

Cómo se construye el enemigo en Ayacucho, Perú*

Lurgio Gavilán

 <https://orcid.org/0000-0001-5812-598X>

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

lurgio.gavilan@unsch.edu.pe

RESUMEN

Desde una mirada autoetnográfica, el estudio analiza la construcción de distintos tipos de enemigos en el contexto del conflicto armado interno y estado de excepción ocurrido entre las décadas de 1980 y 2000 en Ayacucho, Perú. El resultado sugiere una mirada crítica hacia los estados de excepción. Pues, más allá de reducir a un solo enemigo-amigo (Sendero Luminoso y Estado peruano), nuevas miradas cualitativas muestran una situación compleja calidoscópica de múltiples rostros del sujeto social; lo cual pasa por examinar la madeja de adversarios: mesnadas, terrucos, cachacos, hasta una estatua del inca. Así, frente a visiones dicotómicas y estigmatizadoras, conocer a estos disímiles enemigos nos permite entender mejor a la víctima y victimario producido en un contexto de violencia, cada quién, con sus propios intereses y lógicas culturales locales; ya que dichos adversarios ocasionaron polarización y fracturas del tejido social.

Palabras clave: enemigo, estado de excepción, violencia, normalización, sobrevivencia, Perú.

* El trabajo es el resultado del Seminario: «Historia, vigencia y materialidad del Estado de Excepción en el Perú», dirigido y asesorado por Carmen Lizarbe y Richard Kernaghan y con los valiosos comentarios de Jeffrey Gamarra, Álvaro Másquet, Carla Granados, Cecilia Méndez, Isaías Rojas, Nelson Pereyra, Jelke Boesten y Juan Carlos Ruiz. La UNSCH y mis estudiantes con sus preguntas y opiniones enriquecieron este trabajo. Asimismo, a los lectores ciegos por sus comentarios y sugerencias sinceras que me ayudaron plantear mejor.



How to Build the Enemy in Ayacucho, Peru

ABSTRACT

From an auto-ethnographic perspective, the study analyzes the construction of different types of enemies in the context of the internal armed conflict and state of exception that took place in Ayacucho, Peru, between 1980 and 2000. The result suggests a critical examination of the states of exception. Well then, beyond the reduction to a single enemy-friend (Sendero Luminoso and the Peruvian State), new qualitative views show a complex kaleidoscopic situation of multiple faces of the social subject, which involves examining the network of adversaries: troops, terrucos, cachacos, even a statue of the Inca. Thus, in the face of dichotomous and stigmatizing visions, knowing these dissimilar enemies allows us to better understand the victim and perpetrator produced in a context of violence, with their own interests and local cultural logics, since these adversaries caused polarization and fractures of the social fabric.

Keywords: enemy, state of emergency, violence, standardization, survival, Peru.

INTRODUCCIÓN

Una tarde, a finales de marzo de 2020, caminaba por la ciudad de Ayacucho. Militares y policías ocupaban las calles con sus armamentos bajo el brazo. Impedían la libre circulación de la gente. En aquel tiempo, el gobierno había suscrito un Decreto Supremo por la consecuencia del brote del COVID-19, el enemigo invisible: «Declárese el Estado de Emergencia Nacional por el plazo de quince días calendario». Luego, el Decreto fue renovado varias veces, hasta que la gente dejó de contar los días. El gobierno insistía: «venceremos al enemigo». Debíamos cumplir la orden de «quedarse en casa», sino seríamos arrestados, como ocurrió en el tiempo del conflicto armado interno (CAI) en las décadas de 1980 y 2000. Así, en las calles de Huamanga volvíamos a ver a los militares.

Aquel tiempo, en 1983, la región de Ayacucho sobrevivía en un estado de excepción. Los campesinos lo recuerdan como el *sasachakuy tiempo*. La palabra literalmente significa tiempos difíciles, pero se usa para referirse al tiempo de CAI, donde perdieron familiares, paisanos.

Un día equis —en mi experiencia personal (Gavilán, 2017)— pasábamos por una comunidad campesina en Ayacucho. Allí, varias mujeres y niños estaban llorando. Las mujeres nos contaron: «ayer llegaron compañeros, *tukus*, ahora sinchis, cachacos, también esos brujos. Nos han violado, se han llevado nuestras gallinas, todo». Años después, Carlos Falconí¹, en el huayno «Viva la Patria», inmortalizó el hecho:

Vacaytaqa nakankutaq
radiotaqa apankutaq
conchatumadre niwankutaq
viva la Patria niwankutaq.

¹ Cantautor ayacuchano. Entre sus creaciones figuran: «Tierra que duele», «Viva la Patria» y «Ofrenda». Falleció en junio de 2022.

Se llevan mi vaca, mi radio
concha tu madre me dicen,
viva la Patria también me dicen.
(LUM, s.f.).

Esa experiencia violenta del pasado se mantiene en la memoria colectiva. El pasado no se congela. Es ingrediente para construir enemigos, ya que, en momentos de crispación, aparecen los odios y rencores. En ese sentido, el artículo trata de mostrar cómo en un contexto de CAI que no solo ha producido terror, desapariciones y víctimas (Comisión de la Verdad y Reconciliación – CVR, 2003), sino que ha construido enemigos como a mesnadas, cachacos, terrucos, hasta a una estatua del inca en una comunidad campesina en Ayacucho.

La gran parte de estudios en ciencias sociales sobre violencia y estado de excepción forman una caleidoscópica interpretación a juicio de sus autores. Por ejemplo, Carl Schmitt (2009), al observar contextos de violencia y momentos de emergencia, reduce a la distinción entre amigo y enemigo: estás conmigo o estás contra mí. Sin embargo, al examinar la vida social en tiempos de CAI en la región de Ayacucho, la concepción del amigo-enemigo es borrosa. Es decir, en el CAI, no solo se enfrentaron entre el Estado peruano y Sendero Luminoso, terrucos y cachacos, sino que se suman ronderos, mesnadas, brujos, estatua del inca, chutos, etc. Además, no hay líneas claras que dividan víctima de victimario. Por ejemplo, algunas víctimas cargaron el fusil del lado del Ejército, de las rondas campesinas o de Sendero Luminoso. Esta proliferación me llevó a pensar en la complejidad que producen los tiempos de violencia. Y, quizá, por eso, el CAI sigue siendo un «objeto de estudio opaco y elusivo» (Degregori, 2010, p. 23).

Si esto es así, emerge la tarea de entender el fenómeno en su multiplicidad y desde sus propios contextos. Cuando Sendero Luminoso (SL) declaró la guerra al Estado peruano quemando ánforas electorales en Chuschi en 1980, se convirtió en enemigo del Estado. Y, con el *incendio de la pradera*² se han visibilizado diferentes dicotomías amigo-enemigo. Es necesario comprender, dentro de lógicas culturales locales, subjetividades y conflictos de larga data, el paso de amigo a enemigo y viceversa. El estado de excepción posibilita a las Fuerzas Armadas (FFAA), en su rol de frenar la violencia, identificar al amigo-enemigo que, en este caso, fue fortalecido como dicotomía en la región de Ayacucho.

² Frase utilizada por Mao Tsetung: “Una sola chispa puede incendiar la pradera”. En contexto de CAI en Perú se refiere cómo a partir con la quema de ánforas electorales en Chuschi por parte de Sendero Luminoso empezó la violencia, dejando muerte, desapariciones, dolor.

¿Hasta qué punto el estado de excepción aplicado para frenar el avance de la violencia produjo enemigos e instauró otra ley no escrita, pero que se impone por la fuerza? No es fácil la respuesta. El poder construye la verdad (Foucault, 2014).

El contexto de la discusión se circunscribe en la violencia desatada por Sendero Luminoso, ocurrida entre las décadas de 1980-2000 en Ayacucho (CVR, 2003). Los actores involucrados fueron: Sendero Luminoso, Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, las Fuerzas del Orden, y las Rondas Campesinas (CVR, 2003). El conflicto armado interno provocó muertes masivas, desapariciones, torturas, sufrimientos, dolor y estrés, que todavía están presentes en la memoria de los pobladores. Consecuentemente, se han traducido en enfermedades, muchos de ellos, de carácter psicossomático.

El nombre de la región proviene del vocablo quechua *aya* (cadáver) y *cucho* (rincón). Literalmente es rincón de los muertos, morada de cadáveres. El nombre parece resumir la historia de la violencia que vivieron y viven en esta parte de la región ubicada en el centro sur del Perú. El estigma construido desde afuera — comunidades autárquicas, indios, terroristas, narcotraficantes— ha prevalecido en el imaginario colectivo como un tatuaje. La geografía de Ayacucho es atravesada por cordilleras y valles profundos. En estos lugares, los pobladores se dedican a la agricultura, ganadería y la venta de su fuerza de trabajo en las ciudades.

La gran parte de los estudios del conflicto armado interno, publicados durante y después de la guerra, trataron de explicar desde diferentes puntos de vista las brechas económicas que llevaron a la desigualdad y fueron caldo de cultivo del descontento social, así como la indiferencia de los gobiernos de turno. Después de varias décadas, cuando se habla del tema, aún los ánimos se crispan y se atacan.

