportaron parte de la teoría, el discurso y la logística, mientras los dirigentes aymaras se encargaron de la conducción militar y política; su experiencia política, autoridad y prestigio sobre las masas comunarias aymaras y quechuas, aportaron el capital político e ideológico del indianismo y el katarismo acumulado en dos décadas de lucha; juntos formaron la Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakataristas (ORAT).

Inicialmente se dio prioridad al trabajo político en los ámbitos minero y fabril. Sin embargo, el cierre de las minas en 1985, con el consecuente despido de 30 mil mineros, obligó a que a fines de 1986 se reorientara la estrategia guerrillera desde una base mestiza-obrera-urbana hacia una indígena y campesina. La historia determinó que debieran cambiar el sujeto y el escenario de lucha. El traslado del grupo organizador al campo, a las comunidades aymaras del altiplano, abrió un horizonte distinto para los elementos criollo-mestizos del grupo. A partir de ello adquirieron prioridad nuevos problemas y temas de discusión, como “la nacionalidad como autodeterminación y la comunidad como fundamento de la posibilidad del comunismo en el campo” (Itutti, 1992), llevándolos a realizar una indagación teórica en el marxismo para dar cuenta del sujeto social descubierto: el campesino indígena y su forma comunitaria de producir y luchar.

A su vez, Felipe Quispe rastreó en la historia boliviana, y en particular en la rebelión anticolonial encabezada por Tupak Katari entre 1781 y 1783, los propósitos y la estrategia de la rebelión india que querían iniciar los kataristas del siglo XX, descubriendo que debía ser una “guerra comunitaria de ayllus”, sustentada en combatientes indígenas cuyas armas eran su conocimiento del terreno y su condición de población mayoritaria. Esto es, una estrategia de lucha armada no importada, sino proveniente de los estrategas aymaras del siglo XVIII (Quispe; 1988)

A fines de 1988 comenzaron a prepararse militarmente. Las acciones armadas duraron menos de un año, pues entre marzo y agosto de 1992 fueron capturados 18 militantes de la organización, entre ellos, los cinco no indios participantes y Felipe Quispe. Sus acciones armadas (voladuras de torres eléctricas y recuperaciones de dinero a través de asaltos a nóminas de una empresa minera y una universidad, que eran su medio de financiamiento) prácticamente no trascendieron a la opinión pública. En cambio, su captura y el hecho de ser una organización armada conformada por mestizos e indios, tuvo gran resonancia, porque visibilizaba una amenaza para el orden social existente.

Durante cinco años permanecieron en la cárcel, donde continuaron su formación intelectual y política, preparándose para continuar la lucha. En 1997, lograron su libertad, gracias a la presión de la opinión pública y a la irregularidad de sus procesos judiciales. Pese a la poca fortuna de su propuesta militar, no puede dejar de considerarse la huella dejada por sus acciones armadas. De distinto tipo que las de Sendero en Perú, éstas significaron que los sucesivos gobiernos tomaran conciencia del riesgo inminente que el descontento indígena y popular representaba para la gobernabilidad del país y los intereses dominantes, determinando la decisión de desplegar una estrategia menos represiva y más reformista. En 1994, el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) promulgó un paquete de reformas neoliberales dirigidas a la población indígena para complementar la reestructuración neoliberal iniciada en 1985. Éstas reconocían la diversidad

cultural (plurimulti), buscando desarticular la amenaza indígena que la insurgencia del EGTK actualizaba y anunciaba desde los frentes jurídico, educativo y propagandístico.

En noviembre de 1998, un año después de salir de la cárcel, Felipe Quispe fue elegido secretario ejecutivo de la CSUTCB, imponiendo un sello radical a la organización sindical para enfrentar al neoliberalismo, línea que persistió hasta 2005, mientras mantuvo la dirección. La plena incorporación de Quispe a la vida política expresaba la vigencia de la convocatoria del katarismo radical, su legitimidad y su apuesta por adaptar su estrategia radical a las nuevas condiciones políticas. En 2001 creó el partido Movimiento Indio Pachakuti para participar en las elecciones presidenciales de 2002, en las que obtuvo 5% de los votos. Desde la CSUTCB logró convocar a intensas movilizaciones que articularon a fuerzas indígenas y a otros sectores no indígenas en torno a demandas estratégicas: contra la entrega de las reservas de gas y petróleo, la privatización del agua de riego, la anulación de la ley agraria, la defensa del cultivo de la coca, etcétera. Al iniciar el siglo XXI, un obstáculo para el avance político de los movimientos indígenas bolivianos fue la persistencia de viejos sectarismos fundados en diferentes identidades étnicas, discursos ideológicos, programas y estrategias de lucha, que se expresó en la confrontación entre Felipe Quispe y Evo Morales. Las movilizaciones de sus bases rara vez coincidieron en el tiempo o convergieron en sus metas.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): la alianza mestizo-indígena

Chiapas: la reconstitución de la comunidad indígena, la religión católica y el contexto nacional

Desde 1994 el zapatismo desarrolló una estrategia política orientada a proyectar a nivel nacional (e incluso internacional) un conflicto cuya extensión territorial correspondía a tres de las siete regiones del estado de Chiapas, abarcando 35% de su territorio. En el recorrido histórico a través de la larga y corta duración, nos moveremos entre las dimensiones regional, estatal y nacional; entre el centro político del país y un espacio periférico y fronterizo; entre el discurso oficial nacionalista y el racismo de la oligarquía chiapaneca sobreviviente; entre la reforma agraria cardenista y la capacidad de la finca para eludir la expropiación de sus tierras; cuyas diferencias y contradicciones pudo explotar el zapatismo

La época prehispánica

En comparación con los Andes, Mesoamérica²¹⁸ presenta condiciones de relativa homogeneidad territorial, aunque su gran diversidad ecológica favoreció la diversificación de la producción, estimulando el intercambio entre las distintas regiones. Debido a su emplazamiento lacustre, el Altiplano Central mesoamericano ofrecía condiciones favorables para incrementar la fertilidad de la tierra y facilidades de comunicación. Fue la sede del Imperio Azteca, la triple alianza

218 Limitada al norte por los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco y al sur por los actuales Guatemala y Honduras. Su superficie es de 1.100.000 kilómetros cuadrados (www.artehistoria.com/franes.htm).

integrada por las ciudades de Tenochtitlán, Teztzcoco y Tlacopan, que dominó política y económicamente toda Mesoamérica. Tal instancia estatal no impuso la homogeneidad cultural ni la centralización política sobre las otras regiones que subordinaba, que conservaron su autonomía: Oaxaca, la costa del Golfo, el área maya y el Occidente de México.²¹⁹

La base productiva de la civilización mesoamericana era el maíz; en el sistema de milpa se cultivaron junto con éste calabaza, chile y frijol. Las herramientas agrícolas empleadas eran rudimentarias: el bastón corto o coa. La fertilidad de la región hacía innecesario el riego; varias zonas contaban con grandes ríos, humedad y altas precipitaciones, por lo que la tecnología hidráulica utilizada fue dispersa y de pequeña o mediana escala. Sin embargo, se debieron desarrollar obras y técnicas para controlar las inundaciones en la cuenca de México, evitar la desecación de las chinampas (suelo agrícola creado artificialmente en los lagos, de gran fertilidad) y mantener los canales de navegación que permitían el transporte y el intercambio de productos (Rojas, 2002: 6).

La comunidad campesina poseía la tierra agrícola. La misma se basaba en la unidad territorial de un grupo de familias emparentadas, cuyos miembros se creían descendientes de un antepasado común que era divinizado. El calpulli tenía la propiedad colectiva del suelo y las familias eran usufructuarias individuales de las parcelas, estableciendo formas de cooperación en el trabajo y formas de intercambio recíproco. Para el Estado teocrático eran la unidad administrativa de la que se extraía el excedente a la masa campesina a través del tributo en trabajo o en especie; la comunidad asumía, también, el sostenimiento de los funcionarios y del culto local. El término calpulli fue aplicado a distintos niveles de segmentación; era sinónimo de barrio. Además, existía otra unidad, el *altépetl*, de mayores dimensiones, equivalente a la noción de pueblo. Se trataba de una estructura más compleja, que disponía de un territorio propio, albergaba a una o más etnias que compartían un pasado y tradiciones comunes, y estaba gobernada por un señor dinástico, el *tlatoani*. En el centro había una gran plaza que servía como centro ceremonial y mercado, donde se levantaba un templo, residencia de su dios tutelar. El *altépetl* estaba integrado por los calpulli o barrios en que habitaba la población (Florescano, 2001).

El calpulli abarcaba parcelas individuales y, además, campos cultivados en común destinados a cubrir sus necesidades; la parcela del jefe era cultivada por los miembros del mismo. Dentro del calpulli se encontraba un *telpochcalli* o casa de solteros, donde vivían los jóvenes que participaban en las obras públicas y se preparaban para la guerra; las tierras de éste eran cultivadas por los solteros para

219 Mesoamérica se distingue radicalmente de Aridoamérica, al norte, región cuya aridez impidió a sus habitantes desarrollar la agricultura. Éstos no aceptaron la dominación de la triple alianza.

su sostenimiento. Carrasco enfatiza el carácter vertical de la administración del calpulli desde el Estado (Carrasco, 1996).

La organización política era muy diferente en cada región. El imperio Tenochca tenía una zona nuclear de dominio directo integrada por Estados clientes (imperio territorial) y una zona de dominio diplomático, sobre la que no tenía control territorial directo ni pretensiones de imponer su hegemonía cultural, habitada por las “tribus clientes”. El imperio tenía la obligación de auxiliar los Estados clientes en caso de desastre, y éstos aportaban tropas que defendían la periferia de las amenazas.

La articulación e integración entre las diferentes regiones de Mesoamérica se estableció a través del comercio, que tuvo un gran desarrollo; los comerciantes eran poderosos y respetados, y traficaban con objetos suntuarios. Algunas mercancías operaban como moneda: granos de cacao, mantas y granos de cobre. Las regiones más ricas productivamente no se subordinaban al poder del imperio o lo hacían muy débilmente. En el imperio Tenochca convergía el poder económico con el poder político; así, en los territorios lejanos, los comerciantes también cumplían tareas de espionaje para el imperio (*Ibid.*).

En el sureste, en los bordes norteños de Los Altos, la selva, los valles centrales y las costas del Soconusco y Tonalá, albergaron a cientos de comunidades aldeanas autárquicas, a pesar de su mayor o menor subordinación a los centros urbanos. Las comunidades mantenían su relativa independencia pagando un alto excedente destinado a mantener a sucesivos señores, grupos religiosos y militares (García de León, 1985: 30).

El llamado “antiguo imperio” de los mayas constituyó la cima social de un modo de producción tributario de corte “asiático”, cuyo grupo sacerdotal ejerció funciones religiosas, administrativas y de calendarización de los ciclos agrícolas del maíz, el frijol, el cacao, etcétera. El imperio logró gran desarrollo civilizatorio siete siglos antes de la llegada de los conquistadores europeos, entrando en decadencia alrededor del siglo décimo, cuando se desarticuló en pequeños señoríos militaristas de limitado alcance territorial. Durante ese proceso, el eje político se desplazó desde la selva hacia el norte de la península de Yucatán y hacia los altos valles de Chiapas y Guatemala, por lo que la clase dominante abandonó las ciudades de la selva y el río Usumacinta (Palenque, Yaxchilán, Bonampak, entre otras). En éstas permanecieron las comunidades aldeanas, que dejaron de producir un excedente y volvieron a la vida simple y autónoma en pequeños territorios con escasa división del trabajo. Los templos, testimonio de su desarrollo estatal previo, fueron devorados por la selva (*Idem.*).

En cambio, las comunidades del norte de la península de Yucatán y los altos valles de Chiapas y Guatemala siguieron estando subordinadas al militarismo tolteca (y luego azteca) del centro de México, pagándole tributo; además, estaban sujetas a los señoríos territoriales que mantenían una intensa vida comercial en el

corredor entre Tabasco y el Soconusco, más o menos controlado por los aztecas, para quienes Chiapas era sólo una región de paso hacia las regiones más ricas de América Central (García de León, 1985: 34).

La colonia

La fertilidad de la tierra y la facilidad para desplazarse favorecieron la expansión de los invasores europeos en Mesoamérica. Así, la población originaria quedó a merced de los conquistadores y los campesinos fueron despojados de la tierra. Los españoles asumieron el control directo de la producción agrícola en las regiones más fértiles, incorporaron a la fuerza de trabajo local y subordinaron sus formas de organización comunal. En el proceso de subordinación de los pueblos indígenas, la nobleza indígena fue utilizada como mediadora y, a diferencia de los Andes, no representó un peligro ni mostró tendencias restauracionistas.

Se impusieron nuevas formas de organización productiva como la hacienda, se introdujeron nuevos cultivos y se diversificó la producción, a la vez que se logró un relativo control del territorio a partir de las instancias políticas centrales. Ello contribuyó al temprano establecimiento de relaciones mercantiles en amplias regiones, propiciando un avance homogeneizador de las fuerzas colonizadoras sobre los asentamientos de poblaciones originarias accesibles. Las formas de producción distintas a la forma de producción occidental no aprovechables en la nueva economía colonial fueron adaptadas o destruidas mediante el genocidio y el etnocidio.²²⁰

Aridoamérica fue articulada con el centro de la Nueva España, convirtiéndose en eje dinámico de la economía colonial debido a la riqueza mineral que albergaba. Dado que no contaba con población nativa sedentarizada, la explotación minera se realizó a partir de la migración de población española, negra y mestiza, estimulada por la Corona, estableciéndose relaciones crecientemente salariales mediante la articulación de haciendas y minas. A diferencia de los Andes, no existió la encomienda con población indígena (Katz; 1966).

Ante esta situación, la estrategia defensiva de la población nativa fue replegarse a espacios inaccesibles para los explotadores. Así, los grupos que lograron escapar conformaron lo que Aguirre Beltrán (1973) caracterizó como “regiones de refugio”, los que hoy reconocemos como pueblos indígenas.

En el sureste, las aldeas selváticas que perdieron la tradición de sometimiento permaneciendo aisladas del poder político mayor, resistieron a la conquista, huyeron del tributo y hostigaron la “frontera civilizatoria” de los españoles. Aunque diezmada por los intentos de conquista o pacificación, su “tierra de guerra” fue

220 Compulsión hacia el abandono de formas culturales alternas, o la inducción al suicidio cultural (Bartolomé, 1997: 72).

un bastión inexpugnable. Se mantuvieron como aldeas con formas parentales de control social y poder político, que usufructuaron comunalmente la tierra, practicando una agricultura errante de tumba, roza y quema en los claros de la selva, cuyo ciclo productivo de economía natural se basaba en la interrelación estrecha entre agricultura, caza y pesca sólo para el consumo de la familia, el clan y la aldea. En su tierra de guerra todos eran “lacandones”, por el sitio llamado Lacantún; o bien, caribes.

En cambio, las comunidades de Los Altos, que permanecieron sujetas al centro político a partir de la intermediación de caciques locales, se adaptaron más fácilmente a la dominación española. Ahora, sus caciques las obligaban a tributar su excedente a los españoles. Aunque ofrecieron resistencia, fueron diezmadas por el conquistador y no escaparon de la dominación. La complejidad social de sus ciudades-Estado, algunas muy populosas como Chiapas o Zinacantan, con una división y especialización territorial de sus productos excedentes, persistió mucho tiempo después de la Conquista (García de León, 1985: 31).

Chiapas era habitado por hablantes de varios troncos lingüísticos, en su mayoría maya. En los macizos montañosos central y oriental habitaban tzotziles, tzeltales, tojolabales y lacandones, y en la parte occidental, en las vertientes bajas, chiapanecos y zoques, de diferente origen lingüístico. La hostilidad era permanente, tanto entre grupos de diferente origen lingüístico, como entre pueblos que hablaban una misma lengua, divisiones que facilitaron la Conquista (Bricker, 1989: 91).

Aun así, la accidentada geografía de Chiapas y su gran densidad de población hicieron difícil la Conquista hispana; si bien algunos grupos étnicos juraron obediencia a la Corona española pacíficamente, otros ofrecieron gran resistencia. Por ello los conquistadores y sus herederos criollos no lograron el pleno control político de los indios ni del territorio durante mucho tiempo.

En 1522, el conquistador Gonzalo de Sandoval erigió un pueblo en Coatzacoalcos y repartió entre los españoles de la nueva ciudad a los indígenas de las provincias que rodeaban la ciudad por el sistema de encomiendas, incluyendo lo que hoy es Chiapas. Los indios se negaron a pagar el tributo exigido por este mecanismo y, como no se logró someterlos pacíficamente, Hernán Cortés envió soldados y armas para “pacificar” a las provincias “rebeldes”. A su vez, los indios chiapanecos dominaban toda la región, recibían tributos y tenían esclavos, lo que hizo que muchos de los pueblos que oprimían se pasaran al bando español, pues esto los liberaba de su tiranía: Zinacantán, Copanaguastla, Pinola, Huehuiltlán y Chamula. En este momento, además, se estableció la rivalidad entre chamulas y zinacantecos que prevalece hasta el día de hoy: siendo traicionados por los españoles, los chamulas los atacaron ayudados por los de Huehuiltlán; posteriormente, fueron atacados por los españoles con ayuda de los zinacantecos (*Ibid.*: 94). Finalmente, los españoles regresaron a Coatzacoalcos sin fundar una

población española en Chiapas. Una vez se retiraron, los indígenas se alzaron en armas (*Ibid.*: 95).

Ante los ruMoores de que en Chiapas los indígenas se habían sublevado nuevamente, a comienzos de 1527 el conquistador Diego de Mazariegos intentó convencerlos de que juraran obediencia al rey, pero éstos opusieron una resistencia feroz. No lograron vencer y, en vez de rendirse, se arrojaron al río para evitar ser sometidos. En 1528, Mazariegos fundó Villareal donde hoy es Chapa de Corzo, cambiando luego su emplazamiento hacia el lugar en que actualmente se encuentra San Cristóbal de las Casas y llamándola Ciudad Real. La existencia formal de esta ciudad como sede del poder político español era indispensable para los representantes locales de la Corona, pues permitía que todos los actos de oposición a la autoridad cometidos por los indígenas de Chiapas fueran presentados legalmente como “alzamientos” o “sublevaciones”, lo que autorizaba su combate feroz. Era la manera de afirmar la autoridad política local autónoma frente al poder central.

Desde el siglo XVI se instauró un sistema regional de cabeceras y parcialidades sometidas al tributo, renovado y avalado al principio por los mismos caciques indios, “señores naturales” o *tequitatos* (jefe de trabajo), que operaban como intermediarios entre la comunidad y la sociedad dominante. Entre 1531 y 1535 se alcanzaron los índices catastróficos de despoblamiento; los aborígenes fueron cargados con tributos excesivos, utilizados como esclavos y sujetos al régimen de encomienda. En esta etapa tuvo lugar el primer ciclo de rebeliones. En 1532, cuando había cien colonos españoles y 40 mil indios, se produjo la rebelión de los chiapanecos. La desproporción numérica marcó las violentas formas de combate entre indios y españoles (García de León, 1985: 43).

La evangelización

Durante las últimas décadas del siglo XX, la Iglesia católica, identificada con su feligresía indígena y pobre, jugó un papel muy importante en el proceso de reconstitución del sujeto comunitario en Chiapas, lo que no ocurrió en los otros casos analizados en este trabajo. Este fenómeno respondió al peculiar proceso de evangelización que tuvo lugar en la región maya luego de la Conquista y al profundo sincretismo entre catolicismo y religión pagana, cuyas características fueron muy distintas de las del resto de Mesoamérica y los Andes. En Chiapas la religión cumplió la función articuladora que en los casos andinos jugó la sólida forma productiva comunitaria, muy debilitada en estas tierras por el control terrateniente, la mediación caciquil y la penetración mercantil.

Los orígenes del proceso residen en la violenta relación establecida entre indios y españoles, tempranamente cuestionada por el dominico fray Bartolomé de las Casas quien, en un detallado informe, denunció ante la Corona los agravios cometidos por los encomenderos contra los indios, señalando la extrema crueldad

de los métodos de “pacificación” empleados por los conquistadores. En 1540, la Corona autorizó que el clero realizara nuevas investigaciones para reglamentar los tributos y los servicios que sobrepasaban la capacidad de los pueblos sujetos. De las Casas promovió ante ésta una estrategia orientada a conquistar espiritualmente a los indios, que sería pacífica, paciente, persuasiva y bondadosa. El casi total exterminio de los indios significaba la desaparición de la fuerza de trabajo indispensable para extraer la riqueza mineral de la Nueva España, por lo que la Corona atendió la propuesta de De las Casas, revirtiendo el proceso genocida (García de León, 1985: 50).

En 1544, con la designación de De las Casas como obispo de Chiapas se promulgaron las Leyes de Indias, destinadas a proteger a la población indígena de la voracidad de los encomenderos en el centro y sur de Mesoamérica. Ello consiguió atenuar la explotación de los indios, al menos, como discurso oficial de la Corona y como política humanista formulada desde el centro político de la Nueva España; este elemento, junto a la mayor productividad del trabajo agrícola y la abundancia de recursos minerales en el norte, permitió, en términos generales, una mayor capacidad de negociación de la mano de obra indígena y mestiza en el centro, promoviendo relaciones económicas menos predatorias que en la región andina. Sin embargo, en las regiones alejadas del centro, como Chiapas, las condiciones eran similares a las de los Andes.

La evangelización de los indios jugó un papel cohesionador, legitimando el aparato estatal en formación, asegurando el control de la Corona como instancia suprema y por encima de intereses de particulares (encomenderos), estableciendo formas económicas estables, evitando la feudalización excesiva, regulando las relaciones de trabajo y defendiendo la sobrevivencia misma del sistema de explotación mediante la defensa jurídica y moral de una mano de obra a punto de ser totalmente diezmada por los excesos de quienes debían protegerla. La defensa de los indios realizada por De las Casas fue el proyecto histórico más lúcido y racionalmente modernizador para aprovechar productivamente la fuerza de trabajo indígena formulado en la Nueva España y, en general, en el Nuevo Mundo²²¹ (García de León, 1985: 49).

El conflicto entre los encomenderos y la Iglesia y la burocracia colonial en formación, reflejaba la contradicción entre dos formas de concebir la colonización. Una inmediatista, asumida por los conquistadores, quienes ponían nuevos territorios bajo el control colonial recibiendo en recompensa los latifundios y los indios establecidos allí bajo la figura de la encomienda. Para su administración aplicaban las formas feudalizantes traídas de España, lo que permitió que ciertos sectores españoles se enriquecieran a costa del trabajo indígena. La dinámica

221 Su autor conocía las prácticas de la colonización y sus consecuencias, pues había participado en el genocidio cometido en las Antillas años antes.

diferenciada entre las fuerzas y poderes locales de la periferia, altamente depredadoras e inmediatistas, y las fuerzas del centro colonial, con un proyecto de dominación moderno y a largo plazo, pero con poca capacidad para controlar las formas concretas de aplicación de las leyes a grandes distancias, persistió a través de los siglos.

Según Briker, durante la Colonia la Iglesia mantuvo la herencia de De las Casas en la región maya, asumiendo la defensa de los intereses indígenas contra la opresión de los terratenientes. Por ello gozó de gran autonomía y de capacidad de acción respecto a la autoridad política y a los grupos económicos locales. No obstante, sus posibilidades de evangelización fueron limitadas, debido a la férrea resistencia indígena y al desarrollo y persistencia del conflicto de intereses entre autoridades políticas y religiosas. El proceso de evangelización avanzó con lentitud y, en algunos espacios como la Selva Lacandona, nunca se logró y los nativos continuaron practicando sus propios cultos generando un sincretismo maya-católico.

García de León, en cambio, entiende que hacia 1563 era muy evidente el abandono de las medidas protectoras y del ideario de De las Casas por los propios dominicos, en cuya orden se impuso el lujo y la explotación de la fuerza de trabajo indígena.²²² La orden convirtió la “defensa de los indios” en factor de acumulación de riquezas y explotación. Hacia 1570, el dinero de cofradías y tributos colectado por las órdenes era invertido en agricultura, ganadería, obrajes y trabajos textiles a domicilio; las órdenes prestaban al comercio y la agricultura con un interés de 5%. Por lo que la Iglesia se convirtió en uno de los sectores más dinámicos de la economía de la región (García de León, 1985: 55). La labor catequizadora, prioritaria en el siglo XVI y principios del XVII, fue remplazada por las pugnas internas en las órdenes, y entre éstas y el clero secular por la posesión de parroquias y santuarios. Como contrapartida, afirmaron la persecución y la represión de la “idolatría” en las costumbres de los indios de las comunidades (*ibid.*: 56).

En 1719, nuevas disposiciones aceleraron la “proletarización” de los indios, dando la estocada final a la moribunda encomienda: los tributos debían pagarse en dinero, lo que obligó a los indios a contratarse en las haciendas. Además, se estableció el repartimiento a labores, mandamiento o mita,²²³ en México llamado

222 Instalaron majestuosos conventos en las ciudades más importantes de Chiapas, acumularon tierras en las zonas más fértiles, se apoderaron del dinero de las cajas de comunidad controladas por ellos en los pueblos, adquirieron haciendas ganaderas y productoras de maíz, trigo, textiles, azúcar, algodón, cacao, y posteriormente, añil y cochinilla.

223 Según García de León, el uso de esta palabra quechua proveniente del virreinato del Perú responde al intenso intercambio entre ambas regiones. A pesar de la prohibición del comercio entre Chiapas y México y el virreinato del Perú sobre el mar Pacífico, establecida por la administración real, prosperó un comercio clandestino de oro, plata, paños, seda de Perú y

coatéquitl, institución a partir de la cual las autoridades de cada pueblo de indios proporcionaban un número fijo de trabajadores para obras públicas y privadas, en tiempos definidos, en beneficio de los españoles, sin que necesariamente hubiera un vínculo entre los trabajadores y sus patrones. También hubo repartimiento de dinero y mercancía, con el objetivo de crear un mercado interno entre los indios, mediante la distribución forzada de mercancías, muchas de ellas inútiles, a cambio de productos agrícolas. En Chiapas-Soconusco, 80% del ingreso provenía de los tributos (*ibid.*: 67). Los alcaldes mayores repartían algodón, lana e hilos entre las indias tejedoras de los pueblos, lo que favoreció el trabajo a domicilio y la creación de pequeños obrajes textiles. El repartimiento era una tarea llevada a cabo exclusivamente por los alcaldes mayores. Por ello, su peso sobre las comunidades se intensificó a fines del siglo XVII, cuando éstos dejaron de percibir un sueldo por su función y el repartimiento se convirtió en su única fuente de ingresos. Para 1690 muchos alcaldes se endeudaron con las órdenes religiosas, después de ser golpeados por la crisis y la muerte del ganado. Esta red de relaciones directas establecida por los funcionarios sobre los indios, hacia el siglo XVIII desembocaron en la agudización del endeudamiento y el peonaje de los indígenas, que se concretaría en el complejo sistema de servidumbre agraria de la región.

Desde 1660, las epidemias y los abusos de funcionarios y clérigos, que presionaban sobre las comunidades asentadas en las tierras más fértiles desarticulando la economía indígena, produjeron una gran movilidad demográfica. Varias etnias desaparecieron y esas regiones se ladinizaron²²⁴. La expansión ganadera hacia las regiones tradicionalmente rebeldes, obligadas a formar reducciones y congregaciones como forma de represión, provocó el “despoblamiento” (*ibid.*: 70). A partir de estos mecanismos los indios fueron reducidos y congregados, aislados y sujetos al sistema de poblamiento territorial controlado, siendo sometidos al pago del tributo y a la vez protegidos por una legislación medieval que los preservaba para beneficio de la sociedad dominante. A pesar de las diferencias culturales, una vez eliminadas violentamente las élites nativas los pueblos indios fueron igualados en la miseria y el aislamiento: su función fue la producción de bienes de uso necesarios, así como de un excedente para sus explotadores: señores naturales indígenas, tenientes cobradores del tributo, alcaldes mayores, comerciantes, terratenientes y clérigos (*ibid.*: 39).

Nueva España, entre otros productos. Por esta vía a Chiapas-Guatemala llegaron influencias mexicanas y peruanas, aún notorias en la vida cotidiana del mundo ladino de esta frontera (García de León, 1985: 451).

224 El término ladino, o *caxtlan* (castellano), de uso común en toda al área maya de Chiapas y Guatemala, para los indios designa al español, blanco o rico; mientras que para los sectores dominantes significa indio amestizado, que ha transitado hacia el polo dominante (Bricker, 1989: 24).

Sincretismo y rebelión

De acuerdo a García de León, en las revueltas de la América indígena se reinterpretó el milenarismo cristiano expresado en las grandes revueltas campesinas europeas del siglo XVI. Éste fue trasplantado a América por el bajo clero español, que facilitó su amalgama con las ricas y multiformes tradiciones locales referidas a un milenarismo propio, que idealiza una antigua edad de oro de la economía natural, un “comunismo primitivo americano”, una comunidad fraternal pero oprimida, una original asociación de productores desangrada por una casta feroz y codiciosa (*ibid.*: 69). Si esta influencia europea es definitiva para la formulación del milenarismo indígena, habría que limitar su alcance al caso de Chiapas; el milenarismo andino no tuvo la impronta católica, generándose a partir de fuentes propias.

Bricker, por su parte, explica la concepción maya en torno a las rebeliones que protagonizaron desde una raíz cultural propia y por tanto más autónoma frente a la Iglesia española, como una forma de nativismo²²⁵ basado en su concepción cíclica del tiempo que sustenta una tradición profética. Según ésta los grandes acontecimientos sociales se repiten cíclicamente en fechas preestablecidas en el calendario; así se explicaban las conquistas y se proyectaban las rebeliones. Dicha tradición profética habría permitido la aceptación del hecho de la conquista, algo que ya había ocurrido antes, y la pronta incorporación de las instituciones religiosas y políticas de los españoles como antes habían aceptado otras formas ajenas, elaborando una forma sincrética que, en el caso maya, implica la interpretación de la nueva religión a partir de elementos propios y de la incorporación de acontecimientos reales a sus antecedentes mitológicos. La heterogeneidad de elementos característica del folclore maya responde al sincretismo y a la confusión temporal. El sincretismo incorpora creencias y prácticas de diferente origen y significado, volviéndolas parte de la historia maya. Gracias a la deformación o confusión del tiempo, en el paradigma atemporal del mito y el ritual se integran sucesos reales. Elementos tomados de diferentes épocas y continentes tienen la libertad de variar en las categorías de esta estructura, pero no entre ellos. Las versiones diferentes de un mito o un ritual representan combinaciones alternativas de estos elementos (Bricker, 1989: 336).

Estos elementos permiten entender mejor la aparente contradicción en lo ocurrido, según García de León, a partir de la Conquista y durante doscientos años: la religión de los sacerdotes indígenas fue desarticulada y perseguida en sus

225 Para españoles y ladinos el motivo de las rebeliones indígenas era la nostalgia de los mayas por las instituciones religiosas y políticas de la antigüedad. Para Linton el nativismo es todo intento consciente organizado de los miembros de una sociedad por revivir o perpetuar determinados aspectos de su cultura (Bricker, 1989: 330).

manifestaciones más visibles; en su lugar se implantó el catolicismo. Sin embargo, la religión popular antigua siguió viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular, reinterpretándose comunidad por comunidad; los hombres siguieron comunicándose con sus viejos dioses en espacios y tiempos especiales, venerándolos en cuevas, árboles, montañas y templos derruidos, a través de santos sustitutos (García de León, 1985: 35-36). A pesar de ser perseguidos, los sacerdotes, “hechiceros y nagualistas”, animaron una memoria que apeló siempre a la rebelión. Bien entrada la colonización la idolatría no había podido ser erradicada.

Los ciclos de revuelta indígena, llamados por los opresores “guerra de castas”, tuvo su periodo más prolongado entre 1693 y 1727, replicándose de manera casi ininterrumpida en todas las regiones indígenas y dejando profundas huellas en el recuerdo ritual y la conducta política de los indios.

La gran rebelión de 1712 fue la única cuya magnitud hizo peligrar la persistencia del régimen colonial. Se originó en la comunidad tzeltal de Cancuc, llamada impropriamente “república tzeltal” pues su alcance territorial trascendía el territorio de esa etnia, abarcando comunidades tzeltales, choles y tzotziles, y de las regiones zoques de Chiapas y Tabasco. La jerarquía eclesial consideraba ilegítimos o encubiertamente idólatras a los santos patronos de los indios y las autoridades condenaron a los seguidores del culto. Si en el siglo XVI las idolatrías aparecían claramente centradas en cultos prehispánicos, ahora se encubrían y disfrazaban con el manto de un catolicismo nativista. Los pueblos tributarios de una extensa región, ligados por sus prácticas religiosas perseguidas, comenzaron a desconocer todo poder que no emanara del centro religioso de Cancuc, condenaron a la Iglesia colonial por herética y empezaron a ajusticiar a sacerdotes españoles y ladinos. La cabecera del motín fue bautizada como Ciudad Real y se nombró una nueva Audiencia indígena que legislaría a favor de los oprimidos. Por lo que, toda la simbología fue subvertida: los indios serían quienes harían trabajar a los ladinos. No pusieron en entredicho la existencia del sistema, sólo promovían su inversión total (*ibid.*: 94).

En la rebelión participaron más de 3 mil hombres armados con herramientas de labranza, hondas, arcos y flechas; su conocimiento del terreno les permitió mantener su capacidad ofensiva por largo tiempo. En las rebeliones que se produjeron posteriormente en la zona volvieron a utilizarse estas formas de reclutamiento y organización a partir del culto semiclandestino (*ibid.*: 86).

A partir de 1570, las formas de escapar de la opresión española que imponía la política de congregaciones a los indios tributarios fueron la rebelión y la huida hacia las regiones selváticas o montañosas o hacia la Lacandona.²²⁶ Aunque los

226 Durante el periodo colonial, lacandón era un término geográfico, y no cultural o lingüístico, que designaba a varios grupos que en épocas diferentes ocuparon partes de esta región y que hablaban dialectos derivados de dos idiomas totalmente desvinculados entre sí, el chol y el maya yucateco (García de León, 1985: 97).

españoles sometieron a los últimos lacandones choles en 1695, gracias al esfuerzo conjunto de las provincias de Yucatán, Chiapas y Guatemala, que pretendían establecer una ruta comercial segura en las tierras bajas, en 1820 el vicario de la misión lacandona admitió que no se logró su evangelización.

El debilitamiento de la Iglesia católica favoreció la autonomía religiosa de las comunidades mayas, que crearon nuevas prácticas religiosas y mecanismos de resistencia a la dominación. En Los Altos de Chiapas no existió una nobleza india colonial capaz de controlar a los pueblos; el poder formal quedó en manos de los cabildos indígenas creados por los españoles –las justicias indias–, que fueron interferidos constantemente por los españoles y por la Iglesia, de manera que la autonomía indígena era muy limitada. Después de independizarse de España los cabildos continuaron funcionando independientemente del reconocimiento de las autoridades nacionales o estatales, logrando mayor autonomía frente a curas, maestros y delegados políticos. La autonomía comunal se ejerció aprovechando el complejo sistema de cargos sacros cuyo origen estaba en las cofradías que organizaban y financiaban las fiestas de los santos.

La reforma liberal del siglo XIX buscó anular el férreo dominio que la Iglesia mantenía sobre las comunidades, con lo que contribuyó a desmembrarlas. Desde la lógica dominante ello permitiría el libre acceso de los propietarios de tierras a la fuerza de trabajo indígena. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados: el repliegue de la Iglesia generó conductas emancipadoras en los indígenas para defenderse de los grupos dominantes, desatándose un nuevo ciclo de agudos enfrentamientos religiosos, la “guerra de castas”. La élite criolla minoritaria visualizaba toda agitación indígena como el inicio de un incontenible proceso de rebelión que incluía a todos los indios, y que amenazaba su vida, lo que obligaba a la acción rápida y enérgica; esta pauta se reprodujo en cada ciclo rebelde.

En este contexto, en 1869 tuvo lugar la rebelión en San Juan Chamula, en la que las comunidades tzoziles mantuvieron la desobediencia a los blancos durante nueve meses. El movimiento fue acompañado por tres agitadores anarquistas mestizos,²²⁷ discípulos de Plotino C. Rhodakanaty,²²⁸ que acompañaron simul-

227 Ignacio Fernández de Galindo, Luisa Quevedo y Benigno Trejo, el primero de ellos entrenó militarmente a los chamulas para rescatar a sus caudillos de la cárcel; luego de una negociación con el gobernador José Pantaleón Domínguez acordaron que los mestizos serían encarcelados a cambio de la liberación de los chamulas. Los dos hombres fueron fusilados.

228 Médico homeópata y anarquista griego. Llegó a México en 1861, atraído por el decreto de Ignacio Comonfort que promovía el establecimiento de colonias agrarias e invitaba a extranjeros a residir en el país, otorgándoles la nacionalidad. Permaneció 17 años en México, practicando y enseñando la medicina y formando dirigentes anarquistas. Comprobó que los campesinos mexicanos vivían en sus pueblos según las ideas básicas de Charles Fourier y Proudhon, y que eran oprimidos por los hacendados: escribió el panfleto *Cartilla Socialista o sea el catecismo elemental de la escuela de Carlos Fourier: el falansterio* (1861), que explicaba los principios de una sociedad agrícola utópica. En Chalco, Estado de México, fundó la Escuela del Rayo y

táneamente otras rebeliones en Acayucan, Papantla, Chalco y otros pueblos del centro del país.

La posrevolución y la reforma agraria

Si bien a partir de 1910 el gobierno federal impuso a las comunidades indígenas la figura administrativa de los ayuntamientos, en los hechos siguieron funcionando los cabildos de origen colonial. Al interior de las comunidades se estableció una dualidad de poderes, entre el “ayuntamiento tradicional o regional” y el “ayuntamiento constitucional”. Desde 1930, el gobierno federal comenzó a colocar en los “ayuntamientos constitucionales” a jóvenes indígenas bilingües en lugar de los secretarios ladinos; ello indianizó un poco la estructura de dominación pero, a la vez, minó el poder de los ancianos de los “ayuntamientos tradicionales”, quienes terminaron desapareciendo o siendo infiltrados por indígenas pertenecientes al partido oficial, asimilados a la maquinaria corporativa estatal (Viqueira, 1995: 229).

La fórmula diseñada por la reforma agraria cardenista de 1936²²⁹ para resolver de manera radical y definitiva el problema de la tierra, estancado hasta ese momento, fue el ejido. Al igual que el anterior modelo promovido por los gobiernos posrevolucionarios, centrado en el apoyo a la agroindustria, éste también se insertaba en un modelo de desarrollo capitalista, pero reconocía el papel protagónico del pequeño campesino, concediéndole acceso a la tierra y al crédito agrícola, así como otros derechos no considerados por los gobiernos posrevolucionarios; la forma ejidal implicaba la posesión colectiva de la tierra y en usufructo familiar que, en virtud de tal régimen, quedaba protegida de la presión del mercado y la voracidad de los empresarios agrarios. Fue diseñado desde el gobierno federal como un modelo general para todo el país, antes que una solución diferenciada de regiones con una diversidad de situaciones productivas y de sectores campesinos e identidades étnicas. Fue, sin embargo, un mecanismo de constitución negociada

del Socialismo, en la que se enseñaba a los campesinos a leer, escribir, oratoria, métodos de organización y los ideales socialistas libertarios. Uno de sus discípulos, Julio Chávez López, dirigió una rebelión para reestructurar el orden agrario de la zona en 1869, cuyo manifiesto llamó al pueblo a levantarse en armas contra la tiranía del gobierno central y a crear colonias agrícolas comunales (Valades, 1984). La región es colindante con la de Morelos donde 40 años después arraigó el zapatismo.

229 Lázaro Cárdenas, el presidente más radical de la posrevolución, contando con un fuerte apoyo popular profundizó durante su gobierno las medidas antioligárquicas y antiimperialistas surgidas de la revolución de 1910-1920: reforma agraria (1936) y expropiación petrolera (1938). Además, consolidó las estructuras organizativas del sistema corporativo clientelar de obreros, campesinos, sectores populares, ejército y empresarios, encarnado en el partido de Estado, el Partido de la Revolución Mexicana, que a partir de 1947 se denominaría Partido Revolucionario Institucional (PRI).

de la identidad social mestiza y no sólo una imposición desde arriba basada en la renuncia de la identidad étnica particular a cambio de la tierra. La propiedad comunal indígena fue preservada marginalmente como forma de tenencia de la tierra, pero no fue apoyada significativamente (Escárzaga, 1999). Paralelamente al reparto agrario se crearon otras instancias como el Instituto Nacional Indigenista (1948), conductor de la política indigenista que promovió la asimilación de la población indígena a la cultura mestiza bajo formas clientelares y paternalistas.

La dinámica chiapaneca

En Chiapas, la reforma agraria cardenista y la política indigenista contribuyeron a subordinar a las comunidades indígenas al sistema político, sobre todo a las redes procedentes de la capital del país, con la mediación de caciques locales adheridos al partido oficial. A mediados del siglo XX, las autoridades políticas priístas, los caciques, los curas y los finqueros, convirtieron el sistema de cargos religiosos, que había sido eje de la organización y la cohesión comunitaria, en un mecanismo de control político interno y de explotación de las comunidades indígenas. El catolicismo tradicionalista impuso el consumo del alcohol en las comunidades, así como un oneroso sistema de cargos destinado a financiar las fiestas patronales. Ello estimuló el endeudamiento y ató a los indios a la obediencia al patrón; de manera que tanto en las fincas o como comunidades “libres”, la población indígena fue sometida a los ladinos y al partido oficial que representaba sus intereses.

Como en etapas anteriores de la historia de los pueblos mayas, el descontento indígena contra el sistema de opresión prevaleciente tomó la forma de un conflicto religioso, en este caso, se tradujo como inconformidad con la religión católica tradicionalista que legitimaba la dominación, manifestándose como disidencia religiosa. En las décadas de 1940 y 1950 se produjeron masivas conversiones religiosas al protestantismo.²³⁰ Las formas más agudas del conflicto religioso se vieron en las comunidades chamulas, donde los caciques expulsaron a las familias que, cansadas de soportar la explotación justificada por el culto católico, lo abandonaron para convertirse al protestantismo .

El conflicto religioso expresaba la crisis de la economía de plantación en el Soconusco, vinculado a San Juan Chamula, tradicional proveedor de fuerza de trabajo temporal. La crisis del mercado del café y la llegada de fuerza de trabajo indígena guatemalteca provocaron el cierre de las fuentes de trabajo generando una creciente fuerza de trabajo excedente en Los Altos. Además de los factores

230 En 1936 el gobierno de Lázaro Cárdenas permitió la instalación en México del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una de las vías de penetración del protestantismo en México, en particular en el estado de Chiapas.

económicos, el proceso tenía implicaciones políticas: la fuerza de trabajo indígena tzotzil de Los Altos, que acudía a las plantaciones del Soconusco para trabajar como asalariada por temporadas, entraba en contacto con las nuevas ideas de los militantes de izquierda que, desde la consolidación productiva de la zona a fines del siglo XIX, promovieron avanzadas formas de organización de la población campesina indígena a través de la sindicalización, el agrarismo, etcétera (García de León, 2002: 32).

Por otra parte, el conflicto religioso coincidió con la expulsión de los peones acasillados de las fincas de Los Altos y la apertura de la Selva Lacandona a la colonización. Para los indígenas, acostumbrados a la protección del patrón, la expulsión de las fincas significaba profundos cambios en su vida que fueron amortiguados por la nueva religión; la renovación religiosa facilitó el tránsito desde la esclavitud hacia la liberación de la opresión a partir de la migración estimulada por la religión protestante, que facilitaba la instalación en los nuevos lugares.

Se produjeron, entonces, la conversión y el desplazamiento del poder político terrateniente hacia una nueva clase surgida en su seno, los finqueros, que combinaba los rasgos arcaicos de la oligarquía local –la menguante “familia chiapaneca”– con los aspectos más generales del régimen de partido de Estado. Este grupo afirmó su poder reclamando los reiterados agravios cometidos contra ellos por los clanes políticos federales y sus representantes locales, y cuestionando la forma en que éstos vulneraban la autonomía estatal, convirtiendo a Chiapas en un departamento gobernado desde el centro (*Ibid.*: 25).

Dicho proceso se consolida a partir de 1970, cuando fuerzas políticas del centro del país y fuerzas económicas externas deciden “modernizar” el estado. Nuevos territorios chiapanecos fueron integrados a la explotación capitalista en actividades como la explotación petrolera, la construcción de presas hidroeléctricas, la ganaderización y el turismo, actividades que despojaron de sus tierras y formas de reproducción tradicional a los campesinos, desplazándolos de sus viejas relaciones de producción sin incorporarlos a otras nuevas. Grandes masas campesinas fueron descampesinizadas sin ser proletarizadas. Más tarde, la caída de los precios internacionales del café, actividad que involucraba a varias de las nueve regiones del estado como productoras o proveedoras de fuerza de trabajo temporal, complicó más las cosas. La crisis de recomposición productiva y la caída de los precios del café generaron intensas movilizaciones de campesinos indígenas y mestizos, así como de asalariados agrícolas, atrayendo a organizaciones sindicales y políticas de izquierda que buscaron orientar la emergencia popular o dirigirla por vías revolucionarias. Las autoridades estatales respondieron a esta situación con una creciente represión²³¹ (Gutiérrez Esponda y Pólito, 1994: 10).

231 Durante el gobierno de Absalón Castellanos Domínguez se cometieron 153 asesinatos políticos, 692 encarcelamientos y 503 secuestros y torturas (González Esponda y Pólito, 1994: 14).

Las reformas neoliberales

A nivel nacional, la implantación del neoliberalismo, iniciada en 1982 a partir de la imposición externa acatada por un sector del grupo hegemónico del PRI, encontró gran resistencia en otros sectores de este partido. La fracción del PRI que asumió el programa neoliberal estableció alianzas con sectores empresariales y de la derecha ajenos al partido, comenzando una batalla a su interior para concretar la reforma neoliberal del Estado. Esto llevó a la fractura del PRI y a la candidatura independiente de Cuauhtémoc Cárdenas²³² en 1988, cuyo triunfo en las urnas conjuntamente con el fraude a favor de Carlos Salinas de Gortari, el candidato del PRI, aceleró la implantación del neoliberalismo. En 1989 se creó el Partido de la Revolución Democrática (PRD), una alianza de ex priístas de izquierda con militantes de varios partidos de izquierda, cuya infraestructura material, que incluía ex guerrilleros y otras fuerzas de izquierda, evidenciaba la ruptura del pacto social encarnado en la Constitución de 1917 y concretado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas con sus medidas nacionalistas.

El sector que más rápidamente resintió los efectos de las reformas neoliberales fue el de los pueblos indios. Luego de vivir bajo el control clientelar de un Estado relativamente benigno, que durante más de 40 años protegió sus tierras y operó como benefactor a cambio de su incondicionalidad política, fue expulsado de ese sistema con la reforma al artículo 27 Constitucional de 1992. Ésta eliminó la protección al régimen ejidal y la obligatoriedad del reparto agrario por parte del Estado, dejando la propiedad campesina y la tierra a merced de las fuerzas del mercado; dicha reforma pretendió ser “compensada” con otra, la reforma al artículo 4, que reconocía el carácter multiétnico del país, compensación insuficiente que hizo entrar en crisis la relación entre Estado y pueblos indios, llevando a la ruptura con una parte considerable del movimiento indígena. El Estado neoliberal dejó de tutelar a las organizaciones campesinas e indígenas y de proteger las tierras que poseía el campesinado indígena y mestizo, así como los recursos naturales contenidos y preservados en los territorios indígenas. Éstos se volvieron una mercancía disputada por el mercado mundial y las reformas neoliberales los pusieron a su alcance. Como en el caso boliviano, el discurso multiculturalista sin beneficios concretos para la población indígena reemplazó a las efectivas políticas indigenistas de la etapa anterior.

232 Hijo de Lázaro Cárdenas.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

La constitución de la base social maya

La rebelión zapatista tuvo como escenario tres de las nueve zonas geoeconómicas de Chiapas: la Selva Lacandona, Los Altos y la región norte, donde la mayoría de la población es indígena. En tanto proveedoras de fuerza de trabajo para otras regiones del estado y estados vecinos, fueron profundamente afectadas por los cambios productivos ocurridos durante las últimas décadas. En las siguientes páginas abordaremos la conflictividad presente en las relaciones sociales de estas regiones, la dinámica de la relación interregional, las transformaciones experimentadas por la población indígena debido a la acción de diversos actores externos –Iglesia progresista, Unión del Pueblo y Línea Proletaria–, que arribaron a la región para contribuir a la defensa de sus intereses con diversos proyectos, así como la manera en que ésta usó dichos recursos para constituirse en un actor político autónomo que enfrentó a sus opresores, y las medidas aplicadas por los gobiernos estatal y federal contra sus intereses.

Las condiciones sociales en Los Altos y el norte de Chiapas

No hay una delimitación unánime de la región de los Altos; Viqueira propone la siguiente: “todos los municipios que conforman la franja mediana del Macizo Central desde Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango al sur, hasta sus límites con Tabasco al norte” (Viqueira, 2002: 35). Es el área de influencia de San Cristóbal de las Casas, la vieja Ciudad Real, capital colonial y principal centro comercial de la región, sede de la diócesis del mismo nombre.

En 1990, en Los Altos de Chiapas había 82.82% de hablantes de lenguas mayenses²³³ (tzotzil, tzeltal y chol). La alta concentración indígena en esta región responde a diversos factores: el clima frío, el terreno montañoso²³⁴ y la ausencia de recursos que explotar, desestimuló el asentamiento de la población criolla o mestiza en la zona desde los inicios de la Colonia; la ausencia de ladinos explotadores de la fuerza de trabajo permitió que luego del genocidio ejecutado por los conquistadores se recuperara la población indígena; la región se convirtió, entonces, en reserva de mano de obra barata para otras regiones del estado de Chiapas, como el Soconusco, y para el vecino estado de Tabasco, ambos con poca población, que desarrollan una agricultura de plantación que requiere gran cantidad de mano de obra estacional. Ello llevó al establecimiento de circuitos de migración de fuerza

233 Censo General de Población y Vivienda, 1990.

234 Con alturas entre los 2,500 y 4,000 metros sobre el nivel del mar.

de trabajo indígena temporal que tuvieron implicaciones sociales, políticas y culturales para el estado en su conjunto (García de León, 2002).

Las zonas sur y norte de Los Altos presentan diferencias significativas; las tierras del norte, de menor altitud, más propicias para la producción de café y la ganadería extensiva, determinaron el predominio de grandes propiedades ladinas llamadas fincas, en las que trabajaba fuerza de trabajo indígena cautiva, los peones acasillados.²³⁵ En el sur, de mayor altitud, las tierras son más accidentadas y menos aptas para la agricultura; allí, la fuerza de trabajo indígena se concentró en comunidades libres y ejidos, y se desplazó temporalmente para trabajar en las fincas del norte, creando un tejido de relaciones sociales y culturales que cimientan la unidad cultural de la región.

En Los Altos hay comunidades indígenas históricas creadas por la política colonial de “congregaciones” y núcleos agrarios creados por la reforma agraria bajo la figura del ejido y, más recientemente, por la migración o el reacomodo. Ambos tipos de comunidades, históricas y recientes, están inmersas en la añeja relación entre comunidades y grandes propietarios de tierras y ganado, que reproduce el antiguo conflicto interétnico entre indios y ladinos complicado por los efectos de una reforma agraria incompleta, administrada por propietarios privados que, en 1938, desviaron y revirtieron los aspectos más radicales de la reforma agraria cardenista (*ibid.*: 25). En las ciudades de Los Altos—San Cristóbal, Teopisca, Ocosingo, Yajalón y Simojovel—residen los mestizos que dominan la economía de la región.

La región norte del estado es una zona de población zoque, tzotzil y chol; en la zona tzotzil persisten relaciones de producción servil. Allí se produce maíz, frijol, arroz, café y cacao, siendo una de las regiones más afectadas por la implantación ganadera; posee núcleos de explotación petrolera; la mayoría de sus habitantes son campesinos indígenas ejidatarios y pequeños propietarios ladinos. En sus centros urbanos—Pichucalco, Simojovel, Yajalín y Palenque—la población es principalmente ladina.

A lo largo de la historia se establecieron diversos mecanismos coercitivos para desplazar la fuerza de trabajo indígena hacia las regiones donde era necesaria. El más frecuente fue el “enganche”. Tradicionalmente, la población ladina de San Cristóbal se benefició del tráfico de fuerza de trabajo indígena, lo que acentuó la polarización étnica y consolidó el discurso racista que legitima la posición dominante de los ladinos, así como su papel de intermediarios en el acceso a dicha fuerza de trabajo.

García de León habla de una constante en la problemática campesina presente en Chiapas: la “cultura del desalojo” que, a pesar de los arcaicos métodos de producción, constituye un rasgo que el estado tiene en común con la lógica

235 El peonaje por deudas no desapareció con la revolución de 1910 como pretende el discurso oficial, o al menos en el estado de Chiapas este reapareció y fue puesto en evidencia por la rebelión neozapatista.

nacional. En tanto los finqueros dirigen la producción –no son rentistas como en los países andinos–, y los indígenas no son autónomos productivamente, las comunidades y ejidos operan como un mecanismo que permite disponer de fuerza de trabajo indígena para emplearla en explotaciones dirigidas por grandes propietarios ladinos; son anexos a la gran propiedad, que evidencian la capacidad de articular formas de explotación precapitalistas con dinámicas capitalistas nacionales e internacionales. Los finqueros controlan a la fuerza de trabajo mediante la violencia, contra la que se rebelaron los zapatistas (*Ibid.*: 126).

En este contexto, el principal conflicto de intereses era el que en Los Altos oponía a peones acasillados recién liberados (expulsados de la finca) y finqueros, sus antiguos patrones. Éstos cambiaron la vieja estrategia productiva diversificada al interior de la finca, que utilizaba fuerza de trabajo indígena cautiva, por la especialización en la producción de ganado o café, que requieren menos fuerza de trabajo, deshaciéndose de la fuerza de trabajo sobrante. Ambos grupos, indios liberados y finqueros, se trasladaron a la selva y compitieron por la tierra disponible. Los finqueros se apropiaron de la más productiva, mientras los indígenas obtuvieron la más improductiva. En el nuevo escenario, los finqueros ladinos pretendieron perpetuar la condición subordinada de los indios para beneficiarse de ella, ahora a través del comercio y otros mecanismos tradicionales de opresión como la religión, el racismo y el analfabetismo, que impedían a los indios conocer y ejercer sus derechos. Los indios, expropiados de sus condiciones de reproducción y expulsados de la protección de la finca, cobraron conciencia de su nueva situación, organizándose colectivamente para enfrentar a sus antiguos patrones con el apoyo de la Iglesia progresista y más tarde con la asesoría de grupos maoístas, recurriendo a las formas comunitarias de su previa experiencia finquera y aun anterior, adaptándola a las formas impuestas por la institución ejidal y a los mecanismos propuestos por los maoístas.

Paralelamente a este conflicto, y a veces superpuesto, hay otro: el que opone a la élite estatal finquera y su dinámica señorial oligárquica, que busca mantener sus privilegios y los mecanismos de explotación de la fuerza de trabajo indígena, con los agentes modernizadores del gobierno federal, que violan la soberanía estatal, imponiendo sus intereses sobre los de las élites locales, mediante gobernadores y otros funcionarios venidos del centro. A partir de la década de 1970, las fricciones entre ambos grupos generaron grandes conflictos. En torno a ambos niveles de contradicción, entre las distintas fuerzas locales se insertaron otros actores externos con proyectos propios para la región, que actuaron de manera decidida.

La colonización de la Selva lacandona

El Desierto del Lacandón o Selva Lacandona constituye una unidad geográfica a partir del sistema fluvial del río Usumacinta, que forma valles y cañadas cuyas

elevaciones van de los 150 a los 2.450 msnm; su superficie es mayoritariamente montañosa, accidentada y de difícil acceso y sólo una mínima parte es selva tropical, sus suelos delgados son poco aptos para la agricultura. La región comprende la mayor parte de cuatro municipios del estado de Chiapas: Palenque, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. Según el criterio empleado para definir su extensión ocupa entre 9.000 y 18.000 kilómetros cuadrados, y entre 12% y 25% de la superficie estatal. Su superficie colonizada corresponde a algo más de 1.500 mil hectáreas (De Vos, 1995: 331, 360).

En la segunda mitad del siglo XIX comenzó la colonización de la selva. La desamortización de los bienes de la Iglesia estimuló a los ladinos de las élites de Comitán y San Cristóbal a comprar tierras en los límites de la Selva Lacandona. Allí establecieron fincas para producir caucho, caña de azúcar, cacao y café, conformando la llamada franja finquera, a la que llegaron peones tojolabales de Comitán para trabajar como peones acasillados. A la vez, empresarios extranjeros y tabasqueños dedicados a la extracción de maderas preciosas acapararon los bosques interiores de la selva.

La colonización de la selva comenzó a fines de la década de 1930; los pioneros fueron peones de fincas de los alrededores de Ocosingo, Altamirano, Comitán y Las Margaritas, ciudades ubicadas en la franja finquera. En Las Cañadas la colonización se inició en la década de 1960 cuando, una vez agotado su negocio, las compañías madereras se retiraron debido a la baja de la demanda internacional de maderas preciosas. La consiguiente caída de los precios y la prohibición del gobierno de exportar madera en rollo estimularon el fraccionamiento de los latifundios forestales por venta o expropiación y la expansión de la frontera agro-ganadera, decidida e impulsada por el gobierno federal. En la Selva Lacandona, bajo el estímulo de la demanda externa, sólo se producen café y ganado bovino, en particular, becerros que son engordados en regiones más prósperas y aptas del país, con la tecnología necesaria inexistente en la selva.

Las Cañadas es una subregión de la Selva Lacandona cuya unidad política, productiva y organizativa se alcanzó cuando sus habitantes, colonos indígenas de diversas etnias, se constituyeron como sujetos políticos que, a partir de la organización y la lucha por la tierra, se convirtieron en un grupo con capacidad de interlocución ante el Estado, autónomo e independiente de los partidos políticos y las centrales campesinas oficiales. Su capacidad autogestiva, su autonomía política y sus prácticas democrático-participativas les permitieron construir infraestructura y servicios públicos con el trabajo colectivo organizado en diferentes niveles²³⁶ (Leyva y Ascencio, 1996: 114). Ello fue posible a partir de un proceso de

236 Cuentan con prestadores de servicios comunales (agentes de salud, técnicos de ganado y de café y maestros), infraestructura (casa ejidal, casa de salud, agencia municipal, cancha deportiva, tomas de agua y pista aérea).

recreación comunitaria apoyado por diversos actores mestizos externos: la Iglesia, principalmente católica, aunque también protestante, los brigadistas maoístas y más tarde los zapatistas.

El proceso de colonización de la Selva Lacandona iniciado en la década de 1940 representa una expresión más de los mecanismos de redistribución de la fuerza de trabajo indígena diseñados por los grupos dominantes. Las autoridades estatales y federales alentaron a tzeltales, choles y tojolabales a emigrar hacia la selva para evitar que en Los Altos la población excedente comenzara a crear problemas en las tierras productivas de la depresión central, en manos de la clase política chiapaneca, o en las fincas de Ocosingo y los Llanos de Comitán (Viqueira, 1995: 222). Para responder a la presión sobre la tierra de campesinos descontentos, el gobierno promovió la colonización de la selva, evitando medidas más radicales como la expropiación de los grandes finqueros.

Debido a la falta de tierras para cultivar en sus lugares de origen provocada por el crecimiento demográfico, la alta concentración de la propiedad y la expansión de la ganadería en las fincas que desplazó a la mano de obra indígena, los peones acasillados se vieron obligados a emigrar de las fincas cercanas a Ocosingo, Altamirano, Comitán y las Margaritas en los bordes del Desierto del Lacandón,²³⁷ donde prevalecían condiciones de explotación extrema, los suelos eran poco fértiles y era imposible acceder a la propiedad de la tierra. En este contexto, la emigración fue un acto de “huida” y “liberación”.

La migración también fue estimulada por la prohibición del “enganche”, por la apertura de caminos, que facilitó el traslado de la gente y, sobre todo, por la política agraria del gobierno federal que, desde la reforma agraria cardenista y hasta la década de 1980, promovió la ocupación de la selva para satisfacer la demanda de tierras de los campesinos de Chiapas y otros estados del país.²³⁸ También migraron campesinos zoques del norte del estado damnificados por la erupción del Chichonal en 1982, quienes fueron reubicados en zonas a las que desde 1980 llegaban refugiados guatemaltecos que huían del genocidio a que los exponía el ejército de su país en la lucha contrainsurgente.

La Selva Lacandona dio a los indígenas migrantes la esperanza de acceder a un pedazo de tierra por la vía de la compra o el reparto agrario. Éstos se posesionaron de tierras para más adelante reclamar su legalización bajo la forma ejidal o se incorporaron a los ejidos preexistentes. Los colonos indios desmontaron el terreno, formando pequeñas rancherías y ejidos dispersos de entre 50 y 500 habitantes. Fueron ocupando las tierras más accesibles y, a medida que se saturaban

237 Quienes décadas atrás habían sido llevados allí desde Los Altos.

238 Los estados de procedencia fueron en orden de importancia Tabasco, Veracruz, Oaxaca, Campeche, Guerrero, Puebla, Distrito Federal, Michoacán, Yucatán, Estado de México y Quintana Roo. Leyva y Ascencio: 2002; p 49.

y agotaban sus recursos y productividad y la población crecía, se internaron más en la selva, proceso al que también abonaron los conflictos internos en las comunidades ya establecidas. El proceso de colonización se dio en oleadas sucesivas hasta llegar al corazón de la selva, saturándola luego de medio siglo.

Además de los colonizadores indígenas y mestizos, en la región también estaban sus opresores, los grandes finqueros productores de ganado y café. De manera que en la selva se desarrollaron dos proyectos de ocupación del espacio: uno de subsistencia, dado por la lógica campesina indígena y minoritariamente mestiza, representado por ejidatarios y rancheros y vinculado marginalmente al mercado; y uno empresarial, representado por capitales individuales invertidos en la producción y comercialización de ganado y café (Leyva y Ascencio, 1996: 105).

El reparto agrario desarrollado por el gobierno federal fue un factor muy importante para el proceso de colonización. Entre 1930 y 1991 se hicieron cerca de 600 entregas de tierras en los cuatro municipios, beneficiando a casi 30 mil campesinos. El número de fincas privadas disminuyó significativamente y aumentó el número de ejidos y las extensiones de tierras poseídas. Para 1970 dos terceras partes de las tierras eran ejidales y sólo un tercio privadas (*Ibid.*: 78-83). Sin embargo, eso no significó que el problema de la tierra estuviera resuelto, pues los grandes propietarios privados concentraron la tierra más productiva: los pastos naturales y cultivados destinados a la ganadería extensiva, las tierras para agricultura comercial, las que tenían agua y las próximas a los caminos; los ejidatarios se quedaron con las tierras más pobres, dedicándolas fundamentalmente a la agricultura de autoconsumo (maíz y frijol). En 1982, los 350 afiliados a la Asociación Ganadera Local de Ocosingo poseían fincas cuya extensión superaba las 20 hectáreas, pudiendo llegar a 600 hectáreas (Ascencio Franco, 1995: 363-367). La posesión ejidal seguía siendo precaria y estaba a merced de la voracidad de los finqueros, que se consideraban con derecho a desalojar a los ejidatarios de sus tierras.²³⁹

Desde las décadas de 1970 y 1980, el capital privado perdió gran parte del control de la tierra, que fue transferida a los colonos por la vía del reparto agrario y el fraccionamiento para la venta. Por lo que el capital cambió su estrategia de control de la producción y apropiación de la riqueza, que ya no se sustentó en la propiedad de la tierra sino en el control del mercado. Ello obligó a los ejidatarios y rancheros a dedicarse a la producción ganadera de bovinos y café. Cuando se establecieron las condiciones de producción mediante la colonización de la selva, el impulso dado por el gobierno a través de programas de apoyo técnico, comercial y crediticio de instituciones estatales fue mínimo. El estímulo real a la producción y las decisiones estratégicas partieron de los grandes capitales, que desde la esfera de la comercialización impusieron a ejidatarios y rancheros la dinámica productiva

239 Para 1995, de un total de 2.072 ejidos y comunidades que existían en Chiapas sólo se habían otorgado los certificados y títulos correspondientes a 151 (7%).

en la región, mediante contratos “al partido” en la producción y “al tiempo” en la comercialización. Así, el costo social del proceso de colonización recayó en los campesinos indígenas; su inversión en trabajo generó grandes ganancias a los grandes productores y comercializadores nacionales. En el transcurso de este proceso se redujeron los cultivos para el autoconsumo y el café, aumentando las tierras dedicadas a la ganadería,²⁴⁰ lo que provocó el deterioro ecológico de la selva en beneficio del capital privado y el despojo de los productores directos por la vía del mercado.

La organización comunitaria en Las Cañadas

Entre las tres regiones que conforman la zona de influencia zapatista persiste un vínculo cultural. Los Altos y el norte son los lugares de origen de grupos indígenas que, a lo largo de varias décadas, colonizaron la región de Las Cañadas. Por ello su estrategia de colonización está marcada por su pertenencia a las comunidades de origen, siendo inicialmente asumida como una solución a los problemas que éstas enfrentaban.

La vida colectiva en las comunidades maicero-ganaderas de las Cañadas se organiza en torno a la milpa y el potrero (Leyva y Ascensio, 1996: 143). La selva permitió a los colonos indígenas aplicar una estrategia comunitaria que aprovechó la fuerza de trabajo familiar y la más amplia de la unidad ejidal de acuerdo a las tareas a realizar, combinando la producción para el mercado con la producción de autoconsumo, la actividad comercial, agrícola o ganadera, con la pesca, la caza y la recolección. El cultivo de maíz y frijol aportó alimentos para ellos, la cría de gallinas y la engorda de puercos, cuya comercialización posibilitó la compra de productos manufacturados de consumo y de insumos la cría de bovinos. La actividad ganadera de ejidatarios y rancheros se sustentó en el capital propio y en el uso de la fuerza de trabajo familiar y comunal, existiendo una mínima presencia estatal. Los campesinos debieron construir por sí mismos la infraestructura productiva y social necesaria para su reproducción. Su participación en el mercado con becerros o café, la renta de sus potreros o la venta de su fuerza de trabajo, no posibilitó que acumularan capital; sólo aportó los recursos necesarios para adquirir productos indispensables de consumo y satisfacer las necesidades que supone la colonización: inversión en infraestructura mínima no satisfecha por el gobierno (construcción de locales municipales, ejidales, escolares y de salud), pago de los gastos necesarios para gestionar los títulos de propiedad y afrontar emergencias médicas que no podían resolverse localmente.

240 El café implica mayores dificultades para su producción; las tierras de altura son pocas y los malos caminos hacen difícil llevar el producto al mercado, la inversión en trabajo es mucho mayor que la de la ganadería de bovinos. En 1990, 58% de la tierra de cultivo de Las Cañadas era dedicada a pastos, 31% a frijol y maíz, y 11% a café. (Leyva y Ascensio, 1996: 138).

Como vemos, la Selva Lacandona no estuvo aislada de la dinámica capitalista regional, nacional e internacional dominante; su economía regional y local se articula al mercado a través de las ciudades de Villahermosa, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de las Casas, donde conjuntamente con la Ciudad de México se toman las decisiones que la afectan.

Las estrategias productivas desarrolladas por los colonos indígenas fueron determinadas por el mercado y los recursos naturales disponibles en la selva (tierra, agua y bosque) pero, el factor más importante fue el bagaje cultural de los colonos tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles de Los Altos y norte del estado. Su dedicación a la explotación ganadera o de café fue definida fundamentalmente por su pertenencia anterior a una finca ganadera o cafetalera. En su momento, la finca les impuso una especialización laboral, conocimiento que aplicaron en el proceso de colonización. Su acervo comunitario determinó la búsqueda del terreno apropiado para instalarse, la creación de la infraestructura necesaria y la complementación de la producción comercial con la de autoconsumo.

Pese a los esfuerzos colonizadores de los indígenas, la migración a la selva no significó que pudieran escapar de las relaciones de explotación prevalecientes en Los Altos, porque éstas se trasladaron a la selva casi sin cambios. Las condiciones predominantes en la selva representaron una muy leve mejoría frente a las condiciones de extrema explotación prevalecientes en Los Altos y el norte del estado, de las que escapaban los peones acasillados. Si bien implicaron cierta modernización de los procesos productivos, cambios en las relaciones de producción, no se atenuó la polarización social sustentada en las diferencias culturales; la jerarquización racial de la sociedad no desapareció: siguieron existiendo *caxlanes* o ladinos, finqueros y ricos, frente a indios, colonos y pobres. Los conflictos entre campesinos y finqueros no se resolvieron y se reprodujeron en la selva.

Además, en la selva se desarrollaron los conflictos por la tierra entre campesinos y grandes propietarios de tierras dedicadas a la ganadería, entre campesinos colonizadores y otros campesinos, así como entre colonizadores y gobierno federal.

El conflicto de La Brecha

La caótica política de colonización de la selva promovida por el gobierno federal tuvo efectos ecológicos devastadores, por lo cual comenzó a ser cuestionada nacional e internacionalmente. El gobierno intentó dar marcha atrás, haciéndolo de manera contradictoria e irresponsable. Para detener la colonización de la selva, en 1972 el presidente Echeverría emitió un decreto que otorgó a 66 familias de lacandones 614.321 hectáreas de selva.²⁴¹ Complementariamente, en 1974 se creó

241 Argumentando derechos ancestrales de ese grupo étnico sobre el territorio que sin ser ciertos fueron avalados por el director del Instituto Nacional Indigenista, Gonzalo Aguirre Beltrán.

la Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Cofolasa), que ejercería el control estatal sobre la explotación de madera en la selva. Por lo que, los afanes ecologistas del gobierno sólo reprimieron la agricultura de autosubsistencia de los ejidatarios, y toleraron o asumieron para sí la tala a gran escala.

El decreto de expropiación afectó a 30 colonias tzeltales y choles establecidas desde mucho tiempo antes en esa tierra, a las que no se notificó oportunamente la decisión; el gobierno pretendía reubicadas en otras tierras,²⁴² dándoles títulos de propiedad y dotándolas de servicios si aceptaban la reubicación. Diez de estas comunidades rechazaron la reubicación, conformadas en su mayoría por ex peones de las fincas que no querían volver a ser acasillados, ahora en un latifundio gubernamental. Éstos se movilizaron contra el deslinde, dando lugar al conflicto de La Brecha, que detonó la inquietud de los campesinos mayas por desarrollar instrumentos de organización que les permitieran defender su tierra del desalojo del gobierno y de otros enemigos presentes en la Selva Lacandona. Los años siguientes este factor estimuló el desarrollo político de las comunidades.

En 1978, para terminar la política de colonización de la selva el gobierno creó la Reserva Integral de la Biósfera de Montes Azules (RIBMA), cuya superficie era de 331 200 hectáreas. Como en el caso anterior se ignoraron los intereses y derechos de sus pobladores, viéndose afectadas diez colonias que sumaban cinco mil habitantes. Además, esta superficie se superponía con el territorio concedido a los lacandones y el de los habitantes tzetzales de Nuevo Velasco Suárez. Esto suscitó numerosos conflictos entre colonos y, finalmente, la superficie de la comunidad lacandona quedó reducida a casi la mitad de la superficie concedida originalmente. El proceso de colonización no se detuvo y tampoco la deforestación.

Samuel Ruiz y el Congreso Indígena

La llegada del obispo Samuel Ruiz a la diócesis de Chiapas, en 1960, respondió a la estrategia institucional de la Iglesia de reforzar la labor evangelizadora sobre los indios en una región apartada y difícil, con una precaria presencia estatal. Su misión era eliminar las formas sincréticas de culto y el catolicismo tradicionalista que escapaba de los cánones de la ortodoxia católica y estaba al servicio de los intereses dominantes más retrógrados, coadyuvando a la explotación de los indios y debilitando la fe católica. En ese sentido, era incapaz de competir con el protestantismo y las sectas evangélicas que ofrecían a indios y mestizos cultos baratos, no expoliadores, promoviendo el bienestar individual y el individualismo, atendiendo las necesidades inmediatas de campesinos empobrecidos, estimulando y acompañando los procesos de migración en busca de mejores condiciones de vida hacia otras regiones, y apoyando la lucha contra las expulsiones de sus comunidades.

242 Llamadas Frontera Echeverría y Doctor Velasco Suárez.

Para renovar el catolicismo en Chiapas Samuel Ruiz introdujo la Teología de la Liberación, que interpretaba el mensaje evangélico como una salvación integral del hombre, que incluía la lucha por sus derechos sociales y políticos. En 1958 volvieron a Chiapas los misioneros jesuitas, destinados a Bachajón, y en 1963 los dominicos,²⁴³ enviados a la parroquia de Ocosingo. También llegaron maristas y franciscanos que apoyaron al obispo en la zona tzeltal.

Para desarrollar su tarea, los misioneros consideraron necesario conocer el mundo campesino indígena, aprender su lengua y la cultura tzeltal, a fin de “adecuar la liturgia a la cultura indígena” e impulsar la toma de conciencia sobre la situación socioeconómica del indígena. A partir de la “teología de la encarnación y la inculturación” buscaron construir una Iglesia autóctona basada en la religión católica-tzeltal y en un clero indígena.²⁴⁴

Desde 1968 se propusieron transitar de una catequesis asistencialista a una de integración que promoviera la participación activa de la comunidad, que la privilegiara sobre el individuo, recuperando sus métodos más horizontales de funcionamiento y el diálogo. La diócesis formó catequistas que sirvieran a la comunidad, con el propósito de construir una teología india y una estrategia de lucha comunitaria.

Los misioneros consideraron necesario fortalecer la autoestima de los indígenas, ayudándolos a superar los efectos psicosociales de la discriminación que llevaban a su infravaloración frente al mundo occidental mestizo y promoviendo la valoración de su identidad cultural. Enseñaron a los catequistas la cultura maya y la historia de la Conquista, bajo el eje de interpretación de que la injusticia y los defectos de la cultura maya provenían de su contacto con el exterior, de los *caxlanes* (blancos), lo que reforzó la noción mítica de que antes de la llegada de los españoles vivían en una sociedad justa e igualitaria. La utopía de la liberación promovida por los agentes de la pastoral era una síntesis entre marxismo, indianismo milenarista y cristianismo, que consideraba indispensable la expulsión de los *caxlanes* para lograr la justicia absoluta, mediante la recuperación de las virtudes indígenas, evitando el contacto con el desarrollo capitalista. Además promovieron la participación en una lucha de carácter nacional por la liberación de todos los pobres y oprimidos de México y América Latina (Legorreta, 1998: 47-49). No toda la diócesis se identificó con las posiciones progresistas del obispo Samuel Ruiz y las diferencias se expresarían más adelante.

Aunque orientado y apoyado materialmente por la Iglesia católica y otras iglesias no católicas, el proceso de colonización de Las Cañadas permitió consolidar un proceso de recomposición comunitaria autónoma desarrollado por los propios sujetos. La reconstitución comunitaria en los nuevos asentamientos,

243 Que habían sido expulsados un siglo antes con el triunfo liberal en México y las leyes de Reforma que expropiaron los latifundios de los dominicos en la selva.

244 Vieja demanda en la zona maya.

tanto en las cañadas de la selva como en las colonias marginales de San Cristóbal de Las Casas, a donde habían emigrado muchos expulsados, también se vivió en Los Altos y en el norte, pues de allí provenían las migraciones y el contacto se mantenía: los hijos emprendían la migración con el apoyo de los padres que se quedaban. El proceso partió de la reconstrucción del espacio comunitario en los nuevos asentamientos, centrándose en la democratización interna de las comunidades mediante la recomposición y la transformación del sistema de cargos. La nueva comunidad se organizó sobre una nueva base religiosa, dejando de lado antiguas costumbres, lo que también llevó a la transformación de la dimensión étnica. Así, se conformó una etnicidad que incorporó elementos tradicionales como la lengua y que, dada la diversidad de grupos étnicos presentes en la región, aceptó las mezclas, los intercambios de elementos culturales diversos, matrimonios intercomunitarios e interétnicos, proponiéndose establecer relaciones más igualitarias con la sociedad en su conjunto.

Los agentes catalizadores del proceso organizativo que estructuró el mundo en los nuevos asentamientos fueron los catequistas, jóvenes indígenas formados por la diócesis de San Cristóbal, quienes se convirtieron en intermediarios culturales entre las comunidades y la Iglesia, entre el mundo indígena y el mundo ladino. Más tarde apareció la figura de los diáconos o *tubuneles*, seglares indígenas que, ante la carencia de ministros religiosos en esa zona de difícil acceso, se desempeñaron como tales, ayudando en las misas y administrando los sacramentos y respondiendo a la demanda que las comunidades hacían a la Iglesia de hacerse cargo ellas mismas de la religión. Catequistas y diáconos eran autoridades religiosas sancionadas por la asamblea comunal que contaban con un poder delegado por la Iglesia. Dicho poder no sólo era religioso sino también político, social, económico e ideológico, permitiéndoles representar los intereses de sus comunidades frente al exterior. El proceso de formación de catequistas y diáconos elevó los niveles de alfabetización en la selva muy por encima del promedio estatal. De manera inevitable, ambas figuras desplazaron a las autoridades comunales tradicionales, los principales, generando conflictos en algunos lugares (Leyva Solano, 1995: 392-393).²⁴⁵

En octubre de 1974 se realizó en San Cristóbal el Congreso Indígena, iniciativa proveniente de los gobiernos federal y estatal inscrita en la lógica populista del gobierno de Echeverría. Éste quería obtener un diagnóstico de la problemática de Chiapas que permitiera introducir los paliativos necesarios para evitar la ruptura violenta que las condiciones de injusticia y explotación prevalecientes en el estado estaban provocando en la población indígena.²⁴⁶ En tanto la diócesis de

245 Para 1993 la diócesis tenía 7,822 catequistas y 422 candidatos al diaconado (prediáconos) en 2,608 comunidades (García de León, 2002: 324).

246 El 16 de abril de 1974 hubo una explosión de violencia indígena contra los ladinos en San Andrés Sacamch'en, una multitud armada de estandartes, machetes, escopetas y antorchas

San Cristóbal contaba con la infraestructura organizativa y la autoridad moral necesarias se pidió que lo organizara y condujera. Sin embargo, el control del evento escapó del gobierno, pues el obispo exigió total libertad para organizarlo.

La preparación del congreso durante un año posibilitó un intenso intercambio entre indígenas de diversas etnias y regiones, agentes de la pastoral que apoyaron la organización y brigadistas de la organización maoísta Unión del Pueblo, convocados por la diócesis de San Cristóbal para asesorar en la formulación de demandas y apoyar en la preparación de traductores indígenas que recogieran las inquietudes de los indígenas en las asambleas comunitarias a fin de exponerlas en la plenaria.²⁴⁷ El congreso reunió a 1.250 delegados de 327 pueblos. En él se discutieron y tomaron acuerdos sobre cuatro temas: tierras, comercio, salud y educación; el quinto tema, política, no fue autorizado (García de León, 2002: 169).

En términos prácticos y de compromiso del gobierno, con el congreso se logró muy poco. No obstante, en términos del aprendizaje de las comunidades y de la expresión de su voluntad de defender sus derechos frente al mundo ladino fue la primera gran manifestación del despertar indígena y el inicio de un intenso proceso organizativo.

En 1975 comenzó a editarse el periódico *La voz del Pueblo*, elaborado por un grupo de periodistas indígenas designados por sus comunidades, que sirvió de guion en las asambleas locales y regionales en las que se discutieron nuevas formas organizativas. El Congreso se disolvió en 1977, al realizarse la última reunión oficial en la que se plantearon objetivos a corto y largo plazo: el cambio del actual sistema socioeconómico por una sociedad sin propiedad privada de los medios de producción y la creación de una organización independiente con conciencia proletaria. Los desacuerdos entre asesores religiosos y seculares del Congreso impidieron la formación de un amplio frente de masas; no hubo acuerdo sobre la relación que tal instancia podría tener con el gobierno: de alianza, dependencia o enfrentamiento (*ibid.*: 173).

bajó por la noche a las haciendas ladinas y acompañada de gritos atacó la casa y los trojes de la hacienda, mataron a las familias y a los indios de servicio, ganado, muebles y herramienta fueron destruidos. Los indígenas volaron las cercas y alambradas y recuperaron las tierras que les habían quitado, las autoridades decían que gente extraña a sus comunidades las había incitado a proceder así. El evento repetía en sus formas las rebeliones de siglos anteriores y ponía en alerta a las élites (García de León, 2002: 165).

247 Durante un año previo se trabajó bajo el ancestral método de “sembrar y cosechar la palabra” que consiste en síntesis periódicas de lo expresado en asambleas hechas por dirigentes democráticamente electos, forma que sería luego distorsionada por Línea Proletaria y adoptada después por los zapatistas. Cada reunión al final “tomaba acuerdos”, que en el contexto de la democracia directa significa que todo consenso debe llevarse a la práctica. Fue la ocasión para la formación de traductores y dirigentes. Los que eran mayoritariamente iletrados y se hacían acompañar de sus hijos ya alfabetizados que les servían como “secretarios”. Muchos de estos secretarios se convirtieron más tarde en dirigentes y militantes zapatistas, como el comandante Tacho (García de León, 2002: 170).