Así, considerando los contextos descritos, quiero abordar desde la memoria de los actores cómo se construye al enemigo, sumado con mi experiencia personal y la revisión bibliográfica.

En los siguientes ítems abordaré una crítica a los conceptos de enemigo y estado de excepción. Los argumentos plantean cómo pensar estas categorías que han marcado la vida de los pobladores. Luego presento casos específicos sobre los enemigos que ha producido el CAI con el fin de contribuir a una mejor explicación de los efectos de la violencia, lo que nos puede ayudar a salir de explicaciones dicotómicas de héroes y monstruos.

1. PARA UNA CRÍTICA A LOS CONCEPTOS DE ENEMIGO Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

Los estudios sobre los conceptos de enemigo y estado de excepción llevan una larga data examinados por diferentes disciplinas de ciencias sociales. Para mostrar cómo construyeron enemigos en el contexto del CAI peruano quiero presentar estas categorías, que han jugando un papel en el devenir histórico legitimando ciertas nociones sobre nosotros mismos y los demás. Asimismo, no solo contienen conceptos legales, analíticas y sociales, sino son un instrumento útil, con los cuales opera la política contemporánea.

Schmitt (2009) al preguntarse ¿quién es el enemigo? planteó un nexo fundamental entre el enemigo y estado de excepción; una necesidad de protección contra los enemigos externos o internos, que, en momentos de violencia, reduce la relación social a la distinción entre amigo y enemigo. Sin contradecir a Schmitt, desde el contexto de CAI peruano muestro que no solo se reduce a la oposición diádica de amigo y enemigo, más bien, han surgido múltiples amigos y enemigos.

El contexto histórico de cada tiempo da forma y color a los enemigos. En este caso, se construyen como enemigos a mesnadas, cachacos, terrucos, hasta una estatua del inca. Si esto es así, emerge la enorme tarea de repensar esta atomización para trazar líneas que separan a quienes son amigos de quienes son enemigos. No es fácil observar sus múltiples sobrecargas entronizado en el devenir histórico. Cada vez resulta más difícil identificar o pensar fuera de estos conceptos. Por ello, es complicado entender estas categorías desde el hecho mismo, pues conviene empezar señalando sus variadas acepciones en un contexto histórico.

En ese sentido, quisiera presentar y pensar —sobre la base de conceptos y teorías que han sido discutidos por distintas disciplinas de ciencias sociales— tres ingredientes como ejes para esclarecer la construcción de enemigos en el CAI: leyes como muros de contención, la normalización cotidiana y la necesidad de contar con un enemigo para sobrevivir.

Utilizo el concepto de muro como una metáfora para explicar el poder que adquieren las leyes en el trabajo que planteo. La estructura del muro está formada por lo jurídico y la fuerza cultural³. Lo jurídico está pensado y construido con escritura en papel. Aprobados con votos, firmas y sellos por los poderes de un Estado, son custodiados por la policía, el Ejército, el sistema judicial. Pero no basta el muro de papel ante el acecho del enemigo, es necesario contar con una

³ El concepto, fuerza cultural es utilizado por Antonio Gramsci.

Figura 1. Escudo nacional peruano tejido con lana de alpaca en una comunidad campesina en Ayacucho.



Nota: No solo representa historia, recursos y cultura, sino que, sobre todo, muestra el poder del muro. Fuente: Isabel García, 2010.

fuerza cultural socializada desde la infancia para vivir los valores y contenidos de la escritura sin cuestionarla.

En cada conflicto se agregan ladrillos o se parcha el muro. Así el Estado, resguardado tras el muro, puede sobrevivir y hacer que la vida sea vivible. Y, si los enemigos quieren pasar, primero chocan con el muro. El aviso está allí: si «con violencia o amenaza, toman locales, obstaculizan vías de comunicación, impiden el libre tránsito»⁴, serán sancionados hasta con diez años de cárcel. El muro es frío, sin corazón. Así actúa la muralla de un Estado —como decía Schmitt (2009)—, donde no imperan los hombres ni autoridades, sino leyes.

Un lado de la muralla es el estado de excepción; avalada por un Decreto de excepción, que anuncia la suspensión de la Ley. Por añadidura, se instaure otra ley no escrita, que lleva a la restricción de derechos fundamentales. Aunque el muro dice: «en ninguna circunstancia se puede desterrar a nadie» —es decir, que no se pueden suspender los derechos fundamentales de las personas para ser arrestados, desaparecidos o masacrados—, se le «saca la vuelta». Pues, las investigaciones sobre el conflicto armado nos muestran formas atroces de violencia que se imponen por la fuerza. Por ejemplo, Theidon (2009) narra la violación sexual

⁴ Artículo 200, Código Penal.

a las mujeres en tiempos de CAI: «cuando un soldado aprieta su ametralladora contra el pecho de una mujer, no requiere ya más de fuerza adicional» (p. 121); y Boesten (2016) narra la situación de Georgina Gamboa y su familia, que fueron acusados de terroristas, encarcelados por la policía y violados repetidas veces.

El uniforme militar y las armas son un muro que producen terror y, en palabras de Todorov (2012), son la violencia ejercida por el Estado con la intención de eliminar la voluntad de las personas. Entonces, cuesta pensar un Estado sin enemigo. Si no hay, —perversamente— es preciso encontrarlo, mantenerlo vivo.

El muro de estado de excepción no solo agregó ladrillos a la gran muralla de leyes, pues en el contexto del CAI en Ayacucho, sirvió como caldo de cultivo para el surgimiento de enemigos. Es importante aclarar que no necesariamente el estado de excepción conduce a la construcción de enemigos, sino a la pacificación del conflicto; sin embargo, en Ayacucho surgieron mesnadas, terrucos y cachacos, como desarrollo en el ítem siguiente. Pero, hay algo más, la fuerza de estado de excepción no reside —como ha sugerido (Garcés, 2021)— en su aparato, sino en el vacío desde donde emana la Ley para hacer más fuerte al poder.

Por otro lado, mediante la fuerza cultural, la sociedad internaliza un tipo de imagen de enemigo. Su dominio puede ser absoluto, ya que ni siquiera podemos imaginar una forma distinta de ver al enemigo. Bajo esta figura, el muro está hecho a su medida para golpear donde más le duele, pero también para hacer vivir, como ha manifestado Agüero con más claridad:

El terrorismo es un miedo general, una ansiedad nacional que ha llegado a ser casi un temor primigenio, irracional, por lo que puede ser más manipulable aún, si cabe. Aunque es posible que en tanto ha sobrevivido tantos años más como una amenaza o un ‘relato’, este afecte más a los consumidores de él, que son las poblaciones urbanas, sobre todo, de Lima (2021, p. 61).

Por ejemplo, el terrorismo de SL, en la actualidad, no es más que el enemigo fantasma que mantiene de pie al muro. Pues, en mi experiencia personal (Gavilán, 2017), Sendero Luminoso fue rechazado, despreciado por los campesinos en sus primeros años de lucha armada. No es retórica, nos confirman los campesinos de Huaychao, Iquicha y Uchuraccay que contradijeron a Sendero en 1983. Si SL fue despreciado cuando empezaba a caminar, ¿cómo sobrevivió décadas? El enemigo no parece estorbar a la máquina política; al contrario, su fuerza se fortalece gracias al enemigo, sin ellos, el muro sería ruina. Quizá como escribe Gledhill (2000),

si las reacciones del Estado ante los primeros éxitos de Sendero no hubieran sido tan brutales, y tan representativas del orden racista del sistema de clases

peruano, el PCP-SL podría haber sido más que una nota a pie de página en la historia provincial de Ayacucho (p. 266).

A lo largo de los años, el muro ha sido atacado una y otra vez; pero supo adaptarse y sobrevivir. Por eso, cada vez que un político habla en público sobre alguna cuestión candente, es como si dictara ese muro construido hace tiempo. Recientemente, la congresista Rosselli Amuruz, repitió en una entrevista con RPP: «creo que los medios de comunicación con ese tipo de comentarios no fortalecen al Congreso, que finalmente ha sido una muralla para que el comunismo, hoy por hoy, no exista en nuestro país»⁵.

Los muros, es decir, las leyes, no solo están en la esfera mayor, sino también existen en el micromundo. Las Actas y los libros numerados y sellados en las comunidades sirven como muros para castigar o nombrar quién es el enemigo.

Ahora veamos el otro punto, la normalización. Esa naturalización o *habitus* —como proponía Bourdieu (2014)— es un conjunto de disposiciones internalizadas en el cuerpo del individuo que guían una manera de vivir. ¿Cómo nos explicamos el hecho de haber sobrevivido en un límite de vida como si fuera normal, si desde otro contexto vemos horror y tragedia? ¿Cómo es posible que la tortura descartada se haya podido practicar en Chungui, Putis, Accomarca, Lucanamarca? ¿Qué posibilitó a los actores para que no se turben ante la matanza de sus compatriotas? Pues, la fuerza cultural ha jugado el papel primordial como un invernadero que posibilita sobrevivir en ambientes extremos.