El desarrollo de la organización indígena y sus crecientes necesidades operativas llevaron a Samuel Ruiz a tomar conciencia de las limitaciones de la acción pastoral. Con su acompañamiento la iglesia aspiraba a contribuir a la liberación de los indígenas, no sólo en términos de grandes metas sino también de las gestiones y movilizaciones inmediatas en demanda de tierra, títulos o servicios, y de la defensa frente a la creciente represión. Por ello, el obispo invitó a participar a otros grupos que consideraba capaces de aportar a las comunidades los instrumentos organizativos necesarios en ese sentido.

El aporte organizativo de los maoístas

La represión del movimiento estudiantil de 1968 generó toda clase de respuestas políticas radicales entre la juventud mexicana. En la década de 1970 una de esas expresiones fue la intensificación de la lucha por la tierra y contra la dominación del latifundio en casi todo el país. En Chiapas las condiciones eran particularmente explosivas: expansión de la ganadería sobre tierras tradicionalmente dedicadas a la agricultura, destrucción de vastas zonas agrícolas para la explotación petrolera y la construcción de presas hidroeléctricas, agotamiento de los terrenos nacionales para el reparto agrario, aumento de refugiados centroamericanos e incremento significativo de la población con tasas más altas que el promedio nacional. Las movilizaciones campesinas que manifestaban esta conflictividad atrajeron a grupos de prácticamente todas las corrientes de izquierda del país hacia las diversas regiones de Chiapas, especialmente hacia la selva. Dos grupos fueron fundamentales: Unión del Pueblo (UP) y Línea Proletaria (LP), ambos de filiación maoísta.

Unión del Pueblo

Unión del Pueblo se formó a fines de 1969 como organización armada no militar, como partido político. En su mayoría, sus integrantes eran estudiantes o egresados de la Escuela Nacional de Agricultura de Chapingo²⁴⁸ del centro del país. Su ideología se sustentaba en la teoría de la organización de Lenin y en la guerra popular de Mao. Motivados por dos ejemplos latinoamericanos, la revolución cubana y el movimiento tupamaro de Uruguay, también se inspiraron en la Revolución Mexicana, particularmente en las luchas de Zapata y Villa. Estudiaron los levantamientos indígenas ocurridos desde la Conquista, la lucha de los indios yaquis en Sonora y de los jaramillistas en Moorelos. Definieron su estrategia como “guerra popular prolongada, ininterrumpida y por etapas”. A diferencia de la vieja izquierda a la que cuestionaban (el Partido Comunista), su principal preocupación era establecer una relación orgánica estrecha con grupos sociales de

248 Desde 1978 Universidad Autónoma de Chapingo.

sectores populares y convertir las luchas económicas en luchas políticas mediante la propaganda y la agitación para llegar a la insurrección armada.

En 1971 sufrió una primera escisión entre una fracción que consideraba que la primera etapa de la lucha debía ser de preparación política y militar de un número grande de militantes, de establecimiento de bases de apoyo con sus organizaciones de masas y un frente legal; y otra fracción que postulaba que el deterioro de las condiciones objetivas y subjetivas hacía posible pasar directamente a la etapa de “hostigar al enemigo”, por lo que debían organizarse militarmente bajo una estrategia foquista. El segundo grupo inició acciones en Oaxaca, Michoacán y Jalisco, convirtiéndose más tarde en el Partido Revolucionario Obrero Campesino Unión del Pueblo (PROPCUP), mientras que la fracción moderada mantuvo la estrategia maoísta de avanzar de la periferia al centro y del campo a la ciudad, y construir bases de apoyo, intentando formar enclaves en los que desarrollar un poder político diferente y opuesto al gobierno. La población indígena fue la que mejor recibió su propuesta posterior (Legorreta, 1998: 66-67).

Los militantes de la UP llegaron a Chiapas en 1972. Un año después fueron invitados por el obispo a colaborar en la organización del Congreso Indígena para darle sentido político a la organización del evento.²⁴⁹ El propósito inicial de la UP fue formar ideológicamente a la población y construir una vanguardia revolucionaria que cambiara radicalmente el sistema de dominación, incluso por la vía armada, y no buscar soluciones concretas a las demandas de tierra, salud, educación y comercio de las comunidades (*Ibid.*: 59).

En la selva la UP reforzó algunos aspectos del proceso de reestructuración comunitaria impulsado por la Iglesia, aportando algunos elementos, mientras que en otros aspectos entró en conflicto con ésta. Los maoístas aportaron la constitución de las comunidades en ejidos, promoviendo la asamblea como forma organizativa pues la consideraban más democrática. La cohesión y solidaridad comunitaria no impidieron la persistencia de intereses individuales y familiares contrapuestos a los intereses comunitarios. Asimismo, la dinámica de conflicto propia de las comunidades fue estimulada por los intereses antagónicos de los diferentes grupos políticos asesores. Aunque los agentes de la pastoral y los asesores maoístas de la UP convergieron en la organización del Congreso Indígena, sus fines últimos eran distintos e incluso opuestos. El objetivo común fue la formación de nuevos dirigentes comunitarios que aprendieron materialismo histórico para analizar la problemática de sus comunidades y conducir las asambleas. En éstas se reflexionaba sobre los problemas, sistematizándolos para llevarlos al Congreso. La UP, además, buscó formar los cuadros políticos de su organización que después desarrollarían la

249 El contacto fue el historiador Antonio García de León, miembro de Unión del Pueblo y coordinador de los traductores del Congreso Indígena (Tello, 1995: 69; García de León, 2002: 313).

base social de apoyo en las comunidades. Generalmente, los cuadros más capaces eran los ya castellanizados y alfabetizados por la diócesis, por lo que el trabajo de los maoístas intentó aprovechar el trabajo hecho previamente por la Iglesia.

Según Legorreta, la cercana interacción con las comunidades, el conocimiento concreto de las condiciones imperantes en Las Cañadas y su propia preparación técnica, llevó a los cuadros urbanos de la UP a cambiar gradualmente el sentido de su acción, abandonando el discurso antisistémico para orientarse hacia la resolución de las necesidades materiales y los problemas inmediatos de las comunidades. Así, se abocaron al estudio de la Ley de Reforma Agraria y de otras leyes para defender la tierra y enfrentar los abusos de la burocracia estatal –funcionarios forestales, de la reforma agraria y de hacienda, que cobraban trámites y multas ilegalmente–, los abusos de los comerciantes, la falta de transporte y los problemas de salud, problemas nuevos surgidos con su nueva condición de campesinos libres que ahora debían afrontar por sí mismos.

En 1974, la UP se abocó a la constitución de una Unión de Ejidos, forma organizativa recientemente establecida por el gobierno federal. Jaime Soto, uno de sus dirigentes, realizó cursos de dos días a la semana en cada uno de los ejidos, logrando en 1975 la constitución de la Unión de Ejidos Quiptic ta Lecubtesel²⁵⁰ con la participación de delegados de 18 ejidos de la cañada de Patihuitz. A los pocos meses se integraron otras 25 comunidades pertenecientes a las cañadas de Avellanal y del valle de Amador Hernández.

Los maoístas tradujeron al tzeltal las máximas de su organización por ejemplo: *Tsobel, Sna'el, Cásesel lequíl c'óc*: “de los campesinos a los campesinos”, es decir, los dirigentes deben recoger las ideas de los campesinos, ordenarlas y volvérselas a llevar, explicarlas para que éstos las entiendan, las sientan suyas y las lleven a la práctica (Legorreta, 1998: 74).

La Quiptic proporcionó a las comunidades de Las Cañadas la estructura organizativa regional para articularse y sumar sus fuerzas, algo que las comunidades no podían tener por sí mismas y que tampoco la Iglesia podía proporcionarles. Si bien los maoístas buscaron la interlocución y la negociación directa con instancias estatales o federales para detener las arbitrariedades, el gobierno estatal no aceptó negociar con ellos, bloqueándolos e incrementando la represión.

La lógica asambleísta introducida por los maoístas implicaba realizar las consultas de abajo hacia arriba, iniciando en asambleas de la comunidad, luego en asamblea de la región o cañada para llegar a la asamblea general, máxima autoridad en los asuntos que afectaban a todas las comunidades. Ésta nombraba al consejo de administración, que representaba al conjunto de la organización, y era una estructura operada por los dirigentes y no por los representantes de las comunidades. Además, se establecieron comisiones especializadas por área de

250 En lengua tzeltal significa “Nuestra fuerza para la liberación”.

trabajo –comercialización, cuestión agraria, ganadería, transporte, salud, abasto y otras que aparecieron con el tiempo–, manejadas por mestizos especialistas en esas materias. Según Legorreta, aunque se insistía en el funcionamiento democrático de la organización, había una clara tendencia a la centralización, a la usurpación del liderazgo y a la toma de decisiones por los dirigentes mestizos.

Línea Proletaria

En 1977 llegaron a Chiapas los primeros brigadistas de Línea Proletaria, también invitados a Las Cañadas de la selva por el obispo Samuel Ruiz para trabajar al lado de la pastoral de la diócesis y reforzar su organización política. LP era parte de una organización más amplia llamada Política Popular (PP), que había iniciado su formación en 1968 y tenía brigadas activas en Durango, Sonora y Michoacán.

PP fue integrada por estudiantes de la UNAM y del Instituto Politécnico Nacional, un grupo de la Escuela Nacional de Economía y de la Facultad de Ingeniería; su líder, Adolfo Orive, hijo del secretario de Recursos Hidráulicos del gobierno de Miguel Alemán (1940-1946), había adherido a la ideología maoísta cuando estudió un postgrado en París y tenía relaciones políticas al más alto nivel dentro del gobierno federal, desde el presidente Echeverría al secretario de Gobernación, Mario Moya Palencia y Raúl Salinas de Gortari,²⁵¹ de quienes obtenía recursos para financiar el movimiento.

Los brigadistas y cuadros de la organización, que ignoraban la fuente de tales recursos, se establecieron en aquellos lugares de la República donde estaban los contactos de Orive y donde convenía a sus intereses: la siderúrgica Las Truchas dirigida por su padre, el Fideicomiso de Bahía de Banderas donde trabajaba Orive, el Valle del Mezquital, La Laguna, etcétera. Los recursos disponibles le permitieron tener alrededor de 300 brigadistas profesionales en todo el país entre 1976 y 1979 (Montemayor, 1997).

Según Legorreta, los miembros de LP llegaron a Chiapas a partir de 1976 por invitación de la UP y no del obispo, debido a sus grandes coincidencias estratégicas en tanto maoístas. Ese año PP se había dividido en Línea de Masas (LM), dirigida por Alberto Anaya, y Línea Proletaria (LP), dirigida por Orive y Hugo Andrés Araujo. Esta última fue la que llegó a Chiapas para fusionarse con la UP. Después de algunos meses conformaron la Organización Ideológica Dirigente (OID), que coordinó el trabajo de los brigadistas profesionales. Algunos militantes de la UP, inconformes con la alianza, se retiraron de la organización un año después. Entre

251 Muchos de ellos serán funcionarios de primer nivel en el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994); su experiencia inspiró el programa Solidaridad, parte de la estrategia contrainsurgente, que estuvo a cargo de los mismos maoístas. Manuel Camacho Solís sería negociador por parte del gobierno en enero de 1994.

quienes se retiraron se encontraba García de León, quien denunció el carácter paraestatal de LP, que no era un grupo político revolucionario sino un ambicioso proyecto del Estado orientado a neutralizar las movilizaciones obreras y campesinas radicales que brotaban en el país. LP había organizado una red de activistas, en su mayoría, sinceros y comprometidos con el movimiento social, que articulaban un discurso izquierdista (maoísta) superficial, mientras sus principales dirigentes eran funcionarios encubiertos del gobierno federal (García de León, 2002: 194).²⁵²

Posiblemente, uno de los factores que permitió que LP absorbiera a la UP fue la disponibilidad de recursos. Podemos suponer que, en tanto asesores profesionales y/o dirigentes de la Quiptic o en su función de gestores de trámites para las comunidades, los integrantes de la UP recibían un salario fijo que debió ser difícil de asumir. Por otra parte, Legorreta subraya que en Chiapas LP era superior que la UP organizativamente, justificando en ello su subordinación. Según Tello, la relación entre ambas corrientes políticas no está clara, y el desplazamiento de la UP por LP apenas se insinuó. Los dos máximos dirigentes de la UP, Jaime Soto y René Gómez Orantes, provenientes de Chapingo, se incorporaron a LP en 1978.

LP no tenía trabajo en el campo. Todos los grupos populares con los que había trabajado en el norte del país eran urbanos, mientras que la UP, en cambio, tenía experiencia en el trabajo campesino en zonas indígenas, lo cual fue aprovechado por LP. Ambas corrientes postulaban la vía armada como táctica de lucha inevitable en el futuro, pero mientras la UP trabajaba clandestinamente, más en la perspectiva de organizar la autodefensa que la lucha armada, LP lo hacía de manera abierta y legal.

Según testimonio recabado entre indígenas zapatistas por Guiomar Rovira²⁵³ en 1994, algunos asesores de la Quiptic, como Jaime Soto, daban entrenamiento militar a los campesinos, línea de preparación cancelada en 1978, cuando entraron nuevos asesores a la Quiptic. Probablemente, la invitación que el obispo Samuel Ruiz realizó a LP respondiera a su desacuerdo con que los asesores dieran instrucción militar a los indígenas, lo que lo llevó a sustituirlos por la línea más conciliadora de LP.²⁵⁴

252 La mayoría de estos dirigentes se integró posteriormente a la baja burocracia gubernamental del sector campesino del partido oficial en algunas secretarías del sector agrario: Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo) y Leche Industrializada Conasupo (Liconsa), Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), e incluso, en el Centro de Investigaciones de Seguridad Nacional (CISEN), la policía política de la Secretaría de Gobernación

253 Guiomar Rovira, *¡Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Citado por De Vos (2002: 333).

254 Jaime Soto salió de Las Cañadas a fines de los setenta enfrentado con Orive. Hacia 1988 fue director de Banrural en Michoacán y Guerrero, falleciendo en 1991 en un accidente de avioneta (Tello, 1995: 136). El testimonio citado por Rovira dice que fue asesinado por guardias blancas en Yajalón, según lo que Marcos contó a los indígenas (De Vos, 2002: 333).

El texto de Legorreta hace referencia a los recursos doctrinarios que LP elaboró para trabajar en Chiapas. En este sentido cambió el término “guerra popular prolongada” por el de “lucha popular prolongada”, considerando que una verdadera revolución implicaba eliminar del poder a cualquier minoría, instalando en su lugar un “poder popular”; no bastaba con tomar el poder político en el sentido leninista; era necesario construir previamente un poder popular alternativo. El mayor obstáculo para ello era la ideología oficial paternalista que pretendía hacer del Estado un sujeto activo, mientras el pueblo era el objeto pasivo de sus acciones.

También modificó la concepción de “bases de apoyo”, entendiéndolas en términos políticos y no en el sentido militar-territorial maoísta clásico: no como la retaguardia de grupos guerrilleros dispersos sino como organizaciones de masas o poblaciones amplias, como espacios sociales en los que el pueblo sería ganando al enemigo, estableciendo “poder popular” mediante la creación de nuevas relaciones sociales. El papel de las “bases de apoyo” no era apoyar a movimientos militares, sino que en sí mismas eran los avances del movimiento de constitución de “poder popular”. No se trataba de recuperar territorio sino de recuperar al pueblo de la ideología dominante y las relaciones sociales capitalistas.

Para lograr mayor capacidad de vinculación con el pueblo debían desarrollarse acciones constructivas y no destructivas. A diferencia de otros grupos de izquierda no planteaban la destrucción del sistema capitalista como paso previo a la construcción del socialismo, sino la posibilidad de construir “zonas liberadas” donde se desarrollaran otras formas de ejercicio del poder sustentadas en la mayor participación popular en los procesos políticos. El avance en la lucha debía darse por etapas, dando lugar a la “lucha popular prolongada ininterrumpida y por etapas”.

Privilegiaba la “lucha de movimientos” sobre la “lucha de posiciones”, lo que implicaba evitar las luchas frontales o directas que de un solo golpe pretendieran alcanzar la victoria definitiva a costa de un gran desgaste. Por el contrario, consideraban que las luchas debían proponerse objetivos accesibles, más modestos, a fin de que se pudieran ganar. Poco a poco fueron adquiriendo las herramientas adecuadas para comprender la lógica de los procesos políticos reales y moverse de acuerdo a ésta, abandonando las ideas antisistémicas una vez confirmada su inviabilidad.

En cuanto a su propósito de conformar amplias organizaciones de masas sistematizaron el método de “pretextos y objetivos” a partir del cual la organización pretendía atender las demandas de los sectores populares con los que trabajaba. Despertando el interés de éstos podía consolidar procesos de amplia participación política. Los “pretextos” eran las demandas populares utilizadas para el objetivo real de los militantes de desarrollar la organización y la capacidad política de los sectores populares (Legorreta, 1998: 98-109).

El incremento de militantes maoístas en la región de Las Cañadas fortaleció a la Quiptic, permitiendo crear otra organización. En 1978 se constituyó la Unión

de Ejidos Lucha Campesina en la zona tojolabal del municipio de Las Margaritas. Nuevos militantes de la UP se establecieron en el valle de San Quintín para reforzar el trabajo organizativo, entre ellos, quienes serían los máximos dirigentes de la organización, René Gómez Orantes y Martha Orantes Gamboa. El mayor incentivo para el desarrollo de la organización fue el conflicto de La Brecha, pues la tarea principal era defenderse de los desalojos anunciados.

Hasta 1978 la relación entre la diócesis y los militantes maoístas se dio en un marco de tolerancia. Posteriormente, los sacerdotes que trabajaban con Samuel Ruiz se dividieron en dos tendencias opuestas: la dedicada a la pastoral, asumida por los jesuitas de la parroquia de Bachajón, y otra, que subordinó la pastoral a la política, integrada por maristas, dominicos y otras congregaciones. Esta última tuvo el apoyo de la misión jesuita de Bachajón y la misión dominica de Ocosingo, que tenía el control de Las Cañadas y contaba con el apoyo del obispo Samuel Ruiz (Montemayor, 1997: 87). La mayoría de los catequistas que desarrollaba las tareas de organización no encontraba discrepancia entre la línea pastoral y la organización política; los cuadros administraban los sacramentos al mismo tiempo que encabezaban las organizaciones que luchaban por la tierra y la regularización de la tenencia.

La división en la diócesis cambió su actitud frente a los maoístas que había invitado a participar, ahora considerados invasores, elementos de partidos políticos que intentaban controlar los procesos populares y cooptar a los indígenas. Por ello, en 1978 el obispo decidió expulsar a las brigadas de LP de la zona de Las Cañadas, medida acatada por las comunidades.

A ello contribuyó el cuestionamiento abierto que LP hizo a la labor de la diócesis de San Cristóbal. Según Legorreta, concretada la integración de las dos organizaciones maoístas, y para intercambiar experiencias y conocer el trabajo de otros, se decidió enviar a las colonias populares del norte del país a los militantes de la UP que trabajaban en la Quiptic, incorporando a quienes trabajaban en el norte al trabajo en Chiapas. Quienes llegaron del norte habían trabajado exclusivamente en zonas populares urbanas y desconocían las condiciones particulares de Las Cañadas, por lo que combatieron el poder de catequistas, líderes religiosos y políticos, entendiendo que sus prácticas eran caudillistas o caciquiles. Asimismo, cuestionaron a la diócesis que los controlaba, y a través de ellos controlaba a las comunidades. La misma "lucha a muerte contra la socialdemocracia" que los maoístas habían iniciado en el norte del país, fue emprendida ahora contra la diócesis (Legorreta, 1998: 110-114).

La mayoría de los brigadistas expulsados de Las Cañadas se integró a otras zonas de Chiapas donde había trabajo organizativo de LP, regresando poco a poco a Las Cañadas para formar una amplia articulación de las organizaciones de base sin la OID, pues consideraban que había abandonado las demandas indígenas, alejándose de las masas, y que estaba viciada por prácticas partidistas. Entre 1979

y 1983 lograron avances considerables en la lógica de resolución de los problemas de las comunidades. Si bien se plantearon enfrentar el problema de los desalojos, aumentar la productividad de los cultivos de café y del ganado, establecer mejores condiciones de comercialización, mejorar los términos de intercambio, mejorar los caminos y el transporte, la salud, la educación, establecer convenios con instancias gubernamentales de comercialización y participar en programas federales como la Alianza para la Producción, poco se pudo concretar. El gobierno estatal condicionaba la firma de los convenios a la afiliación a la oficial Confederación Nacional Campesina (CNC).

Su gran proyecto fue la constitución de una Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), nueva figura asociativa impuesta por el gobierno federal, considerándola adecuada a sus necesidades y condiciones. Sin embargo, los trámites exigidos por la Ley de Reforma Agraria eran inalcanzables: debían legalizar los ejidos participantes y formar Sociedades de Solidaridad Social (SSS) entre los grupos que no formaban ejidos. Por ello, en 1980 formaron una Unión de Uniones, sin buscar el reconocimiento oficial de la Secretaría de la Reforma Agraria. Ese año crearon la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, que aglutinó a 56 comunidades tzeltales de la Unión de Ejidos Quiptic ta Lecubtesel; 22 comunidades tojolabales de la Unión de Ejidos Tierra y Libertad; 10 comunidades choles de Sabanilla, Tila y Huitiupán; 10 comunidades tzotziles de Simojovel, El Bosque y Jitotol; y 13 comunidades de campesinos mestizos de Motozintla y Comalapa. Ello convirtió a la UU en la organización de base más fuerte de Chiapas. Ésta agrupó a 12 mil familias, postulándose independiente de todos los partidos políticos y centrales campesinas y manteniendo vínculos estrechos con organizaciones equivalentes de otros estados y regiones del país para presionar en las negociaciones, beneficiándose de las movilizaciones que desarrollaban sus contrapartes a nivel nacional.

Al año siguiente LP se propuso un nuevo gran proyecto: crear una Unión de Crédito Agropecuaria e Industrial, similar a la Unión de Crédito de la Coalición de Ejidos de los Valles del Yaqui y Mayo de Sonora, y contando con la asesoría de los dirigentes de ésta. Los campesinos de Chiapas jamás habían recibido créditos, pues no tenían regularizados los títulos de tierras. Por ello no se propuso solicitar un crédito sino que la UU tuviera un banco propio. LP presentaba esta opción para impulsar el desarrollo económico y social de las comunidades, aumentar la productividad de la producción de autoconsumo y de los productos destinados al mercado, comprar sus propios medios de transporte y disminuir su costo, realizar aprovechamientos forestales, construir aserraderos, agroindustrias, comprar maquinaria, materias primas, conseguir asistencia técnica, etcétera (*Ibid.*: 144).

Durante dos años se abocaron a realizar los innumerables trámites requeridos para convencer a la Comisión Nacional Bancaria y de Seguros de su capacidad técnica y económica, así como para administrar los instrumentos financieros so-

licitados, lo que tratándose de 80% de campesinos analfabetas resultaba difícil de probar. La mayor dificultad fue conseguir 25 millones de pesos, el capital social que debían aportar; en la UU sólo pudieron juntar 4 millones; el resto provino de organizaciones cercanas de otros estados. Finalmente, en 1982 lograron la concesión de la Unión de Crédito.

A partir de ese momento afloraron las contradicciones internas entre dos posiciones: la del grupo que trabajaba con la Quiptic, que priorizaba la lucha por la tierra, y la de los asesores que trabajaban con la Unión de Ejidos Lucha Campesina, que priorizaban el ejercicio del crédito. La desaparición de la OID, instancia de coordinación cupular, llevó a que el conflicto se dirimiera en la asamblea general de la UU en 1983; el tema polarizó la asamblea y la organización se dividió. Tiempo después, algunos asesores de LP fueron expulsados de la UU por los dirigentes de la Quiptic y debieron abandonar Chiapas, al descubrirse los malos manejos de dinero hechos por Adolfo Orive, Martha Orantes y René Gómez, y sus vínculos con las autoridades gubernamentales (Legorreta, 1998).

El crédito nunca llegó a ejercerse porque la parte no interesada en usarlo lo bloqueó. Quienes trabajaban con la Quiptic no pudieron recuperar lo que habían aportado durante más de un año, con el consecuente desgaste y desencanto de las bases. Legorreta entiende que el problema de fondo fue la incapacidad de la base indígena para llevar a la práctica un proyecto tan ambicioso. Frente a sus reales posibilidades de cambio y a la insistencia de los dirigentes mestizos de mantener el manejo democrático de la toma de decisiones, dejando en las bases la decisión de la permanencia de la organización, éstas dijeron no. Asimismo, en defensa del proyecto maoísta Legorreta aduce que la estrategia constructiva y de negociación que postulaba nunca encontró respuesta favorable del gobierno de Chiapas; nunca recibieron apoyos del gobierno y los recursos que llegaban se dirigían hacia otras regiones pues el gobierno estatal condicionaba la respuesta favorable a la incorporación a la oficialista Central Nacional Campesina (CNC) (*ibid.*).

En este contexto acudieron al gobierno federal para que atendiera sus demandas y/o actuara como mediador en las negociaciones con el gobierno estatal. Lograron avances significativos en el problema de La Brecha, cuando Manuel Camacho Solís, director de Desarrollo Regional de la Secretaría de Programación y Presupuesto durante el gobierno del presidente Miguel de la Madrid (1982-1988), intercedió a su favor, convenciendo al gobierno estatal de resolver el problema de la comunidad lacandona.

En 1988, alentados por el entonces candidato presidencial Carlos Salinas y los cuadros de LP que habían regresado, quienes dirigían la UU la registraron como Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), para que fuera sujeto de créditos a gran escala. Con este cambio de nombre se volvió a abandonar la lucha por más tierras y se la luchó por más producción. El presidente Salinas transformó LP en los cuadros regionales del Programa Nacional de Solidaridad. LP volvió a

trabajar en las comunidades católicas y protestantes de Las Cañadas y en 1989 consiguió la resolución presidencial definitiva a favor de los ejidos en conflicto en la Lacandona. Salinas apoyó la concertación entre su gobierno y la ARIC, con la intención clara de mermar la influencia del EZLN en las comunidades indígenas.

El proceso de organización y cooptación de las organizaciones populares por el gobierno federal en las décadas de 1970 y 1980, tanto en Chiapas como en otros estados del país, se parece mucho a la estrategia aplicada en los países andinos. La diferencia reside en que en estos últimos las instancias que administraron los recursos y cooptaron a las dirigencias fueron ONG, mientras que en México fueron fundamentalmente instancias gubernamentales.

Por otra parte, resulta sorprendente la conexión y la continuidad transexual y transfraccional del aparato de cooptación construido en ese periodo, dirigido a la juventud rebelde reprimida en 1968 y 1971.²⁵⁵ Esta estrategia, iniciada por el gobierno populista de Echeverría, se concretó con la camarilla encabezada por Carlos Salinas, que formuló el proyecto neoliberal que fue aplicado a través de Solidaridad. En terreno chiapaneco este proyecto tecnócrata mostró su imbricación y lógica dominante de estrategia contrainsurgente, incluso antes de que existieran evidencias contundentes de amenaza a la seguridad nacional.

Las comunidades de la selva acogieron simultáneamente las tres alternativas de lucha ofrecidas por los mestizos, considerándolas complementarias. La experiencia de la lucha economicista de las organizaciones maoístas, aun en la lógica de asimilación al aparato de cooptación del gobierno federal, permitió a las comunidades ensayar esa vía y concluir su inviabilidad. El conflicto de intereses irreconciliables entre las comunidades y ejidos de la selva, el norte y Los Altos, y los finqueros, los comerciantes y el gobierno que representaba sus intereses, impidió la resolución de las demandas más importantes: el acceso a la tierra y la regularización de la propiedad ejidal. La incapacidad o la inviabilidad de las vías pacíficas ensayadas legitimaron la vía armada.

La experiencia de los refugiados guatemaltecos

La larga y sangrienta experiencia de insurrección indígena y cruenta represión vivida en Guatemala es un referente importante para el zapatismo mexicano en diversos niveles. Debido al prolongado conflicto social guatemalteco, varios de sus actores llegaron a Chiapas: guerrilleros, sacerdotes revolucionarios y campesinos mayas desplazados. Su presencia y su experiencia ejercieron su influencia, directa o indirectamente.

La guerrilla guatemalteca inició en 1960, después de la afrenta que el gobierno norteamericano infligió a la soberanía guatemalteca con la invasión militar de 1954,

255 En las matanzas perpetradas por el gobierno al movimiento estudiantil en esos años.

que aplastó una experiencia democratizadora y nacionalista de orientación popular conducida por el gobierno de Jacobo Arbenz. La respuesta política de un grupo de jóvenes militares nacionalistas, descontentos con la invasión imperialista y la sumisión de las oligarquías y el ejército guatemalteco dio lugar a la organización de varios grupos guerrilleros que recuperaron la experiencia cubana: las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR13), y el Frente Guerrillero Edgar Ibarra (FGEI). El gobierno respondió con la represión generalizada del ejército y grupos paramilitares, que sistemáticamente desplegaron el terrorismo de Estado sobre todas las formas de oposición política. En 1966 se desarrolló una ofensiva contrainsurgente más intensa en los departamentos de Izábal y Zacapa, que exterminó las guerrillas dejando un saldo de entre 3 y 8 mil campesinos muertos. En 1970 y 1971, el Comité de Familias de Personas Desaparecidas denunció ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) el asesinato o desaparición de 7 mil personas. Para 1973 la lista se había elevado a 15 mil.

Para 1972, en respuesta a la represión generalizada y para fortalecer la resistencia popular aparecieron nuevos grupos guerrilleros en zonas del país con población mayoritariamente indígena, cercanas a la frontera con México: el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) en el departamento del Quiché, y la Organización del Pueblo en Armas (ORPA) en el departamento de San Marcos. A diferencia de las guerrillas de la década de 1960 ambos grupos, asumieron el papel protagónico de los campesinos mayas en la insurgencia.²⁵⁶

Los analistas afirman que las guerrillas guatemaltecas usaron el territorio mexicano como santuario, que varios grupos guerrilleros se prepararon en éste, que cruzaron la frontera y se instalaron en la selva guatemalteca, que su lugar de aprovisionamiento eran las ciudades chiapanecas y que podían transitar hacia territorio mexicano con mayor o menor permisividad del gobierno mexicano según las circunstancias y momentos.

La Iglesia católica guatemalteca fue acusada por el gobierno de participar en las guerrillas, por lo cual fue víctima de la represión debiendo refugiarse en México y en Nicaragua, donde constituyó la Iglesia Guatemalteca en el Exilio (IGE). Al igual que en Chiapas, el desarrollo de una corriente progresista que asumió la tarea de renovar la religión católica para enfrentar “la costumbre” (religión indígena) detonó la participación indígena en los movimientos armados. Sin embargo, en este caso, la incorporación directa y masiva de sacerdotes, misioneros y monjas a las organizaciones guerrilleras, particularmente al EGP, que asumió en su discurso elementos de la teología de la liberación, beneficiándose del trabajo realizado por las comunidades eclesiales de base para desarrollar sus organizaciones de masas, es un hecho probado.

256 También aparecieron otros dos grupos guerrilleros: las FAR y el PGT, que no tenían base indígena porque trabajaban en regiones no indígenas.

Entre los actores del conflicto, la presencia más significativa para la experiencia zapatista, en un nivel más horizontal, fue la de los campesinos mayas refugiados en México. Debido al terror desatado en su país por la estrategia contrainsurgente de asesinato indiscriminado de la población indígena que desarrollaba intensos procesos de organización, 500 mil indígenas guatemaltecos huyeron, internándose en territorio mexicano, inicialmente chiapaneco. Las fuerzas represivas no distinguieron entre guerrilleros y civiles, ensañándose particularmente en los territorios colindantes con la Selva Lacandona, donde actuaban las guerrillas del EGP. A partir de 1984 los refugiados guatemaltecos fueron reubicados en otros estados del país –Campeche, Yucatán y Quintana Roo– por el gobierno mexicano.

Entre 1978 y 1982, durante los gobiernos militares de Fernando Romeo Lucas García y Efraín Ríos Montt, los programas contrainsurgentes Tierra Arrasada y Frijoles y Fusiles provocaron el genocidio y etnocidio de 130 mil guatemaltecos, además de 45 mil desaparecidos y un millón de indígenas desplazados, la mitad en territorio guatemalteco y la otra mitad hacia México. Según el Informe de Esclarecimiento Histórico, 440 pueblos fueron desaparecidos y 626 comunidades rurales masacradas (Martínez, 2004).

A partir de 1980, la estrategia defensiva asumida por la población indígena insuficientemente protegida por la guerrilla ante el genocidio, fue la migración espontánea y masiva de familias y comunidades hacia otras regiones del país y hacia México. Además de los refugiados internos que se instalaron en otras regiones del país, algunas familias se escondieron en la sierra del lacandón, donde formaron las comunidades populares en resistencia (CPR).

Inicialmente, los refugiados se establecieron en la frontera, pero el ejército guatemalteco los atacó en tierras mexicanas, por lo que se internaron en territorio mexicano, acercándose a comunidades en las que recibieron solidaridad. Durante los primeros años su condición de refugiados no fue reconocida por el gobierno mexicano, que obligó a 18 mil refugiados a trasladarse a Campeche y Quintana Roo en 1984. Un número similar permaneció en Chiapas, y algunos regresaron a Guatemala sin ninguna garantía de respeto a su integridad. Para obligarlos a trasladarse, el ejército mexicano aplicó medidas extremas semejantes a las usadas por el ejército guatemalteco, como incendiar sus casas. A partir del reconocimiento de su condición de refugiados por el gobierno mexicano y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), las condiciones se suavizaron.

La presencia en México de indígenas guatemaltecos vinculados a tan dramática experiencia se suma al cúmulo de factores que contribuyeron al desarrollo de conciencia y a la organización campesina maya del lado mexicano. Pese a que el Subcomandante Marcos niegue categóricamente que la experiencia guatemalteca haya influido directamente, es un elemento que, aunque de manera difusa, estuvo en el ambiente y tuvo su peso político o ideológico sobre la dirigencia o las bases zapatistas (Le Bot, 1997).

A pesar del cerco sanitario impuesto por las autoridades mexicanas resulta razonable considerar la posibilidad de que, a partir de la experiencia guatemalteca, las comunidades indígenas mayas de Chiapas hayan vivido un proceso de aprendizaje sobre las potencialidades de cambio social producidas por los procesos revolucionarios y sus posibles costos, así como sobre los errores de diseño y ejecución de la estrategia de lucha armada de las vanguardias guatemaltecas que afectaron a las bases indígenas que pretendían beneficiar. Este posible aprendizaje puede inferirse de la capacidad mostrada por la base campesina maya para exigir a la vanguardia mestiza zapatista su reconocimiento como sujeto pleno de sus propias luchas y la adecuación de su proyecto de lucha armada a la condición protagónica del campesinado indígena, superando la relación meramente instrumental establecida en el pasado por otras vanguardias. Dicho aprendizaje lo vivieron tanto las bases indígenas como las vanguardias mestizas y, en general, el resto de los actores presentes en el escenario del conflicto mexicano: los gobiernos estatal y federal, las fuerzas armadas, la Iglesia, otros grupos de izquierda, las ONG, etcétera.

A partir de 1992, cuando las bases campesinas mayas y los militantes mestizos de otras organizaciones comenzaron a debatir la propuesta de lucha armada del EZLN, el argumento más contundente de quienes se oponían a la guerra era el fracaso de las guerrillas y el sangriento desenlace del conflicto guatemalteco. Para el gobierno federal, el conflicto guatemalteco, y en particular el problema de los refugiados, era una amenaza a la seguridad nacional mexicana. En este sentido, consideraba que la pobreza y la discriminación a que las élites chiapanecas sometían a los indios eran el caldo de cultivo para la rebelión, que podía ser estimulada desde fuera por los elementos subversivos de los países vecinos. Por ello era prioritario combatir las condiciones estructurales, antes que aplicar una estrategia represiva.

Las élites locales, en extremo conservadoras, veían el conflicto guatemalteco desde la perspectiva de la guerra de razas, como un conflicto irreconciliable entre indios y ladinos; por lo que cualquier estímulo a la organización de los indígenas para defender sus derechos significaba atizar la guerra de razas, el levantamiento de indios contra ladinos. Así, quienes apoyaban a los indios eran enemigos de la élite; era el caso de la diócesis de San Cristóbal, los asesores maoístas y del propio gobierno federal, del cual las élites sólo esperaban y exigían la represión. Aunque el ejército se identificaba con esta lectura debía acatar el mandato del gobierno federal, mientras que los finqueros disponían de guardias blancas para encarar la tarea represiva.

La vanguardia mestiza

En 1965, bajo el estímulo de la triunfante revolución cubana, en diversas zonas del país aparecieron grupos guerrilleros. Tiempo después, las matanzas estudiantiles del 2 de octubre de 1968 y 10 de junio de 1971, y la cruenta “guerra sucia”

desatada por el ejército y la policía, contribuyeron a incitar la respuesta rebelde de los jóvenes. En esos años, por las cárceles mexicanas pasaron más de 10 mil personas.

Entre 1973 y 1977 se produjo la fase más intensa de acción guerrillera. Según el general Acosta Chaparro, en 1981 las fuerzas de seguridad habían logrado neutralizar a las guerrillas, aunque no desaparecieron por completo, manifestando su presencia en Chiapas y otras partes del país durante la década de 1980. Carlos Montemayor considera imposible separar tajantemente los grupos propiamente armados de las organizaciones populares que enarbolaron reivindicaciones agrarias, magisteriales o sindicales. Al respecto distingue en México dos tipos de movimientos armados: los que se originaron y asentaron en zonas primordialmente campesinas (rurales) y aquellos que lo hicieron en capitales de estados o en ciudades de importancia (urbanos), los cuales mostraron dinámicas muy diferentes. Los movimientos armados urbanos se nutrieron de cuadros juveniles con sólida formación ideológica, lo que a menudo acentuó las diferencias de estrategia y concepción política entre ellos, impidiendo su articulación en un solo frente. Estos actuaron como células independientes y clandestinas. En el medio rural, por el contrario, los lazos familiares permitieron una gran cohesión que compensó la falta de preparación ideológica. Sus cuadros estaban inmersos en un contexto solidario que los encubrió y protegió, proveyéndolos de recursos humanos y estratégicos (Montemayor, 1997: 67).

La formación de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN)

El EZLN conjugó ambas experiencias, gracias a su capacidad de supervivencia a través del tiempo, al aprendizaje de sus errores y a su recomposición, asimilando la experiencia foquista de su primera etapa y aprendiendo del trabajo de organización de masas que otras organizaciones realizaron en Chiapas, donde finalmente se asentó.

Las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) se fundaron en Monterrey, Nuevo León en 1969. Según De la Grange y Rico, los jóvenes que formaron las FLN establecieron contacto con el gobierno de Cuba a través de funcionarios diplomáticos desde 1967. Éste los contactó con otros grupos guerrilleros mexicanos y con Mario Menéndez, con los que se encontraron en 1968 (De la Grange y Rico, 1997: 131-135).

Varios de sus fundadores habían participado en el Ejército Insurgente Mexicano (EIM), grupo formado por Mario Menéndez.²⁵⁷ A comienzos de 1969, el EIM se instaló en el poblado La Trinidad, en Las Cañadas de la Selva Lacandona en Chiapas, realizando trabajo social entre la población y distribuyendo medica-

257 Periodista de Yucatán, director de la revista *¿Por qué?*

mentos, pese a lo cual no logró atraerla. Mientras tanto, Mario Menéndez visitó Cuba para recoger armas que les darían los cubanos. A mitad de año, sin recursos y sin obtener el apoyo cubano, el grupo se había desgastado, desintegrándose. Separados de Mario Menéndez, comenzaron a actuar por su cuenta.

De regreso en Monterrey formaron el Instituto Cultural Mexicano Cubano Fray Servando Teresa de Mier-José Martí, que servía de fachada legal y les permitía contactar con el gobierno cubano para obtener apoyo. En su mayoría, el grupo que integró las FLN era originario de Monterrey o vivía allí; eran intelectuales, profesionistas o estudiantes de clase media y alta y algunos obreros.²⁵⁸

Según el general Acosta Chaparro intentaron establecer alianzas con otros grupos guerrilleros como el Frente Urbano Zapatista (FUZ), el Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR) de los lacandones y las Fuerzas Armadas de la Nueva Revolución (FANR) (Montemayor, 1997). Sin embargo, los vínculos fueron de corta duración debido a que los métodos de reclutamiento de esas organizaciones eran muy laxos y privilegiaban formas de lucha consideradas inadecuadas por las FLN, como los secuestros y asaltos (Tello, 1995: 62-63).

En 1970, uno de sus integrantes, Mario Sánchez Acosta, fue designado responsable de la Red Urbana en el Distrito Federal, y posteriormente de la casa en que se preparaban los nuevos integrantes de las FLN. Según De la Grange y Rico, varios de sus miembros recibieron entrenamiento en Cuba entre 1971 y 1972, hasta que el gobierno mexicano solicitó a este país el asilo político de varios guerrilleros.²⁵⁹ Desde entonces, los exiliados mexicanos recibieron en Cuba un trato más rígido que el dado a otros cuadros latinoamericanos en formación. Según estos autores, a partir del entrenamiento el gobierno cubano facilitó la infiltración de organizaciones guerrilleras mexicanas proporcionando información sobre éstas al gobierno mexicano. Según esta hipótesis, Mario Menéndez era infiltrado de los servicios de inteligencia mexicana (De la Grange y Rico, 1997: 136-138).

En 1971 las FLN compraron un terreno de 1.500 hectáreas en la Selva Lacandona, parte de la propiedad El Diamante, junto a la Laguna de Metzaboc en Ocosingo, a la que llamaron El Chilar. Allí montaron un campamento cuyo objetivo era instalar allí el foco guerrillero Emiliano Zapata. Allí hacían entrenamiento militar y practicaban tiro. Tenían aves de corral y animales de carga para las actividades agrícolas.

En 1972 establecieron su cuartel general en una granja en Nepantla, Estado de México, donde las mujeres criaban conejos y gallinas y cultivaban alfalfa para alimentarlos, y los hombres desarrollaban tareas de mecánica, fotografía, curtiduría, para abastecer al foco de Chiapas. La casa era habitada por 7 personas.

258 César Yáñez Muñoz, abogado y profesor de la Universidad de Nuevo León, era el primer responsable nacional; Alfredo Zárate Mota, médico, era el segundo responsable nacional.

259 Secuestraron un avión y tomaron rehenes.

Dos años después, la policía descubrió la casa de seguridad de Monterrey a cargo de Napoleón Glockner Rosainz, quien al ser capturado y torturado dio información sobre la casa de Nepantla. Ésta fue tomada con lujo de violencia por el ejército en febrero de 1974, siendo acribillados cinco de sus siete ocupantes, mientras los dos restantes fueron capturados con vida. Los sobrevivientes, Gloria Benavides y Sergio Morales, fueron liberados siete meses después por falta de pruebas, reincorporándose a las filas de las FLN. En esta casa, el ejército encontró archivos, radios, armas, fotos, mapas, víveres, medicinas, planes de trabajo y documentos de la compraventa de El Chilar. Días después, cuando se acercaba al campamento de Chiapas, una unidad del Ejército fue emboscada por el núcleo guerrillero. Los rebeldes intentaron huir por la selva, pero ninguno de ellos apareció. Aunque nunca se supo realmente qué pasó, algunos fueron asesinados mientras otros permanecen como desaparecidos (Montemayor, 1997).

Las pérdidas para la organización fueron enormes, a pesar de lo cual las estructuras de las FLN permanecieron, los militantes sobrevivientes aprendieron de sus errores, y ésta se recompuso lentamente como organización militar. Acentuaron su clandestinidad, manteniendo el trabajo en Distrito Federal, Estado de México, Nuevo León, Veracruz, Puebla y Chiapas. A fines de 1974, regresaron a Chiapas, cuando se preparaba el Congreso Indígena.

En 1976, al salir de la cárcel de Lecumberri casi tres años después de confesar bajo tortura el sitio donde se encontraba la casa de Seguridad Central de las FLN, fueron ajusticiados Nora Rivera y Napoleón Glockner por ser considerados traidores. Un comunicado de las FLN²⁶⁰ justificó el hecho en que los traidores persistieron en su conducta, entregando a otros miembros urbanos. Meses después, murió en Chiapas Mario Sáenz Garza, asumiendo la jefatura Fernando Yáñez. La sucesión causó inconformidad en un grupo que trabajaba en Chiapas, lo que determinó que el grupo disidente saliera de la organización.

Principios y estrategia de las FLN

En 1980 se publicaron los Estatutos de las FLN, que incluían la sistematización de sus principios organizativos y su estrategia, que fueron retomados de los comunicados emitidos por la Dirección Nacional a lo largo de 11 años. En este documento se formularon inicialmente y se confirmaron o desecharon ciertos principios a partir de la práctica a la que habían sido sometidos durante esos años.²⁶¹ El documento es un manual de procedimientos semejante a un manual

260 Comunicado Confidencial, firmado por las FLN, el Segundo Responsable, Compañero Alfredo, 1976 (Comunicados: 20).

261 Accedimos a 15 comunicados internos dirigidos a los militantes y, algunos, sólo a los responsables, elaborados por la dirección de las FLN entre 1973 y 1977, periodo en el que estuvieron al frente de la Dirección Nacional César Yáñez y Mario Sáenz.

del Ejército Mexicano o de algún otro. En las entrevistas realizadas los primeros años después de 1994, Marcos reivindicó el carácter autodidacta de su formación militar, obtenida de las experiencias de los ejércitos insurgentes de Moorelos, o Villa y Zapata, que los zapatistas leían de las guerrillas latinoamericanas, y sobre todo de los manuales de guerrilla y contraguerrilla del ejército norteamericano. Autores como Tello y De la Grange y Rico, señalan que el contacto de las FLN con varias experiencias revolucionarias (Cuba, Nicaragua, El Salvador) para fines de entrenamiento fue mayor que lo que Marcos reconoció.

Los Estatutos muestran que las FLN eran un grupo poco dado a la especulación teórica, y más bien abocado a sistematizar las reglas y los procedimientos de la organización. De ello también dan cuenta los comunicados internos que circulaban entre los militantes o sólo entre los responsables que, más que informar, se proponían formar política y moralmente a los militantes profesionales. Los mismos informaban los eventos relevantes para la organización, los golpes represivos recibidos de las fuerzas armadas y otros eventos que debían ser explicados a los militantes, como el ajusticiamiento de Glockner y Rivera en 1976. Asimismo, contienen fragmentos de la historia de la organización en los que se evidencia la gran hazaña de sobrevivir en la clandestinidad frente a la desproporcionada fuerza militar y de inteligencia aplicada durante la “guerra sucia” y se da cuenta de que la gran tarea de la década de 1970 fue la sobrevivencia de la pretendida vanguardia y su lento crecimiento.

Por otra parte, en el contexto de la elaborada capacidad de cooptación por parte del Estado y el alto grado de hegemonía, las FLN desarrollaron las herramientas necesarias para enfrentarlos y hacer frente a los rivales insertos en esa órbita, a fin de construir una ética alternativa que ofrecer a sus bases. Ello se traduce en varios comunicados de exaltación de los compañeros muertos, que reseñan sus acciones heroicas y enseñan la lucha a los demás militantes a partir de sus experiencias.

Otros textos dan cuenta de la forma de trabajo y la estructura de la organización. No abordaron discusiones teóricas o estratégicas y sólo uno de los comunicados recoge un análisis de coyuntura realizado en 1977. Las FLN y el EZLN tuvieron muy poco de maoístas; si bien tomaron algo de lo que los maoístas habían construido en Chiapas, aprovechándolo y aprendiendo sus métodos, fueron sumamente pragmáticos y construyeron sus mecanismos de seguridad a partir de su propia práctica de supervivencia.

La publicación de los Estatutos de 1980 refleja que las FLN crecían a un ritmo mucho más intenso que en la etapa previa. Al iniciar la década de 1980, el trabajo en Chiapas había rendido frutos y la formación de los militantes exigía medios más ágiles, lo que hizo necesario que se multiplicara el proceso formativo.

En estos documentos, las FLN consideraban que la lucha pacífica se había agotado, siendo necesario enfrentar al poder mediante una guerra popular. Así se

constituyeron como organización político-militar; su fin era que los trabajadores del campo y la ciudad de la República Mexicana tomaran el poder político, instaurando una república popular con un sistema socialista, derrotando al ejército, derrocando al gobierno, e instalando un gobierno de transición y un nuevo Estado, el Estado proletario.

Las FLN luchaban contra el reformismo, considerando reformistas y economicistas a los dirigentes, las organizaciones y las publicaciones que no realizaban actos tendientes a lograr un cambio social de fondo que terminara con la explotación de los trabajadores de la ciudad y el campo. Por ello apoyaron y fomentaron la creación de organizaciones de masas que sostuvieran con hechos su independencia del Estado burgués y sus aparatos, y de aquellas cuyas demandas rebasaran el marco de la lucha económica vinculándose a la lucha política, dirigida a que el pueblo tomara el poder en sus manos. Estos aspectos dan cuenta de la crítica a la estrategia desarrollada por Línea Proletaria y la diócesis de San Cristóbal.

Afirmaban que su meta no era hacer “mejoras” al sistema para hacerle más llevadera la miseria al pueblo; tampoco pretendían el respeto a la Constitución y el cumplimiento de las leyes por parte de las autoridades. Su fin era establecer un Estado popular dirigido por obreros y campesinos aliados con los sectores más avanzados de la pequeña burguesía, lo cual sólo podía lograrse mediante una larga guerra popular (Comunicado del 6 de agosto de 1977). Por ello promovieron formas superiores de organización y de lucha entre las masas; no pretendían sustituir a sus dirigentes naturales sino incorporarlos al movimiento popular. Trabajaron por la acumulación y la unificación de las fuerzas que conformarían la vanguardia de la revolución.

Su estrategia fundamental era llevar al pueblo a una larga lucha revolucionaria que le permitiera sacudirse la dominación capitalista. Consideraban a la lucha armada la expresión superior de la lucha política de masas, proponiéndose iniciarla en aquellos lugares donde las masas irredentas estuvieran dispuestas a empuñar las armas aprovechando las determinaciones geográficas y estratégicas debidamente valoradas por los mandos. Concebían al foco guerrillero como una forma de propaganda armada destinada a crear conciencia y a que otros grupos optaran por la lucha armada, culminando con una guerra popular. Entendían que la guerra de guerrillas no era un proceso que se desarrollara separado del pueblo ni una lucha sectaria que menospreciara otros métodos de combate. No era un método “militarista”; estaba condicionado a una línea política y detonaría cuando esa política indicara que no se podía continuar por otro camino que no fuera el de la lucha armada. La guerrilla no implicaba realizar golpes urbanos esporádicos, expropiaciones, secuestros o ajusticiamientos, cuyo contenido era confuso para el pueblo en cuyo nombre se realizaban. Era un método dialéctico, sustentado

en teorías y análisis científicos, para iniciar la guerra de liberación en el terreno más conveniente: el campo. La guerrilla implicaba atacar directamente los sostenes del poder burgués, sus fuerzas represoras, para demostrar históricamente que podían ser derrotadas. Era una lucha de masas que constituía el embrión del ejército popular de liberación, y se vinculaba a otras formas de lucha y a todos los sectores realmente revolucionarios del país, generando y reforzando las condiciones para una guerra del pueblo. Era una guerra de desgaste a largo plazo, pues aun estando en crisis, el imperialismo era poderoso y poseía los recursos para retrasar el estallido y el triunfo de la guerra revolucionaria. Estos planteamientos estratégicos muy generales fueron tomados de Ernesto Guevara.²⁶²

En varios documentos reivindicaron la necesidad de aplicar creativamente el socialismo científico a realidad mexicana, tomando en cuenta la especificidad de la estrategia de lucha, que “no es calca de ninguna otra revolución”, pues cada país tenía características propias. Al mismo tiempo, consideraban que México era parte del proceso libertario de la gran patria latinoamericana, entendiendo que la revolución era un proceso de carácter continental y para consolidarse en un país necesitaba cuando menos estar en proceso en otras naciones latinoamericanas (FLN, 6 de agosto de 1977).

Tello dice que los estatutos se inspiraron en el triunfo de la revolución nicaragüense en 1979, a lo que se agregaría la existencia de lazos muy estrechos con los movimientos revolucionarios de Centroamérica (Tello, 1995: 97). Por lo que, la revolución era el signo de esos tiempos y los futuros zapatistas participaban de esa percepción.

La estructura orgánica de las FLN era jerárquica y compartimentada, y había sido diseñada para la lucha armada; estaban “estructuradas como un complejo de organismos y no como una suma de miembros”. De acuerdo a las necesidades impuestas por la lucha armada tenían dirección, jerarquías y disciplina militares; sin embargo, daban cauce democráticamente a la actividad política de sus militantes a través de organismos específicos: la Dirección Nacional (DN), que elaboraba y modificaba la línea político-militar, trazaba planes de trabajo, distribuía las armas, controlaba la economía, etcétera; el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), para las zonas rurales, y la organización clandestina de redes y células de Estudiantes y Obreros en Lucha (EYOL), para las zonas urbanas. Las comandancias de los frentes de combate del EZLN coordinaban y desarrollaban la guerra revolucionaria, tomaban bajo su control la zona cuando había sido liberada, expedían normas y medidas revolucionarias para regular las relaciones sociales, políticas y económicas de los habitantes, nombrando comisiones para las distintas tareas, etcétera. Las tres instancias eran militares.

262 Comunicado del 8 de octubre de 1976, día del Guerrillero Heroico.

A esta estructura se agregaban los siguientes organismos político-militares de dirección: el buró político, creado por la Dirección Nacional para dar cauce a la actividad política interna y externa de las FLN, integrado por un número impar de militantes que representaban a los militantes urbanos, los profesionales y la Dirección Nacional. Para cumplir su función creaba los medios que permitieran que se expresara la libre opinión de los militantes, debiendo realizar los trabajos de educación, agitación y propaganda dirigida al interior y al exterior.²⁶³ Los Comités Clandestinos Directivos de zona, nombrados por la Dirección Nacional, cumplían funciones relacionadas con la planeación, dirección y coordinación de los trabajos político-militares de las redes urbanas. Los Comités Clandestinos Directivos Locales, nombrados por la Dirección general, completaban la estructura organizativa.

La unidad organizativa básica de las FLN era la célula, formada por militantes que se conocían entre sí. Las diversas células integraban una red urbana en forma triangular: cada miembro de la red conocía únicamente al compañero que lo invitó a participar y al responsable.

En lo que respecta a las EYOL, sus actividades eran dirigidas por el Comité Clandestino Local. Su gran autonomía de funcionamiento respondía a la capacidad del responsable que debía conocer y acatar las reglas y principios de las FLN. Cada responsable local recibía órdenes de la Dirección, trasmitiéndolas a sus subordinados y vigilando su cumplimiento. Éste respondía por la buena o mala marcha de los trabajos: la seguridad de sus subordinados, los fondos de la organización, la ampliación y la preparación ideológica, la distribución del trabajo. En tanto las EYOL eran una formación militar y jerárquica, en su funcionamiento interno estaba prohibido el democratismo, las juntas deliberativas, la oposición a las órdenes, el externamiento de dudas acerca de las comisiones asignadas (Comunicado confidencial, 31 de diciembre de 1975). En este sentido, trabajaban en sus localidades para apoyar al núcleo guerrillero Emiliano Zapata, y estaban subordinadas a éste; dependían de un responsable local, a su vez dependiente del responsable nacional de las EYOL que dependía de la Dirección Nacional. Su trabajo era clandestino: abastecimiento, información y propagación de las FLN y distracción y hostigamiento de la oligarquía gobernante y sus aliados (Comunicado confidencial de febrero de 1975).

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que operaba en las zonas rurales, tomó su nombre del caudillo Emiliano Zapata (1879-1919), el héroe que mejor simboliza las tradiciones de lucha revolucionaria del pueblo mexicano. Su estructura se conformó en dos niveles: el organismo de mando

263 Esta instancia no aparece en los comunicados previos a 1980, es como una válvula de escape creada para ventilar conflictos y debates internos y como un contrapeso a la dirección, apareció como una necesidad luego del conflicto con el grupo separatista de 1976.

integrado por militantes profesionales designados por la Dirección Nacional, que determinó la jerarquía militar y la sucesión de mandos y tropas de combatientes denominados “insurgentes”; éstas se integraron con militantes profesionales de las FLN y con combatientes mexicanos o extranjeros que, sin ser militantes de las FLN, estuvieran dispuestos a sujetarse a la disciplina militar y a respetar la sucesión de mandos fijada por la DN. Además, incluía comisiones de trabajo político designadas por la DN, bajo las órdenes del responsable de cada unidad de combate. El EZLN respetó y se acogió a la Convención de Ginebra sobre las fuerzas beligerantes. Cumplió las funciones de vincular a las FLN con las masas de trabajadores del campo, combatir frontalmente a las fuerzas represivas del Estado, liberar el territorio donde actuó instalando autoridades revolucionarias populares, dictar medidas y normas locales para beneficiar a la población de la zona, sobre todo a los trabajadores, extender su zona de influencia hasta unirse con otro frente de combate o con zonas urbanas. Su formulación es menos parecida a la idea de las bases de apoyo de los maoístas que a las formas de hacer y sostener la guerra de los ejércitos de Villa y Zapata durante la revolución de 1910-1920. Los elementos que planteó pueden identificarse fácilmente con la evolución que tuvo o se propuso tener desde 1994 en la “zona de conflicto” zapatista. La diferencia está en que dicha formulación programática correspondía al proceso de la revolución en curso y el zapatismo lo aplicó en una situación de tregua militar.

La construcción y sobrevivencia del aparato militar se sustentó en principios morales y una ética muy rígidos, en una gran disciplina que sus integrantes debían acatar plenamente. Estos rasgos fueron asumidos desde sus inicios y confirmados como adecuados por su práctica, por lo que no consideraron posible colaborar con otros grupos guerrilleros que funcionaban bajo reglas más laxas de reclutamiento que ponían en riesgo sus vidas.

Los militantes de las FLN se asumían como “soldados por conciencia”; debían estar dispuestos a entregar todos los actos de sus vidas a la revolución y hacerlo eficazmente. La organización evaluaba el acatamiento de ese compromiso de manera implacable, llegando incluso a afirmar “para nuestra organización es más provechoso un militante muerto que un militante preso”.

En un comunicado señalan que la disciplina implica discreción y cumplimiento, y que era necesario eliminar tres actitudes viciosas de los compañeros: el democratismo (decirlo todo), el exhibicionismo (participar en todo) y el informismo (conocerlo todo). Los jefes debían ser ejemplo para sus subordinados. Consideraban que los enemigos de la revolución, los más difíciles de erradicar, estaban dentro de ellos mismos (Comunicado, 31 de diciembre de 1975).

La guerra que incorporaría a las masas populares no estaba necesariamente cerca. Como foco revolucionario, pretendían acercar el desenlace, pero no tenían prisa. Tenían conciencia del poder del enemigo, por lo que la organización no

intentaba crecer aceleradamente en militantes; buscaba la calidad sobre la cantidad y preparaba a la vanguardia de la revolución futura en una clandestinidad extrema. En ese sentido, su política de reclutamiento fue muy cautelosa y siguió ciertos principios: el reclutamiento fue individual, aprobado por el responsable local, evitando el trato directo entre el candidato propuesto y otro compañero que no fuera su proponente; se investigó la vida y los antecedentes personales de los candidatos, que fueron rechazados ante el surgimiento de dudas. Asimismo, fueron sometidos a una serie de pruebas, en especial sobre su discreción, cooperación y espíritu de sacrificio (Comunicado, 15 de febrero de 1975).

El autofinanciamiento y la disciplina de los militantes de las FLN

El espíritu ahorrativo está presente de manera muy fuerte en los principios y el manejo de recursos financieros de la organización. La fuente fundamental para obtener recursos era la aportación de militantes y colaboradores, quienes debían contribuir al sostenimiento material de la organización con su propio trabajo, dentro o fuera de la organización; no eran mantenidos por un aparato militar con recursos ilimitados y subsidiado por elementos ajenos a la lucha, y menos por organizaciones o gobiernos extranjeros, lo que daba gran autonomía política a la organización. En las casas de seguridad, los cuadros se formaban política y militarmente, a la vez que producían alimentos, armas, uniformes y aparatos de comunicación. El dinero recabado era centralizado, impidiéndose el acceso a quienes no se especializaran en esa tarea, que fiscalizaban el buen uso de los recursos. Eran espartanos y puritanos; tal vez por eso en Chiapas no les fue difícil trabajar con los misioneros católicos. La regla era que “el responsable local de finanzas debe fijar una cuota a cada uno de los miembros, según sus posibilidades económicas, sin excepción, pues aunque mínima, ésta permite formar un presupuesto fijo y trabajar sobre él, además hace sentir propia la organización y disciplina inconscientemente a quienes la aportan”. A su vez, en cada localidad debía formarse un grupo de colaboradores que, con aportaciones fijas o esporádicas, contribuyeran a la Organización, siendo excluidos de información. Sólo podrían enterarse de algunos aspectos de la lucha, previa autorización de la Dirección Nacional. El responsable local podía utilizar los pretextos que juzgara conveniente para allegarse fondos. Los fondos pasaban íntegros a la Dirección, que determinaba la cantidad que se invertía en cada red o comisión (FLN, 1980: 13).

Las FLN establecieron varios niveles de participación: el militante profesional, aquel que hizo de la revolución socialista su razón de vivir, entregándose de tiempo completo a las tareas asignadas por la organización, pasando a la clandestinidad cuando así se le indicara y abandonando familia, bienes y todo vínculo con la sociedad; el militante urbano, que conservaba a su familia, trabajo y posición, porque así convenía a los fines de la organización, y estaba dispuesto a realizar

las comisiones que se le encomendaran, anteponiendo su cumplimiento a sus intereses personales, laborales y familiares. Los militantes debían ser propuestos por un militante que garantizara su discreción y honestidad, quien los invitaba a luchar; los colaboradores eran personas, asociaciones o grupos que, habiendo sido invitados a participar activamente en sus filas, decidieron aportar únicamente alguna colaboración esporádica; éstos podían recibir instrucción política teórica, pero no tenían acceso a los comunicados ni a la información destinada a los militantes; también podían recibir entrenamiento militar, previa autorización de la DN, los CFC o los CCDZ.

Los deberes de los militantes profesionales que tenían alguna responsabilidad (cargo) de distinto nivel eran, entre otros: considerar como patrimonio de la revolución todos los bienes materiales que poseyeran, destinando una parte de sus ingresos a la causa revolucionaria; mientras era militante urbano y tenía un ingreso por su actividad profesional o de otro tipo debía aportar a la organización una cantidad fija. Asimismo, debía velar por la conservación y el acrecentamiento de los fondos, equipos, armas y municiones; controlar a los elementos bajo su mando, por lo que recababa la correspondencia interna y externa enviándola a los organismos superiores, que la censuraban o aprobaban para su entrega; realizar las tareas rutinarias de la casa de seguridad o del campamento en las zonas rurales: intendencia, aseo, cuidado de vehículos, limpieza de armas, mientras no entorpecieran sus actividades de responsable.

El responsable también se encargaba de la vida privada de los miembros bajo su mando; así, firmaba las actas de los matrimonios que se celebraban dentro de las filas a su mando, previa autorización de la Dirección Nacional, las CFC o el Comité Clandestino Directivo de Zona. Se trataba de construir una sociedad alternativa en los espacios de lucha, asumidos como zonas liberadas de la moral y las leyes del Estado burgués.

En materia de disciplina eran implacables; las faltas contempladas en sus estatutos eran el incumplimiento de sus deberes o la violación de las normas: la desertión, la traición, la delación o confidencia, la insubordinación, el faccionalismo o creación de grupos internos al margen de la organización, el machismo y el feminismo, como puntos extremos de un criterio erróneo sobre el sexo opuesto. Las penas más graves eran la expulsión temporal de la organización, la expulsión definitiva y el ajusticiamiento. No se sabe de la aplicación de esta reglas excepto en el caso de Glockner y Rivera.

En los Estatutos, en el artículo 7 inciso n, existe una referencia al tema indígena relativa a los fines de la revolución por hacer: “El Estado garantizará a los grupos indígenas el derecho a recuperar sus tierras; a rescatar y conservar sus culturas, dialectos y costumbres, respetando sus formas de organización social” (FLN, 1980: 12), evidencia del aprendizaje logrado hasta ese momento en su experiencia chiapaneca.

La formación de la vanguardia indígena

El aparato organizativo construido por la diócesis de San Cristóbal para la evangelización sirvió como base material para la formación de líderes de las comunidades. Los nuevos actores religiosos indígenas, catequistas y diáconos, ocuparon el lugar que dejó la descomposición de la comunidad tradicional, acelerando esa descomposición.²⁶⁴ En las escuelas y cursos de la diócesis y las órdenes religiosas los indios aprendieron castellano, a leer y a escribir, a profundizar su fe religiosa, a mejorar sus condiciones de vida y a reflexionar sobre sus problemas personales y colectivos. Fueron el elemento intelectual y organizativo que sustentó el proceso de recomposición comunitaria en la selva (De Vos, 2004). La preparación y desarrollo del Congreso Indígena de 1974, con la presencia de militantes de la Unión del Pueblo, enriqueció el acervo, pues se formaron traductores que manejaban todas las lenguas presentes en Las Cañadas. Lo mismo ocurrió con los brigadistas de Línea Proletaria y sus iniciativas organizativas. Paralelamente, el EZLN ofreció otras estrategias.

A lo largo de 30 años de lucha, las comunidades mayas colonizadoras de Las Cañadas, y aquellas originarias de Los Altos y el norte de Chiapas, conformaron su propia vanguardia indígena, apropiándose de los recursos de la cultura occidental aportados por los distintos grupos urbanos con los que trabajaron y pretendieron dirigir su lucha. Así incorporaron elementos útiles al proceso de adaptación y de defensa frente a los drásticos cambios que provocó el remplazo del patrón de acumulación de capital regional impuesto externamente, que los obligó a migrar. Dicho proceso incluyó varios niveles: la reconstitución de la comunidad, la renovación de su cultura y el fortalecimiento de su identidad étnica.

La persistencia de un tronco indígena les permitió procesar los elementos aportados por los mestizos; la actitud activa de los jóvenes indígenas posibilitó que enfrentaran las nuevas condiciones, sobreponiéndose a ellas. La dinámica faccional propia de la cosmovisión indígena hizo que asimilaran y procesaran los aportes de occidente, y que interactuaran con los mestizos, que bien podrían haberlos avasallado políticamente o anulado culturalmente.²⁶⁵ Los indígenas aprovecharon el aporte de cada elemento externo que se introdujo en su ambiente. Mientras para los actores externos los fines de cada uno eran asumidos como los únicos legítimos, siendo contrapuestos a los del otro, para los indígenas el evangelio, la apuesta por el desarrollo, las organizaciones campesinas en sus distintos formatos, las movilizaciones, las negociaciones con los gobiernos estatal y federal, las gestiones legales, o la lucha armada, eran vías compatibles, formas de lucha

264 En 1985 la diócesis tenía 6.180 catequistas (54% de los cuales eran indígenas) para una población de poco más de un millón de individuos (Leyva Solano, 1995: 388).

265 Como ocurrió en el caso peruano.

utilizables, incluso de manera simultánea para la consecución de sus fines.²⁶⁶ Por lo que las opciones estratégicas no se impusieron de forma unánime en todas las comunidades; si bien hubo comunidades en las que existió unanimidad fueron las menos; en la mayoría estaban activas dos o más de las opciones, como un nivel más de expresión del faccionalismo propio de las comunidades, de los conflictos intra-comunitarios que, como tales, eran procesados en las instancias de representación comunitaria. En las comunidades rara vez se llegó a rupturas. Éstas se produjeron en torno al inicio de la lucha armada y cuando la misma ya había iniciado.

El faccionalismo también se aplicó en la división entre comunidades, entre las organizaciones indígenas, y entre los grupos mestizos que trabajaban con las comunidades, existiendo confrontación en esos varios niveles: entre la diócesis y la UP o entre la diócesis y LP, entre la UP y LP, al interior de la UU, al interior de la diócesis, etcétera. La lectura que los mestizos hicieron de su posición en estos procesos discrepa de la realizada por las comunidades. Mientras para las comunidades las diferencias de posición eran negociables y asimilables, y parte del proceso de adaptación y lucha por mejores condiciones de vida, para los mestizos eran irreconciliables.

En el caso del EZLN, su larga experiencia de trabajo clandestino y la persistencia de esa lógica le permitieron aprender esa dinámica comunitaria, asumiendo con gran paciencia el proceso de formación de una vanguardia indígena y de ganar a la base social indígena. Probablemente, los asesores maoístas fueron los menos aptos para insertarse en esa lógica comunitaria y respetarla, considerándola arcaica e incompatible con el desarrollo al que querían llevar a las comunidades, por lo que la sustituyeron por la forma asambleística ejidal. Para la Iglesia, con más experiencia de trabajo con las comunidades y la autoridad moral ganada durante años de acompañamiento, la relación era aparentemente más fácil; tenía el control de la situación, pero esto cambió.

Este proceso da cuenta de una sucesión de vanguardias mestizas que intentaron llevar a los indios hacia donde éstas consideraban que debían ir, imponiéndoles su estrategia de lucha, dotándolos de determinadas herramientas. Tiempo después, la estrategia se agotaba o resultaba insuficiente, llegando una nueva vanguardia mestiza con otra propuesta que los indios tomaban. Según la perspectiva de las vanguardias mestizas, aquella que las sucedía “se montaba” sobre el trabajo de la que la precedió, beneficiándose de él. En el proceso que tuvo lugar en Las Cañadas de la Selva Lacandona pueden reconocerse cuatro vanguardias que fueron sucesivamente desplazadas: la diócesis de San Cristóbal, la Unión del Pueblo, Línea Proletaria y el EZLN. Sin embargo, las vanguardias desplazadas no desaparecieron del escenario, sólo se enemistaron con la nueva vanguardia, asumiéndola

266 No necesariamente por todos siempre, pero el faccionalismo permite la posibilidad del ensayo por unos y otros.

como rival que le disputaba a la misma base indígena. Las vanguardias mestizas permanecieron y su acción persistió; los indios no los desterraron definitivamente, los ubicaron en planos paralelos, articulándolas con las otras y acudiendo a sus estrategias y su asesoría cuando lo necesitaban.

Según Legorreta, la figura de los catequistas significó la aparición de una nueva élite indígena que desarrolló procesos de dominación caciquil sobre las comunidades, aprovechando su vinculación con la diócesis y sirviendo de instrumento para mantener el control sobre éstas. Los catequistas eran portadores del discurso indianista mesiánico formulado por la Iglesia, que perpetuaba el aislamiento y la pobreza de las comunidades. De acuerdo a esta lógica, eran piezas del juego de poder de la diócesis y encarnaban las formas arcaicas de control político religioso en las comunidades (Legorreta, 1998).

Gracias a la acumulación de experiencia durante el contacto con los grupos mestizos, a su función de servicio religioso y organizativo en las comunidades que representaban, y al conocimiento adquirido sobre la sociedad blanca, los catequistas se convirtieron en la vanguardia de las comunidades, en un grupo especializado en la gestión pública y religiosa surgido de las comunidades, elegido, avalado y sancionado por éstas.

La recomposición comunitaria y la autonomía política indígena

Leyva ofrece un cuadro detallado del funcionamiento de las comunidades de Las Cañadas, que ilustra cómo su dinámica comunitaria absorbió los mecanismos organizativos adquiridos de los asesores maoístas y del ejercicio de la autonomía territorial construida a pesar de las interferencias, gracias a su capacidad de controlar la presencia de elementos externos. Las comunidades mantenían el control absoluto de su territorio, la vigilancia constante; ningún elemento externo podía entrar sin ser advertido, interrogado y autorizado luego de conocer sus intenciones. La vigilancia era una función de las autoridades, exigida por las hostiles condiciones presentes en Las Cañadas; la constante amenaza de desalojo, la llegada de refugiados guatemaltecos, el trabajo clandestino de grupos políticos, la presencia del ejército en la zona debido al conflicto agrario, el narcotráfico, y la guerra en Guatemala, entre otras, obligaron a establecer los mecanismos que permitieran el pleno control del territorio, los cultivos, las tierras ejidales, las mujeres, los niños y los hombres de la localidad (Leyva, 1995: 381).

El consejo de autoridades se ocupaba de la conducción de las comunidades, conjugando el proceso histórico de constitución de las mismas: la tradición indígena, que se expresaba en los cargos religiosos y festivos, y las instituciones jurídicas y políticas, como el ayuntamiento y el ejido, impuestas por el Estado nacional. Todas fueron asimiladas a la estructura local sin ser vistas como externas o impuestas, y dotadas de nuevos significados articulados en el marco de la cosmovisión maya,

cambiante, actuante, contemporánea. A partir de ello, los colonos crearon una estructura formal con papeles diferenciados, mediante los cuales la gente refrendó su pertenencia a la comunidad, recreando la vida comunitaria real sustentada en valores, comportamientos, actitudes, derechos y obligaciones compartidos (*Idem.*).

El consejo de autoridades era integrado por el presidente del comisariado ejidal, el agente municipal, el o los catequistas católicos, el diácono y el enviado local ante la ARIC, quienes actuaban de manera colegiada. En el consejo generalmente estaban representadas las diferentes tendencias, grupos o facciones coexistentes al interior de la colonia o el ejido. Éste se encargaba de preparar las asambleas comunales, de organizar la fiesta del santo patrón, de pedir a la novia, independientemente de la investidura formal de cada uno, o de las funciones que la legislación agraria o municipal atribuían a cada quien. Todos los puestos estaban al mismo nivel y su función no se reducía a lo meramente político, agrario o judicial; todos se ocupaban de todo, aunque hacia fuera observaran la formalidad del caso y cada uno realizara la función que le correspondía. El consejo administraba una pequeña caja de hacienda con la que cubrían los gastos colectivos. Todos los puestos públicos eran desempeñados por gente de la localidad, no había ladinos (Leyva, 1995: 382).

De Vos ofrece datos valiosos que apoyan la idea de que las comunidades o individuos de éstas eran quienes querían hacer la guerra, por lo que propiciaron las condiciones para ello. En las comunidades, la idea de la autodefensa armada como necesidad comunitaria surge de la conciencia de la amenaza permanente del desalojo por el conflicto de La Brecha en 1973. Cuando conocieron sus implicaciones enviaron jóvenes a Mérida para comprar armas (De Vos, 2002).

En la fundación del EZLN participaron tres indígenas y tres mestizos. Eran jóvenes originarios del norte de Chiapas, de los poblados de El Calvario y Lázaro Cárdenas, limítrofes de Sabanilla y Huitiupan, chol y tzeltal, respectivamente. Los indígenas propusieron que ese lugar sirviera de asentamiento al campamento guerrillero en el monte; era una zona casi virgen de la selva, cercana a la laguna Miramar y a los ejidos Emiliano Zapata y Tierra y Libertad, y sabían que los habitantes de esos ejidos verían con buenos ojos la propuesta de lucha armada (*Ibid.*).

La fundación del Slop en 1980 marcó la intención de desarrollar la autodefensa en las comunidades. Esta organización fue fundada por el sacerdote Javier Vargas y por Lázaro Hernández, indígena nombrado tuhunel de tuhuneles por Samuel Ruiz. Slop significa raíz en tzeltal. Era una instancia de coordinación entre los agentes de la pastoral y los principales líderes indígenas, cuyo propósito, según Legorreta, era que los catequistas y tuhuneles recuperaran la jefatura de la Unión de Uniones, desplazando a los asesores de Línea Proletaria con el argumento de que eran *caxlames*, para lograr que la Diócesis se mantuviera como la principal influencia política en Las Cañadas. La Slop era de carácter clandestino y se propuso desarrollar el entrenamiento militar de autodefensa (Legorreta, 1998). Sus

miembros eran al mismo tiempo dirigentes de la Quiptic y, en muchos casos, también ocupaban cargos de autoridad religiosa a nivel local y regional. Lázaro Hernández, del ejido San Juan en la Cañada de Patiwitz, Francisco Gómez del ejido la Sultana, dirigente de la Quiptic y hombre de confianza de Samuel Ruiz, llegaron a ser capitanes del EZLN y cumplieron cuatro responsabilidades: la membresía al Slop, la dirigencia de la Quiptic, la autoridad como predicadores y servidores de la palabra de Dios, y el mando militar zapatista, lo que en tzeltal llamaban *Chaneb Sbelal*, “caminar por cuatro caminos”, al mismo tiempo y aparentemente sin mayores contradicciones²⁶⁷ (De Vos, 2002: 334),

Acumulación de fuerzas en silencio

Como la mayoría de las guerrillas latinoamericanas de las décadas de 1970 y 1980, los zapatistas iniciaron su desarrollo en un espacio alejado del control estatal y militar, buscando fortalecerse con la incorporación de población campesina indígena como base operativa de sus acciones, a fin de coordinar procesos insurreccionales en sectores más amplios de otros puntos del país en el mediano plazo. Gradualmente, la vanguardia mestiza fue conociendo las capacidades adquiridas por la población indígena, que serán asumidas como un factor fundamental de su estrategia. La experiencia hecha por la base indígena y la constitución de una vanguardia indígena antes de la llegada de la vanguardia mestiza guerrillera, fue un factor fundamental para el rápido crecimiento del EZLN, la formulación de su estrategia política y la renovación de su discurso, colocando en el centro de su acción a la población indígena de la selva, Los Altos y el norte de Chiapas, y sus necesidades.

Las FLN no era el único grupo armado presente en Chiapas; muchos otros grupos de izquierda, armados o no, habían llegado allí atraídos por la larga trayectoria de lucha campesina, reactivada a partir del Congreso Indígena de 1974. El EZLN fue el que llegó más lejos en el desarrollo de un aparato militar insurgente. Aprovechó el trabajo de reconstitución de las comunidades indígenas que acompañó el proceso de colonización de la Selva Lacandona realizado por la pastoral católica en las décadas de 1960 y 1970; también, el trabajo de organización desarrollado en la zona por los asesores maoístas de Unión del Pueblo y Línea Proletaria en las décadas de 1970 y 1980, durante la lucha por la legalización de las posesiones de tierras, el incremento de la productividad y la obtención de créditos del gobierno, desarrollando gran capacidad organizativa en la región y aptitud para la interlocución con el gobierno federal. Algunos autores consideran que, desde

267 Lázaro Hernández salió del EZLN en 1980 para formar Slop; en 1994, separado de la Iglesia y como dirigente de la ARIC y miembro del PRI se convirtió en informante sobre la estructura militar del EZLN ante la Secretaría de Gobernación y Tello.

sus inicios, se trató de una estrategia de contrainsurgencia del gobierno federal por la vía de la despolitización y la desarticulación del contenido antisistémico del movimiento campesino, intentando orientarlo hacia la lucha economicista y peticionista. Por ello, sería un antecedente de las políticas neoliberales de combate a la pobreza como Solidaridad (García de León, 2002: 31).

Distante tanto de los fines de la diócesis como de los de los maoístas, cuya labor consideraban economicista, el EZLN aprovechó la tarea previa de estas organizaciones rivales gracias a su capacidad de sobrevivir en la selva como foco guerrillero. La misma se sustentó en la larga experiencia acumulada por las FLN en su trabajo clandestino de más de diez años y en el apoyo eficaz de su aparato logístico, que contaba con ramificaciones en muchos estados del país, convirtiendo su estrategia de lucha armada en la alternativa de lucha asumida mayoritariamente por las comunidades indígenas de la selva, que habiendo trabajado con las otras propuestas de lucha no armada habían comprobado su inviabilidad.

Según Marcos, todo el estado estaba ocupado políticamente: en Los Altos el PRI era prácticamente la única fuerza política; en la Selva, la Quiptic, la ARIC y la Iglesia; en el norte había grupos de derecha, guardias blancas, grupos de izquierda, como el PROCUP-PDLP, el PRD y la OCEZ (Le Bot, 1997: 194).

Para los guerrilleros regiomontanos Chiapas era un lugar emblemático, el polo opuesto a su propia realidad. Desde su fundación, las FLN habían considerado la Selva Lacandona como teatro de operaciones idóneo para la creación del foco guerrillero, el objetivo central de su organización, denominado núcleo guerrillero Emiliano Zapata.²⁶⁸ En los comunicados de la década de 1970 se evidencia la presencia de muchos cuadros de las FLN en Chiapas y los Estatutos de 1980 dan cuenta del avance en el conocimiento de la problemática del lugar, así como de elementos de estrategia aparentemente formulados a partir de la experiencia del movimiento campesino indígena en Chiapas, incluso planteamientos que podríamos considerar tomas de posición frente a otras fuerzas mestizas presentes en la zona, sus rivales potenciales. En estos documentos, no se debate ni se polemiza directamente con ellos sino que sus estrategias son tomadas como una muestra de lo que no se debe hacer, como contraejemplos de sus propias posiciones, que son las correctas.