¿Por qué la gente no se indigna, por ejemplo, con el estado de emergencia que debería ser una excepción, sino más bien es una la regla, como ha observado Walter Benjamin (2009)? La naturalización ha funcionado en este contexto como panóptico y antídoto. Panóptico, ya que las leyes vigilan con sus «mil ojos y mil oídos» lo que está y no está permitido hacer. En todo caso, la naturalización es el antídoto de varias cosas horribles para dejar de escandalizarnos y sentir vergüenza. Pues si miramos la historia peruana, está llena de un *continuum* de pobreza, desigualdad, discriminación, violencia. Sin este antídoto sería difícil digerir el sufrimiento.

Además de panóptico y antídoto, se suman las traducciones. Por ejemplo, cuando Gramsci (2023) proponía el concepto de normalización pensaba en la hegemonía cultural; en cambio, como observé en las comunidades de Ayacucho posconflicto, cuando usan la palabra normalizar no se refieren a la hegemonía cultural. La normalización, en ese caso, es «dejar de sufrir» (Gavilán, 2011).

⁵ Entrevista en la radio peruana RPP, 21 de febrero de 2023, 12:39 a. m.

En mi experiencia personal, cuando lanzaban granadas y cruzaban balas, nosotros jugábamos en la vigilancia construyendo casitas de piedras (Gavilán, 2017). Por eso, el aspecto más interesante del estado de excepción sería cuando se encarna y normaliza en los componentes de la sociedad para vivir sin dolor ni trauma.

Un exsoldado en Ayacucho, en una entrevista en 2021 expresó:

Yo, ahora me pregunto: ¿por qué apareció tanto terrorismo? Yo creo por tanta injusticia en el Perú. Yo veo desde esa óptica, y a veces trato de pensar lo mejor, la parte positiva y si no hubiera pasado el conflicto armado, Ayacucho hubiera sido todavía un pueblo subdesarrollado, «indígena», sin la modernidad; ahora, al menos el Estado ha mirado a la sierra; por eso, hay colegios, pistas, carreteras (Boesten y Gavilán, 2023, p. 160).

En esta violencia normalizada y racializada, los indígenas consideran que, a pesar de la violencia brutal, sus reclamos han sido escuchados. Pero no es la regla para alcanzar el «desarrollo», ya que se trata de un patrón recurrente en la práctica de relaciones de poder. Se puede visibilizar desde micro protestas hasta el conflicto armado para lograr un cambio o una mejora. Es más, sin enemigo no habría guerra. Si ocurre, destruye; pero al mismo tiempo, construye ese colegio, pista, carretera.

Hay algo más en estos conceptos de enemigo y estado de excepción. No solo construyen y destruyen, sino que están cargados de emociones y símbolos adquiridos en su práctica. Como una muestra de esta relación, se puede ver cuando, un 27 de noviembre de 2019, un grupo de exsoldados regresaron a la base militar donde hicieron su servicio militar. Recuerdan con nostalgia. Scorpión, de la promoción de junio 1990, registró la instalación militar en video para compartir por las redes sociales:

Estamos en nuestra cuadra de Reemplazo. Aquí estamos de visita en el batallón contra subversivo N° 51, aquellos años teníamos como una cuadra de descanso, era nuestro dormitorio. Aquí nos encontramos con nuestra promoción Condorito, Gusano, Muelas, Pirata, Sajino, Vikingo, Picaflor, Mantequilla, Ninja (Boesten y Gavilán, 2023, p. 224).

Mirando desde el presente, es una escena de horror, pero en aquellos tiempos era normal. En encuentros como aquellos se refuerza el afecto construido en la violencia, ya que miles de jóvenes que sirvieron en las FFAA durante el conflicto interno han podido sobrevivir gracias a la construcción de los afectos dentro del

Ejército. Estos lazos afectivos surgieron en la etapa de la *perrada*⁶, luego en la idea de la patria y la convivencia en las bases militares, que ha valido para resistir en la adversidad. Con ese afecto adquirido, los exsoldados se han organizado y, por ejemplo, han levantado el barrio de Andrés Avelino Cáceres en la ciudad de Ayacucho (Gavilán, 2019).

Un tercer punto de preocupación de fondo a lo largo de este trabajo tiene que ver con el enemigo. ¿Si no hubo un único enemigo en el CAI, quiénes fueron los otros enemigos? Pues, al examinar el conflicto aparecen como masas, mesnadas, ronderos, terrucos, cachacos, brujos, lo que me ha llevado a pensar en la superposición de racionalidades para trazar líneas en la que cada actor construye al enemigo para sobrevivir o castigar, que separan el nosotros y diferencian al otro. ¿Quién nombra al enemigo? ¿A partir de qué acciones o temores? ¿Cómo se mezclan, en el contexto del CAI, las disputas anteriores y actuales al momento de construir al enemigo? ¿Cómo representar etnográficamente esas diferencias más allá del dispositivo dual amigo-enemigo?

Las respuestas están sujetas a la subjetividad, atadas a relaciones de poder que las construyen. Los relatos del CAI están poblados de formas atroces de violencia, relatadas, trazadas y simbolizadas por quienes las han vivido. Lo ocurrido entre las décadas de 1980 y 1990 fue una forma de violencia avalada por el Estado peruano con el propósito de eliminar al terrorismo. A esto se sumó la suspensión indeterminada de la Ley y la instauración de otra Ley no escrita, que se impone por la fuerza. Han sido múltiples formas de crueldad de distintos enemigos (Veáse CVR, 2003).

Un título del artículo de José Ramos (2017) me llamó la atención: «Sin terrucos no hay soldado». Sin enemigo no habría estado de excepción. Hasta se puede decir que sin demonio no habría iglesias. Eco (2012) enfatizaba la importancia de contar con un enemigo para definir nuestra identidad, medir nuestro sistema de valores y, cuando el enemigo no existe, es preciso construirlo. Los campesinos de Aranzhuay dijeron: «La estatua del inca es nuestro enemigo».

Los investigadores Comaroff y Comaroff (2009) nos han presentado, por ejemplo, que las naciones poscoloniales están hundidas en narcotraficantes, piratería, delincuencia, corrupción de gobiernos, etc. De hecho, se puede constatar. Si el enemigo está en la vuelta de la esquina, es preciso cuidar y levantar el muro

⁶ Se llama etapa de la perrada, cuando el joven llega al Ejército y empieza con la instrucción militar.

cada vez más alto. Y, combatir al enemigo —en palabras de Todorov (2012)— se justifica, debería ser un deber moral.

Cuando conversaba con los exsoldados sobre su participación en el conflicto armado llegué a entender que su sacrificio era hacer el bien por el país. Los soldados no estaban matando al amigo, sino al enemigo. El hacer el bien se justificaba cuando los jóvenes, dejando a sus familias y estudios, sirvieron a la patria en el fuego de la guerra.

2. CÓMO SE CONSTRUYE AL ENEMIGO

En 1983, los campesinos de Huaychao habían asesinado a siete miembros de Sendero Luminoso. Las autoridades del Estado peruano recibían la noticia como ejemplo de valor y patriotismo, ya que los campesinos rechazaban al enemigo terrorista. Dos semanas después, pobladores de Uchuraccay asesinaron a ocho periodistas (Del Pino, 2017). En contraposición, luego de este suceso algunos diarios de la prensa peruana titularon las portadas de los periódicos⁷ con sustantivos como bestias y monstruos.

Esta sería la punta del *iceberg* para el surgimiento de enemigos entre los diferentes actores en el contexto del conflicto armado interno en el Perú. Sendero Luminoso llamó mesnadas a los campesinos que asesinaron a sus huéspedes en Huaychao. Las FFAA y otros llamaron terrucos a Sendero Luminoso. La población ayacuchana llamó cachacos a los miembros del Ejército. Los nombres provienen de los otros, cada quien no se reconoce como tal.

Mesnadas

Me referiré inicialmente al término *mesnada*, utilizado por Sendero Luminoso, hacia los campesinos que se opusieron a su proyecto de revolución comunista. Otras acepciones son: soplones, traidores, *yanaumas* o *allqukuna*⁸. En *La Ideología Alemana*, Marx (2003) nos recordaba que las mesnadas armadas daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Ellos eran guerreros defensores, manipulables como «sacos de patatas». Quizá sea esta la primera razón para que Sendero Luminoso convierta a los campesinos en mesnadas considerando incapaces de comprender

⁷ La República, «¡Bestias!». Portada, 30 de enero de 1983.

⁸ *Yanauma*, literalmente es cabeza negra. En el contexto de CAI sirvió para señalar a personas ignorantes. *Allqukuna*, en español, significa perros de forma despectiva.

«su lucha armada». Del Pino (1999) resalta el actuar de SL que no solo se tenía que luchar contra el gobierno reaccionario, sino también contra los «chutos, brutos e ignorantes» que no entendían el proyecto de revolución.