Desde 1972, prácticamente sin interrupción, las FLN desarrollaron trabajo social y político entre las comunidades indígenas de Los Altos y el norte del estado, logrando un diagnóstico del potencial conflictivo de la zona. Por ello estimularon la radicalidad de la población para reclutar militantes indígenas, que eran llevados a casas de seguridad en otros estados de la república y en la Ciudad de México

268 Denominado así en un documento de la Dirección de las FLN, firmado por el compañero Pedro (quien murió en Chiapas en 1974), y ya como Ejército Zapatista de Liberación Nacional en los Estatutos de 1980.

para su formación y entrenamiento. En la década de 1970 los militantes de las FLN tenían casas de seguridad en Tabasco y Veracruz, desde las cuales viajaban constantemente a Chiapas.

La vanguardia mestiza descubrió que los atributos de la Selva Lacandona eran muy diversos. Para las FLN, aunque era un espacio vacío, oculto del ejército y de la población campesina, donde no serían detectados, Chiapas o varias regiones del estado eran un lugar “donde las masas irredentas están dispuestas a empuñar las armas aprovechando las determinaciones geográficas y estratégicas debidamente valoradas por los mandos” (FLN, 1980: 4). Además, era una zona de frontera con Guatemala, país que vivía una cruenta guerra que involucró a bases indígenas muy parecidas a las convocadas por el EZLN; también era una región de frontera agrícola que atrajo población nueva, indígena y mestiza, registrando crecientes concentraciones demográficas, gran conflictividad social, gran experiencia política de los campesinos mayas y el fracaso de las estrategias de las vanguardias mestizas que previamente habían desarrollado un importante trabajo organizativo. Estos elementos posibilitaron su desarrollo acelerado. A la heterogeneidad del territorio de la selva, se sumaba la presencia de cuadros zapatistas en Los Altos donde, a decir de Marcos, la selva era la comunidad, en la que la misma gente los escondió y ayudó.

Los militantes de las FLN trabajaban en los alrededores de San Cristóbal, en el municipio de San Andrés Larraínzar, coordinando proyectos con médicos, agrónomos y talabarteros, a partir de los cuales comenzaron a formar redes en Los Altos. Entre los tzotziles reclutaron a muchos de los que después serían dirigentes de la selva y entablaron relaciones con el Slop (Montemayor, 1997: 91). Para 1979, habían reclutado a un agente pastoral de la diócesis de San Cristóbal muy cercano al obispo Samuel Ruiz. Tello y Legorreta consideran que este vínculo evidencia el apoyo del obispo al EZLN desde el inicio, mientras que los zapatistas afirman que su presencia era ignorada por la diócesis, pues las comunidades guardaron en secreto su presencia (Legorreta, 1998: 180-182).

Jan de Vos propone la hipótesis de que entre los contactos iniciales establecidos en Sabanilla estaba “El Viejo Antonio”, a quien Marcos conoció en 1975, en un pueblo chol del municipio de Huitiupan. Hijo de peones acasillados en la finca Xoc, obtuvo un pedazo de tierra con el reparto agrario cardenista, participando después en la movilización campesina de sindicalización de peones acasillados y de tomas de tierras en las décadas de 1960 y 1970; fue colonizador de los ejidos Emiliano Zapata y Tierra y Libertad cerca de la Laguna de Miramar. También participó en los hechos de La Nueva Providencia en 1977²⁶⁹ (De Vos, 2002: 369-370).

269 Razón por la cual Morales Garibay lo señala como asesino, cuestionando el hecho de que Marcos lo presente como héroe (Entrevista con De la Grange y Rico; 1999). Los últimos años de su vida regresó a su terruño norteño, donde murió de tuberculosis (De Vos, 2002).

En enero de 1983, los últimos asesores de Línea Proletaria habían sido expulsados de la selva por corruptos y por sus probados vínculos con el gobierno federal, profundizándose la división en la Unión de Uniones. Los cuadros de las FLN entraron en Las Cañadas, la zona más organizada, contando con el apoyo de Slop. En noviembre llegaron al Chuncerro, cerca de la laguna de Miramar, en la parte más profunda de la selva, donde no había comunidades indígenas, sólo animales y seis zapatistas: tres mestizos y tres indígenas, mal armados, mal equipados, sin contar con trabajo político previo en la zona. Sólo tenían contacto con algunos líderes indígenas que les propusieron operar en esa zona porque había condiciones geográficas y de aislamiento para aprender cuestiones militares, sin peligro de ser detectados por el gobierno, las guardias blancas, la inteligencia o el ejército (Calónico, 2001: 27).

El 17 de noviembre fundaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Era el tercer intento de crear un foco guerrillero en Chiapas. El hecho puede tener dos lecturas: era el inicio de una siguiente etapa prevista en la estrategia de las FLN o, como lo propone Marcos, la fundación de algo nuevo y distinto, también por la necesidad de cerrar un pasado en el que había algunos eventos cuestionables, como el ajusticiamiento de Glockner y Rivera, de marcar una tajante división entre el antes y el después. Cambios y continuidad, factores básicos para comprender la lógica de funcionamiento del EZLN: los cambios tienen que ver con el aterrizaje de su estrategia en puntos concretos de Chiapas y con la posibilidad de llevar a la práctica la estrategia previamente diseñada; la capacidad de supervivencia estuvo marcada por la experiencia previa, y tal vez la persistencia de algunos vicios; el éxito posterior fue posible por la conjunción de ambos factores. Formalmente, de acuerdo a los estatutos de 1980, el EZLN no reemplazaba a las FLN; éste era una instancia local creada para el combate directo, que seguía dependiendo de la instancia nacional de articulación que no desapareció ni formal ni prácticamente. Por lo mismo, la dirección del EZLN nunca se convirtió en una instancia muy compleja, jerarquizada o numerosa.

Marcos señala que la primera tarea de los guerrilleros fue aprender a sobrevivir en la selva con los recursos que ésta ofrecía, no se planteaban todavía realizar trabajo político con las comunidades que estaban lejos de allí, y menos enfrentarse militarmente con el ejército, sino solamente conocer la selva. No les importaba crecer numéricamente sino prepararse bien. La mayoría de los recursos materiales para el sostenimiento del grupo en la selva provenían de la ciudad, de las FLN y eran pocos porque era una organización pobre; el grupo de la selva desarrollaba las actividades necesarias para procurarse el sustento en la montaña: caza y recolección de frutos silvestres (Le Bot, 1997). Se establecieron en una zona cercana a los ejidos Emiliano Zapata y La Nueva Providencia, donde los cuadros indígenas tenían a parientes y amigos y sabían que la población tenía disposición combativa, pues desde 1973, cuando conocieron las implicaciones del

decreto sobre la Lacandona, sabían que la única manera de impedir el desalojo era la autodefensa armada. Por lo que, la fundación del EZLN en 1983, marca la consolidación de la prolongada etapa previa y no el inicio de su trabajo en el estado de Chiapas o en la selva.

Como las FLN, el EZLN siguió una estricta clandestinidad que dificultó su detección por las autoridades; al igual que éstas renunció a formar un aparato logístico-militar ficticio, a tener muchas armas y mucho equipo sin gente que las usara, pues entendió que el crecimiento militar debía ser proporcional al crecimiento político. Marcos lo ejemplifica con el fantasma de Ñancahuazú,²⁷⁰ señalando el riesgo que implica la falta de apoyo campesino cuando una guerrilla es implantada artificialmente (Gilly, 2005: 135).

En lo que respecta al manejo de los recursos materiales asumieron la misma política que las FLN; no recurrieron a acciones armadas ni a secuestros ni a expropiaciones ni a recuperaciones ni a ningún hecho delictivo éticamente cuestionable o no formativo para la base para obtener recursos. Era una organización pobre y realista en cuanto a su capacidad, sus recursos económicos provinieron de su gente, lo que a decir de Marcos, la hizo una organización independiente y sana políticamente (Le Bot, 1997). No actuaron militarmente, sino que construyeron infraestructura social para las comunidades, reproduciendo de manera ampliada la táctica de penetración en un territorio desarrollada por las FLN. Aplicaron productivamente la fuerza de trabajo de los cuadros militares en formación que produjeron para las comunidades. A diferencia de las FLN, no recurrieron a la violencia para depurarse. Contemplaron muchos niveles de participación y muchas formas de lucha, de manera que entre estar y no estar había un margen grande; se trataba de una organización flexible, más política que militar; lo militar se planteaba a largo plazo, privilegiándose lo político. Ello reflejaba el resultado de su encuentro con los indígenas, con las comunidades, cuya forma de participación suponía lógicas distintas que las de una célula clandestina.

Mientras las bases indígenas de Chiapas crecían y el EZLN se fortalecía, la parte urbana de la organización, las FLN, se estancó ante el desencanto y la desilusión de los sectores urbanos.

Durante esta etapa, la política de reclutamiento heredada de las FLN implicaba ser muy rigurosos; los cuadros indígenas iniciales fueron los más politizados del norte de Chiapas, la zona más politizada del estado; estaban poco involucrados en actividades religiosas, y más empapados en la dinámica organizativa impulsada por los maoístas. La política zapatista hacia la Quiptic fue de infiltración; cuando contó con cuadros indígenas suficientes se nutrió de la propia Quiptic. El acuerdo inicial entre las comunidades y el EZLN fue que los guerrilleros prepararían militarmente a los campesinos a cambio de la ayuda necesaria para que llegaran los recursos

270 Lugar de Bolivia donde fue capturado y asesinado el Che Guevara en 1967.

de la ciudad. Marcos reconoce que todavía en ese momento los mestizos veían al indígena como parte del pueblo. Ni siquiera la poderosa llamada de atención de una organización como ORPA en Guatemala, de mayoritaria composición indígena, les hizo reparar en ello. Era simplemente pueblo explotado, campesinos, y había que tratarlos como campesinos (*ibid.*: 137). Esta percepción dominaba en las organizaciones mestizas de izquierda que trabajaban en Chiapas; sólo los agentes de la pastoral los veían como indígenas.

La preparación de las comunidades para la autodefensa

En 1984, los mestizos eran minoría en la instancia político-militar que era el EZLN y los indígenas pasaron a ser mayoría. Marcos llegó ese año. En 1986 había 12 cuadros zapatistas, 11 indígenas y un mestizo (Gilly, 1995). Ese año Marcos fue nombrado mando (Calónico, Entrevista a Marcos, 2001: 36). Los cuadros indígenas del EZLN comenzaron a hacer contacto con las comunidades de las zonas más pobladas de la selva, Las Cañadas, y luego con las de Los Altos.

Como afirma Legorreta, las FLN no encontraron en Las Cañadas un pueblo fragmentado, desorganizado y depauperado por la pobreza extrema, situación que encontró Samuel Ruiz al llegar al obispado de Chiapas, sino un pueblo cohesionado y organizado, con experiencia política y esperanzas de alcanzar mejores condiciones de vida, con una dinámica de participación real de las bases para la solución de sus problemas, capaz de dirimir las diferencias entre comunidades y grupos étnicos de manera pacífica; eran unas 12 mil familias. Las FLN infiltraron las redes existentes, lo que permitió que el EZLN fuera conformado como una organización amplia, aprovechando el carácter de masas de la Unión de Uniones. Así, el proyecto se extendió rápidamente, y debió sacrificarse la calidad del entrenamiento militar y la formación ideológica porque su capacidad para preparar a toda la gente que entró era insuficiente. Encontraron una población sensible, politizada, dispuesta a aceptar el esfuerzo físico y económico que implicaba sufragar la guerra para lograr sus justas aspiraciones; que había acumulado algunos excedentes y estaba dispuesta a destinarlos a la compra de armas y a sostener a los jóvenes dedicados al entrenamiento militar (Legorreta, 1998: 189).

Los cuadros mestizos del EZLN aprendieron lengua indígena y asimilaron los símbolos de la cosmovisión maya.²⁷¹ Los cuadros indígenas, a su vez, se enfocaron en la digestión²⁷² del proyecto marxista, del mensaje mestizo, para volverlo

271 Morales Garibay afirma que Marcos aprendió a expresarse en lengua tzeltal y que Moisés le traducía (De la Grange y Rico, Entrevista a MG, 1999).

272 Marcela Machaca se refiere de este modo al proceso de desoccidentalización consciente por parte de los indígenas de aquello que su incursión en el mundo occidental les ha impuesto la cultura dominante (Machaca, 2005).

indígena, traduciéndolo y produciendo algo nuevo que ofrecieron a las comunidades. Éstos tenían conciencia nacional, una perspectiva de lucha a largo plazo, no sólo indígena, y llevaron este mensaje a las comunidades, estableciendo un pacto y una relación orgánica con ellas. La vanguardia mestiza del EZLN no fue consciente de este proceso de traducción y digestión hasta 1985-1987, cuando descubrió una realidad para la que no estaba preparada: el mundo indígena. El viejo Antonio, los jefes de comunidades y los guerrilleros indígenas, se convirtieron en maestros de los mestizos, de la organización político-militar; la vanguardia indígena se volvió maestra de la vanguardia mestiza, que reconoció que no tenía respuesta y que debía aprender de la vanguardia y de las bases indígenas. Para Marcos, ésta fue la primera derrota del EZLN: debió esperar y debió aprender, dejó de ser maestro. Según su relato, éste fue el punto en que murieron las FLN, apareciendo su sucesor (Le Bot, 1997).

Cuando la vanguardia mestiza asumió que la base indígena era indispensable y que sólo podía llegar a ella a través de la vanguardia indígena, se estableció un pacto de relativa igualdad, o al menos de complementariedad, entre ambas vanguardias. La vanguardia indígena tenía claro que requería el diseño de una estrategia de lucha armada a nivel nacional, vinculada a otras fuerzas y otros puntos del país, que la vanguardia mestiza podía ofrecerle. A su vez, operaba como intermediaria entre los otros dos elementos, siendo decisiva para la formulación del programa indígena. Como antes en la relación con la Iglesia y los grupos maoístas, los dirigentes indígenas formados por la diócesis de San Cristóbal en el proceso de nueva evangelización y en la renovación del sistema de cargos, operaron como mediadores de la relación entre las comunidades y la vanguardia mestiza.

El viejo Antonio fue el puente que permitió a los guerrilleros de la montaña llegar a las comunidades, haciendo entender a los zapatistas la especificidad de la cuestión indígena en las montañas de Chiapas y haciendo posible la comunicación con el mundo indígena. Marcos se apropió de esa herramienta y, más adelante, cuando fue necesario establecer la comunicación con la sociedad civil nacional e internacional, asumió el papel de mediador, de traductor, de puente entre el mundo occidental y el indígena., plagiando al viejo Antonio, según sus propias palabras.

De Vos afirma que Marcos construyó una Teología de la Liberación alternativa a la creada por la diócesis de San Cristóbal. Si en los primeros tiempos después de noviembre de 1983, Marcos era torpe e irrespetuoso en el manejo del tema religioso, hiriendo la sensibilidad católica de muchos de sus seguidores, aprendió la manera de enfrentar a ese adversario, construyendo un discurso indígena laico para el EZLN, alternativo al discurso mesiánico católico, aunque aprendido de ese modelo. Además, aprendió e incorporó elementos del maoísmo aplicado por los grupos que lo precedieron en el trabajo político en Las Cañadas de la selva (De Vos, 2002).

En octubre de 1980, Rafael Sebastián Guillén Vicente, a quien le imputan ser Marcos,²⁷³ presentó una tesis de licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, titulada “Filosofía y educación (prácticas discursivas y prácticas ideológicas) (sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México)”. En ésta analizó la ideología dominante difundida por el medio de mayor alcance en México, la educación primaria. Su intención era construir una alternativa, desde el cuestionamiento del nacionalismo y sus contenidos. Sin embargo, a partir de la experiencia de preparación de una insurrección en el mundo indígena maya, Marcos construyó un nacionalismo mestizo alternativo que incluyó a los indígenas, porque descubrió una conciencia nacional indígena que se asumía parte de la nación mestiza y reclamaba su incorporación a ésta (Guillén, 1980).

La decisión de prepararse para la autodefensa surgió de las propias comunidades; no fue una imposición externa de una vanguardia mestiza militarista. Éstas decidieron que el EZLN las preparara para ello. El mayor problema seguía siendo el de La Brecha, debido a que existía la amenaza constante de desalojo violento de las comunidades de la selva por el ejército o las guardias blancas de los finqueros, en un territorio donde no había gobierno y en un estado en que los finqueros ejercían el poder. A esto se sumaba la cancelación de la vía electoral para la resolución de conflictos políticos como consecuencia del fraude de Salinas en 1988 (Le Bot, 1997).

Las comunidades se prepararon militarmente para enfrentar al ejército y a las guardias blancas, como una fuerza de autodefensa. El EZLN las preparó como un ejército regular, con una estructura de mandos y un territorio, y no como un grupo guerrillero. El planteamiento presente en los comunicados de las FLN de la década de 1970 como núcleo guerrillero Emiliano Zapata, y en 1980 como Ejército Zapatista de Liberación Nacional, adquirió un contenido muy concreto, no como instancia de conducción o incorporación de masas campesinas a luchar al mando de las FLN, sino como ejército de las comunidades indígenas. Algo que estaba contenido en la idea inicial de diseñar una estrategia militar inspirada en las experiencias de lucha del pueblo mexicano: las estrategias de Moorelos, de Hidalgo en la Guerra de Independencia, de la guerra contra la invasión de Estados Unidos en 1847, de la resistencia contra la intervención francesa, de la Revolución de 1910 y de las guerras contra las ocupaciones de Estados Unidos durante la Revolución. “Tuvimos que construir una teoría de la revolución en México, que tenía como el marxismo muchos huecos y uno de ellos era la cuestión indígena, en la práctica descubrirían que esos ejércitos eran indígenas y como tales hacían la guerra” reconoce Marcos. Por lo que se produjo la transformación de un ejército de vanguardia revolucionaria, como el que contemplaban las FLN, en un ejército de

273 El 9 de febrero de 1995 el presidente Ernesto Zedillo develó tal identidad.

comunidades indígenas, parte de un movimiento indígena en resistencia inmerso en otras formas de lucha (*Ibid.*: 149).

En esa etapa, el número de combatientes aumentó de 80 a 1.300; los jóvenes de las comunidades entrenaban en la montaña, manteniéndose la clandestinidad y existiendo un acuerdo para que las comunidades guardaran el secreto. Según Legorreta, las FLN ofrecieron a los indios un nuevo ciclo de la “guerra de castas”, mediante la creación de una fuerza militar que derrotaría a los finqueros permitiendo crear la ilusión de un espacio social controlado totalmente por los indígenas: la autonomía (Legorreta, 1998: 186). En realidad, el EZLN adaptó su funcionamiento a la forma de organización militar propia de las comunidades.

En 1990, el EZLN ya integra a cientos a miles; el *boom* del zapatismo permitió conformar un ejército popular para pelear y producir, que se preparaba para el combate y trabajaba para servicio de las comunidades en milpas colectivas, haciendo clínicas, centros de reunión, campos deportivos. En una economía de guerra, el taller de costura era para hacer uniformes, el de carpintería para hacer cajas para las armas, las escuelas de enfermeros para ofrecer el servicio sanitario; se enseñaba a leer para que conocieran la historia de México, documentos políticos, etcétera. El EZLN orientó a las mujeres en cuanto al uso de anticonceptivos, y en general, propició el acceso a recursos técnicos, lo que modificó radicalmente el estatus de vida sanitaria en las comunidades. Se implementaron campañas de vacunación y medidas preventivas; se acordó que hubiera una letrina en cada casa; se hicieron talleres de agronomía para apoyar la producción, tratando de variar los productos, de introducir fertilizantes y árboles frutales. Sin embargo, no tuvieron recursos para sostenerlo. Se dio cierta continuidad a la labor previa de los maoístas. Aunque no se impidió que los campesinos accedieran al mercado, el problema era que no había mercado para sus productos.

La consolidación de la relación con las comunidades

Entre 1990 y 1993, dice Marcos, se construyó un entretejido entre las comunidades y el grupo combatiente; el EZLN salió de la selva, acercándose a las cañadas y a los pueblos. Las comunidades tenían familiares en el EZLN. Sus jóvenes ingresaron al ejército zapatista, yéndose a la montaña. La preparación para la guerra se convirtió en un proceso de conspiración colectiva, clandestina, que envolvía a familias enteras, hombres, mujeres, niños, ancianos. El EZLN dejó de ser el grupo armado, convirtiéndose en el ejército de las comunidades; se masificó e indigenizó, incorporando las formas comunitarias.

En ese proceso se presentaron roces con la Iglesia indígena local, no con la diócesis sino con los catequistas indígenas de las comunidades que eran la autoridad. Entre otras causas, ello respondió a la promoción de un nuevo trato hacia las mujeres y los jóvenes, que adoptaban comportamientos más libres y desafiantes de

las costumbres indígenas. El EZLN permitía usos menos rígidos en su organización con los que estaban en desacuerdo los catequistas; fomentó la incorporación de mujeres al ejército y la elección libre de su pareja, lo que no sólo respondió a las necesidades de la guerra y a la introducción de costumbres mestizas, sino a la dinámica propia del proceso migratorio y de las presiones desde el exterior. Así, se creó una estructura de poder paralela, que compitió por el mando de la comunidad con el poder de la iglesia y las autoridades tradicionales.

Si antes la actitud de la diócesis pudo ser de apoyo o tolerancia al EZLN, a partir de 1989 se produjeron roces con la diócesis. Según García de León, la caída del muro de Berlín y sus consecuencias para la guerra en Centroamérica, particularmente el inicio de los procesos de negociación de la paz, hizo que Samuel Ruiz y la mayoría de los sacerdotes de la diócesis se volvieran opositores a la guerra, aunque otros y otras mantuvieron su apoyo.

El crecimiento del EZLN, dice Marcos, llevó a tener que definir su relación con las comunidades, la relación entre dos formas de hacer política, entre dos formas de tomar decisiones. Por un lado, la de una organización político-militar como las FLN, tenía un mando que tomaba las decisiones imponiéndolas verticalmente hacia abajo; y por otro, la de las comunidades, en que el colectivo decide y se designa a quien se encarga de operarlas, sin importar quien tiene el cargo. De acuerdo a esta segunda lógica el cargo no es un privilegio sino un servicio a la comunidad, y significaba estar expuesto a las críticas y a la vigilancia de la comunidad. Se trataba de dos formas opuestas de tomar decisiones que entraron en un conflicto que fue resuelto: frente a la toma de decisiones unipersonales y verticales se asumió la toma de decisiones colectiva y horizontal. Esa “primera derrota” del EZLN ante las comunidades fue consecuencia de su masificación, pues cada vez más las comunidades le exigieron subordinarse a las decisiones colectivas. Finalmente, el EZLN se convirtió en el brazo armado de las comunidades. Las comunidades tomaron su mando, que se diluyó en ellas. El control del territorio lo tenía la población civil, las autoridades civiles, los responsables zapatistas. La fuerza armada sólo tenía funciones de instrucción y resguardo, y no la dirección política de las comunidades (Calónico, 2001: 35).

La decisión de iniciar la guerra

Marcos afirma que la decisión de iniciar la guerra fue tomada por las comunidades y no por el grupo mestizo, que incluso se intentó convencer a los indígenas de que no debían optar por la guerra. Ello condujo a un intenso debate en torno a si la guerra era pertinente al interior de las comunidades. Según Marcos, la decisión respondió a un deterioro de las condiciones de vida: las comunidades vivían un proceso acelerado de pauperización, provocado por la política agraria de Salinas y el neoliberalismo en general, la caída de los precios del café, la presencia de

epidemias y el deterioro de la salud en general; la reforma constitucional de 1991 había cancelado la salida del reparto agrario y por tanto la expectativa de una mejoría económica; la privatización del ejido implicó la profundización del despojo legal, dando carta blanca a los finqueros para despojar a los campesinos; al mismo tiempo, el gobierno estatal había endurecido e intensificado la represión, proliferando las guardias blancas.²⁷⁴ La alternativa economicista promovida por los maoístas de Línea Proletaria se había agotado y desprestigiado. Durante mucho tiempo los campesinos se habían preparado para la guerra, invirtiendo su escaso capital en la compra de armas. Para ellos la situación era insoportable y no tenía marcha atrás. La decisión de iniciar la guerra, dice Marcos, no fue una decisión entre la vida y la muerte, sino una decisión entre la muerte digna y la muerte indigna, y respondió a los tiempos de la base social indígena, no a la coyuntura internacional o nacional. En octubre de 1992 las comunidades decidieron hacer la guerra. El quinto centenario de la Conquista era una fecha crucial para la base indígena.

Ante una decisión de la base que se adelantaba a los tiempos de la vanguardia, los mestizos propusieron la realización de una consulta, que se llevó a cabo entre agosto y noviembre. Fueron consultadas 400 o 500 comunidades de las cuatro etnias –tzotziles, choles, tojolabales y tzetzales–, en Los Altos, el norte y la selva. En ella participaron mujeres y jóvenes, quienes según los usos y costumbres zapatistas no podían participar. La amplia mayoría votó por iniciar la guerra. La movilización que tuvo lugar en San Cristóbal el 12 de octubre dio cuenta de la respuesta positiva a la guerra, siendo la expresión de la fuerza de masas con que se contaba. Marcharon diez mil indígenas y campesinos de la ARIC, la CIOAC, la UNORCA y la ANCIÉZ. Los zapatistas marcharon militarmente, disciplinados, con los rostros pintados, armados de arcos y flechas, y derribaron la estatua del conquistador Diego de Mazariegos. Al finalizar la marcha se realizó una misa en la Catedral, oficiada por Samuel Ruiz (Pérez Ruiz, 2000: 78).

La vanguardia se vio obligada a actuar por la presión de las bases. En diciembre de 1992, en una reunión entre la jefatura indígena de las comunidades y la comandancia de montaña del EZLN se planteó la necesidad de cambiar la estructura de dirección ante la perspectiva de la guerra. Las comunidades tomaron el mando formal del EZLN, se constituyeron en comandancia del ejército y en responsables de etnia y de zona, nombrándose Comité Clandestino Revolucionario Indígena.²⁷⁵ Se planteó el carácter general de la guerra, con demandas nacionales y no sólo

274 El gobierno de Patrocinio González Garrido ilegalizó las protestas y las movilizaciones; quienes participaban en éstas eran acusados de sedición o de motín; 2.200 indígenas fueron apresados y la constante fue la violación a los derechos humanos (Pérez Ruiz, 2000).

275 Como señalamos antes, esta instancia estaba contemplada en el Comunicado confidencial, del 31 de diciembre de 1975 y en los Estatutos de 1980 de las FLN.

indígenas; las demandas principales fueron: democracia, libertad y justicia. No se luchaba por tomar el poder sino por un sistema democrático, por la igualdad en la lucha política y la apertura del espacio de la lucha civil y pacífica.

El Comité Clandestino asumió el mandato de las asambleas en torno a la guerra, ordenando al EZLN y a Marcos que ésta empezara. No se esperaba su acatamiento unánime por todas las comunidades y al interior de ellas; la adhesión era voluntaria y únicamente funcionaba el acuerdo básico de no delatar, de no estorbar, de no imponer al otro las decisiones.

Samuel Ruiz y las organizaciones campesinas no zapatistas se opusieron a la guerra, intentando convencer a las bases de que no era viable ni oportuno iniciarla. También se opuso la dirección de las FLN, especialmente su responsable militar, quien argumentó que los otros frentes del país no estaban listos: el Frente Villista en el norte, el Frente Central en Veracruz, Puebla y Oaxaca consideraban que había que esperar otros diez años. En ese momento el EZLN tenía 10 mil personas organizadas bajo la estructura de un ejército regular: cinco personas constituían una sección al mando de un teniente; 15 efectivos formaban una compañía comandada por un capitán; 500 personas formaban un batallón y 1.500 un regimiento. Los subcomandantes dirigieron batallones formados por 40 insurgentes y 500 milicianos. De los ocho mayores, seis eran indígenas.

En enero de 1993, en la comunidad Prado se realizó el Congreso de las FLN, donde se formó el Partido de las Fuerzas de Liberación Nacional, que ratificó los principios establecidos en 1980. La lectura de las cartas de las comunidades que se pronunciaron por iniciar la guerra convenció a casi toda la dirección nacional de que era el momento de declarar la guerra al gobierno. La dirección de las FLN se reestructuró conformando el Comité Central y aprobó la guerra. Marcos fue nombrado Secretario Militar y segundo en la jerarquía nacional, quedando como número uno del EZLN (De la Grange y Rico, 1997).

La insurrección se planeó para mediados de 1994 y sería acompañada por las acciones de diversos grupos en otros estados del país, proponiéndose afectar el proceso electoral que concluiría en julio. Pero temían que al desertar, Morales Garibay, segundo mando del EZLN después de Marcos, hubiera informado los planes a las fuerzas de seguridad, por lo que se anticiparon buscando una fecha simbólica.²⁷⁶ Morales Garibay había participado en la organización desde principios de la década de 1980, desertando de la misma en octubre de 1993 debido a sus diferencias estratégicas y doctrinarias con Marcos. Afirma que la insurrección era un secreto a voces debido a que los indígenas no podían mantener el secreto cuando consumían alcohol y que la clandestinidad no podía sostenerse más.

276 Los datos que Morales Garibay aportó al ejército, permitieron identificar a los 40 principales líderes del EZLN, entre ellos a Marcos.

La estrategia zapatista

El EZLN inició la lucha armada el 1 de enero de 1994, fecha muy oportuna estratégica e ideológicamente porque tomó por sorpresa a todos los que se recuperaban de la fiesta de fin de año y porque era una fecha simbólica, la de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, presentado como el ingreso de México al Primer Mundo por la propaganda gubernamental.

La acción militar consistió en la toma de siete cabeceras municipales en Los Altos y en la selva, entre éstas, la ciudad de San Cristóbal de las Casas, antigua capital colonial y expresión del poder de los comerciantes ladinos sobre los indígenas, donde el racismo se vivía en su máxima expresión, capital turística por excelencia, en la que los extranjeros admiraban el folclor maya y la pobreza indígena se volvía atractivo turístico.

Más allá del alcance propiamente bélico de los primeros días de guerra, resulta visible el carácter amplio de la estrategia de guerra zapatista, que iba más allá de las armas, las balas y los soldados. En cierta medida fue una guerra de mentiras, una puesta en escena. La guerra fue una decisión de las comunidades que los mestizos debieron acatar, aunque sabían que era imposible de ganar o de sostener. Marcos la consideró posible y preparándola consolidó su liderazgo frente a los otros mestizos. Imaginó esa guerra de mentiras como una gran demostración de fuerza y de capacidad estratégica frente al gobierno federal y la opinión pública nacional e internacional, no para el ejército, el gobernador o las guardias blancas, sus enemigos inmediatos, que podían tener mayor conocimiento para evaluar su fuerza real y material.

Marcos diseñó una estrategia de guerra india, cambiando la tónica de las guerras indias en Chiapas y en otras regiones con predominio demográfico indígena, que eran “guerras de razas”, de destrucción, rabia y muerte, por lo cual eran rápidamente sofocadas. Aceptó hacer la guerra, pero la hizo a su manera. No sería una guerra desordenada y suicida, sino una representación teatral para conseguir que intervinieran otros actores antes que el ejército: la Cruz Roja, derechos humanos, la diócesis, la prensa. Como había ocurrido en las guerras de Centroamérica, después de miles de muertos y de años de lucha; en este caso se trataba de llegar rápidamente a la negociación y sin muchos muertos. La estrategia resultó eficaz: los indios tuvieron la guerra para la que se habían preparado durante años y quienes debían asustarse con el fantasma de la “guerra de razas” se asustaron, no a nivel estatal sino a nivel nacional. Marcos introdujo la dimensión nacional en una estrategia de rebelión indígena local, convirtiendo un conflicto local en uno nacional. Insertó la guerra indígena de Chiapas en la dinámica política nacional en una coyuntura particularmente favorable, pues en ese momento el gobierno federal necesitaba mantener el beneplácito de los gobiernos y la opinión pública de países que comenzaban a ser sus socios, y requería paz para realizar el

proceso electoral. En su último año de gobierno, al presidente Salinas, artífice de la consolidación del neoliberalismo en México, no le convenía que una guerrita de indios le hiciera perder el capital político que había acumulado. Por ello, el gobierno federal estaba prácticamente atado de manos frente al “chantaje” zapatista. Marcos sacó la guerra india del contexto caciquil y represivo local, ignoró a los actores estatales y provocó al ejecutivo federal para que respondiera en la tónica que él quería, imponiendo las pautas de acción a todos los actores.

El instrumento fundamental de su estrategia fue el uso dado a los medios de comunicación: prensa, televisión y más adelante internet. En sus declaraciones a la prensa el primer día de guerra, instalado en la plaza principal de San Cristóbal, Marcos fue dictando la interpretación de los hechos que medios y analistas darían al fenómeno días o meses después, al mismo tiempo que expuso las causas de la rebelión, el programa, explicó la estrategia de lucha y mostró que los indios no eran ni actuaban como los ladinos temían que lo hicieran. Intentó mostrar que se trataba de un movimiento social auténtico, con base indígena real, que se proponía hacer un llamado de atención al país y al mundo sobre las condiciones de vida de las comunidades mayas, que esperaba que el pueblo mexicano se alzara con él, que cayera el gobierno y se estableciera un gobierno de transición que generara condiciones políticas y económicas más justas.

Fue construyendo la legitimidad de la rebelión, haciendo que la vía armada se volviera algo aceptable para la opinión pública nacional. De esa manera fue desarmando la legitimidad de cualquier salida represiva del gobierno. Con sus declaraciones de los primeros días Marcos convenció a la opinión pública de la legitimidad de la guerra indígena, convocándola a manifestarse a favor de una tregua. De manera que la tregua y la negociación propuestas por el gobierno federal no fueron una sorpresa para Marcos, sino el resultado de su acertada actuación como director de escena, de su acertada inducción y previsión de la evolución del conflicto. Su supuesto aislamiento en la selva y su desconocimiento de lo que ocurrió a nivel internacional durante sus diez años de clandestinidad, resulta más bien aparente; sus argumentos de los primeros días muestran su lectura acertada y oportuna de la coyuntura internacional y latinoamericana. También evidencia su claridad sobre la dinámica existente entre los poderes económicos y políticos estatales y nacionales. Su estrategia contempló la compleja dinámica existente entre un estado fronterizo del sur del país como Chiapas, y su importancia estratégica creciente en los últimos años, y el centro político del país, que expresaba los intereses del conjunto del país. Tenía conciencia de las consecuencias del choque de ambos y de la conflictiva articulación de intereses a nivel estatal y nacional. Asimismo, percibió los acelerados cambios operados en la región, escenario de su implantación guerrillera, y en el país, adaptando su estrategia militar y política a ellos.

La Primera Declaración de la Selva Lacandona habla de derrocar al dictador, no de tomar el poder, y de que el Congreso nombre un gobierno de transición

para organizar nuevamente el sistema político, metas que se alejan de los viejos planes marxistas.²⁷⁷ La manera de hacerlo muestra el carácter irreal de la guerra. Se habla de un improbable avance del EZLN hacia la capital del país, para lograr su objetivo y que se adhieran los campesinos y trabajadores, construyendo formas de gobierno alternativo bajo la conducción del EZLN. La formulación de este documento corresponde a la línea definida mucho tiempo antes en las FLN, que Marcos acató para inmediatamente seguir otro libreto.

En este sentido señala que calcularon que serían hechos pedazos en la primera línea, la que salió a combatir, y que debían pagar ese precio para que el país viera y despertara ante la situación de las comunidades. Se habían preparado para morir, encontrándose con que no murieron y con que no podían pelear; nunca se habían planteado la posibilidad de que un movimiento se pusiera en medio. Pensaron que iba a ocurrir uno de dos extremos: todo el pueblo mexicano se alzaba junto con ellos, uniéndose para luchar por lo mismo, o todo el mundo se ponía en contra de ellos. La sociedad civil los obligó a seguir otro camino, a hablar, a escuchar, a dialogar, a ver una situación que no habían previsto y tuvieron que improvisar (Calónico, 2001: 45).

Desde antes de iniciar la guerra Marcos había diseñado una estrategia que contemplaba todos los niveles del conflicto: local, regional, nacional e internacional. Poco a poco, en la práctica, fue delineando la táctica adecuada para cada uno. Proyectó la problemática de Chiapas a nivel nacional e internacional, proponiendo una nueva lectura de la cuestión indígena, alternativa a la lectura dominante impuesta por el indigenismo a nivel nacional y a la estrategia multiculturalista liberal desarrollada a nivel internacional.

En enero de 1994, en el escenario de guerra había tres actores definidos: los gobiernos estatal y federal que estaban por el aniquilamiento, el EZLN y las comunidades que estaban por la lucha armada, y la Iglesia y las otras comunidades que estaban contra la guerra. Luego, llamados por Marcos, aparecieron otros actores.

El 10 de enero el presidente Salinas reemplazó a Patrocinio González por Jorge Carpizo como secretario de gobernación, nombrando a Manuel Camacho Solís como Comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas, a pedido de él mismo y *ad honorem*.²⁷⁸ Dos días después anunció su decisión de suspender el fuego en Chiapas, aunque el alto al fuego tuvo plenos efectos en la selva el 14. El EZLN lo acató, accedió al diálogo y aceptó la intermediación de personalidades mexicanas e internacionales. Y prácticamente propuso al obispo de Chiapas como mediador.

En febrero, Camacho anunció el inicio del diálogo. En marzo el EZLN regresó a la selva para someter a consulta en las comunidades los 34 acuerdos. La

277 Que son las metas que se propone en los Estatutos de 1980.

278 Lo que lo habilitaba como posible candidato presidencial. Había sido precandidato presidencial y perdió frente a Luis Donaldo Colosio.

propuesta de diálogo del gobierno representó una hábil salida política, que pronto se convirtió en táctica dilatoria. Ante esto, en junio el EZLN rechazó la propuesta de paz del gobierno federal y dio por terminado el diálogo en San Cristóbal, llamando al pueblo a un nuevo diálogo nacional con todas las fuerzas progresistas del país en torno al tema central de democracia, libertad y justicia para todos los mexicanos. Afirmó que había ordenado a sus fuerzas regulares e irregulares la prórroga unilateral, que no impediría la realización de los comicios de agosto en los territorios bajo su control y que permitiría la instalación de casillas electorales bajo la vigilancia de ONG y del Comité Internacional de la Cruz Roja, anunciando que no aceptaría ninguna ayuda de los gobiernos federal, estatal o municipal, y que resistiría el cerco con sus propios medios y sólo con la ayuda del pueblo mexicano (Le Bot, 1997: 150).

El 13 de junio el candidato a la presidencia por el PRI, Ernesto Zedillo,²⁷⁹ declaró que la negociación en Chiapas había fracasado. El EZLN rechazó reiniciar el diálogo, anunciando que lo haría con el nuevo gobierno que iniciaría el 1 de diciembre de ese año.

La Segunda Declaración de la Selva Lacandona convocó a una Convención Nacional Democrática considerada como “soberana convención revolucionaria”, que exigiera la realización de elecciones libres y democráticas, luchara por el respeto a la voluntad popular, formara comités locales, regionales y estatales en ejidos, colonias, escuelas y fábricas a fin de recabar las propuestas populares para una nueva Constitución. La sede para la Convención, que inició el 8 de agosto, se construyó en las inmediaciones de la comunidad de Guadalupe Tepeyac, denominándose Aguascalientes.

El 8 de octubre el EZLN suspendió formalmente el diálogo, argumentando que el ejército había continuado el despliegue de tropas en la zona de conflicto, manteniendo patrullajes con tanques blindados que se adentraban en zona zapatista y realizando vuelos rasantes de aviones de combate. En los últimos días se habían reforzado con tropas y técnica militar las guarniciones de Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo.

La tregua

A la sorpresa de la opinión pública siguió la solidaridad, la identificación y la exigencia al gobierno de conceder un trato humanitario o condición de beligerancia a un ejército precario de campesinos indígenas armados con rifles de madera. La “sociedad civil”, convocada, habilitada y armada políticamente por Marcos, conoció horrorizada la problemática social de Chiapas, antes ignorada y ahora escrutada por la prensa nacional e internacional: la extrema marginación de la

279 En reemplazo del candidato Luis Donaldo Colosio, asesinado en 23 de marzo.

población indígena, el racismo de los ladinos que justificaba grados extremos de explotación; una gran riqueza material en el estado: petróleo, energía eléctrica, madera, café, que se traducían en miseria absoluta para sus habitantes.

Al horror siguió la solidaridad con los indígenas y la identificación con su lucha. El EZLN despertó el reconocimiento y el respeto de la sociedad civil hacia quienes subsistiendo en condiciones de miseria se levantaban en armas contra los caciques locales, beneficiarios directos de su miseria, y contra su cómplice, el gobierno federal, corresponsable de su situación. Hombres y mujeres de todo el país se sintieron representados por los hombres y mujeres que en tan evidente inferioridad de fuerzas se enfrentaban contra el todopoderoso Estado mexicano y su Ejército. No hubo indiferencia ni polarización entre defensores de la democracia y partidarios de la vía armada. Sindicatos, organizaciones campesinas y populares, estudiantiles, feministas, intelectuales, artistas, partidos políticos, hombres y mujeres no identificados necesariamente con alguna organización social o política se incorporaron como escudo popular en apoyo de la causa zapatista para evitar una solución represiva por parte del gobierno. A nivel internacional se unieron una serie de voces, inicialmente de ONG de Estados Unidos y Canadá que habían participado en las redes opositoras a la firma del TLC y a la política norteamericana en Centroamérica en la década anterior, movimientos de derechos humanos y derechos indígenas, pacifistas, ecuménicos, de comercio y un largo etcétera (RAND, 1999). El apoyo internacional tan amplio impidió la acción militar abierta por parte del gobierno norteamericano.