Lo confirmaba Guzmán (1980), así: «en los viejos tiempos las masas esperaban un liberador poniendo sus esperanzas en manos de supuestos redentores, hasta que apareció el proletariado poderoso, invencible y capaz de crear un verdadero orden nuevo». Las comunidades campesinas de Ayacucho no formaban parte de la clase del proletariado. Eran indígenas convertidos por Juan Velasco Alvarado de indios a campesinos (Spalding, 1974). Si para Guzmán no había ese «proletariado poderoso, invencible», ¿qué eran los campesinos? No es difícil llegar a la conclusión: eran mesnadas. Sendero Luminoso consideró a los campesinos, en palabras de Degregori *et al.*, «actores pasivos, ceros que solo adquirirían valor al ser sumados a uno u otro bando» (1996, p. 215).

El informe de Vargas Llosa (1983) sobre el caso de Uchuraccay, reavivó la discusión sobre el problema indígena. Para Vargas Llosa y su comitiva, los campesinos de Uchuraccay eran hombres atrasados y violentos. En Perú, este trato a los campesinos se remonta a cuando el virrey Francisco de Toledo estableció la dicotomía República de indios y República de españoles. Los primeros fueron considerados como hombres paganos que carecían de normas sociales y resultaba difícil moldear su vida social, una raza que vive en un estadio natural (Zapata y Rojas, 2013). Según Frantz Fanon (2007) —para entender esta formación de subjetividad— cuando una cultura dominante somete a la fuerza a una sociedad, genera resultados patológicos, como el desprecio de sí mismo.

Celestino Baldeón Chuchón, campesino de Accomarca, para salir de la ignorancia apostó por la educarse. Su padre le había dicho:

«No, no vas a estudiar. Más bien aquí hay terreno, aquí hay animales, yo te puedo dar cabras, ovejas, caballos para que sobrevivas», me respondió él. Y para mi mal, le contesté: «Es que yo no puedo estar igual que usted. [...] ¿Quiere que yo sea coquero como usted? No, yo debo ser otro» (Ministerio de Cultura, 2021, p. 23).

¿Por qué Baldeón recuerda las palabras de su padre? Ser *coquero*⁹ no es poca cosa, es vivir en ese mundo del menosprecio. Educarse equivale a mirar la realidad de otra manera, salir del engaño (Degregori, 2013). Este menosprecio del hijo hacia su padre es el ejemplo que siguió SL de forma perversa. SL organizó a los

⁹ Llamar coquero es una forma despectiva de llamar al campesino quién mastica hojas de coca.

campesinos en masa sin hacer una consulta previa. La decisión fue tomada en forma vertical, el Partido es el que sabe, el letrado, y la masa debe obedecer. El incumplimiento era castigado con la muerte, como recuerda Mamerto, campesino de Anco: «Llegaron en la tarde, nos reunió. Nos dijo: ‘somos compañeros’, desde ahora serán masas, lucharemos por la revolución, lucharemos para que sean libres» (Campesino de Anco, comunicación personal, Mamerto Tanta, 2011).

Figura 2. *Rondas campesinas.*



Nota: Para Sendero Luminoso, mesnadas en desfile cívico militar en la Plaza de Ayacucho. Fuente: Elaboración propia, 2011.

Del Pino (2017) cuenta en su investigación cuando Alejandro Huamán fue asesinado por Sendero en Uchuraccay en 1982. Sendero había prohibido informar la muerte de Huamán a la autoridad distrital; pero los campesinos a escondidas los habían desafiado. Sendero, con sus «mil ojos y mil oídos» confirmaría esa incapacidad de comprender la revolución de los campesinos; les escuché decir «si no entienden este sacrificio que hace el Partido es porque son ignorantes, *yanaumas*» (Gavilán, 2017), gente «sin cerebro». ¿Qué hacer? No se puede castigar a la masa, es necesario convertir en enemigo, en mesnada, para «barrer el viejo orden para destruirlo inevitablemente y de lo viejo nacerá lo nuevo y al final como límpida ave fénix, glorioso, nacerá el comunismo para siempre» (Guzmán, 1980).

Una segunda razón que justificaba convertir a la masa en mesnada, es que son aquellos que apoyaban al monstruo capitalista que aplasta al pobre. Ellos no se dan cuenta de su siniestro; más bien, como ha observado Fanon (2007), los

dominantes hicieron que los hombres, los campesinos, e vean a sí mismos como si fuesen otros. Por ejemplo, en un artículo reciente (Quichua, 2023) sostiene que los iquichanos en la guerra de la independencia inestabilizaron a las fuerzas de Sucre, antes y después de la batalla de Ayacucho. Me pregunto: ¿los iquichanos estaban en la situación que ha observado Fanon (2007)? O, más bien, ¿es el arte de sobrevivir en situaciones de límite? (Gavilán, 2023).

Guzmán y sus huestes convirtieron en enemigo a todos aquellos que siguen a su opresor. En sus palabras:

El imperialismo yanqui y aplicado por el ejército, pensaron que usando masas podrían separarnos de las masas y tomar posiciones. El partido respondió golpeando contundentemente a las mesnadas en Lucanamarca; esto sofrenó a las mesnadas (2009, p. 40).

Esta forma de convertir al enemigo sería como el refrán popular: «Dime con quién andas y te diré quién eres». Entonces, todos aquellos que se unen al sistema capitalista son enemigos: «las FFAA no tienen de qué gloriarse, por eso con razón les hemos dicho experta en derrotas y diestra en cebarse en masa desarmada, esas son las FFAA del Perú» (Guzmán, 1980). Cándor y Pereyra, en una investigación interesante sobre la zona rural de Ayacucho, presentan que los «campesinos propietarios de tierras y riqueza también eran considerados como enemigos porque encarnaban la decencia y el prestigio del sistema feudal que pretendían destruir» (2015, p. 79). Sendero Luminoso entendió este apoyo a los militares como «las masas han sido doblegadas; las han explotado, sojuzgado; las han oprimido implacablemente» (Guzmán, 1980). Y si están aplastados no entienden, no queda más que convertirlos en mesnadas.

Haré referencia a un caso específico para ilustrar a aquellos campesinos que apoyaban a las fuerzas del Estado. El 20 de abril de 1988, un grupo de Sendero Luminoso uniformado de soldados del Ejército ingresó a la comunidad de Aranhuy (CVR, 2003; Gavilán, 2011). Fue una de las estrategias para confundir a la población. Según narran los pobladores, estaban arando la tierra en *minka* para sembrar maíz. Los uniformados les ordenaron: «Dejen de trabajar carajo, vamos a la plaza». Los campesinos habían obedecido la orden: «Sí, jefe vamos, gracias por venir». En la plaza fueron obligados a hacer ejercicios físicos. Pronto, se descubrieron como sus enemigos. Y abrieron fuego. Hubiera bastado matar con balas; pero golpearon con piedras, hundieron cuchillos en el cuerpo.

En ese ensañamiento, Eusebio Carbajal sobrevivió con heridas en el cuerpo. La gente lo reconoce por el apelativo de *terrakupa puchun* (sobra de senderistas).

Como me comentó cuando conversamos en 2011 en el mismo parque donde intentaron matarlo, el Plan Integral de Reparaciones reparó a Eusebio con cuatro cuyes y una carta, ya que la reparación individual, según el D.S. 051-2011-PCM, no lo beneficiaba pues solo era «por víctima desaparecida, o por víctima de violación sexual o por víctima de discapacidad» y ninguna categoría lo acogía (Gavilán, 2013).

Hasta aquí, las razones para convertir a las masas en mesnadas son el menosprecio a los indígenas campesinos y el apoyo que daban a su patrón capitalista. Una tercera razón es el costo de la guerra, la cuarta, limpiar todo lo viejo, y, finalmente el odio sedimentado de larga data. Para Sendero Luminoso, todos estos hechos serían suficientes razones para convertirlos en enemigos y dar sentido a sus acciones, acompañadas por las nociones de hacer el bien y el ritual de desprecio¹⁰ (Gavilán, 2023).

Explicaré estas tres últimas razones para convertir las masas en mesnadas. Si en una comunidad algunos campesinos no entendían la revolución o apoyaban a las fuerzas del orden, aunque eran inocentes, ya era costo de guerra. Así murieron niños y mujeres embarazadas, como en Lucanamarca (CVR, 2003). Abimael Guzmán dijo en una entrevista: «la cuestión de que para aniquilar al enemigo y preservar las propias fuerzas y más aún desarrollarlas hay que pagar un costo de guerra, un costo de guerra, la necesidad del sacrificio de una parte para el triunfo de la guerra popular» (Guzmán, 1988).

Un caso particular de costo de guerra es la historia de Edmundo Camana, quien se volvió reconocido cuando Oscar Medrano lo fotografió y convirtió en un emblema para recordar el pasado al mostrar su fotografía en *Yuyanapaq: para recordar* (2003). Murió en el año 2013 en Lima. En aquel tiempo, en 1983, Sendero Luminoso se dirigía a Lucanamarca para castigar a mesnadas. Edmundo regresaba a su casa después de pastar sus animales. En una entrevista, los victimarios de Lucanamarca contaron: «Y si en Lucanamarca hemos cometido esos excesos, porque incluso se aniquilaron a niños y mujeres, eso era por las directivas del partido»¹¹. Para SL, para convertir en mesnada a Camana fue suficiente con que esté en una de las comunidades que castigarían. Camana recibió un brutal

¹⁰ Con los conceptos de hacer el bien y ritual de desprecio (Gavilán, 2023), intenté explicar cuando Sendero Luminoso, el Ejército o ronderos, después de un castigo brutal abandonan a las víctimas, no es más que un ritual de desprecio para dar sentido a lo actuado, para evitar patologías.

¹¹ Video transmitido por el programa *Punto Final*. Entrevista realizada a Víctor Quispe Palomino, 2009.

machetazo en la nuca. Sus paisanos lo llevaron al hospital de Ayacucho. Así, SL construye al enemigo como un costo de guerra.

La siguiente razón —la más atroz— es limpiar todo lo viejo. No solo consideraban que había que limpiar la mala yerba de la espiga, sino que debían arrancarlo todo para empezar de cero:

El viejo orden de la reacción cruje, su vieja barca se hace agua, se hunde en forma desesperada; pero camaradas, nadie puede esperar que se retiren benigneamente, Marx nos advirtió: hundiéndose aún son capaces de dar manotazos de ahogado [...] el desarrollo del Partido a través de la lucha armada es lo nuevo; lo viejo es lo hecho hasta aquí, incluso lo bueno, incluso lo mejor que hemos hecho ha empezado a ser lo viejo y por tanto se añadirá a esa tradición, a esa gran basura (Guzmán, 1980).

Así, Sendero Luminoso *incendió la pradera* para quemar todo lo viejo, «a esa gran basura»: destruyó caminos, puentes, torres de alta tensión, incendió casas, mató al enemigo. Junto con sus huestes, Guzmán «glorificó el odio de clase y la violencia como medios legítimos, justos y necesarios para el cambio revolucionario» (Portocarrero, 2012, p. 51). Como ha observado Primo Levi (2002) de los lager alemanes, se buscó eliminar al adversario y borrar del mapa a pueblos y culturas enteros.

La quinta razón para convertir a la masa en mesnada es el odio sedimentado de larga data relacionado con los conflictos intercomunales, ya sea por peleas de linderos, brujería, etc. El conflicto armado era el momento propicio para convertirlos en enemigos para cobrar venganza. Una de las entrevistas de Theidon dice: «Si comenzáramos a hablar de todo que pasó aquí, todos los antiguos odios volverían nuevamente» (2009, p. 215). En mi experiencia personal, las comunidades Iquicha, Uchuraccay, Carhuahurán fueron arrasadas por los campesinos del valle de Tambo (Gavilán, 2017). Así constatan Córdor y Pereyra sobre la región de San Miguel:

La desaparición de Francisco Buendía, en medio del conflicto armado interno, fue el colorario de un proceso de reestructuración de la propiedad de la tierra que ocurrió en San Miguel desde mediados del siglo XIX y ocasionó disputas y conflictos entre integrantes de una red parental que usufructuaban los terrenos (2015, p. 69).

Terrucos

Veamos al otro enemigo, el terruco. También es conocido en Ayacucho en tiempos de CAI como rojo, *tuku*, *tutapuriq*, *aqarwaykuna*¹². El uso del término terruco es complejo, como su nacimiento. Cecilia Méndez (2021), en un interesante artículo, explica cómo el concepto fue situado en el proceso histórico; pues, en el siglo XIX, servía para nominar la violencia del Estado y, para el siglo XX, el término se resignifica para quienes atentan contra el Estado. Cabe hacer una observación: la noción de terrorismo, como otras categorías surgidas para explicar un hecho social¹³, operó con distintos significados en otros tiempos y contextos; si aparece la palabra terrorismo en algún pergamino, no necesariamente significa lo mismo que en nuestro tiempo contemporáneo. En ese sentido, aquí me ocupo de cuando el concepto terruco tomó un nuevo significado, con el inicio de la atroz lucha armada de SL en 1980. Como señala Aguirre (2011), en la actualidad, el término sirve para estigmatizar a familiares de detenidos, personas de origen indígena o a los que levantan la voz en protesta social.

Alberto Flores Galindo (1985) fue uno de los primeros académicos que identificó y legitimó a Sendero Luminoso bajo el concepto de terruco: «Para alcanzar eficacia, la guerra interna requería de otros componentes. Los senderistas debían quedar aislados ideológicamente: no eran guerrilleros, ni combatientes por una causa política sino ‘terroristas’, sinónimo de ‘criminales’» (1985, p. 22). Así, para el gobierno peruano, los que destruían puentes, torres de alta tensión o atacaban a comisarías eran terrucos. Desde el prejuicio y al no distinguir quién es quién, si amigo o enemigo, las fuerzas del orden convirtieron a todos los ayacuchanos en terrucos. El estigma sigue presente.

En la década de 1980, cada seis meses llegaban a Ayacucho reclutas levados en Lima, Huacho, Huaraz y otras regiones, menos de la misma región. Los exsoldados cuentan, como escuchamos en 2019, que:

Un avión militar nos llevó de Lima a Ayacucho. Cuando aterrizó miramos uno y al otro lado. «Formen perros», nos ordenaron. Yo iba adelante como era alto. Cuando salimos del aeropuerto y doblamos a la derecha, allí nomás estaba un letrerazo: «Bienvenido al cuartel Los Cabitos de Ayacucho» (Boesten y Gavilán, 2023, p. 110).

¹² *Tuku* en español es búho; *tutapuriq*, personas que caminan de noche; *aqarwaykuna*, langosta.

¹³ Hecho social, categoría utilizada por Emilio Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, FCE, 2001.

La vida en aquellos tiempos era difícil. En mi experiencia personal, escuché a los jóvenes reclutas quejándose: «estamos aquí por culpa de estos serranos, terrucos de mierda».

El cambio del concepto terrorismo al adjetivo despectivo para nombrar a sujetos que conocemos actualmente está influenciado por prejuicios étnicos raciales. Los términos de indios, serranos, ignorantes y torpes son adscritos desde el etnocentrismo con la finalidad —como sugiere Aguirre (2011)— de justificar formas brutales de represión antsubversiva, no solo a los miembros de SL, sino en cualquier situación de violencia donde se cree que todos los campesinos ayacuchanos están involucrados con la subversión. Carlos Aguirre narra los abusos a personas de origen indígena: «Un capitán de policía le espetó: ‘chola de mierda, a qué vienes. Ese viejo terrorista no va a salir de acá, vamos a matarlo aquí mismo. Te vamos a cortar a ti también terruca de mierda, a qué vienes’» (2011, p. 125). Esta práctica social estereotipada —resurgida con fuerza en tiempos como el CAI, la pandemia por el COVID-19 y las recientes protestas sociales— nos hace pensar en su utilidad perversa y agresiva desde los sectores más conservadores de la política peruana.

Pero no bastó identificar al enemigo como terruco, sino la tarea era cómo eliminarlo. Los militares cada mañana recordaban cantando:

¡Sí señores, aquí vienen!
Militares,
abran paso,
buenos días,
te saludan
los cabitos.
Terruquito
si te encuentro,
comeré tu cabeza.

(Canto militar de entrenamiento. Gavilán, 2017, p. 99).

Si el terruco está allí, el Estado debe estar vigilante para responder al enemigo. A pesar de varias decenas de años de lo ocurrido aún sigue escuchándose por diferentes medios y sectores que «tenemos que ganar la guerra contra el terrorismo» y que «se está reactivando».

La construcción del enemigo como terruco pasa por otros elementos. Como he documentado en mi trabajo de campo de 2011, en el año 1980, en la comunidad de Aranhuy en la provincia de Huanta suceden varios hechos que marcaron el curso de su historia. En primera instancia, fue reconocida como comunidad campesina

y tuvo su primer presidente, Daniel Barreto. Ese año se construyó la estatua del inca Atahuallpa en el parque de la comunidad «para mejorar el pueblo». Asimismo, el colegio, Alfonso Ugarte empezó sus primeras clases. Ese mismo año, Sendero Luminoso llegó a la comunidad con dos representantes, los profesores *ad honorem* Severo y Estela, de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Les hablaban de la injusticia social, de «la explotación del hombre por el hombre», reconocida expresión utilizada por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* (2011). Esta es la manera cómo los campesinos recuerdan la llegada de Sendero Luminoso a la comunidad, ganándose su confianza. Al año siguiente, de repente les obligaron a formar masas, la base de la pirámide senderista: «sus vidas deben entregar, la lucha cuesta mucho sacrificio». La vida había cambiado (Gavilán, 2011).