La recepción favorable del zapatismo por los sectores populares de todo el país y el diálogo con el gobierno contribuyeron a la rápida redefinición del perfil del EZLN y de su proyecto, así como a que la organización armada ocupara una diversidad de escenarios políticos a nivel nacional. En muy poco tiempo, esta amalgama étnica localizada en un extremo apartado y miserable se convirtió en uno de los núcleos de rearticulación del movimiento popular de todo el país y de renovación de un proyecto popular alternativo.

Días después de que el candidato del PRI, Roberto Robledo Rincón, tomara posesión del cargo como gobernador del estado de Chiapas en diciembre, cuyo triunfo electoral había sido cuestionado por el EZLN, contingentes zapatistas rompieron el cerco del ejército sin enfrentamientos ni bajas. Ocuparon 30 municipios, nombrando nuevas autoridades civiles, reestructuraron algunos de ellos y cambiaron el nombre de todos los territorios ocupados. Como parte de la medida se reconoció al periodista Amado Avendaño Figueroa, director del diario *El Tiempo* de San Cristóbal y simpatizante del zapatismo, como “gobernador constitucional del estado rebelde de Chiapas”. Con esta campaña denominada “Paz con justicia y dignidad para los pueblos indios” se crearon los municipios rebeldes, ampliándose y delimitándose el territorio bajo influencia zapatista. Según fuentes militares, en ese momento el EZLN contaba con 10 mil efectivos

bien armados y sus bases de apoyo estaban conformadas por unos 300 mil civiles (Crónica, 23 de junio de 2005).

En respuesta, en febrero, el nuevo presidente Zedillo, en una demostración de fuerza del gobierno federal, anunció en una trasmisión televisiva a nivel nacional la identificación de Marcos como Rafael Sebastián Guillén Vicente, nacido en Tampico en 1957, licenciado en filosofía por la UNAM y ex profesor de diseño y comunicación de la UAM-Xochimilco. Se giraron órdenes de aprehensión contra él y otros dirigentes: Fernando Yáñez, Javier Elorriaga, Jorge Santiago y Silvia Fernández. De este grupo, sólo Elorriaga fue detenido junto con otras 18 personas acusadas de pertenecer al EZLN. Aunque probablemente la acción buscaba medir las fuerzas del zapatismo, lo fortaleció. La relación con el nuevo gobierno quedó marcada por la traición de Zedillo.

La negociación con el gobierno se concretó en los Diálogos de San Andrés. En febrero de 1996 se suscribieron una serie de acuerdos que respondían a las demandas zapatistas ampliadas por otros sectores de la sociedad. En el diálogo público participaron representantes de las distintas etnias zapatistas, expresando sus demandas, y asesores ladinos, representantes populares y/o intelectuales, expertos en materia de la negociación. La contraparte fue integrada por representantes gubernamentales. El cumplimiento de los acuerdos fue sistemáticamente aplazado, formulándose una propuesta de reforma constitucional en materia de derechos indígenas que debía aprobar el Legislativo y que, finalmente, fue rechazada en 2001, siendo remplazadas por reformas que no cumplían las demandas indígenas.

Los zapatistas replantearon la figura del diálogo, convocando y realizando varios encuentros en Aguascalientes y La Realidad, Chiapas a los que denominaron encuentros intergalácticos²⁸⁰ por su amplia convocatoria. En éstos dialogaron muy diversos actores intentando conformar un proyecto de país y elaborar programas de lucha de los diferentes sectores, aunque no lograron superar los sectarismos de diversos grados presentes en grupos afines al zapatismo y en el propio Marcos y los zapatistas. La tónica general fue la convergencia de una extensa gama de posiciones y actores, y no la imposición vertical de una línea. El amplio movimiento popular que espontáneamente apoyó a los zapatistas, manifestándose en contra de la represión militar y gubernamental, fue estableciendo una vinculación estrecha con el EZLN, extendiéndose a otros espacios rurales, a las ciudades y al ámbito internacional. Ello proporcionó el apoyo logístico para la realización de diversas actividades y se hizo eco de las propuestas zapatistas hacia la discusión de un gran proyecto popular alternativo.

280 El juego, la irreverencia se convirtieron en un ingrediente muy relevante del discurso zapatista en general, y desde luego central en el de Marcos.

A este movimiento amplio se incorporaron el movimiento indígena, el movimiento popular y otros grupos conformados desde entonces. Grupos radicales y heterogéneos intentaron establecer articulaciones más orgánicas con el EZLN, por ejemplo, el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) que no se planteaba como opción armada. En realidad, no pudo superar la dinámica sectaria propia de los más cercanos al EZLN, incapaces de lograr una convocatoria amplia en los ámbitos urbanos. La relación entre el EZLN, el movimiento indígena, el movimiento popular en general, el propio FZLN y otros sectores, se propuso como laxa, y según las distintas coyunturas políticas hubo mayor o menor cercanía. En tanto el EZLN adquirió mayor autoridad moral frente a los otros actores se generaron roces. Muchas veces, éstos resintieron la intromisión o la toma de partido de Marcos por un grupo en la disputa interna por la hegemonía. A Marcos le resultó difícil atenerse a los principios de horizontalidad y respeto que postulaba para la relación con las organizaciones políticas y sociales.

Por otra parte, después del desconcierto inicial y de intentar un acercamiento al EZLN, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), la opción de izquierda electoral más numerosa en el país, asumió una definición clara de su propia perspectiva, la lucha pacífica electoral. No condenó la vía armada abierta por el EZLN, más que por convicción propia, por la influencia y autoridad moral conquistados por Marcos y el zapatismo entre sus propias bases y la sociedad civil en general. El EZLN mantuvo una actitud errática y contradictoria frente a la cuestión electoral y al PRD; fue más tolerante con los procesos federales y más sectario con los estatales, particularmente en la zona de influencia en que su oposición a los candidatos perredistas contribuyó a fortalecer a los priístas. Hasta 2001 mostró relativa tolerancia hacia lo electoral a nivel nacional, reconociendo la figura de Cuauhtémoc Cárdenas. Pero, luego del veto perredista a la iniciativa de reforma indígena apoyada por los zapatistas las relaciones se enfriaron.

Ni el EZLN ni el PRD plantearon que la lucha legal y la lucha armada fueran excluyentes. Especialmente si el grupo armado había aceptado la tregua. La aparición del Ejército Popular Revolucionario (EPR), un grupo armado, en los estados de Guerrero y Oaxaca en 1995, y la presencia de otros grupos armados en el país, no modificaron este planteamiento general, pues los otros grupos armados no boicotearon los procesos electorales.

La construcción de la autonomía zapatista

El gobierno federal y especialmente la oligarquía chiapaneca acusaron a Samuel Ruiz de ser el instigador del EZLN, de ser él mismo el comandante supremo de la organización armada. Otra interpretación acusa al Subcomandante Marcos y al EZLN de haberse montado sobre el trabajo pastoral hecho durante 30 años en la región en beneficio de los indígenas por la diócesis de San Cristóbal, y de haber

modificado sus fines religiosos cambiándolos por intereses meramente políticos. Ambas interpretaciones atribuyen a las comunidades mayas, que son la base social del zapatismo, una total incapacidad para decidir los fines de su acción, asumiendo que religión y política son prácticas ajenas a ellas, o en las que son movidas como marionetas de acuerdo a intereses externos. Sin embargo, la fuerza y la relevancia política del EZLN se sustentó en la capacidad de sus estrategias para reconocer la peculiaridad del sujeto indígena en su zona de implantación, y ajustar su estrategia militar y política a los intereses e identidades de la base social conformada en Los Altos, la selva y el norte, donde el proceso de constitución de un sujeto indígena comunitario había recorrido un largo proceso a partir de la interacción con otras vanguardias mestizas antes de su convocatoria armada.

Durante su proceso organizativo y de formación política, las comunidades mayas de Los Altos, el norte y la selva de Chiapas, encontraron, recorrieron y agotaron varias ofertas estratégicas, sin lograr alcanzar sus objetivos: la recuperación y legalización de la tenencia de la tierra y su defensa mediante la autodefensa armada frente a la creciente represión del ejército y las guardias blancas de los finqueros. Finalmente, asumieron la opción armada ofrecida por el EZLN como una preparación para la autodefensa, como la única manera posible de enfrentar la guerra iniciada contra ellos por el gobierno y los terratenientes. El EZLN logró arraigarse en Chiapas e imponerse sobre los otros proyectos de acción indígena, gracias a su capacidad para conocer y atender las necesidades y demandas de ese sujeto que había avanzado en su proceso de autoconstitución como movimiento indígena. El EZLN fue capaz de reformular su programa y estrategia marxistas, que ya había mostrado sus límites en Centroamérica y en prácticamente todos los países donde se desarrollaban procesos de lucha armada inspirados en ella. El peso político y la legitimidad del zapatismo descansan en la existencia de una base social indígena en Chiapas, así como en la consolidación de un espacio en la zona de conflicto, donde las bases zapatistas y las comunidades indígenas identificadas con su proyecto sobreviven al amparo de la tregua decretada el 12 de enero de 1994, sin que haya enfrentamiento militar abierto, resistiendo en armas sin disparar un tiro. Las bases zapatistas producen y se reproducen como campesinos indígenas, se autogobiernan y se preparan militarmente para la eventualidad siempre posible del fin de la tregua.

Las bases de apoyo son conformadas mayoritariamente por población civil que se identifica con la causa zapatista, participando en la toma de decisiones en materia política y militar. Están articuladas bajo el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), la coordinación político-militar de todas las comunidades zapatistas, existiendo una estructura propiamente militar, un cuerpo de milicianos dirigidos por el Subcomandante Marcos; es el órgano construido para la guerra de las comunidades.

Algunos analistas entienden que el EZLN cometió el error de dejarse encapular en el sujeto indígena por el gobierno mexicano, quedando acotado al territorio de la zona de conflicto, sin posibilidades de interactuar con otros sectores y sin poder desplazarse del territorio ocupado por sus bases. Paralelamente, el ejército intensificó su cerco; el armamento y el número de efectivos crecieron, la infraestructura militar se desarrolló. A su amparo se fortalecieron y actuaron los grupos paramilitares, mientras el gobierno federal ensayó diversas estrategias de contrainsurgencia, intentando que el conflicto se pudriera por el desgaste de sus actores.

Sin haber logrado sus demandas, establecidas en términos de una reforma constitucional que permitiera el ejercicio de la autonomía por los indígenas de todo el país, el EZLN sobrevive hasta hoy en una “paz armada”, bajo un intenso cerco militar, gracias a la firme defensa del territorio zapatista por sus bases de apoyo y al puente con la “sociedad civil” nacional e internacional construido por el propio EZLN. Éste le permitió disponer de una relativa protección frente a su adversario, pudiendo producir, exportar y recibir ayuda material para el funcionamiento de algunos proyectos productivos y ofrecer servicios como salud y educación a las comunidades.

La lógica de funcionamiento de los municipios rebeldes está prefigurada en La Primera Declaración de la Selva Lacandona, donde se explica la forma de gobierno que el EZLN dará a las zonas que irá liberando en su marcha sobre la capital del país. Esa estrategia de construcción de poder popular en las zonas liberadas rige la constitución y la administración de los municipios rebeldes. Allí las comunidades se autogobiernan y aplican la democracia directa. Marcos afirma que el EZLN no aporta autogobierno, sino que a nivel de cada comunidad éste es anterior. Desde la década de 1980 el EZLN lo amplió y articuló a nivel regional. El ejercicio de la autonomía corresponde a las comunidades, el EZLN sólo la acompaña e interviene únicamente cuando hay conflictos o desviaciones. Desde fines de 1994, la estrategia de lucha fundamental implica ampliar, consolidar y defender las bases de apoyo zapatistas²⁸¹ (Le Bot, 1997).

En el mismo estado de Chiapas, y con apoyo de otras fuerzas de izquierda, se constituyeron otros municipios autónomos no identificados con el zapatismo que mantienen relaciones de respeto con él. García de León ubica la raíz de estos procesos antes del levantamiento, en los conflictos electorales de largo aliento, que aprovecharon la coyuntura abierta por el movimiento zapatista, declarándose en rebeldía desde diciembre de 1994. En 1997, el gobierno de Albores creó una estructura de remunicipalización avalada por el Congreso local, cuya implantación generó nuevos enfrentamientos, desarrollándose rivalidades con otras

281 Que en conjunto abarcan una extensión de alrededor de 30,000 km², cerca del 40% del territorio estatal.

organizaciones que también constituyeron municipios autónomos: las creadas por el gobierno estatal y avaladas por el Congreso local; las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) del FIPI, cercano a la CIOAC y al PRD, o las Autonomías Regionales de la ARIC independiente, que configuraron una nueva distribución superpuesta. En muchos casos, aunque esto no tuvo concreción real sirvió para dividir las y enfrentarlas, con un alto costo para su población (García de León, 2002: 280-281).

La estrategia de construcción de municipios autónomos, zapatistas o no, dio otros contenidos a los siempre presentes conflictos intercomunitarios e intracomunitarios, que antes se expresaban de manera central en organizaciones campesinas como la Quiptic y después la ARIC. En algunos de los territorios autónomos rebeldes se desarrollaron conflictos con aliados civiles y con la diócesis de San Cristóbal, porque el EZLN intentaba colocarse sobre la amplia estructura religiosa creada por la Iglesia durante años, interviniendo en la nominación de catequistas y diáconos. Ello fue separando a la diócesis del EZLN (*Ibid.*: 285).

La permanente amenaza de guerra ha impedido normalizar la actividad productiva de las comunidades y su autosuficiencia material, en una región cuyo punto de ruptura fue precisamente el creciente deterioro de sus condiciones de vida generado por las dificultades de acceso a la tierra. Por otro lado, siendo sometida a una presión constante y privada de los recursos de ayuda gubernamental, que dejaron de destinarse a esos municipios para castigar su adhesión, o porque la propia dirigencia zapatista renunció a beneficiarse de ellos, servicios como salud, educación, asesoría, insumos productivos o comercialización son actividades que ahora se organizan a la manera zapatista, canalizando el apoyo solidario venido de fuera.

El apoyo de la sociedad civil nacional e internacional, en coordinación con los consejos autónomos zapatistas permite garantizar las condiciones materiales básicas para la sobrevivencia de estas comunidades para la resistencia. Con este fin se crearon los Aguascalientes.²⁸² El primero fue destruido por el ejército en febrero de 1995, constituyéndose después cinco Aguascalientes en las localidades de La Realidad, Morelia, La Garrucha, Roberto Barrios y Oventic, distribuidos en territorio zapatista. Su función es servir de espacio de encuentro y diálogo entre los zapatistas y la sociedad civil nacional e internacional, para coordinar el apoyo de ONG y otras instituciones a diversos programas de salud, educación, producción, para la recepción de la ayuda de particulares, y ofrecer a los interesados la posibilidad de conocer la experiencia zapatista “desde adentro”.

282 Nombre de la ciudad capital del estado del mismo nombre, en que se celebró la Convención de las fuerzas revolucionarias en 1914, entre los ejércitos campesinos y populares, los dirigentes e intelectuales que definieron el programa radical de la revolución y eran contrarios a Carranza.

El discurso zapatista

El EZLN supo utilizar la coyuntura nacional e internacional a su favor, construyendo un discurso atractivo para un espectro amplio de fuerzas políticas y sociales de izquierda a nivel nacional e internacional, lo que lo convirtió en una fuente de irradiación ideológica. Esa situación le permitió obtener apoyo material y/o político y construir una compleja red de solidaridad, que puso a su disposición recursos materiales manteniendo una significativa autonomía sobre su empleo. Los zapatistas han decidido las formas y los tiempos de la participación o la presencia de otras fuerzas que los apoyan y el uso de los recursos que aportan, sin depender totalmente de alguno de estos grupos.²⁸³

El discurso zapatista, en particular el de Marcos, no puede separarse de la guerra misma. El discurso es parte de la estrategia militar y es la guerra en el plano ideológico. Como antes lo había hecho con las bases sociales zapatistas, Marcos apostó a construir entre la juventud una visión alternativa del mundo para oponerla al discurso neoliberal hegemónico, que se fue apoderando de las conciencias luego de la derrota de las izquierdas a principios de la década de 1980. Aunque su discurso a veces aparece demasiado difuso e inasible, es un discurso de izquierda, que sin reivindicar abiertamente el socialismo reconstruye las utopías de la izquierda después de la derrota infligida por la derecha. Además, realiza parte de la autocrítica sobre los errores de la izquierda que contribuyeron a su derrota y desprestigio.

En las declaraciones de Marcos se evidencia la clara intención de romper con el pasado que representaron las FLN, también ante las organizaciones guerrilleras centroamericanas que influyeron en ellos, el gobierno socialista de Cuba y el marxismo con que se las identifica. La caída del muro de Berlín, el desprestigio del socialismo real, la pretensión de superación del marxismo y, en general, la hegemonía cultural de la derecha neoliberal, llevan al zapatismo a desmarcarse de los dogmas marxistas y a desarrollar una teoría política y una estrategia propias, basadas en el análisis de la realidad nacional y en la historia de México.

Ante la evidencia de la imposibilidad de sostener el carácter revolucionario *per se* del sujeto obrero, los zapatistas encuentran otro sujeto y otro discurso, el discurso del otro, la palabra de los indígenas. Aprenden de ellos un nuevo concepto de democracia como mandato del pueblo. Estas formas organizativas

283 Probablemente la experiencia nicaragüense de Marcos después del triunfo del FSLN, donde la presencia de cooperantes europeos y norteamericanos era profusa y caótica, le haya dado la pauta para manejar estratégicamente esa presencia, neutralizando los riesgos que representaba y aprovechando sus beneficios. Recuerda también la no participación de los colaboradores de las FLN en la toma de decisiones o incluso en la información sobre las acciones de la organización.

se fundan en el acuerdo, en el consenso, en la democracia directa, en la consulta constante y en la vigilancia de los dirigentes por parte de las asambleas comunales. Servir y no servirse, representar y no suplantar, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir.²⁸⁴ Son principios asumidos por el zapatismo que el movimiento popular mexicano comienza a incorporar, asimilando en alguna medida la cosmovisión indígena maya, lo que representa un cuestionamiento al autoritarismo y al corporativismo de izquierda.

Marcos construye un indianismo nacional, valga el oximoron, que logra insertar efectivamente las luchas indígenas en la nación. La primera y mayor promesa incumplida de la Revolución Mexicana, del Estado mexicano, la inclusión de los indígenas. La revolución desencadenada por el EZLN no fue sólo contra la reforma neoliberal del Estado mexicano posrevolucionario, sino contra el Estado nacional, la expresión del capitalismo en México, una construcción tan sólida y hegemónica que cambió para permanecer igual, manteniendo la exclusión de la población indígena en su periferia. El documento “Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía de agosto de 1992”, escrito por Marcos, es una exposición de los motivos de la guerra, de las condiciones de extrema opresión sufridas por la población indígena de Chiapas, las formas caciquiles de la represión ejercida por el gobernador, el ejército y las guardias blancas y lo limitado de los alcances de las medidas de ayuda a los pobres aplicadas por los gobiernos neoliberales.

En el ámbito de la acción política, el zapatismo propone establecer una relación diferente entre vanguardia y bases de apoyo, entre dirigentes y dirigidos. En su experiencia, Marcos reconoce la del conquistador conquistado, buscando enseñar a luchar a los indígenas y resultando educado por ellos, asumiendo sus formas de lucha y su cosmovisión. Niega su condición de dirigente máximo y afirma su subordinación al Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI). Si bien el uso generalizado del pasamontañas contribuyó a la seguridad de dirigentes y cuadros, también buscó evitar el culto a la personalidad. En realidad, la centralidad de Marcos en su estrategia hacia la sociedad civil y la política nacional e internacional, así como la construcción de su personaje como expresión de la base social maya de la que pretende ser expresión y mediador, no dejó mucho espacio para el crecimiento de otras personalidades, sea porque los medios de comunicación impusieron su protagonismo o porque eso fue así en realidad.

284 Luis Hernández Navarro, “Ciudadanos iguales, ciudadanos diferentes. La nueva Lucha india” (*Este País*, No. 71, febrero de 1997, p. 33).

El balance más allá del año 2000

Luego de la marcha del Color de la Tierra desde Chiapas a la Ciudad de México para defender la ley indígena en la Cámara de Diputados, la contrarreforma de 2001²⁸⁵ llevó al EZLN a una prolongada etapa de silencio, roto a principios de 2003. En agosto de 2003 se declaró la muerte de los cinco Aguascalientes; en su lugar aparecieron los Caracoles, en las mismas localidades, con nombres en lenguas mayenses, organizados como Juntas de Buen Gobierno en las que las propias comunidades construyen la autonomía y aplican los Acuerdos de San Andrés no reconocidos constitucionalmente. Son instancias de enlace de los zapatistas con la sociedad civil nacional e internacional y entre municipios zapatistas y no zapatistas. Se busca también corregir los problemas surgidos de la experiencia anterior, particularmente el desequilibrio en el desarrollo de los distintos municipios, comunidades, familias e individuos zapatistas, a partir de su relación diferenciada con el exterior y de la recepción desigual de apoyo y recursos; se estableció un mayor control sobre esta relación, para evitar la corrupción provocada por los mismos factores externos y se ejerció justicia interna, normando la relación con las comunidades no zapatistas vecinas.

En los últimos años, el desgaste del proceso ha sido evidente. Los efectos de la guerra de baja intensidad se sienten en las comunidades; el creciente empobrecimiento y la falta de alternativas productivas han provocado la migración de los jóvenes, no sólo dentro de México sino hacia Estados Unidos. La inyección de recursos gubernamentales a través de programas asistencialistas que el EZLN decidió que las comunidades adheridas no deben aceptar, generan grandes diferencias materiales entre comunidades zapatistas y no zapatistas, por lo que se multiplican los enconos por razones políticas o ideológicas.

La decisión de Marcos de salir del territorio chiapaneco para realizar La Otra Campaña, opuesta al proceso electoral, en enero de 2006, luego de una larga temporada de silencio, llevó a una toma de posición zapatista antielectoral y particularmente antiperredista, y a vincularse y pronunciarse a favor de fuerzas políticas más radicales. Ello generó desconcierto en numerosos sectores de la población que, simultáneamente, eran bases perredistas y bases zapatistas, porque se sentían identificados con ambas fuerzas y no las veían como incompatibles, de acuerdo al propio discurso asumido por Marcos durante varios años. Esta vez, Marcos se pronunció en contra de esa doble militancia, exigiendo fidelidad plena a quienes denominó sus adherentes, expresando un sectarismo propio de las FLN y no de la estrategia zapatista formulada a partir de 1994.

285 La Ley indígena aprobada no fue la que se había formulado en forma negociada sino otra por iniciativa presidencial, que no reconocía la autonomía indígena, fue avalada también por los representantes del PRD.

En los últimos años el discurso zapatista ha perdido parte de su encanto inicial; se ha desgastado y muestra elementos propios de la concepción militarista de las FLN que se decían superadas; los cambios que se produjeron en el país a partir del ascenso de la derecha panista al gobierno federal modificaron el escenario político tradicional priísta, la base sobre la que Marcos diseñó su compleja estrategia de guerra de papel y la legitimidad del zapatismo. El cambio radical ocurrido imperceptiblemente en los ámbitos ideológico y político, hacia una polarización económica, política, social y étnica, dejó descolocado al EZLN que parece no tener elementos a los que aferrarse más que a su pasado en el que la guerra sólo podía darse a través de las armas.

El EZLN. La construcción de la autonomía

En México, un país cuya población indígena asciende a 10%, el EZLN nació del encuentro entre una vanguardia mestiza que propuso una estrategia de lucha armada y de construcción de una sociedad no capitalista, convocando a la lucha al campesinado indígena mayense de Chiapas, un estado fronterizo con Guatemala, cuyas estructuras productivas, sociales y políticas son muy cercanas a las del país centroamericano. Como la mayoría de las guerrillas, inició en un espacio alejado del control estatal y militar, buscando fortalecerse a partir de la incorporación de población campesina indígena como base operativa de sus acciones, a fin de lograr coordinar procesos insurreccionales entre sectores más amplios en otros puntos del país en un mediano plazo. Su primera y fallida incursión en la zona en 1969 como Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) aportó importantes lecciones sobre lo que no se debe hacer.

Al instalarse clandestinamente en la zona, la vanguardia mestiza encontró un trabajo organizativo previo iniciado en los años setenta y desarrollado por la Iglesia católica progresista, apoyada por el obispo Samuel Ruiz, en ese momento al frente de la diócesis de San Cristóbal, así como por diversos grupos de izquierda que contribuyeron a la autoorganización del campesinado indígena y a su toma de conciencia. Un grupo de comunidades aceptó prepararse para la autodefensa armada llevada por el EZLN luego de agotar otras vías y de enfrentar reiteradamente la arbitrariedad e impunidad de los terratenientes y caciques locales.

En su discurso, el EZLN afirmó la subordinación de la vanguardia mestiza a la indígena, formalizada en el rango de subcomandante de Marcos, el dirigente mestizo, y de comandantes de los dirigentes indios, y subrayando el “mandar obedeciendo”, que vincula al Ejército Zapatista con las comunidades. Asimismo, aseveró que la decisión de iniciar la lucha armada fue tomada por las asambleas de las comunidades indígenas, por consenso, de acuerdo a sus propios tiempos e intereses, y que no fue una imposición de la vanguardia mestiza. Así, el 1 de

enero de 1994 inició la acción armada, al mismo tiempo que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México que, en la propaganda gubernamental, representaba el ingreso de México al Primer Mundo, y en la realidad significaba la condena de las clases trabajadoras a la esclavitud del neoliberalismo.

Para las autoridades y la sociedad mexicana la rebelión fue una sorpresa; una movilización multitudinaria en la Ciudad de México exigió al gobierno conceder trato humanitario y condición de beligerancia a un ejército precario de campesinos indígenas armados con rifles de madera. A la sorpresa siguió la solidaridad, la identificación y la defensa de sus fines, aunque no de los medios de lucha. Recuerdos traumáticos de matanzas recientes (como las de 1968 y 1971) llevaron a la sociedad y al gobierno a evitar una salida represiva, estableciéndose una tregua el 13 de enero de 1994 para comenzar el proceso de negociación que llevó a la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en febrero de 1996. Paralelamente, el gobierno inició una estrategia de cerco militar en las zonas rebeldes, buscando que pasara desapercibido a la opinión pública.

El proyecto insurgente no se circunscribió a las reivindicaciones del movimiento o de la población indígena mexicana, representando sólo una parte de éste, la más radical. Si bien en ciertos momentos los zapatistas contribuyeron a abrir espacios de unificación de los intereses del conjunto de los sectores trabajadores y marginales del país, renunciaron a presentarse como expresión general de tales reivindicaciones. Su discurso trascendió los límites del racismo imperante, asumiendo al campesinado indígena como sujeto revolucionario a partir de un prolongado contacto con él y de la convicción de que debía incorporarlo; el conocimiento de sus condiciones de vida, necesidades, valores y cosmovisión, descubrió las potencialidades de ese acervo como arma estratégica y como programa. En el encuentro de militantes mestizos urbanos con militantes indígenas mayenses reconoció la experiencia del “conquistador conquistado”, que buscando enseñar a los indígenas a luchar, resultó educado por ellos, siendo asimilado y asumiendo sus demandas, formas de lucha y cosmovisión.

El zapatismo recurrió a dos tipos de movilización: en enero de 1994 su acción armada buscó –y logró– revivir en las élites de las ciudades que tomó militarmente, especialmente en San Cristóbal, la memoria de viejos enfrentamientos étnicos y la “guerra de castas” del siglo XIX, en que la mayoría india cercó a la minoría blanca amenazándola de muerte. Desde fines de 1994, la estrategia de lucha fundamental, bajo diferentes modalidades, consistió en la ampliación, consolidación y defensa de las bases de apoyo zapatistas, la resistencia de las comunidades indígenas para la construcción de la autonomía en los territorios liberados, los 30 municipios autónomos zapatistas existentes en Chiapas. En éstos, las comunidades se autogobiernan y aplican la democracia directa comunitaria. El ejercicio de la autonomía

corresponde a las comunidades, el EZLN sólo lo acompaña, interviniendo únicamente cuando hay conflictos o desviaciones.

El apoyo de la sociedad civil nacional e internacional, en coordinación con los Consejos Autónomos, permitió crear condiciones materiales para la resistencia de las comunidades zapatistas. Para ello se crearon los Aguascalientes. El primero surgió el 8 de agosto de 1994, en ocasión de la realización del primer encuentro con la sociedad civil, siendo destruido por el ejército en febrero de 1995. Posteriormente se constituyó un total de cinco Aguascalientes en las localidades de La Realidad, Morelia, La Garrucha, Roberto Barrios y Oventic, distribuidos en el territorio zapatista. Su función era servir como espacio para el encuentro y el diálogo entre los zapatistas y la sociedad civil nacional e internacional, para coordinar el apoyo de ONG y universidades, los diversos programas de salud, educación, producción, etcétera, la recepción de la ayuda de particulares y brindar la posibilidad de conocer la experiencia zapatista “desde adentro” q quienes estuvieran interesados.

El 8 de agosto de 2003 se declaró el fin de los Aguascalientes, apareciendo en su lugar los Caracoles, en las mismas localidades, con nombres en lenguas mayenses, organizados como Juntas de Buen Gobierno que construyen la autonomía. Los Caracoles son, asimismo, instancias de enlace de los zapatistas con la sociedad civil nacional e internacional y de relación entre municipios zapatistas y no zapatistas. En ellos también se busca corregir los problemas surgidos de la experiencia anterior, particularmente el desequilibrio en el desarrollo de distintos municipios, comunidades, familias e individuos zapatistas, a partir de su relación diferenciada con el exterior y de la recepción de apoyo y recursos de manera desigual; también se establece un mayor control sobre esta relación para evitar la corrupción provocada por los mismos factores externos, se ejerce la justicia interna y se norma la relación con las comunidades no zapatistas vecinas.

El EZLN ha sabido utilizar la coyuntura internacional en su favor, construyendo un discurso que le permitió lograr la supervivencia sin enfrentamiento militar abierto, resistir en armas sin disparar un tiro y mantener zonas liberadas a vista y paciencia del ejército, al tiempo que éste intensificó su cerco. El Estado mexicano, por su parte, acudió a una vieja estrategia: dejar que los conflictos se pudran con el desgaste de sus actores. Así, sin lograr sus demandas, el EZLN sobrevive hasta hoy en una situación de “paz armada”, bajo un intenso cerco militar, gracias a la firme defensa del territorio zapatista por sus bases de apoyo y al puente con la sociedad civil nacional e internacional, construido por el propio EZLN, que posibilitó que disponga de una relativa protección frente a su adversario.

Con la rebelión indígena en Chiapas, el EZLN potenció un movimiento indígena mucho más viejo que él, que integra a un amplio conglomerado de organizaciones indígenas y campesinas en el Consejo Nacional Indígena (CNI). Ambas instancias articuladas aparecen como el sector más dinámico del movimiento

popular en lucha contra el neoliberalismo, con un pliego de demandas y una estrategia de lucha diversificada, portadoras de una autoridad moral sobre los sectores populares y organizaciones de distinto tipo, como partidos de izquierda, e incluso sobre las guerrillas de corte más tradicional, surgidas después de 1994 en diversos estados del país.

Consideraciones finales

La mirada comparativa

La mirada comparativa con que me propuse analizar las experiencias insurgentes de Perú, Bolivia y México recuperó, entre otras, la propuesta teórica de Fernand Baudel (1994) sobre las estructuras de larga duración, complementada con el planteamiento de Silvia Rivera (1986) sobre la memoria larga y la memoria corta de los indios bolivianos, cuya influencia, en uno u otro caso, lleva a la enunciación o adscripción a proyectos políticos diferentes: la memoria larga expresa el programa radical surgido de las luchas anticoloniales del siglo XVIII, mientras que la memoria corta hace referencia a la subordinación al nacionalismo revolucionario dirigido por los mestizos. Ambas aportaciones teóricas posibilitaron la identificación de los grandes procesos históricos, las estructuras materiales, pero también mentales, y su influencia sobre los actores políticos en ambos espacios civilizatorios, colocarlos como las variables que la investigación requería para establecer cadenas de causalidad entre ellas en cada proceso nacional, y constatar las formas diferenciadas en que se presentaron en cada caso. Las aportaciones de Mariátegui (1976) y Zavaleta (1986) sobre sus respectivos países y tiempos, hicieron posible reconocer esas estructuras-variables y su forma de operar en ambos países andinos, su continuidad regional y su persistencia en el tiempo. Tales estructuras son la geografía, la demografía, las relaciones de producción, la religión, las identidades y las relaciones interétnicas, las formas de presentación de la violencia, el racismo, los alcances en la construcción del Estado nación, las revoluciones y las reformas agrarias, etcétera. A partir de ellas es posible caracterizar los contextos nacionales en que surgieron las organizaciones armadas de base indígena asumidas como objeto de estudio, identificar a los sujetos y explicar sus procesos organizativos,

los alcances logrados por sus luchas y la particular manera en que dieron lugar a procesos políticos de repercusión nacional.

Una variable que constituye una síntesis de otras es el alcance registrado en la construcción del Estado nación en cada país, pues expresa el lugar ocupado por la población indígena (mayoritaria o no) en la sociedad respectiva. En este sentido, en contraposición a los países andinos, el alto grado alcanzado en la construcción del Estado nación en México, a partir de la revolución de 1910-1920, existiendo incluso avances en este sentido durante las etapas previas a la misma, representa una diferencia significativa. Por un lado, ello determinó la integración de la población indígena a la sociedad nacional por la vía del mestizaje, con sus ventajas y desventajas, y por otro, su expresión en formas más negociadas de resolver el conflicto, menor polarización social y política, así como menor violencia. En cambio, en los dos países andinos, donde la construcción del Estado nación fue precaria, la población indígena se encuentra mayoritariamente marginada, y las relaciones interétnicas son violentas y polarizadas. Estos elementos se expresan tanto en los programas como en las estrategias de lucha adoptadas por las organizaciones armadas, así como en la evolución del conflicto y en las estrategias contrainsurgentes implementadas por los gobiernos.

Las reformas agrarias constituyen otra variable importante común a las tres experiencias insurgentes, cuyos efectos fueron de muy distinto tipo en cada caso, dependiendo de su diseño y ejecución. Todas se propusieron desactivar las movilizaciones campesinas que amenazaban el orden vigente, mediante la eliminación del latifundio y la servidumbre campesina, que además de ser las demandas campesinas representaban el mayor obstáculo para la construcción de la nación y la integración del indio a ésta. El punto central es con qué remplazaron el orden oligárquico.

La más temprana fue la reforma agraria mexicana (1936), promulgada durante el gobierno de Lázaro Cárdenas con el propósito de actualizar la revolución de 1910, luego de un periodo de estancamiento en la satisfacción de las demandas sociales en el que se acumuló el descontento popular. Ésta incrementó significativamente el reparto agrario sin que el campesino tuviera que pagar por la tierra, a la vez que le dio acceso al crédito y apoyo técnico. Estableció la propiedad ejidal en remplazo de la propiedad colectiva, pero mantuvo el carácter social de la propiedad y su imprescriptibilidad. El Estado se afirmó como propietario de la tierra, manteniendo el control político sobre el campesinado. Si bien no eliminó la propiedad comunal tampoco la promovió, dado que su sentido modernizador buscaba diluir paulatinamente la propiedad y la producción comunal, y por ende la identidad indígena, favoreciendo el avance del mestizaje de manera gradual y flexible. Así, individualizó y urbanizó a la población rural, en un lento camino hacia la proletarianización, necesaria para la expansión de la creciente industria. La reforma agraria integró un paquete mayor de reformas que incluyó la construcción

de un Estado de bienestar, distribuidor de la riqueza social. A partir de su implementación la población indígena pudo acogerse a la forma ejidal disponible asegurando la propiedad colectiva de la tierra, aunque los mecanismos individualistas se impusieron sobre los colectivos. Ello dio lugar a un largo periodo de conformidad campesina, legitimando el sistema político, legitimidad fracturada por las reformas constitucionales de 1992 que eliminaron el reparto agrario y los mecanismos de protección de la tierra frente al mercado. Aquí se produjo el punto de quiebre que explica la aparición del EZLN, luego de un lento proceso de recomposición oligárquica que expulsó a obreros, campesinos y sectores medios de la alianza nacionalista postrevolucionaria, iniciado en los años ochenta con el neoliberalismo.

A pesar de su declarado propósito de desaparecer al indio, las reformas agrarias andinas fueron menos eficaces que la mexicana en su alcance desindianizador. El empuje nacionalista y antioligárquico de los procesos políticos en que se enmarcaron en Bolivia (1953) y Perú (1969), la revolución de 1952 y el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975) respectivamente, fueron mucho más limitados en su alcance transformador. En tanto su objetivo no era la defensa de la propiedad colectiva del indio frente al mercado sino su debilitamiento, dieron menos respuesta a las demandas agrarias, siguiendo un diseño modernizador capitalista que, al no establecer alianza con el campesinado indígena resultó débil. Si bien ambas reformas reconocieron jurídicamente a las comunidades indígenas existentes, les impusieron la denominación de campesinas. La reforma boliviana estableció la forma de organización sindical como condición para acceder a la tierra, mientras que la peruana implantó formas asociativas y cooperativas muy distantes de las formas comunitarias en las tierras expropiadas a los latifundios, eliminando sin remplazarlo el mecanismo de control político del latifundio. El formato boliviano posibilitó que los indios encubrieran formas comunales que siguieron funcionando en los niveles locales, aportando elementos nuevos para la organización regional y nacional que fueron aprovechados por los campesinos. El formato peruano, por su parte, tuvo limitada capacidad para satisfacer la demanda de tierras y de autonomía productiva, generando mayor descontento entre el campesinado. Esto fue utilizado por Sendero Luminoso para crecer; en la década de 1980 las comunidades del altiplano se movilizaron para volver a su condición de comunidades, por lo que la reforma agraria no sólo no logró neutralizar el descontento campesino sino que, además, resultó contraproducente.

A pesar del particular emplazamiento regional de cada una de las experiencias analizadas, ninguna se redujo a una dimensión *regional*. Aunque abortada, como en el caso boliviano, la acción armada o su posibilidad se convirtió en un desafío para el Estado en su conjunto, pues apostaba a la población indígena, marginada del resto de la sociedad y ajena a sus valores, que constituía un enigma como adversario y una amenaza debido a su condición mayoritaria. En México, un grupo

insurgente de alcance local dio lugar a un movimiento social de trascendencia nacional, que se volvió una amenaza para el Estado, no sólo por su capacidad de fuego, sino por su habilidad para legitimar las reivindicaciones indígenas a través de los medios de comunicación masivos. Por ello, las respuestas contrainsurgentes dadas por los Estados a las insurgencias fueron diseñadas asumiéndolas como amenaza al Estado nacional y a los intereses de los grupos oligárquicos y/o neoliberales hegemónicos.

Los avances logrados por cada grupo a nivel estratégico tienen que ver con la coherencia de su formulación, la capacidad estratégica y organizativa de los responsables, así como con la intervención de otros elementos en el conflicto, siendo fundamental la acción de la contraparte: la fortaleza o debilidad del Estado, su capacidad para defenderse y los recursos que puso en juego en su estrategia contrainsurgente.

La manera en que cada Estado enfrentó la amenaza que representó la insurgencia fue diferenciada. Cada Estado puso en juego los recursos materiales e ideológicos a su disposición. Ello encauzó la potencialidad rebelde, determinando el exterminio en el caso peruano, la negociación de la amenaza en el caso mexicano, y una posición intermedia en el caso boliviano. En tanto cada Estado implementó su respuesta en función de su capacidad de coerción/consenso contribuyó a moldear a su adversario, marcándole límites y llevándolo a adoptar determinada estrategia. En el caso de Sendero Luminoso, por ejemplo, el liderazgo de Guzmán se impuso sobre otros posibles por su capacidad para responder a los términos de confrontación planteados por el Estado. El curso del proceso podría haber sido otro, pero el temperamento, la disposición de los participantes en conjunto lo orientó en ese sentido, no sólo la voluntad del caudillo de la insurgencia. Así, los términos en que se desarrolló el conflicto no pueden ser imputados, como afirma la CVR peruana, a uno de los actores, la vanguardia mestiza, la organización político-militar que lo encabezó o su máximo dirigente, el caudillo estratega que decidió las acciones. Hay una relación dialéctica entre las partes en guerra.