De esta manera surgió la primera razón para que los campesinos conviertan en enemigo, en terrucos, a Severo, Estela y a otros. Pues, Sendero Luminoso había mostrado todo el mérito para ser odiado y despreciado como traidores, mentirosos. Un traidor no podría ser amigo, sino enemigo y, había que tratarlo como tal, con desprecio.

Una tarde conversamos con Vladimiro Quintanilla Chávez, campesino y propietario del Fundo Acobambilla junto a la comunidad de Aranhua. Él recordaba que en mayo de 1980 había invitado a los profesores para comer *pachamanca* en su casa y nadie de la comunidad asistió. Según él, la gente comentaba que los profesores de Ayacucho enseñaban a los niños de la inexistencia de Dios. La señora René Oré Ayala le había increpado al profesor: «nosotras creemos en Dios como nuestros abuelos»; al igual que Félix Barreto Yupanqui. Luego, en reuniones de padres de familia, Severo y Estela hablaban de propietarios de tierras con el propósito de hacerles pelear. Vladimiro Quintanilla al enterarse de esta situación, gracias a Félix Torres, alistó sus cosas y escapó junto con su familia a la ciudad de Huanta. Después, como he escuchado a los campesinos de Aranhua, le contaron lo ocurrido. En agosto de 1982, SL apresó a Félix Barreto mientras rezaba en el templo. Lo mataron y lo ataron con una sogá, para arrastrarlo hasta el parque del pueblo. En ese mismo momento, otro grupo de SL visitó la casa de René Oré, quien preparaba una ofrenda para la fiesta de sus animales, la mataron y arrastraron su cuerpo hasta el parque. Los campesinos, al constatar estos actos de violencia, llamaron a los perpetradores: *aqarway*, *tucos*, terrucos.

La siguiente forma de construir al enemigo terruco se relaciona con lo externo, con el foráneo. Los campesinos recuerdan cuando hombres de otro lugar robaban sus animales. Mi padre también me contó (Gavilán, 2017) sobre un hombre

que había llegado a Sarabamba, en Anco La Mar que quería «un terrenito tamaño de un cuero de vaca». El astuto hombre había cortado el cuero en una delgada sogá y con eso medió el terreno. Así, había quedado su terreno mucho más grande de lo que sugirió inicialmente. Por otro lado, Ponciano Del Pino cuenta sobre los campesinos de Uchuraccay:

Cuando don Melchor era niño, personas odiosas empezaron a tomar la tierra. Algunas venían de fuera; [...] algunas compraban uno o dos terrenos para trabajar, pero otras compraban varios aquí y allí, tomando la tierra de las personas ignorantes y amasando grandes propiedades. Así fue cómo los hacendados llegaron (2013, p. 42).

Por eso, en la actualidad, en estas comunidades, zonas de posconflicto y de narcotráfico, un desconocido es escrutinado de «pies a cabeza», estudiado como si fuera un bicho raro, observando cada detalle. Eso le había ocurrido a Theidon en su trabajo de campo en las alturas de Huanta, le dijeron: «Kimberly, los terrucos parecían exactamente como tú. Todos eran altos flacos, gringos» (2009, p. 53). Ella interpreta la preocupación de los campesinos por su historia racializada. Una historia de violencia, de opresión se condensa en los gringos en la narrativa campesina.

Los foráneos también estaban relacionados con la larga historia de invasión de los grupos hispánicos. Asimismo, el foráneo está relacionado con el *purun*, la puna. Allí, según ellos, viven las «cosas» no domesticadas, los *chunchus*, indígenas que viven en la Amazonía. Sendero atacaba desde la puna. Los terrucos llegaban desde el monte.

Cachacos

En tercer lugar, hago referencia a los cachacos. Son conocidos también como morocos, sinchis, miserables, chupasangres, perros. Cuando Sendero Luminoso declaró la guerra al Estado peruano, los militares fueron enviados a las zonas de emergencia para controlar y pacificar, acantonados en las llamadas bases militares. Los militares llegaron para defender a los campesinos, pero en la práctica se ensañaron contra ellos. Entonces, para los campesinos ya no eran amigos, sino enemigos cachacos. La gente recuerda:

Estábamos tranquilos por un tiempo corto, dormíamos en nuestra casa, yo dormía con mi esposo en una cama, en la cocina [...] El 27 de septiembre de 1983, cuando estábamos durmiendo, aproximadamente a las diez de la

noche, escuché que gritaban en mi puerta: «levántate, terruco». Golpearon y abrieron la puerta, que estaba cerrada con candado. Eran los sinchis y los cabitos, encapuchados (Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP, 2007, p. 119).

En mi trabajo de campo en 2011, en Anco La Mar, pude recoger testimonios cuando los militares llegaron:

Los compañeros nos hablaron «si llega militares, esos perros del Estado deben escapar al monte. Es nuestro enemigo, los va a matar». Esa vez llegaron con helicóptero y nos escapamos al monte. Allí hemos vivido varias semanas sin alimento, con la misma ropa alimentándonos como los animales del monte (Gavilán, 2011, p. 65).

Aún recuerdo —como narro en *Memorias de un soldado desconocido* (2017)— cuando, después de danzar en carnavales y degustar *puchero* con harto durazno en una comunidad campesina en 1983, fuimos a fastidiar a los cachacos. La base militar no estaba cerca. No podíamos desplazarnos de día, solo de noche. Apenas oscureció nos dirigimos hacia allá. Yo seguía a la columna senderista, resbalándome entre lodo y espinas. Ya cerca, desde una colina, empezamos a insultar a los militares: «¡Carajos, reaccionarios de mierda, cachacos de mierda, levántense para pelear, ya pronto morirán perros!». Los militares no tardaron abrirnos fuego. Las balas cruzaban cerca a nosotros. Nos echamos al suelo. Y, cuando sosegaban las balas, otra vez gritábamos: «¡Cachacos de mierda, salgan a pelear!». Hasta aquel momento nunca había visto a un soldado uniformado, armado hasta los dientes. Al escuchar las balas, pensé que quizá nos podrían comer vivos, como repetían los mandos senderistas, y por eso debíamos enfrentar y acabar con los cachacos: «el pueblo se encabrita, se arma y alzándose en rebelión pone dogales al cuello del imperialismo y los reaccionarios, los coge de la garganta, los atenaza; y, necesariamente los estrangulará» (Guzmán, 1989 [1980], p. 165).

Los exsoldados recuerdan, como ha documentado la Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú: «en todo momento escuchaba gritar a los terrucos ‘Yanauma, te vamos a matar’, ‘miserables cachacos los vamos a matar’» (2012, p. 292). Los que nombran la palabra cachaco, no solo refieren a un apodo militar, ya que el nombre conlleva a hombres capaces de brutalidad (Todorov, 2012). Pero es necesario situar esta actuación en su contexto. Pues, en aquel tiempo, los jóvenes fueron capturados —en leva— como si fueran delincuentes, en las puertas de estadio, colegios o en el barrio, y llevados al cuartel para servir a

la patria. Antes de enfrentarse con los terrucos pasaban por una instrucción militar brutal. Los jóvenes fueron convertidos en perros, y los perros no debían llorar ni murmurar (Boesten y Gavilán, 2023). José Ramos, en una entrevista, resalta:

los reclutas ni saben dónde están parados. Son como unos bebés que paran pidiendo teta como si todos seríamos su mamita. Por eso aquí nos encargamos de enseñarles a no llorar, a olvidarse de su mamá, a que sea un cachaco y que sepa su lugar de perro (Sargento negro, Maloca) (2017, p. 27).

Por otro lado, en el contexto de los campesinos, al ver a los militares o cachacos, ellos dejaron sus casas para vivir en el monte. Como cuenta Edilberto Jiménez en sus trazos de memorias en Chungui:

Los compañeros dijeron que el que no hacía la retirada era un traidor al Partido y al pueblo, un miserable que merecía la muerte. Por miedo hicimos nuestras chocitas en los montes, otros sus toldos debajo de los montes y, escondidos, allí vivíamos como animales, cuidándonos de nuestros enemigos que eran los militares y después los miembros de Defensa Civil (2009, p. 147).

Sobre la experiencia de las campesinas con los cachacos, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha recogido testimonios valiosos: «Y Claudia, ¿también estaba ahí? También desnuda, totalmente desnuda de los cachacos... claro ahí le metían la mano, la manoseaban, se burlaban, fue una cuestión denigrante» (CVR, 2003, p. 65).

Cerca del cuartel de Los Cabitos, en la ciudad de Ayacucho, se encuentra un muro de cemento cuadrangular que servía para cremar a miembros de Sendero Luminoso y a otros sospechosos. Las madres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP) no han olvidado la barbarie cometida en Los Cabitos contra sus hijos. Han luchado constantemente por su dignidad y, en lo que va de 2023, construyen un Santuario de la memoria en ese lugar.