La forma en que las tres organizaciones enfrentaron el aislamiento internacional, volviéndolo ventaja

La formación política de cada organización se vio necesariamente influida por algunas de las experiencias revolucionarias precedentes y sus formulaciones estratégicas; el maoísmo fue una de las grandes vertientes. Luego del quiebre de la subordinación política a la URSS y su apuesta por la revolución mundial en la década de 1960, el maoísmo se convirtió en la fuente de inspiración del senderismo peruano, que buscó en él un alternativa al foquismo que tan malos resultados había tenido en Perú. En Bolivia, la alternativa al foquismo fracasado

del ELN se halló en las FLN salvadoreñas, de influencia vietnamita, mientras que en México el zapatismo aprendió de su propia experiencia como FLN la necesidad de remplazar el foquismo inicial por una estrategia inspirada en movilizaciones campesinas nacionales y en el maoísmo de las organizaciones nicaragüenses y salvadoreñas.

La diferencia de más de una década entre la aparición de la insurgencia peruana y las otras dos encontró a estas últimas frente a un cambio significativo en el contexto internacional y regional, que generó consecuencias políticas e ideológicas. La caída del muro de Berlín y la consiguiente desaparición de la URSS y el bloque socialista europeo como referente positivo o negativo del cambio revolucionario, determinó que las organizaciones boliviana y mexicana debieran revisar buena parte de los postulados marxistas, así como las estrategias insurreccionales ensayadas por las organizaciones centroamericanas en el periodo reciente y, sobre todo, el sujeto revolucionario disponible en los escenarios de la lucha y ante las nuevas condiciones impuestas por el neoliberalismo. Ello obligó a procesar tanto en la práctica como en la elaboración teórica el cambio de sujeto revolucionario, y a efectuar la necesaria crítica y autocrítica a las limitaciones y excesos cometidos por los revolucionarios de distintos tiempos y lugares, entre ellos el más inmediato, el senderismo, para incorporar estos elementos a sus propuestas.

Las experiencias analizadas partieron de la crítica y la superación de la táctica guerrillera foquista practicada por diversas organizaciones en sus países y en otros durante la década de 1960, táctica que demostró ser limitada en su capacidad para vincularse estrechamente con la población campesina e indígena de los territorios en que actuaron y fracasaron por no haberlo logrado. Así, a diferencia de las experiencias guerrilleras foquistas previas que imitaron la experiencia cubana y fueron promovidas y apoyadas por los cubanos, las tres propuestas estratégicas constituyeron elaboraciones originales, cimentadas en las realidades concretas que pretendían transformar. Por ello trascendieron el ejercicio de imitación practicado en sus inicios, a partir de su inserción profunda en el mundo campesino indígena, un gran compromiso con el fin propuesto, la observación atenta y el conocimiento de la sociedad sobre la que pretendían actuar, de sus bases potenciales, sus aliados potenciales y los adversarios que enfrentaban.

Tanto el PCP-SL como el EGTK fueron ajenos políticamente a las guerrillas guevaristas que los precedieron, manteniendo una total distancia política de éstas. No obstante, valoraron y aprovecharon la experiencia acumulada por los fugaces focos instalados en sus países para no cometer los mismos errores en que éstos incurrieron.²⁸⁶ El EZLN, en cambio, surgió de las Fuerzas de Liberación Nacional

286 Relatada y analizada en una significativa y variada obra publicada en el caso peruano, además de la transmitida de viva voz. Felipe Quispe tuvo contactos con elementos del MIR chileno que buscaban organizar a los indígenas para la lucha armada y aprendió de sus errores y aciertos.

(FLN) que, procedentes del norte del país, se instalaron en territorio chiapaneco en 1969. Heredero directo de su experiencia, procesó sus fracasos evolucionando desde algo cercano a la estrategia del foco a una estrategia de guerra popular prolongada, inspirada en la desarrollada por los grupos insurgentes centroamericanos en las décadas de 1970 y 1980, particularmente por los vecinos guatemaltecos y los salvadoreños que asumieron el modelo vietnamita.

Las tres organizaciones carecieron del apoyo externo, financiero y estratégico con que contaron las experiencias insurgentes precedentes en Perú, Bolivia y otros países. Dicho apoyo había provenído fundamentalmente de Cuba, que debido a los fracasos en Centroamérica cambió su estrategia y dejó de apoyar revoluciones.

México representa un caso especial, porque Cuba nunca apoyó a sus insurgencias. Así, las FLN debieron enfrentar este problema desde sus inicios. Ello volvió necesaria su autonomía política. En este sentido, contar con el apoyo cubano implicaba acatar cierta estrategia de lucha y subordinarse a los objetivos estratégicos e intereses políticos de Cuba, como ocurrió en Centroamérica en los años setenta y principios de los ochenta. Las experiencias analizadas no se vieron obligadas a aceptar imposiciones estratégicas ni consideraciones ajenas a sus propios objetivos y fuerzas, lo que propició su elaboración teórica propia, la formulación estratégica y la creación de organizaciones en función de las condiciones concretas. De la imitación inicial pasaron a diseñar soluciones propias, acordes al contexto particular y a los sujetos políticos realmente existentes.

La ausencia de financiamiento externo implicó un grave problema para las tres organizaciones armadas. Cada una lo resolvió a su manera, lo que impactó significativamente en su estrategia de lucha. Así, encontraron soluciones propias, elaboraron estrategias en función de las fuerzas disponibles y de los contextos nacionales/regionales particulares, que hicieron más difícil su detección y la respuesta a sus acciones por parte de los Estados y las fuerzas contrainsurgentes. Los manuales contrainsurgentes proporcionados por Estados Unidos pautaban estrategias diseñadas para combatir el foquismo y la guerra popular prolongada. En tanto estas insurgencias funcionaban de distinta manera, los Estados tardaron en afinar sus estrategias contrainsurgentes, tiempo que las organizaciones armadas utilizaron para crecer.

El reconocimiento de los indios como sujeto revolucionario

Las tres vanguardias mestizas se propusieron organizar una guerra popular prolongada en que el campesinado fuera la fuerza principal, el sujeto revolucionario disponible que remplazara al inexistente sujeto obrero. En ambos casos, la sensibilidad de dichas vanguardias para leer las condiciones particulares que buscaban transformar, y sobre todo para identificar a los sujetos que podían incorporar a

su lucha, las llevó a cuestionar la perspectiva teórica y política dominante entre las izquierdas de sus países, distanciándose claramente del comunismo ortodoxo. Ello permitió su estrecha vinculación con bases y/o vanguardias indígenas que previamente habían desarrollado su propia experiencia organizativa. Estas percibieron en dichas vanguardias mestizas y en su proyecto mayor potencialidad y cercanía que en otras que anteriormente las habían convocado a la lucha armada, accediendo a aliarse con ellas.

Los grupos insurgentes peruano y mexicano iniciaron su preparación militar en espacios alejados del control estatal y militar, periféricos, marginados o fronterizos, donde habitaba la población indígena que buscaban incorporar como base operativa de sus acciones, para en un mediano plazo, coordinar procesos insurreccionales que incluyeran a sectores sociales más amplios. En cambio, el accionar del grupo insurgente boliviano inició en los ámbitos fabril y minero, ubicados en espacios urbanos o muy controlados estatalmente; al trasladarse al campo en el Altiplano andino, lo hizo también en espacios accesibles y controlados por el poder.

En la práctica, las tres insurgencias asumieron al campesinado indígena como sujeto revolucionario de su estrategia y a la forma comunal existente en los territorios en que se insertaron como célula básica de la acción política de éste, incorporando sus mecanismos colectivos a la estrategia de lucha armada y al diseño de una posible sociedad alternativa, ejercicio desarrollado en la práctica de la construcción de bases de apoyo en Perú y México y, en el caso boliviano en que no se pudo concretar, en la elaboración teórica sobre el tema.²⁸⁷

El papel de la comunidad indígena

En el caso peruano, anterior a los demás en el tiempo, la organización de la vanguardia mestiza coincidió con procesos de descomposición comunitaria, de confrontación inter e intracomunal acelerados por la reforma agraria de 1969 y sobre todo por la expansión del mercado, en los que se insertaron las acciones insurgentes y contrainsurgentes. La vanguardia mestiza fijó dicho proceso de descomposición en su discurso y proyecto, coincidiendo con la visión dominante entre las izquierdas militantes y académicas peruanas de ese momento.

Sendero Luminoso construyó una organización militar sustentando su acción en ese proceso, ofreciendo primero y luego imponiendo a sus miembros la inserción en una estructura social alternativa ante la descomposición de la comunidad y la ausencia del Estado. Estableció lo que denominó bases de apoyo de un Estado de Nueva Democracia, que en realidad operaban sobre las comunidades indígenas existentes o aprovechaban las tradiciones de organización

287 A cargo de Felipe Quispe, Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez Aguilar.

colectiva que los migrantes llevaban a los nuevos espacios en que se instalaron. En la propuesta senderista lo militar pretendió estructurar lo social. Esto fue temporalmente aceptado en los espacios en que la dinámica dominante era la descomposición comunitaria y sobre todo en aquellos a los que emigraron los campesinos que abandonaban sus comunidades por hambre o por la guerra, como los valles amazónicos recientemente colonizados para cultivar hoja de coca destinada al narcotráfico, o las ciudades, particularmente Lima. Dada la incapacidad estatal para garantizar el orden, aquel ofrecido por Sendero Luminoso en ambos espacios era mejor que la ausencia del mismo. En la sierra andina y el altiplano puneño, regiones donde persistía la dinámica comunal, la estructura militar impuesta por los senderistas impedía su autonomía política y productiva, asfixiando a las comunidades, por lo que a mediano plazo éstas se rebelaron contra la organización armada.²⁸⁸

El discurso senderista impreso, el *Pensamiento Gonzalo*, no reconocía la forma comunal como forma dominante de reproducción campesina todavía vigente en las zonas en que se insertó inicialmente, aunque este hecho se expresaba en el trabajo de base desarrollado previamente por la organización en las comunidades indígenas, así como en la estrategia de guerra popular aplicada sustentada en ellas. A mediano y largo plazo, la falta de respeto que la vanguardia mestiza mostró hacia las reivindicaciones particulares de la población campesina indígena que era su base y su pretensión de subordinarla al programa obrero que representaba facilitó la contrainsurgencia, llevando a la pérdida de esas bases y finalmente a la derrota de la organización insurgente.

Sendero Luminoso no fue la única organización mestiza de izquierda que dejó de lado el programa étnico; también lo hicieron las organizaciones campesinas de la época, como la oficialista Confederación Nacional Agraria (CNA) y la comunista Confederación Campesina del Perú (CCP), a pesar de que sus bases eran quechua o aymara hablantes. Todos asumieron que la reforma agraria había logrado desaparecer al sujeto colectivo indígena que también se autoasumía como campesino o comunero y no como indígena, viendo en esa autonegación étnica una vía de solución a sus demandas como clase.

288 En los rasgos identificados por Gilly en el funcionamiento de los ejércitos campesinos durante la revolución mexicana de 1910-1920 podemos encontrar las dos dinámicas señaladas. En el Ejército Libertador del Sur, al mando de Zapata, el sujeto fueron las comunidades campesinas indígenas de Morelos, cuya forma de lucha era la guerrilla; en ella lo militar se subordinó a lo social; mientras que en la División del Norte dirigida por Villa, el sujeto fueron los campesinos absorbidos por la hacienda en calidad de peones acasillados o libres, donde no había comunidad; en ese caso, el ejército villista ofreció a los campesinos una alternativa ante la orfandad a la que la guerra civil los empujó al acabar con el orden impuesto por las haciendas; de manera que la estructura militar ofreció una forma de organización social a los campesinos. En ambos casos, la forma de organización militar se construyó a partir de las identidades de los sujetos incorporados, no la violenta (Gilly, 1971: 49-118).

En el caso boliviano, en cambio, la persistencia de la comunidad era un hecho contundente. Desde la década de 1970, el movimiento campesino indígena katarista había luchado por su autonomía política frente al Estado, así como ante las fuerzas políticas mestizas de izquierda y los nacionalistas revolucionarios que durante mucho tiempo aprovecharon su fuerza de masas en beneficio propio. Además se contaba con el discurso indianista formulado por Fausto Reinaga en la década de 1960 que, difundido por una intelectualidad indígena fundamentalmente aymara que desarrolló gran autoridad intelectual y moral, se convirtió en un pilar del movimiento indígena y de su creciente autonomía política. Por lo que, la vanguardia mestiza se encontró con el potencial que significaba una base indígena muy fuerte y organizada, con una vanguardia propia, con gran experiencia política y tradición de lucha, además de un programa y una ideología propias: el indianismo-katarismo. Su mayor virtud fue proponerse trabajar con las bases y la vanguardia indígenas, adaptándose a ellas y poniendo a su disposición el acervo teórico y práctico occidental con que contaban como mestizos.

Tanto en Bolivia como en México, la convocatoria insurgente de la vanguardia mestiza coincidió en el tiempo con procesos regionales de lucha por la tierra o defensa de su posesión, basados en la reconstitución comunitaria y en la afirmación de la identidad indígena y desarrollados con apoyo de elementos mestizos externos, por ejemplo, sectores progresistas de la Iglesia católica y de Organizaciones No Gubernamentales, en el primero; y la diócesis de San Cristóbal y las organizaciones maoístas Unión del Pueblo y Línea Proletaria en el segundo. El éxito de ambas vanguardias mestizas derivó de su capacidad para insertarse en ese proceso de resistencia y reconstitución comunitaria, de sintonizar con los indígenas, aliándose con el sector más radicalizado de éstos y organizando un ejército campesino a modo de prolongación de las comunidades indígenas, lográndolo en México e intentándolo en Bolivia.

Las insurgencias parten del diagnóstico del estado de las comunidades en determinado territorio y ante ciertas situaciones; deben observar cuál es la dinámica interna de las comunidades, su dinámica de reproducción, de resistencia o de lucha. Por ejemplo, un movimiento propio de la comunidad es la migración de sus miembros que, como señalamos, se incrementó de manera significativa en los últimos tiempos, apareciendo como una forma de adaptación al medio, que permitió dar respuesta a su propio crecimiento frente a las condiciones materiales. En las tres insurgencias analizadas, la dinámica migratoria de las comunidades y la vinculación entre distintos espacios de expulsión y recepción de migrantes fueron componentes fundamentales de la estrategia de implantación, consolidación y expansión de las insurgencias, determinando quién se quedaba y quién salía, a dónde iba y qué hace, así como qué grado de pertenencia mantenía con respecto a su comunidad. La infiltración, la construcción de redes comunitarias alternativas, el uso de mecanismos de racionamiento entre comunidades o componentes de las

mismas, que pueden ser más o menos autónomas o estar subordinadas al Estado o a otras fuerzas políticas, constituyó una estrategia muy importante especialmente en el caso peruano.

La expansión de la insurgencia senderista y la articulación de los territorios iniciales a los de expansión posterior se sustentaron en los movimientos migratorios que se produjeron desde las comunidades de la sierra hacia las zonas de colonización en la ceja de selva o hacia las periferias de las ciudades. En estos espacios se establecieron relaciones comunitarias recreadas; en aquellos casos en que la tradición comunal era insuficiente para ser trasladada a otro espacio, Sendero Luminoso la reforzó, imponiendo sus mecanismos de colectivización forzada, articulación vertical y administración de justicia mediante la fuerza del partido. Pero, es importante señalar que todos los elementos impuestos por la organización recrearon formas comunales de funcionamiento, incluso a pesar suyo.

También en el caso del zapatismo resulta evidente que la dinámica migratoria establecida entre los Altos y la Selva Lacandona generó la necesidad de recrear la comunidad como mecanismo de colonización del nuevo territorio que permitiera activar la fuerza productiva colectiva al instalarse en la selva y construir un orden social que posibilitara la convivencia. Finalmente, cuando el Estado pretendió expropiar el territorio conquistado con tanto esfuerzo por los campesinos esto se volvió una necesidad, que los llevó a sumar esfuerzos para organizar la autodefensa armada. El zapatismo recuperó la experiencia de recreación comunal vivida por las poblaciones emigradas a la selva, tarea apoyada por elementos externos como la Iglesia y los grupos maoístas Unión del Pueblo y Línea Proletaria. A partir de esta la experiencia conoció las reivindicaciones de las comunidades y su forma de incorporación a la lucha, lo que lo llevó a formular una crítica de la racionalidad capitalista basada en la ética comunal indígena y en su cosmovisión y a la construcción de un discurso alternativo, indianista, que contenía su proyecto de transformación revolucionaria, dirigido a la población mestiza y al conjunto no indio del país.

En Bolivia, donde la comunidad era más sólida y compleja, particularmente en el altiplano aymara, la respuesta comunal provino igualmente de la amenaza que representaba el despojo de tierras llevado a cabo por el Estado, que obligaba a la migración. Los migrantes debieron afrontar los efectos desestructuradores de las comunidades provocados por las transformaciones neoliberales, que afectaban sus condiciones de vida. Así hubo migraciones del altiplano hacia las ciudades, La Paz, el Alto, o hacia el oriente o la ceja de selva, migraciones de ex mineros, produciéndose una convergencia que, a la larga, fue posible asimilar en variadas experiencias organizativas. El EGTK constituyó uno de los espacios en que convergieron tradiciones comunitarias aymaras y quechuas con tradiciones sindicalistas mineras diversas.

Tal vez lo breve de la experiencia tupakatarista responda a lo incipiente del proceso, que impidió que sus tendencias fueran claras y que tuviera resultados. El EGTK no se benefició de manera consistente ni del flujo migratorio ni del descontento que generaría más tarde. En 1995, en su libro *Entre hermanos*, Raquel Gutiérrez señalaba que una de las limitaciones del EGTK fue no haber podido percibir las preocupaciones y las necesidades materiales de los afectados por los despidos ni de aquellos que emigraban de las comunidades. Así, la migración fue vista como una merma de los recursos de la organización en tanto perdían elementos entrenados militarmente, sin apreciar a los migrantes como potenciales correas de transmisión hacia los espacios a los que se trasladaban ni el potencial implícito en su ir y venir. La misma Raquel manifiesta que no hallaron el modo de trascender las acciones de entrenamiento armado e iniciar la insurgencia, porque no supieron cómo detonar la acción de las comunidades que eran las únicas que podían expresar la fuerza de masas en Bolivia. Las grandes movilizaciones que tuvieron lugar sobre todo a partir de 2000 mostraron su fuerza, en especial de las comunidades aymaras, movilizadas a partir de su propia capacidad organizativa. Aunque se trataba de algo mencionado por Quispe en su libro, no hubo manera de ponerlo en marcha en ese momento. Esa fuerza, por sí misma y a partir de su propia decisión, se movilizó posteriormente bajo la conducción de Quispe.

De acuerdo a los planteamientos de Mariátegui y de Marx en las cartas a Vera Zazúlich, o en el prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto del PC de 1882, la comunidad campesina ofrecía una base potencial para la organización productiva y política en la sociedad alternativa. Las tres experiencias recuperaron la posibilidad de construir esta sociedad a partir de lo comunal. Incluso los senderistas se propusieron construir poder popular en las zonas bajo su control, haciéndolo sobre las formas comunales existentes en el campo o trasladándolas a las ciudades, sin reconocer su origen autóctono y sin concederles la autonomía política que suponían y a las que las comunidades aspiraban. En ese sentido, impusieron a las comunidades el remplazo de las autoridades originarias por otras del partido, con el objetivo de destruir su autonomía, subordinarlas a sus órdenes y obtener de ellas recursos materiales para su sobrevivencia. Así, impidieron que cultivaran la tierra más allá del autoconsumo y que concurrieran al mercado; afectaron las redes de reciprocidad, las formas de organización de la producción y la distribución, la cooperación entre familias y comunidades, el sentido de desarrollo de la familia y la comunidad, la ritualidad del cultivo y la cosecha, los espacios festivos o patronales de las comunidades. Todo esto fue utilizado para fines diferentes a los construidos ancestralmente. La ausencia o la muerte de los miembros de las comunidades producida por la guerra desequilibró la vida de éstas, destruyendo los lazos de parentesco que proporcionaban cohesión; se distorsionó el uso del ayni y la minka; las comunidades fueron obligadas a dedicarse a la autodefensa,

y se les expropió o robó su producción agrícola y sus animales, a la vez que se reclutó o se hizo que huyeran sus jóvenes.

La vanguardia senderista, o más concretamente, la dirección de Guzmán, mostró una actitud depredadora en la relación con las comunidades, propia del autoritarismo maoísta mezclado con el racismo mestizo peruano. Era una vanguardia colonizada por la visión occidental que no había hecho la “autocrítica”. En los casos boliviano y mexicano, la caída del muro de Berlín y los propios excesos en que incurrieron los senderistas obligaron a las vanguardias marxistas a realizar una autocrítica, a partir del diálogo que sustentaba la alianza mestizo-indio entre marxismo e indianismo.

En Bolivia, la autonomía material y cultural de las comunidades aymaras era un hecho de la vida cotidiana; el problema era mantener la autonomía política frente a la constante pretensión de los partidos blanco-mestizos de utilizar a la comunidad para sus propios fines. Sin embargo, no pudo avanzarse en términos de la construcción de zonas liberadas aprovechando esa autonomía porque no se inició el combate. La dinámica comunitaria se expresó después, en las luchas del siglo XXI, como capacidad de autonomía política y de automovilización en función de sus propios recursos materiales y de su capacidad organizativa a partir del sistema de turnos y de la obligatoriedad de participación de las comunidades y sus miembros, obligación asumida frente al colectivo y no frente a un ente extraño como los partidos, e incluso, como la vanguardia insurgente.

En México, la autonomía se convirtió en la gran demanda del zapatismo frente al inmenso control ejercido por el gobierno y a la penetración del mercado. Los grupos subalternos en general, y las comunidades indígenas en particular, suelen ser vulnerables a la cooptación y al soborno. Ante esta situación, la comunidad es una instancia precaria de resistencia, con poca capacidad de autoafirmación; la autonomía es deseada en el sentido económico y como aspiración a construir mecanismos que posibiliten la autonomía política. La pérdida del derecho a la tierra que significaron las reformas al artículo 27 en 1992 canceló la posibilidad de apelar al elemento mínimo para la constitución o reconstitución comunitaria. La posibilidad zapatista de hacerse de un pedazo de territorio discontinuo y cerrado para la construcción o reconstitución comunitaria le permitió construir un proyecto de autonomía.

La vanguardia india

Tanto en Bolivia como en México el encuentro de la vanguardia mestiza con dirigentes indígenas portadores de una ideología y un proyecto indianista propios contribuyó a procesar el cambio de sujeto revolucionario y de discurso, llevándola a matizar su marxismo con el indianismo de sus aliados. Ello permitió establecer

un diálogo intercultural, generándose un debate enriquecedor entre marxismo e indianismo estimulado por la alianza con los indígenas. En el EGTK boliviano se desarrollaron dos discursos complementarios, el de los mestizos, un marxismo abierto al indianismo de su contraparte, y el katarismo revolucionario de Felipe Quispe, que integra el beligerante discurso indianista, su experiencia como comunero y su militancia katarista, también influidos por el marxismo. El discurso del zapatismo, cuyo vocero es el Subcomandante Marcos, da cuenta de un indianismo mestizo que, sin renunciar a su fundamento marxista, lo esconde,²⁸⁹ remplazándolo con el discurso teológico de los diáconos indígenas que recrea la cosmovisión maya. Más que a la comunicación interna, dicho discurso parece dirigirse a los no indígenas, a la opinión pública nacional e internacional, y en tanto se difunde a través de los medios electrónicos, está diseñado para ese formato. Éste propuso al mundo mestizo la cosmovisión indígena como una alternativa a la crisis política y ecológica mundial, además de la forma de organización comunitaria y su aspiración a la autonomía como modelo de organización social alternativo.

En la más temprana experiencia peruana, la ausencia de una vanguardia indígena consolidada impidió la evolución del discurso y la estrategia desde el clasismo dogmático hacia el indianismo que operó en los otros dos casos. La ideología marxista-leninista-maoísta del PCP-SL que formuló, el *Pensamiento Gonzalo*, que se pretendía como un nuevo desarrollo teórico del marxismo, postulaba una relación instrumental y autoritaria de la vanguardia mestiza con las bases campesinas indígenas, una relación predatoria (Moore, 1984: 421) facilitada por el racismo persistente entre los mestizos.²⁹⁰

Por otro lado, el discurso étnico y el movimiento indígena existente en Perú a inicios de la década de 1980 eran muticulturalistas, siendo promovidos por mestizos desde organizaciones no gubernamentales que contaban con apoyo de instituciones internacionales. No tenía arraigo en las comunidades ni tampoco una trayectoria local significativa;²⁹¹ se trataba de una propuesta prácticamente contrainsurgente, es decir, instrumentada para contrarrestar toda forma de rebeldía, en particular la influencia senderista. Por ello no resultaba confiable a las bases comunales. Esto determinó que los cuadros senderistas y sus propias bases no consideraran la propuesta étnica existente como expresión de los intereses de sus bases campesinas indígenas.

289 Entre la Segunda y la Quinta Declaración de la Selva Lacandona (1994 y 2005).

290 A partir de los cuales mantiene la gran distancia entre dirigentes y bases, subestima a las bases campesinas indígenas y en lugar de proteger su integridad y sus intereses las condena al sacrificio masivo de sus vidas en aras de la revolución, sin recibir a cambio la satisfacción de la incorporación de sus demandas en el programa de lucha. Y como vanguardia, especialmente la persona de Guzmán no asume los mismos compromisos y sacrificios que exige a los demás militantes.

291 Es el caso del discurso elaborado por Guillermo Carnero Hoke.

Los alcances de la alianza

Las vanguardias mestizas, marxistas-leninistas, evolucionan teóricamente de manera diversa, de acuerdo a la particular tradición marxista de la que partieron y a la especificidad local del sujeto indígena que encontraron y que poseía su propia acumulación política. Cada proyecto insurgente encontró y/o generó estrategias de vinculación con movimientos sociales preexistentes. En Bolivia y México lograron sus resultados a partir de la inserción de las vanguardias mestizas en movimientos campesinos indígenas existentes, que tenían grados significativos de autonomía política, vanguardias indígenas propias y demandas concretas, lo que obligó a las vanguardias mestizas a reformular sus estrategias marxistas iniciales y a establecer una alianza entre iguales.

En Perú, la vanguardia mestiza se conformó a partir de una intensa disputa y debate con un amplio espectro ideológico de izquierda, en el contexto de un prolongado ascenso de la lucha de masas en los más diversos sectores y regiones del país, urbanos y rurales, y ante la necesidad de ofrecerles alternativas de articulación y dirección frente a los procesos de cooptación desarrollados por el gobierno reformista del general Velasco Alvarado. El senderismo creció aceleradamente incorporando numerosos cuadros medios e intelectuales provenientes de diversas organizaciones, y formuló una interpretación propia de la historia peruana y una lectura de la coyuntura a partir de las cuales postuló la pertinencia de la lucha armada, afirmándose como el proyecto más radical de cambio social en el país. Después de más de una década de trabajo político e ideológico sistemático construyó sólidas bases organizativas y conquistó incluso las bases de otros grupos de izquierda que renunciaron a la lucha armada y se incorporaron a la estrategia electoral propuesta desde el gobierno, asimilándose al sistema político. Por ello, durante los primeros años de su acción armada Sendero Luminoso se constituyó en el único polo realmente contestatario al orden local dominante, en el heredero de las luchas sociales anteriores y en el abanderado de los sectores subalternos de la sociedad, construyendo un bloque histórico con una dimensión étnica además de clasista, integrando a indios, cholos y mestizos; campesinos, y sectores medios, provincianos y limeños pobres, marginados y discriminados en general, quienes durante mucho tiempo se identificaron con su convocatoria de lucha y sus triunfos militares. Sin embargo, en este caso la alianza entre indígenas y mestizos no se planteó como una relación entre iguales, volviéndose crecientemente conflictiva.

Las estrategias formuladas contemplaron la forma de ocupación del territorio indígena, donde encontraron la manera de proteger y sustentar a la vanguardia, y la articulación de este espacio según el diseño estratégico: la expansión hacia el resto o hacia el centro del país. La parte indígena consideraba que la vanguardia mestiza que aceptó como aliada debía portar una estrategia de alcance nacional, asumiéndose deficiente para formularla. Ésta fue la principal razón para establecer

la alianza. La propuesta estratégica que los mestizos ofrecieron a los indios aportó una visión de conjunto del país y una nueva forma de insertarlos en él. Ésta consideraba el conjunto de las regiones del país, las dinámicas particulares y la manera en que serían incorporadas sucesivamente a la acción armada. Tal comprensión estratégica amplia y de largo plazo probablemente permitió la gran permanencia de Sendero en el tiempo, así como su expansión en el territorio. Cada espacio ganado respondió a la comprensión de la dinámica social interna de desestructuración y/o reconstitución comunitaria, aunque como señalamos sin respetar sus propios fines.

La preocupación por conocer, entender, interpretar y potenciar la capacidad de lucha del campesinado indígena se tradujo en el potencial militar desarrollado por las organizaciones insurgentes, aunque esa potencia sólo podía descansar en la voluntad y la capacidad de lucha de las comunidades. Los modos de colaboración y las estrategias de lucha se sustentaron en la historia y las identidades étnicas de los sectores incorporados a la lucha, en sus modos ancestrales de establecer alianzas y combatir, en su forma de ocupar y aprovechar el terreno. Generalmente, las vanguardias indias transmitieron este conocimiento a las vanguardias mestizas con las que se aliaron y cada insurgencia desarrolló su estrategia aprovechándolo.

Las experiencias analizadas muestran que tanto las vanguardias mestizas como las indígenas fueron muy importantes para dirigir las insurgencias, aunque fueron transitorias, históricas. Lo realmente decisivo fue el proceso de autoconstitución de los sujetos colectivos organizados, que se adaptaron a las transformaciones operadas en las estructuras sociales y actualizaron sus formas de lucha ancestrales para conseguir sus propios fines, contenidos o no en los programas socialistas de las vanguardias mestizas a los que, por ende, trascendieron. Ello significa que, en el futuro, pueden dotarse de nuevos proyectos y nuevas vanguardias.

Los avances y la eficacia de las insurgencias analizadas se desplegaron teniendo diferentes niveles y alcances: tiempo de permanencia en armas, número de alzados, expansión territorial, costo en vidas y daños materiales, capacidad de negociación, efectos a largo plazo de las medidas instrumentadas para combatirlos por los gobiernos respectivos, medidas de carácter militar, político, económico o social. Sin embargo, en todos los casos su emergencia y desarrollo tuvo consecuencias trascendentales a mediano y largo plazo, positivas o negativas, sobre el campesinado indígena al que convocaron a la lucha, sobre el sistema político de sus países y sobre la sociedad toda.

El senderismo y el tupakatarismo podrían considerarse episodios concluidos, no así el zapatismo, que sigue vivo y actuante. No obstante si fijamos la atención no sólo en las vanguardias sino en las bases sociales y sus motivaciones, las tres experiencias representan aún cenizas humeantes que puede revivir cualquier venticillo. Incluso en el caso peruano, que fue objeto de represión extrema y ejemplarizante aplicada por fuerzas policiales, militares y paramilitares, el recurso

de la guerra popular, la guerra de razas, permanece como posibilidad latente y como tentación para los sectores campesinos indígenas postergados.

Por más que las experiencias analizadas hayan sido derrotadas, desarticuladas o deslegitimadas, su trascendencia histórica es de larga duración y sus efectos se han estado manifestando durante los últimos años. Cada una de ellas ha dejado su huella de distintas maneras en la vida política nacional, mostrando la capacidad del campesinado indígena de constituirse en sujeto revolucionario capaz de cuestionar el nuevo orden neoliberal impuesto y ofrecer una pauta de acción a los demás sujetos subalternos. Aunque ya no haga uso de la vía armada, este cuestionamiento se ha convertido en una fuerza persistente, como lo muestran los movimientos sociales bolivianos que llevaron a la presidencia a Evo Morales, o la serie de movimientos mexicanos que, si bien debilitados por los golpes de la represión y la guerra contra el narcotráfico, se identifican con la convocatoria zapatista.

En Perú, luego de la tenaz represión a un movimiento social muy poderoso en los años setenta y parte de los ochenta, en la primera década del siglo XXI se vivieron procesos de reconstitución comunitaria y de luchas contra la expropiación de los recursos naturales y la tierra, impulsados por aquellos sectores en que la guerra interna dejó su huella. En este sentido, resulta paradójico que los sectores campesinos comunitarios que participaron en la contrainsurgencia, como los ronderos, sean los que tienen mejores condiciones de organización y lucha, así como capacidad para impugnar al Estado del que fueron subordinados.

En ninguno de los casos analizados el proyecto insurgente representó plenamente las reivindicaciones del movimiento indígena o del conjunto de la población indígena de cada país. Sólo fueron expresión de una parte de ésta, pues persisten diversas situaciones regionales, así como potencialidades y expectativas diferenciadas entre las poblaciones indígenas. De distinta manera, las tres insurgencias fueron expresión de la centralidad de la población indígena bajo circunstancias variadas en las sociedades respectivas, testimonio de la persistencia de sus luchas bajo diversos proyectos y de la insuficiencia de las medidas aplicadas por los gobiernos nacionales, la institucionalidad y la legislación internacional vigentes para satisfacer las reivindicaciones étnicas o para cooptar sus luchas. En ninguno de los casos analizados se resolvió el problema étnico-nacional específico de cada país, lo que se expresó tanto en el crecimiento de movimientos indígenas más amplios y pacíficos en el nuevo siglo, que apelan a estrategias legales y electorales puestas a su alcance por la institucionalidad dominante, como en las expresiones armadas que analizamos y en otras formas que pueden desarrollarse en el futuro debido al agotamiento de las vías propuestas y actualmente en curso, y al desencanto resultante de ello.

Bibliografía

Adrianzén, Catalina

1974 El marxismo, Mariátegui y el movimiento femenino. <http://www.marxists.org/espanol/adrianzen/index.htm>

1986 “Semblanza de Antonio Díaz Martínez.” En *Boletín Americanista*, N° 38, año XXX, 1998, Universidad de Barcelona, Departamento de Historia de América, pp. 17-30. <http://webpages.ull.es/users/capbu-roc/Semblanza3.htm>

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*. INI. SEP N° 17, México.

Alavi, Hamza

1973 “Las clases campesinas y las lealtades primordiales”. En Howsbawn, *op. cit.*

1974 *Teoría de la revolución campesina*. México, ENAH.

Albó, Xavier

1995 *Bolivia Plurilingüe*, La Paz, CIPCA-UNICEF.

2002 *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural-CIPCA (Cuadernos de Investigación N° 55).

2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz, CIPCA, (Cuadernos de Investigación N° 71)

Albó, Xavier y Raúl Barrios (coords.)

1993 *Violencias encubiertas en Bolivia. Coca, vida cotidiana y comunicación*, La Paz, CIPCA-ARUWIYIRI.

Alegría Varona, Ciro

2007 Homenaje a Sabogal Wiese. <http://www.elperuano.com.pe/edc/2007/02/12/cul3.asp>

- Añi Castillo, Gonzalo
1967 *El secreto de las guerrillas*, Lima, Ediciones Más allá.
- Arce Borja, Luis
1989 (recopilación y edición), *Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo*, Bruselas.
- 1991 “Droga y planes antisubversivos.” *El diario internacional* N° 9, Bruselas, oct-nov de 1991.
- Archondo, Rafael
1999 “La CSUTCB con alas del Mallku. Coloquio sobre sindicalismo agrario.” *Tinkazos* N° 3, abril de 1999, La Paz.
- Arguedas, José María
1968 *Las comunidades de España y del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1969 *Yawar Fiesta*, Lima, Horizonte.
- 1975 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. 5ª ed., Buenos Aires, Losada.
- 1986 *El sexto*, Lima, Horizonte.
- 1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Comp. Ángel Rama, México, Siglo XXI.
- 1985 *Los ríos profundos*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- 1986 *Todas las sangres*, 2ª ed., Lima, Horizonte.
- Arroyo Reyes, Carlos
2005 “La cruzada indigenista. Pedro S. Zulen y la Asociación Pro-Indígena” http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/CAR_CruzadaIndigenista.html, 12/09/2005
- (sf) *Entre el incaísmo modernista y Rumi Maqui: El joven Mariátegui y el descubrimiento del indio*, Centro de Estudios y Trabajos “América Latina”, Upsala, Suecia, <http://web.presby.edu/lasaperu/arroyo2.htm>
- Assies, Willem, Gemma Van der Marc y André Hoehena (eds.)
1999 *El reto de la diversidad; pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*; Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Balbi, Carmen Rosa y Juan Carlos Callirgos
1992 “Sendero y la mujer” *Quehacer* N° 80, nov-dic 1992. pp. 50-51.
- Barabas, Alicia
1989 *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*. México, Grijalbo.
- 2004 “Autonomías indígenas en México: ¿Utopías posibles?” En F. Escárzaga, y R. Gutiérrez (coords.) *op. cit.*
- Bartolomé, Miguel Alberto
1997 *Gente de costumbre y gente de razón*. México, Siglo XXI.
- Bartra, Armando
1985 *Los herederos de zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*. México, Era, 1992.

- Béjar Rivera, Héctor
1969 *Perú, 1965 una experiencia liberadora en América*. México, Siglo XXI.
- Benavente, Claudia y Hugo José Suárez
“Visita a la cárcel de Obrajés. Cuando el Estado no juzga”. La Paz, La Razón, pp. 12-13.
- Bermúdez, José y Luis Castelli
1998 “Treinta años del Che” (Entrevista a Ricardo Napurí) en Revista Herramienta, no. 4, Buenos Aires. <http://www.fundanin.org/napuri1.htm>
- Biondi, Juan y Eduardo Zapata
2006 *La palabra permanente. Verba manent, scripta volant: teoría y prácticas de la oralidad en el discurso social del Perú*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Blanco, Hugo
1972 *Tierra o muerte. Las luchas campesinas en Perú*. México, Siglo XXI, Segunda edición, 1974.
- Bonilla, Heraclio (comp.)
1994 *Perú en el fin del milenio*, México, Centro Nacional para la Cultura y las Artes.
- Braudel, Fernand
1994 *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII. 1.- Las estructuras de lo cotidiano*. Madrid, Aguilar.
- Bricker, Victoria R.
1989 *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*. México, FCE.
- Cabieses, Hugo
“Impactos del “Plan Colombia”, *ALAI*, 2001-04-24
- Cabieses, Hugo y otros
2005 *Hablan los diablos. Amazonía, coca y narcotráfico en Perú*. Escritos urgentes, Quito, Abya Yala.
- Calla O., Ricardo, José Enrique Pinelo N. Y Miguel Urioste F.
1989 *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*. Talleres CEDLA No. 8. La Paz.
- Calónico, Cristián
2001 *Marcos: historia y palabra (Entrevista)*, México, UAM.
- Caravantes García, Carlos M.
1991 “El katarismo en Bolivia, hoy”. En *Encuentros Debate América Latina Ayer y Hoy*. Barcelona, 1991.
- Carnero Hoke, Guillermo
1966 *Madrastra Europa. Tesis para la liberación de América Latina*, México, Editorial Amerindia.
- 1968 *Nueva teoría para la insurgencia*. Lima, Editorial Amerindia.

Carrasco, Pedro

1996 *Estructura político-territorial del imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan*. México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro (coord.)

1991 *Los pueblos de indios y las comunidades*. México, El Colegio de México.

1991 "La transformación de la cultura indígena durante la colonia". En Carrasco, *op. cit.*

Carrasco, Pedro y Johanna Broda. (eds.)

1978 *Economía, política e ideología en el México prehispánico*. México, CIS-INAH, Nueva Imagen, 1982, 3ª ed.

Castañeda, Jorge G.

1993 *La utopía desarmada*, México, Joaquín Mortiz.

1994 *Sorpresas te da la vida...México, 1994*. México, Aguilar.

Castro Domingo, Pablo

1996 "El gobierno indígena en Cozoyoapan: un acercamiento político de la estructura de cargos comunitarios". En Tejera Gaona, *op. cit.*

Castro Pozo, Hildebrando

1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima, 2ª ed, 1979.

Cavero G., Samuel

1987 *Un rincón para los muertos*. Lima, Editores Asociados.

Coatsworth, John H.

1996 "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa". En F. Katz (comp) *op. cit.*

Colchado Lucio, Óscar

1997 *Rosa Cuchillo*. Lima, Lluvia Editores.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003 *Informe Final*. VIII vols. Lima, CVR.

2004 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la CVR*, Lima, CVR.

Comité Central del Partido Comunista del Perú.

1968 "Para entender a Mariátegui" En Arce Borja, *op. cit.*

1978 "Contra las ilusiones constitucionales y por el estado de nueva democracia". En Arce Borja, *op. cit.*

1988 "Bases de discusión". En Arce Borja, *op. cit.* (305-392)

1989 *Entrevista al Presidente Gonzalo*, sl, Bandera Roja.

1991 "Nuestra bandera roja ondea en el Perú". *Un mundo que ganar* No. 16, abril.

2001 *Conciencia Proletaria*, N° 1, año 1, septiembre-octubre de 1979, México.
Conciencia Proletaria, N° 2, año 1, noviembre-diciembre de 1979, México.

Conciencia Proletaria, N° 3, año 1, enero-abril de 1979, México.

- Condarco Morales, Ramiro
1983 *Zarate, el "Temible" Willka*. 2da. ed., Ed. Renovación, La Paz.
- Cordal, Sabrina
2016 "El primer debate en el trotskismo latinoamericano sobre la lucha armada. Polémica con el putschismo entre Nahuel Moreno y Daniel 'Che' Pereyra en Perú entre 1961 y 1963". Cuadernos de Marte, Buenos Aires, Año 7, Nro. 10, enero-junio de 2016.
- Cortazar, Pedro Felipe (ed.)
1987 *Documental del Perú, Departamento de Ayacucho*, Enciclopedia Nacional Básica, Tomo II. Lima, DESA.
- Cossío del Pomar, Felipe
1969 *El mundo de los incas*. México, F.C.E. Breviarios No. 205.
- Cotler, Julio
1988 "Perú: Estado oligárquico y reformismo militar". En Pablo González Casanova. *América Latina historia de medio siglo 1.- América del sur*. México, Siglo XXI.
- Cox, Mark R. (Ed)
2000 *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima, San Marcos.
2004 *Pachaticray (el mundo al revés) Testimonios y ensayos sobre la violencia política y la cultura peruana desde 1980*. Lima, San Marcos.
- Chávez de Paz, Dennis
1994 "Juventud y terrorismo. Características sociales de los condenados por terrorismo y otros delitos." En Heraclio Bonilla (comp.)
- De la Cadena, Marisol
1989 "Cooperación y conflicto". En Mayer y De la Cadena, *op. cit.*
1999 "De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)". En Steve Stern, *op. cit.*
- De la Grange, Bertrand y Maité Rico
1998 *Marcos la genial impostura*. Nuevo Silgo, Aguilar, México.
1999 "Entrevista con Salvador Morales Garibay el otro subcomandante". En *Letras Libres* N° 2, México.
- De Vos, Jan
1995 "El Lacandón: una introducción histórica". En Viqueira y Ruz, *op. cit.*
2002 Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000. México, Fondo de Cultura Económica y CIESAS.
- Del Busto, José Antonio
2004 Conquista y virreinato, *Enciclopedia temática del Perú vol. II*, Lima, El Comercio.

Del Pino, Ponciano

“Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”. En Carlos Iván Degregori, *et. al.*, 1996

Debray, Régis

1975 *La guerrilla del Cbe.* México, Siglo XXI.

Degregori, Carlos Iván

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

et. al.

1996 *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2ª ed.

Deng, Francis M.

1995 *Los desplazados internos*. Comisión de Derechos Humanos, Organización de las Naciones Unidas.

Departamento de Derechos Humanos de OSPAAAL

1996 *Caso “Ejército Guerrillero Tupac Katari” (EGTK)*, Madrid. Mimeo.

Díaz Martínez, Antonio

1969 *Ayacucho: hambre y esperanza*. Ayacucho, Ediciones Waman Puma.

1978 *China, la Revolución Agraria*. Lima, Mosca Azul.

1985 *Ayacucho: hambre y esperanza*, 2ª Ed. Lima, Mosca Azul.

Dollfus, Olivier

Territorios andinos reto y memoria. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)- Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1991.

Duran de Huerta, Martha (compiladora)

1994 *Yo, Marcos*. Ed. del milenio, México.

Durand Mejía, Fernando

“Augusta La Torre: la leyenda continúa”. 3 de abril de 2011. <http://www.imagenesytextosseleccionados.blogspot.com/>

Escárzaga, Nicté Fabiola

1987 *José Carlos Mariátegui: una interpretación*. Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPyS de la UNAM, México.

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

Escárzaga, Fabiola

1999a “Campesinado indígena y nación en México, Perú y Bolivia: de las reformas agrarias a la colonización de frontera”. *Argumentos* N° 32-33, México, UAM-X.

1999b “La sublevación de Ancash. Proyecto nacional y guerra de razas”, *Política y Cultura*, No. 12, Verano 1999, UAM-X. Pp. 151-175.

- 2000 “Los usos contrainsurgentes de la etnicidad (el modelo Fujimori). En Alejandro Carrillo (coord.) *Reflexiones finiseculares*. UAM-X. México.
- 2001 “Auge y caída de Sendero Luminoso”. En *Bajo el volcán*, N° 3. Puebla, BUAP.
- 2004 “Fronteras volátiles: los aymaras de Perú y Bolivia”. En *Guaca* N° 1, Lima.
- 2005 “Bolivia: La formación de los actores de la insurrección de octubre de 2003”. En *Estudios Latinoamericanos*. Edición Especial 45 Aniversario, México, FCPyS, UNAM.
- 2005 “Sendero Luminoso y el campesinado indígena en dos novelas peruanas.” *Lhymen*. Cultura y literatura, Lima año IV, número 3, mayo 2005. pp. 137-154.
- 2005 “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia”. En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez, *op. cit.*
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.)
2005 *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México, Juan Pablos. FLN Estatutos, 27 de agosto de 1980.
- EZLN
1994 *Documentos y Comunicados 1, 2, 3*. México, Era.
1994 La palabra de los armados de verdad y fuego II Vol. México, Fuenteovejuna.
- Flores Galindo, Alberto
1988 *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. 3ª ed., Lima, Horizonte.
- Florescano, Enrique
1998 “Siete tesis equivocadas sobre los grupos étnicos”, *Perfil de la Jornada*, México, 12 de marzo de 1998. p.
- Foucault, Michel
Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado. Madrid, La Piqueta, 1992.
- Fraser, Donald J.
1991 “La política de desamortización de las comunidades indígenas, 1867-1872. En Carrasco, 1991.
- Frisancho, Samuel
Album de Oro, Tomo VIII, Puno, 1981.
- García de León, Antonio
1985 *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, ERA, Tercera reimpresión, 2002.
2002 *Fronteras interiores Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, (1994) “Prologo”. En EZLN, 1994.

(García Linera, Álvaro) Qhananchiri

- 1988 *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (A propósito obreros, aymaras y Lenin)*. La Paz, Ediciones Ofensiva Roja,.
- 1990 *Critica de la Nación y la nación crítica naciente*. Ediciones Ofensiva Roja. La Paz.
- 1991 *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la Revolución Social en las extremidades del cuerpo socialista*. Parte I. La Paz, Ediciones Ofensiva Roja.

García Linera, Álvaro “Qhananchiri”

- 1995 *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz, s/e.
- 2001 *La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la Minería Mediana (1950-1999)*. La Paz, IDIS-UMSA-Comuna, 2001. 235 pp.

et. al.

- 1996 *La armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*. Punto Cero, La Paz.
- 2001 “Sindicato, multitud y comunidad: Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia.” En Álvaro García Linera, et. al. (2001) *Tiempos de rebelión*. La Paz, Muela del diablo, Col. Comuna.

García Miranda, Juan José

- 2001 *Los comités de autodefensa civil y las comunidades campesinas*. Lima, Defensoría del Pueblo, Programa de Protección a las Poblaciones Afectadas por Violencia-PPPAV.
- 2003 *Perú: Proceso de los movimientos etnocampesinos*. (Multicopiado).

Giap, Vo Nguyen

- 1977 *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*. México, Serie popular ERA, N° 10.

Gilly, Adolfo

- 1971 *La revolución interrumpida*. El Caballito, México.
- 2005 *Sucomandante Marcos y Carlo Ginzburg. Discusión sobre la historia*. México, Taurus.

Gironda C., Eusebio

- 2001 *Coca inmortal*. La Paz, Plural.

Godelier, Mauricio

- 1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo XXI, 2a ed. 1978.
- 1971 “El concepto de “formación económica y social”: el ejemplo de los Incas.” En Godelier, 1978.

Godelier, Mauricio y otros

- 1974 *Marxismo Antropología y religión*. México, Ediciones Roca.

Golte, Jürgen

1980 *La racionalidad andina*. Lima, IEP.

1999 “Redes étnicas y globalización”. *Revista de Sociología*. Universidad Mayor de San Marcos. Vol. XL, N° 12, Lima, 1999.

2001 Cultura, racionalidad y migración andina. Lima, IEP, Colección mínima 46.

González, Raúl

“El Huallaga: todos los conflictos” *Quehacer* N° 71. Lima, may-jun de 1991.

“Subversión: nueve puntos para la agenda”. *Quehacer*, N° 65, jul-ago de 1990.

“Sendero: duro desgaste y crisis estratégica” *Quehacer*, N° 64, Lima, may-jun de 1990.

“Escalada senderista: ¿fuerza o debilidad?”. *Quehacer*, N° 61, Lima, oct-nov. de 1990.

“El Huallaga: ¿y ahora qué?”. *Quehacer*, N° 61, Lima, oct-nov de 1989.

“Recuperar el Huallaga. Una estrategia posible.” *Quehacer*, N° 58. Lima, abr-may de 1989.

“Ayacucho: ¿un rincón para vivir?” Entrevista con Jaime Urrutia. *Quehacer*, N° 57. Lima, feb-mar de 1989.

“El cambio de estrategia de Sendero y la captura de Morote.” *Quehacer*, N° 53. Lima, jul-ago de 1988.

“MRTA: la historia desconocida.” *Quehacer*, N° 51. Lima, mar-abr de 1988.

“Sendero: los problemas del campo y de la ciudad... y además ás el MRTA.” *Quehacer*, No. 50. Lima, ene-feb de 1988.

“Shakespeare en Ayacucho.” *Quehacer*, N° 49. Lima, nov-dic de 1987.

“Coca y subversión en el Huallaga”. *Quehacer*, N° 48. Lima, set-oct de 1987.

“Sendero vs. MRTA.” *Quehacer*, N° 46. Lima, abr-may de 1987.

“Campesinos, ronderos y guerra antisubversiva. Tres experiencias.” *Quehacer*, N° 46. Lima, abr-may de 1987.

“La cuarta plenaria de Comité Central de S.L.” *Quehacer*, No. 44. Lima, dic-ene de 1987.

“Desexorcizando a Sendero Luminoso” Entrevista con Henry Favre *Quehacer*, N° 42. Lima, ago-set de 1986.

“Para entender a Sendero.” *Quehacer*, N° 42. Lima, ago-set de 1986.

“Entre dos violencias: ¿atrapados sin salida?” *Quehacer*, N° 41. Lima, jun-jul de 1986.

González Manrique, Luis Esteban

1993 *La encrucijada peruana: de Alan García a Fujimori*. 2 vol. Madrid, Centro Español de Estudios de América Latina.

González Prada, Manuel

1982 *Textos. Una antología general*, Prologo, selección y notas Jorge Ruedas de la Serna. México, SEP-UNAM, 1982. (Clásicos Americanos N° 13)

González, Raúl

1983 “El sendero de Sendero Luminoso”, *Debate*, N° 22, Sept, 1983.

Gorriti Ellenbogen, Gustavo

1990 *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú tomo I*. Lima, Editorial Apoyo.

Granados, Manuel Jesús

1987 “El PCP Sendero Luminoso: aproximaciones a su ideología” en Bonilla.(comp.) *op. cit.*

Gros, Christian

1992 “Los campesinos de las cordilleras frente a los movimientos guerrilleros y a la droga: ¿actores o víctimas? *Análisis Político* N° 16. Bogotá, may-ago de 1992.

Guevara, Ernesto

1977 *La guerra de guerrillas*, Madrid, Júcar.

Guillén Vicente, Rafael Sebastián

1980 “Filosofía y educación” (prácticas discursivas y prácticas ideológicas) (sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México). Tesis de Licenciatura en Filosofía. E del autor. FFyL-UNAM

Gutelman, Michel

1974 *Capitalismo y reforma agraria en México*. México, ERA.

(Gutiérrez Aguilar, Raquel) Quantat-Wara Wara

1988 *Los Q´aras izquierdizantes ¿Una crítica al izquierdismo burgués*. La Paz, Ediciones Ofensiva Roja

1989 *Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués*. Ediciones Ofensiva Roja. La Paz.

1990 *¿A dónde va el capitalismo. Apuntes sobre la crisis del capitalismo en Occidente y la Unión Soviética*. Ediciones Ofensiva Roja. La Paz.

Gutiérrez Aguilar, Raquel

1994 *Globalización, éxito o engaño*. México.

1995 *Entre hermanos. Porque queremos seguir siendo rebeldes, es necesaria la subversión de la subversión*. La Paz, Vaca sagrada.

2001 “La coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida. A un año de la guerra del agua.” En Álvaro García, *op. cit.*

- Guzmán, Susana
1999 *En mi noche sin fortuna*. Barcelona, Montesinos.
- Harnecker, Martha
2000 *Pueblos en armas (Entrevistas)*. ERA, Serie popular, México.
- Harvey, Neil
2000 *La rebelión de Chiapas*. La lucha por la tierra y por la democracia. México, Era.
- Hidalgo Morey, (Coronel E. P.) Teodoro
1992 *Sendero Luminoso. La guerra equivocada*, 2a ed. Lima, Monterrico.
- Hobsbawm, Eric J.
1976 *Los campesinos y la política*. Barcelona, Anagrama.
- Hylton, Forbes, et. al.
2003 *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz, Muela del Diablo.
- Instituto Nacional de Estadística de Bolivia
2002 *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*.
El Instituto Nacional de Estadística e Informática del Perú.
- Iturri Salmón, Jaime
1992 *EGTK: la guerrilla aymara en Bolivia*. La Paz, Ediciones Vaca Sagrada.
Jara, Humberto. (2003) *Ojo por ojo. La verdadera historia del Grupo Colina*. Lima, Norma.
- Jiménez Bacca, Benedicto
Inicio, desarrollo y ocaso del terrorismo en el Perú. El abc de Sendero Luminoso y el MRTA ampliado y comentado. 2 tomos, Lima, 1999.
- Kapsoli, Wilfredo
Ayllus del sol Anarquismo y utopía andina. Lima, Tarea, 1984.
1987 *Los movimientos campesinos en el Perú*. Lima, Ediciones Atusparia.
- Katz, Friedrich (comp.)
1996 *Revolución y Revuelta : La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. 2 vol. México, Era.
1990 "Introducción: las revueltas rurales en México". En Katz (comp.) *op. cit.*
1966 *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*. México, CNCA, 1994. Col Cien de México.
1986 *La servidumbre agraria en México*. México, Era.
- Kirk, Robin
1993 *Grabado en piedra: las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
1992 "Los desplazados del Perú" *Quehacer* N° 75. Lima, ene-feb de 1992.
- Krader, Lawrence
1988 *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Transcritos, anotados e introducidos por. Madrid, Siglo XXI.

- Kruse, Tom
2000 "Transición política y recomposición sindical. Reflexiones desde Bolivia". En Enrique de la Garza Toledo. *Tratado Latinoamericano de sociología del trabajo*. México. Colmex/FLACSO/UAM/FCE.
- La Razón
2005 "Un genocidio impune en el Perú: MIR y ELN. Rol del actual Pdte. del TC", Lima, 24 de octubre de 2005.
- Lajo, Javier
2003 "La 'invisibilidad indígena' en el Perú y la acción disociadora del antropologismo-USA". En ALAI, América Latina en Movimiento. 2003-10-17.
- Laserna, Roberto
1996 *20 juicios y prejuicios sobre coca-cocaína*. La Paz, Clave.
- Lázaro, Juan
1990 "Women and political violence in contemporary Perú". *Dialectical Anthropology*, No.15, Netherlands.
- Le Bot, Yvon
1997 *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. México, Plaza y Janés.
1995 *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, FCE. Primera reimpresión.
- Legorreta Díaz, M^a del Carmen
1998 *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*. México, Aguilar, León y Cal editores.
- León, Rosa Marvila
1992 "Presente y futuro de las mujeres en la guerra". Quehacer N° 80, nov-dic 1992 pp. 44-48.
- Leyva Solano, Xochitl
1995 "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas". En Viqueira y Ruz, op cit.
- Leyva Solano, Xochitl y Ascencio Franco, Gabriel
1996 *Lacandonia al filo del agua*, México, CIESAS/CIHMECH/UNAM/UNICACH/FCE. 2^a ed. 2002.
- Liberman, Kitula y Armando Godinez (comp)
1992 *Territorio y Dignidad*. Caracas, Nueva Sociedad-ILDIS.
- López Bárcenas, Francisco
2005 "Rostros y caminos de los movimientos indígenas en México". En F. Escárzaga, y R. Gutiérrez (coords.) op. cit.
- Machaca Menideta, Marcela
2005 "Mujeres, saberes y violencia en las comunidades andinas de Perú" En F. Escárzaga, y R. Gutiérrez (coords.) op. cit.

Mantilla Cuellar, Julio

2000 *“La ch'ampa guerra” (del tinku de la guerra al tinku del amor)*. La Paz, Centro Multidisciplinario en Ciencias Sociales.

Manrique, Nelson

2002 *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú (1980-1996)*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Mariátegui, José Carlos

1928 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 33ª ed. Lima, Biblioteca Amauta, 1976. (Obras Completas de JCM, Vol. 2)

1969 *Ideología y Política*. 18ª ed. Lima, Biblioteca Amauta, 1988. (Obras Completas de JCM, Vol. 13)

1950 *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, 10a ed. Lima, Biblioteca Amauta, Lima, 1987, (Obras Completas de JCM, Vol. 3)

1954 *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, 9a ed. Lima, Biblioteca Amauta, Lima, 1980, (Obras Completas de JCM, Vol. 5) *Obras* en 2 tomos. Casa de las Américas, La Habana, 1982.

Martínez, Nery

2004 “Guatemala, 36 años de represión”, *Air & Space Power Journal - Español Tercer Trimestre*.

Marván, Luz María

1996 *Comadre Rosa*. México, Palabra en vuelo.

Marx, Karl.

1984 *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. 2 Vol. 13ª ed. Biblioteca del Pensamiento Socialista. México, Siglo XXI.

Marx, Karl y F. Engels

1980 *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Siglo XXI, col. Pasado y Presente No. 90.

Matías Calmo, Vicenta

2004 “La experiencia de las mujeres refugiadas guatemaltecas”, Asociación Nacional de Mujeres IXMUCACNÉ

Mattiace, Sanan L, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (eds.)

2002 *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México, Ciesas, IWGIA.

Matos Mar, José

1993 “Población y grupos étnicos de América. 1994”. *América Indígena* vol. LIII, Num. 4, oct.-dic- 1993.

y José Manuel Mejía

1989 “El trabajo eventual, la migración estacional y la reforma agraria en Perú”: En Peter Pék y Guy Standing (comp.) *Políticas de Estado y*

- migración. Estudios sobre América Latina y el Caribe.* México, El Colegio de México.
- Mauceri, Philip
1989 *Militares: insurgencia y democratización en el Perú, 1980-1988*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayer, Enrique
1989 "Zonas de producción." En Mayer y de la Cadena, *op. cit.*
- Mayer, Enrique y Marisol de la Cadena
1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1989.
- Mc Clintock
1984 "Por qué los campesinos de rebelan: el caso de Sendero Luminoso de Perú." en Heraclio Bonilla.(comp.) *Perú en el fin del milenio.* México, C.N.C.A., 1994.
1989 "Peru's Sendero Luminoso Rebellion: origins and trajectory". En Susan Eckstein (Ed.) *Power and popular protest; Latin American social movements.* Los Angeles, Universidad of California.
- Mc Cormick, Gordon H.
1992 *From the Sierra to the cities. The urban campaign of the shining path,* Santa Mónica, National Defense Research Institute (RAND).
- Medina, Javier
1995 *El trueno sobre los cocales. Coca, cultura y democracia participativa municipal.* La Paz, Hisbol.
- Melgar Bao, Ricardo
1988 "Una guerra etnocampesina en el Perú: Sendero Luminoso." En VVAA *Perú: una luz en el sendero.* México, Fontamara.
1990 "Los fantasmas del poder: coca, guerrillas y elecciones en Perú", *Secuencia*, N° 13, sep-dic de 1990.
1993 "Un mirador andino de la Revolución Mexicana: Bolivia 1943-1946", *Memoria*, México, Núm. 52, marzo de 1993. pp. 9-16.
- Meza Salcedo, Américo
2003 *Poder y crisis en las universidades del Perú (caso UNCP).* Huancayo, Centro de Capacitación José María Arguedas, UNCP.
- Montemayor, Carlos
1997 *Chiapas, la rebelión indígena de México.* México, Joaquín Mortiz.
- Montoya, Rodrigo
1989 *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX.* Lima, Mosca Azul.
2004 "Informe de la CVR: un doloroso espejo del Perú", multicopiado.
- Moore, Barrington
1989 *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión,* México, UNAM.

Movimiento Por Amnistía y Derechos Fundamentales

2010 Manifiesto: ¡Al pueblo peruano! <https://movamnsitiayderfundamentales.blogspot.mx/2010/02/manifiesto-al-pueblo-peruano.html>

Muñoz Ramírez, Gloria

2003 *20 y 10 el fuego y la palabra*. México, Rebeldía y La Jornada.

Murra, John V.

1978 *La organización económica del Estado inca*, 5a ed., Daniel R. Wagner, México, Siglo XXI, 1989.

Navarro, Gustavo Adolfo. (Tristán Marof)

1926 *La justicia del inca*. Bruselas.

Neira, Hugo

1964 *Cuzco: tierra y muerte*. Lima, Populibros peruanos.

O'Phelan Godoy, Scarlett

1995 *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Archivos de historia Andina N° 20. Cusco, Petroperú, 1995.

Orozco, Wistano Luis

1975 *Los ejidos de los pueblos*. México, El Caballito, 1975.

Ossio, Juan M.

1992 *Los indios del Perú*. Madrid, Colecciones MAPFRE.

Palerm, Angel

1980 *Antropología y marxismo*. México, CIS-INAH-Nueva Imagen.

Palmer, David Scott

1994 "La rebelión de Sendero Luminoso en el Perú rural" en Heraclio Bonilla, *op. cit.*

Pásara, Luis

1982 *Perú: cuenta y balance*. Lima, CEDYS.

Patzi Paco, Félix

1999 *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*. La Paz, Muela del Diablo.

2005 "Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal". En F. Escárzaga, y R. Gutiérrez (coords.) *op. cit.*

Peralta, Víctor

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

Pérez, Elizardo

1992 *Warisata. La escuela-ayllu*. La Paz, Ceres, Hisbol.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2000 ¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas. México. Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, UAM-I.

- Peñaherrera, Carlos
2004 *Enciclopedia temática del Perú, Vol. V Geografía*, Lima, El Comercio.
- Piel, Jean
1973 *El capitalismo agrario en el Perú*. Universidad de Salta, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1981.
- Pinto Quintanilla, Juan Carlos y Leticia Lorenzo
2004 *Las cárceles en Bolivia, abandono estatal, legislación y organización democrática*. La Paz, Pastoral Penitenciaria Católica de Bolivia.
- Platt, Tristán
1987 “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”. En Terréese Bouysse-Cassagne et.al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol,
1997 *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí. De la invasión europea a la República de Bolivia*. La Paz, Fundación Diálogo.
- Ponce, Víctor Andrés
2004 *De amor y de guerra*. Norma, Bogotá.
- Portugal Álvarez, Duberty W.
1990 Tradición y modernidad: los ayllus aymaras en La Paz, Bolivia. Tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH.
- Presidente Gonzalo*
1995 “Comentario al documento escrito por el camarada Feliciano cabeza del bloque escisionista y la línea revisionista” 15 de octubre de 1995.
- Prieto, Alberto
1990 *Guerrillas contemporáneas en América Latina*. La Habana, Ciencias Sociales.
- PNUD
1998 *Informe sobre desarrollo humano*. Madrid. Mundi-prensa,
- Pulgar Vidal, Javier
1946 *Las ocho regiones naturales del Perú*, Lima, La Tribuna.
- Pumaruna, Américo (Ricardo Letts)
“Perú: revolución, insurrección y guerrillas”, *Pensamiento Crítico*, La Habana, vol. 1, febrero, 1967, pp. 74-128.
- Quijano, Aníbal
1979 *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima, Mosca Azul.
1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul.
- Quispe Huanca, Felipe
1988 *Tupak Katari vuelve...carajo*. Ediciones Ofensiva Roja, Chukiyawu Marka.
1996 *EGTK aprendamos de los errores* (inédito)

- 1997 *Mi Captura*. (inédito).
- 1999 *El indio en escena*. Bolivia: Pachakuti.
- 2001 “Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua”. En Alvaro García, op. cit.
- Quispe Quispe, Ayar
- 2004 *Los tupakataristas revolucionarios*, La Paz, s.e.
- Radu, Michael y Vladimir Tismaneanu
- 1990 *Latin American Revolutionaries, groups, goals, methods*. New York, Pergamon-Brassey’s International Defense Publishers,.
- RAND Corporation
- 1999 “El ejército zapatista, maestro en la guerra de internet”. En Milenio N° 90, mayo de 1999
- Reina, Leticia. (coord.)
- 1977 *La reindianización de América, Siglo IX, México, Siglo XXI*.
- 2000 *Los retos de la etnicidad en los estados nación del Siglo XXI*. México, CIESAS, INI, Porrúa.
- Reinaga, Fausto
- 1953 *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*. La Paz, Ediciones Rumbo sindical.
- 1956 *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*. La Paz, Ed. Casegural.
- 1970 *La Revolución India*. 2a ed. La Paz, Ed. Fundación Amaútica “Fausto Reinaga” (2001).
- 1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La paz, Ed. PIB.
- 1971 *Tesis india*. 2ª ed, El Alto, 2003.
- 1978 *La razón y el indio*. Ed. Partido Indio de Bolivia
- 1981 *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*. La Paz, Ed. Comunidad Amaútica Mundial.
- Reinaga G. Hilda
- 2004 *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. La Paz.
- Rengifo B., Antonio
- 1981 “Semblanza del Mayor de Caballería Teodomiro Gutiérrez Cuevas. Defensor calificado de los indios y enemigo de los gamonales” en Samuel Frisancho, Album de Oro Tomo VIII, Puno, 1981. pp. 52-69.
- Rénique, José Luis
- 1999 “Apogeo y crisis de la “tercera vía”. Mariateguismo, “guerra popular” y contrainsurgencia en Puno, 1987-1994”, En Steve J. Stern (Ed.) op. cit., 1999.
- 2003 *La voluntad encarcelada. Las “luminosas trincheras de combate” de Sendero Luminoso del Perú*. Lima, IEP, (Ideología y política, 18)
- 2004 *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*, Lima, IEP, SUR, CEPES.

- 2008 “De la ‘traición aprista’ al ‘gesto heroico’ - Luis de la Puente Uceda y la guerrilla del MIR”, tres partes, en Ciberayllu [en línea], 6 de febrero del 2008. http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLRLaPuente/JLR_LaPuente3.html
- Reynaga, Ramiro
1986 *Tawantinsuyo. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*. Lima, CISA, 1989.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1983 “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento “katarista”, 1970-1980”. En Zavaleta (comp) *op. cit.*
1986 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra, Naciones Unidas.
- Rodríguez Vargas, Marisol
1993 *Desplazados en la selva central. El caso ashaninka*. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Roca, Erasmo
1935 *Por la clase indígena*. Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad, (Biblioteca de la Revista de Economía y Finanzas, Vol. 1).
- Rojas Samanez, Álvaro
1986 *Partidos políticos en el Perú*, Lima, Promotores Andinos, 6ª ed.
- Roncagliolo, Santiago
2006 *Abril rojo*. Buenos Aires, Aguilar.
- Ronfeldt, David, *et. al.*
1998 *The zapatista “social netwar” in Mexico*. Santa Mónica, Rand.
- Rosenblat, Ángel
1952 *La población indígena y el mestizaje en América. I La población indígena. 1492-1950*.
- Rostworowski, María
2004 *Incas, Enciclopedia temática del Perú vol. 1*. Lima, El Comercio.
- Rovira, Guiomar
1994 *¡Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Barcelona, Virus Editorial.
- Rowe, John H.
1974 “El movimiento nacional inca del siglo XVIII. “ En *Ideología* No. 4, Ayacucho, Junio de 1974.
- Sánchez Parga, José
1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Quito, CAAP.
- Sánchez Parra, Sergio Arturo
2011 “Escritura y revolución. Una historia política de Los Enfermos a través de sus producciones discursivas.” *Letras Históricas / Número*

- 4 / Enero-junio de 2011, Universidad de Guadalajara, Guadalajara. Pp. 161-180. <http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/Lhistoricas/pdfs/vol4/7.pdf>
- Sánchez Pérez, Francisco
2005 *El ladrón de mitos*. Madrid. Tabla Rasa.
- Sanjinés C. Javier
2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA, PIEB.
- Santa Cruz Mendoza, Santiago
2004 *Insurgentes Guatemala, la paz arrancada*. Santiago, LOM.
- Savarino, Franco
2000 “Apuntes para un revisión crítica del modelo “resistencialista” en Yucatán” *Antropología* N° 60, Nueva época, octubre-diciembre de 2000.
- Scott, Jim
1997 “Formas cotidianas de rebelión campesina”. En *Historia Social* N° 27. Valencia.
- Scott, James C.
2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Era.
- Shanin, Teodor. (selec.)
2000 *Campesinos y sociedades campesinas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 2000 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. México, Era. 14ª reimpresión.
- Skocpol, Theda
1984 *Los estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Skocpol, Theda y Margret Somers
1994 “Los usos de la historia comparativa en la investigación marcosocial”. En Theda Skocpol. *Social Revolutions in the Modern World*, Massachusetts, Cambridge University Press.
- Soruco, Juan Cristóbal
1993 “La incomunicación de los medios de comunicación”. En Albó y Barrios, *op. cit.* Vol. 2
- Starn, Orin
1991 “Con los llanques todo barro”. *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. Colección mínima 24.
- 1991 “Congreso rondero: nuevos caminos de las rondas”: *Quehacer* No 71. Lima, may-jun de 1991.
- 1991 “Sendero, soldados y ronderos en el Mántaro”. *Quehacer* No 74. Lima, nov-dic de 1991.
- Starn, Orin (ed)
1993 *Hablan los ronderos. La búsqueda por la paz en los andes*. Documento de trabajo N° 45, Lima, IEP.

- 1993 "La resistencia de Huanta" *Quehacer* N° 84. Lima, jul-ago de 1993.
- 1994 "Uchuraccay y el retorno a los Andes". *Quehacer*, N° 91. Lima, sep-oct 1994.
- Stein, Steve y Carlos Monge
1987 *La crisis del Estado patrimonial en el Perú*. IEP, Lima.
- Stern, Steve J.
1999 *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, UNSCH.
- Strong, Simon
1992 "Where the Shining Path leads". *The New York Times Magazine*. May 24, 1992.
- Subcomandante Insurgente Marcos
2003 "La treceava estela". México, La Jornadas, Julio de 2003.
- Tapia, Carlos
1997 *Las fuerzas armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Tapia, Luciano
1999 *Ukhamawa Jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. Ed. Fundación Interamericana, La Paz.
- Tapia, Luis
2001 "El movimiento de la parte maldita". En Álvaro García, *op. cit.*
2002 *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Muela del Diablo.
- Tejera Gaona, Héctor (coord.)
1996 *Antropología política. Enfoques contemporáneos*. México, Plaza y Valdés, INAH.
- Tello Díaz, Carlos
1995 *La rebelión de las cañadas*, México, Cal y Arena.
- Ticona Alejo, Esteban
2002 *Memoria, política y antropología en los Andes Bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz, Agruco, Plural, UMSA.
- Topete Lara, Hilario
1996 "El sistema de cargos religiosos: hipótesis acerca de su supervivencia y expansión, y nuevas relaciones del clero con la población en la comunidad de nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán (estudio de caso)". En Tejera Gaona, *op. cit.*
- Torero, Alfredo
1974 *El quechua y la historia social andina*. Ed. Universidad Particular Ricardo Palma. Lima.
2005 "Recogiendo los pasos de José María Arguedas". En *Agua* N° 2, Huancayo, febrero de 2005.

- Uceda, Ricardo
2004 *Muerte en el pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército Peruano.* Bogotá, Planeta.
- Uribe, Gabriel
2003 *La otra versión.* Un insólito sendero literario. Lluvia Editores, Lima.
- Valadés José C.
1984 El socialismo libertario mexicano (siglo XIX) (plól. de Paco Ignacio Taibo II), Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Vázquez Montalbán, Manuel
2000 *Marcos: El señor de los espejos,* México, Aguilar.
- Vázquez Olivera, Gabriela y Mario
2003 “Entre el Ixcán y Las Cañadas. Guerrilleros guatemaltecos y mexicanos en la región fronteriza del estado de Chiapas”. *Estudios Latinoamericanos* No. 19, Nueva Época, año X, enero-junio.
- Viezzler, Moema
1977 “Si me permiten hablar...”. *Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia.* México, Siglo XXI.
- V.A.
2000 *Diagnóstico integral de los pueblos indígenas de Bolivia.* La Paz, Viceministerio de Asuntos Indígenas y originarios (VAIPO).
- Villoro, Luis
1987 *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, CIESAS/SEP, col. Lecturas Mexicanas 103.
- Viqueira, Juan Pedro
1995 “Chiapas y sus regiones”. En Viqueira y Ruz, *op. cit.*
1995 “Los Altos de Chiapas: una introducción general”. En Viqueira y Ruz, *op. cit.*
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores)
1995 *Chiapas: los rumbos de otra historia.* UNAM, CIESAS, México, 2ª reimpresión, 2002.
- Wachtel, Nathan
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1579).* Madrid, Alianza Universidad.
- Weil, Jim y Connie
1993 *Verde es la esperanza. Colonización, comunidad y coca en la amazonia.* Cochabamba, Los amigos del libro.
- Wermus, Daniel
2002 *¡Madre Tierra! Por el renacimiento indígena.* Quito, Abya Ayala.
- Wolf, Eric R.
1979 “Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja”.

Zavaleta Mercado, René (comp).

1983 *Bolivia hoy*. México, Siglo XXI.

1986 *Lo nacional popular en Bolivia*. México, Siglo XXI.

1988 Clases sociales y conocimiento. La Paz, Los amigos del libro.

1990 El estado en América Latina. La Paz, Los amigos del libro.

Zivechi, Raúl

2009 “Bolivia – Constantino Lima: La Otra política nace de lo cotidiano”, 15 de septiembre de 2009. Programa de las Américas. <http://upside-downworld.org/noticias-en-espa/noticias-en-espa-noticias-en-espa/bolivia-constantino-lima-la-otra-polca-nace-de-lo-cotidiano/>

PCP. “¡No a la represión militar, solución política y negociación global a los problemas derivados de la guerra interna¡¡Auténtica Comisión de la Verdad¡” (Octubre de 2001)

Folletería del EGTK

“Documento Básico”, Bolivia, 1986, 22 pp.

“Tesis Política al IV Congreso de la FDUTCLP-Tupak Katari”, presentado por la Federación Provincial Única de Trabajadores Campesinos de Omasuyos. La Paz, enero de 1986. 31 pp.

Células Mineras. “Informe del XXI Congreso Minero”. La paz, junio de 1986. 20pp.

Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas y Células Mineras. “Propuesta de Tesis Política al VII Congreso de la COB”. Santa Cruz, julio 1987. 21 pp.

“Comunarios, proletarios y la revolución”. Ediciones Ofensiva Roja. (1988) 6 pp. Ofensiva Katarista, Año 1 N° 3, Chukiyagu Marka, abril 1988. 8 pp.

“Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués. Ediciones Ofensiva Roja, Septiembre, 1989.

“Declaración política sindical del VI Congreso de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Omasuyos”, Ediciones Ofensiva Roja, Warisata, junio 1989. 18 pp.

Ofensiva Roja N° 14, Suplemento, agosto 1989. 16 pp.

“Sobre la Guerra”, 1989. 13 pp.

“La explotación capitalista del trabajo”. Ediciones Ofensiva Roja, abril 1989, 24 pp.
“Propuesta de declaración política al XXIII Congreso de la F.S.T.M.B.”, Tupiza, mayo de 1991. 10pp.

“Nuestras raíces ancestrales (desenterremos nuestra historia). Ediciones Ofensiva Roja, 9 pp.

Entrevistas

Entrevista de Fabiola Escárzaga al camarada Alfonso, Huaraz, Perú. Agosto de 2001. (E-FE-CA-2001)

Entrevista a “Marco Antonio Oviedo “Afectamos la estructura conductiva del EGTK” Subsecretario de Interior. Por Jaime Iturri Salmón. Informe especial, La Paz, *Última hora*, 8 de mayo de 1992. (E-JI-MAO-1992)

Entrevista Raquel Gutiérrez Aguilar “El viraje de Raquel Gutiérrez. Autocrítica en la prisión”. Por Rafael Archondo. La Paz, *La Razón*, 17 de septiembre de 1995. Suplemento Ventana, Año III, N° 129. Pp. 1,3,7. (E-RA-RGA- 1995)

Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar. “Raquel Gutiérrez, recluida a la espera de un juicio. “La cárcel impone el aprendizaje de la paciencia””. Por Fátima Molina C. La Paz, *Última hora*, junio de 1996, p. 24. (E-FM-RGA-1996)

Entrevista a Álvaro García Linera por Jaime Iturri Salmón, Chonchocoro, La Paz, 1996. Mimeo (E-JI-AGL-1996)

Entrevista a Felipe Quispe Huanca “Preparando la revolución indígena en Bolivia” por Felipe Guaman, La Paz, 8 de febrero del 2001. http://www.rebelion.org/hemeroteca/sociales/entrev_quispe080201.htm (consultado 17 de diciembre de 2013) (E-FG-FQH-2001)

Entrevista a Felipe Quispe Huanca “La cárcel fue mi universidad”. Por Gerardo Hirsuta Medrano. *Ciencia y criminología*, Año 1, N° 2. La Paz, Noviembre 2001. (E-GHM-FQH-2001)

Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar por Fabiola Escárzaga, México, febrero de 2003. (E-FE-RGA-2003)

Entrevista a Felipe Quispe por Fabiola Escárzaga, México, octubre de 2003. (E-FE-FQH-2003)

Entrevista a Álvaro García Linera por Fabiola Escárzaga, México, abril de 2004. (E-FE-AGL-2004)

Entrevista a Felipe Quispe Huanca por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2005. (E-FE-FQH-2005)

Entrevista a Juan Carlos Pinto Quintanilla por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2005. (E-FE-JCP, 2005)

Entrevista a Macario Tola Cárdenas por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2005. (E-FE-MCT-2005)

Entrevista a Felipe Quispe Huanca por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2006. (E-FE-FQH-2006)

Entrevista a María Galindo por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2006. (E-FE-MG-2006)

Entrevista a Juan Carlos Pinto Quintanilla por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2008. (E-FE-JCP-2008)

Entrevista a Carlos Lara Ugarte por Fabiola Escárzaga, Santa Cruz, agosto de 2008. (E-FE-CLU-2008)

Entrevista a Raúl García Linera por Fabiola Escárzaga, La Paz, agosto de 2010. (E-FE-RGL-2010)

Entrevista de Fabiola Escárzaga a Hilda Reinaga, La Paz, agosto de 2010. (E-FE-HR-2010)

Artículos de prensa

“Toda la verdad sobre el EGTK”, Última hora, Informe especial, La Paz, 8 de mayo de 1992.

Fabiola Escárzaga analiza tres insurgencias armadas de base campesina indígena surgidas en las dos últimas décadas del siglo xx: el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Perú, Bolivia y México respectivamente. En ellas, un grupo de mestizos de clase media urbana se propuso hacer la revolución socialista, para lo cual, ante la debilidad, derrota o neutralización de la clase obrera, —que de acuerdo al enunciado marxista-leninista que postulaban debía dirigir la alianza obrero-campesina que realizaría el cambio revolucionario esperado— convocó a campesinos indígenas como actor central de esa lucha.

Tales convocatorias encontraron un eco significativo en las bases campesinas indígenas que veían en éstas la posibilidad de cambiar radicalmente una situación insostenible para ellos. La adhesión indígena les permitió trascender históricamente respecto de otras convocatorias guerrilleras previas en esos u otros países, de lo cual deriva su mayor potencial para amenazar el orden social vigente. Como muy pocas organizaciones llevaron a la práctica ese proyecto, lo sometieron a la prueba de las armas. Fueron ensayos de revolución que, con diversos alcances, resultaron significativos en la historia de los sectores populares de su país y también para los sectores dominantes, porque modificaron la correlación de fuerzas existente.



Publicaciones



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