Los ejemplos de la brutalidad de los cachacos son innumerables. Cuando Kimberly Theidon documentaba sobre la violación en grupo cometida por los soldados, apunta que: «los soldados bajaban de sus bases cada noche para violar a las mujeres, no les importaba la privacidad. Operaron con impunidad [...] erradicaron la vergüenza [...] forjaron sinvergüenzas capaces de brutalidad» (2009, p. 121; véase también a Boesten y Gavilán, 2023). Ejemplos como estos, de violaciones y saqueos están presentes en la memoria de los campesinos.

Figura 3. *Militares caminan por las calles de la ciudad de Huanta.*



Nota: Los pobladores al ver su presencia recuerdan los tiempos de estado de excepción. Fuente: Elaboración propia, 2011.

Al pensar en el enemigo cachaco, resaltan imágenes como la del mayor Ayacuchano, retratado por Edilberto Jiménez (2009). Fue un oficial del Ejército que, cuando emboscó a terrucos, no los mató; más bien los dejó vivir y fundó el pueblo Belén Chapi. También pienso en Shogún, que no apretó el gatillo el día de mi captura, sino que me llevó a la base militar, se convirtió en mi padre y me educó (Gavilán, 2019). Sin embargo, lo que ha quedado en la memoria de los pobladores es el enemigo: cachacos, perpetradores, abusivos. Y en cada estado de excepción vuelven a ver su imagen.

En una entrevista, un exsoldado nos comentó:

Una congresista nos invitó a un desfile militar en Accomarca. Llegamos allí, nos uniformamos; pero, ¡oye, la gente cómo te miraban!, a la vista es cuando la gente te mira con repudio, odio, ¡total odio! O sea, la gente no se olvida pues, por eso hay que contarle con libros o en videos la realidad pues. A veces, a los soldados nos satanizan, ¿no? (Boesten y Gavilán, 2023, p. 143).

A pesar de muchos años, ese pasado nunca se congela: «las memorias también se sedimentan en nuestros cuerpos, convirtiéndolo en sitios históricos» (Theidon, 2009, p. 76). Conversando con Roberto, exsoldado, nos preguntamos ¿qué pensarían los militares (aunque no lo digan) sobre la construcción de un Santuario de la memoria al lado del cuartel Los Cabitos? Los victimarios no están allí, si aún viven, no fueron todos los militares, además ocurrió en un contexto particular

del CAI; pero la gente, familiares de víctimas ven a los militares como si ellos también fueran. Los soldados desde los torreones ven a sus víctimas que no lo son. ¿Cargan la culpa de sus antecesores?

Estatua del inca Atahuallpa

Finalmente, haré referencia a la estatua del inca Atahuallpa como enemigo. El hecho ocurrió en la comunidad de Aranhuy en 1988. Como antecedente, en 1532, Francisco Pizarro y sus huestes tomaron prisionero y mataron al inca Atahuallpa, y en conmemoración se erigió la estatua en la comunidad. Pero Atahuallpa sufrió otra muerte, cuando los campesinos destruyeron la esfinge de la comunidad para sobrevivir el CAI. Representaron en la estatua al culpable, el amigo se había convertido en enemigo.

En 1980, según testimonios de los pobladores de Aranhuy, construyeron una estatua del inca para mejorar la imagen del pueblo. Los campesinos recuerdan: «Era bonito, venía gente para mirar, se tomaban fotos». Pero ese mismo año apareció Sendero Luminoso, y cada vez que asesinaban exponían a los muertos junto a la estatua del inca Atahuallpa. El día más trágico fue una tarde del 20 de abril de 1988, cuando SL asesinó a 19 campesinos frente a la estatua. Entonces la respuesta de los campesinos fue destruir la estatua, porque asumían que fue el inca, el que trajo la muerte.

El acto de destruir la estatua posibilitó volver a la tranquilidad, volver a sembrar el trigo, el maíz, etc. Sin embargo, los campesinos de Aranhuy no quieren recordar, no están orgullosos de haberla destruido. En el *Informe de la CVR* (2003), los testimonios no registraron la destrucción de la estatua, ya que solo visibilizaron la masacre de diecinueve campesinos. Entonces, me pregunto: ¿por qué los campesinos no quieren recordar este hecho? Me parece que por el desprecio de sí mismo (Fanon, 2007) primó el silencio. Luego, escuchando a Eusebio Carbajal —sobreviviente de masacre en abril de 1988— pude entender algo cuando mencionó que «ese albañil puso el mal dentro del inca, pero dicen la gente se ríe como botamos». La risa, en este caso no es alegría, sino es burla. Entonces, los campesinos estaban luchando por borrar el estigma de ser tontos. «¿Cómo van a botar a la estatua?, él no tiene la culpa», recordaba Eusebio Carbajal.¹⁴ Pero mi interés no es el silencio que guardan los campesinos, sino

¹⁴ Notas de trabajo de campo en Aranhuy, 2011.

cómo construyen al enemigo y repensar la fuerza cultural que posibilita seguir viviendo. ¿Cómo fue posible, como sociedad, llegar a esos extremos?

Llegué al pueblo de Aranhuy en 2009 —ubicado en la provincia de Huanta, distrito de Santillana— y luego regresé en 2011. El 2019 volví a ver Aranhuy, con el mismo paisaje, pero ya no estaba *mama Rosa*. Eusebio Carbajal aún vivía en Milluchi. Aquella primera vez, la niebla me envolvió y no lograba distinguir las siluetas de los campesinos que apenas asomaban a las puertas de sus casas vigilando mi presencia. La camioneta de *World Vision*, una organización no gubernamental cristiana, que me había llevado, botó humo negro y regresó a la ciudad de Huanta. Me quedé parado por un momento en la puerta de la iglesia católica corroída por el tiempo. Caminé hacia la primera casa, con la mochila en el hombro. Me ladraban los perros y *mama Rosa* no quiso alojarme. Me refugié en el Puesto de Salud de Aranhuy. En estas comunidades, zonas de posconflicto y de narcotráfico, un desconocido es estudiado de «pies a cabeza», observado en cada detalle, cada movimiento.

He escuchado a *mama Rosa*, Eusebio, Vladimiro, Jorge y otros campesinos de Aranhuy en 2011, comentar sobre la estatua, como en el siguiente extracto de una entrevista:

Kaypim karqa plaza chawpimpi, huk inka ruwasqanku (Aquí había, en medio de la plaza una estatua del inca). Salía agua de los costados como de la pileta. Pero el albañil, había hecho con mala intención. Porque, cada vez que asesinaban los senderistas colocaban a su lado del inca con un letrero en papel «¡así mueren los soplones!». El inca estaba llamando (Gavilán, 2011, p. 76).

Un campesino de Aranhuy había escuchado hablar al albañil que construyó la estatua: «¡una vez que combaten ese inca puede ser que calme la guerra, sino puede terminar el pueblo de Aranhuy!». Enterados de esto, acordaron destruir la estatua. Así recuerdan:

A combazos hemos destruido y botamos al inca. En la cabeza hemos encontrado, pelos de personas, siete colores de estambres, plata y daños. ¿Con qué intención lo habría hecho? Él ya no vive aquí, vive en Lima. Desde esa fecha ya no hubo más muerte, ya no aúllan los perros (Gavilán, 2011, p. 76).

Desde el día en que destruyeron la estatua, los pobladores de Aranhuy dejaron de sufrir. El relato y el razonamiento es complejo. Intenté explicar en algunos trabajos el significado y mensaje que contiene la destrucción de la estatua del inca, relacionado con rituales y brujería (Gavilán, 2011). Vuelvo a intentarlo otra vez con el fin de comprender la construcción del enemigo.

Figura 4. *Campesinos reunidos en el parque de Aranhuy.*

Nota: Allí estaba erigida la estatua del inca Atahualpa. Fuente: Elaboración propia, 2011.

Para los campesinos de Aranhuy no solo el terruco o el cachaco fueron los enemigos, también lo fueron los no humanos. Vicente Torres refiere: «la montaña se molestó y comenzó a comerse a la gente» (2020, p. 169). Así, el enemigo se gestó cuando el albañil construye con «mala fe» la estatua en medio de la plaza de Aranhuy. Pero, nadie se dio cuenta que el asesino estaba allí, había ocurrido como el caballo de Troya. Ya después de muchas muertes y sufrimientos, cuando el pueblo estaba extinguiéndose, se enteraron del enemigo.

Al romper con combas y picos a la estatua hallaron en la cabeza del inca pelos humanos, siete colores de cinta, entre otras cosas, como se menciona en la cita anterior. La interpretación de los campesinos regresa al comienzo, cuando dicen que no prestaron atención ante la eminente premonición del acecho del enemigo. «¿Se acuerdan del albañil?, *hukmanmi kara*»¹⁵. Otros decían: «mi caballo se asustaba con el inca», «¿te acuerdas cómo aullaban los perros?».

En nuestras conversaciones, los campesinos de Aranhuy enfatizaban la palabra «llamada», decían que «el inca estaba llamando». ¿Cómo se puede leer este hecho sin caer en el esencialismo y en el poder de la brujería encarnado en la estatua del inca? ¿Qué subyace en la fuerza de la llamada? Los campesinos

¹⁵ Traducción libre: Ya no era lo mismo, había cambiado.

de Aranzhuay relacionaron a la llamada de la estatua del inca para ser asesinados con la experiencia vivida en el contexto de CAI. Es decir, cuando Sendero Luminoso, el Ejército y las rondas campesinas «llamaban» era para asesinar o desaparecer. Entonces, la palabra «llamada» en el contexto de la guerra adquirió como significado a la muerte. Recuerda *mama* Justina: «Los ronderos llegaron a mi casa y se llevaron a mi esposo, diciendo que *llamaba* los militares». Los que han sido llamados y fueron a las bases militares no regresaron a su casa, han desaparecido. La palabra llamar, en quechua *qayay*, es de uso cotidiano, pero en el contexto de CAI adquirió los significados de desaparición y muerte, así como las categorías de enemigo y estado de excepción.

Pero los pobladores de Aranzhuay usan también la palabra llamar para comunicarse con los *Apus* (deidad que mora en los cerros). Los curanderos son los encargados de llamar al ánima para hacer «volver» al cuerpo y restablecer la vida. Por eso, para los campesinos cuando una persona se asusta —por encontrarse con el condenado, animales salvajes, cachacos o terrucos—, «sale» su ánima del cuerpo y este se queda enfermo. Entonces, es necesario llamar al ánima y restablecer el cuerpo para seguir viviendo. Este llamado del curandero es lo opuesto al llamado del inca Atahuallpa. Esta es para salvar vida y el otro lleva a la muerte. Así, juegan las categorías en contextos tan abruptos como el CAI.

La destrucción de la estatua¹⁶ del inca puede parecer un recurso «primitivo» para quienes están fuera de lógicas locales a la que recurren los campesinos. Pero, hay que pensar que ello ocurre en el contexto de una guerra deshumanizante. El clamor que surgía era la búsqueda desesperada de un orden, superar el sufrimiento, y en ese sentido, se entiende que la destrucción de la estatua aparezca como el símbolo de la derrota del mal.

Hay otra palabra clave después de llamado, la normalización, que tiene dos acepciones: la que construye la dominación y la que busca el equilibrio social. La primera se produce cuando la élite domina al otro mediante la hegemonía, de acuerdo con Gramsci (2023). Por otro lado, la segunda acepción, que nos atañe directamente, busca «dejar de sufrir» para volver a encontrar la normalidad perdida. Los campesinos afirman: «cuando destruimos la estatua, se normalizó la vida». Asimismo, cuando encontraron los restos de sus seres desaparecidos, sus cultivos, ganados y sus relaciones familiares «volvieron a la normalidad».

¹⁶ La práctica de la destrucción de estatua no es nueva; los brujos destruyen, los evangelistas mutilan a santos cristianos. Por ejemplo, en 1992 en Chiapas, destruyeron a la estatua de Diego de Mazariegos. Los académicos interpretaron como un acto reivindicativo indígena contra la opresión colonial.

En esta construcción de la estatua como enemigo, a mi parecer, no solo interviene el bagaje cultural transmitido de larga data, sino también la presencia de los evangelistas, particularmente, los pentecostales. Para ellos, Satanás —el enemigo de Dios y de los hombres—, muchas veces se disfraza en la coca, el licor e imágenes de santos para engañar a los hombres. ¿Acaso los evangelistas persuadieron para que realizaran la destrucción de la estatua? No todos los campesinos pertenecen a los pentecostales, otros se consideran católicos. Sin embargo, existen creencias yuxtapuestas. Quispe (2015), interpreta a partir de su observación que el crecimiento obedece a la expansión de la economía del mercado como al impacto de la violencia política. Y, el estudio de Del Pino (1999) en el VRAEM nos presentaba la resistencia a SL con la presencia de evangélicos a partir de otra identidad. En ese sentido, es necesario agregar la búsqueda de interpretación de parte de los campesinos para dar sentido de lo que ocurre. Los pentecostales predicaban el evangelio: «el demonio encarnado en Abimael Guzmán cuenta con el ejército anticristo, está en las imágenes».

Me llama la atención esta construcción de enemigo, cuando, según los pobladores, la imagen de la comunidad cambió gracias a la estatua. Durante los días de feria muchas personas llegaban de visita para comprar y vender sus productos. Y podían descansar, platicar sentados en el parque con la imagen del inca Atahuallpa. La presencia de la estatua no solo fue valorada como objeto estético, sino que condicionó a los campesinos en sus actuaciones cotidianas. La mayoría de asambleas se realiza en la plaza de Aranhuy, los profesores y alumnos desfilan por ahí en Fiestas Patrias.

Después de derrotar al enemigo, los campesinos no han olvidado la situación: «Recién se ha calmado, recién la gente volvió a sembrar como antes». Nottingham (1964) ha sugerido que para aceptar el dolor los seres humanos no solo necesitan un conocimiento fáctico sino una interpretación de la tragedia. Esa tragedia, para los campesinos, fue que el constructor de la estatua lo «hizo con mala intención».

Para el lector que sigue esta historia, en el tiempo que se destruye la estatua del inca, en la región de Ayacucho, se fortalecían las rondas campesinas. En 1992, Abimael Guzmán es capturado; entonces, el país respiró una cierta tranquilidad. Los campesinos de Aranhuy, con la destrucción de la estatua del inca y con los refuerzos de armas de fuego de parte del Estado y los patrullajes constantes de los militares, lograron aminorar los ataques de los senderistas.

CONCLUSIONES

Los hallazgos me permiten afirmar que, en momentos de violencia como el CAI ocurrido entre las décadas de 1980 y 2000 en Ayacucho, Perú, no solo se produjeron múltiples rupturas de ordenamiento social, sino que se forzó la creación de enemigos: mesnadas, terrucos, cachacos o hechiceros. Sendero Luminoso encendió la pradera y, el Estado acudió para apagar el fuego, declarando zona de emergencia; sin embargo, el decreto de suspensión de ley, instauró otra ley no escrita que llevó a la restricción de derechos fundamentales y —en muchos casos— ha sido «caldo de cultivo» para el surgimiento y fortalecimiento de enemigos.

Para entender el CAI es necesario situarlo en un contexto histórico más amplio y dentro de lógicas locales. Pues, la historia de la región de Ayacucho está inmersa en un *continuum* de violencia, pobreza, discriminación y corrupción de muy larga data. Y, por si fuera poco, vivimos en un país polarizado. Ese pasado histórico influyó, sumado con la ideología de SL, la represión de las fuerzas del orden y el estado de excepción, en la construcción de enemigos.

Para SL, sus enemigos directos fueron las mesnadas y cachacos. Los militares, acantonados en las bases militares, vigilaban el acecho del enemigo terruco. Los campesinos —en su mayoría— no solo debían cuidarse del enemigo terruco o de cachacos abusivos que —en su mayoría— mataban, desaparecían y violaban a sus mujeres (CVR, 2003), sino también de los hechiceros.

Desde una mirada autoetnográfica, lo que subyace en esta construcción de enemigos, entre otros hallazgos, es el arte de sobrevivir, en esa máquina anunciada por Michel Foucault (2014) de hacer morir o dejar vivir. Por eso, Stern (1999), acertadamente planteó el concepto de *adaptación-en-resistencia*, para explicar cómo los campesinos tuvieron experiencias de vida doble. Si los miembros de SL llegaban a la comunidad atendían como a los militares para sobrevivir. En nuestra política actual, contar con un enemigo acechándonos no es más que el arte de sobrevivir, como escribe José Carlos Agüero: «El terruqueo no es pues inocente. Es un arma simbólica de control, se usa impunemente y funciona» (2019, s. p.).

Como mesnadas, terrucos, cachacos o hechiceros, no se reconoce cada uno, sino que los nombres provienen del otro, del contrincante. Y cada quién ha encontrado un sentido a lo actuado en el ritual del desprecio (Gavilán, 2023). Al usar el lenguaje, no solo se justifica lo actuado —como en las masacres de Putis, Lucanamarca— sino los actores (enemigos) están forzados a pensar positivamente. El ritual de desprecio aparece como complementario y necesario para dar sentido

a lo desmedido y excesivo de las formas de muerte experimentadas en el CAI, como las fosas comunes. Pero, yo creo, que el esfuerzo contenido en este artículo no solo puede servir para mostrar cómo se construye a enemigos disímiles, sino, sobre todo, a deconstruir la amenaza del monstruo terrorista para menguar la polarización construida. En ese sentido, hablar de enemigos en Ayacucho es también hablar de las propias limitaciones del hombre.

REFERENCIAS

- Agüero, J. C. (22 de junio de 2019). *El terruqueo*. Las República. <https://larepublica.pe/politica/2019/06/22/el-terruqueo>
- Agüero, J. C. (2021). *Cómo votan los muertos*. Lasiniestra.
- Aguirre, C. (2011). Terruco de m... Insulto y estigma en la guerra sucia peruana. *Historica*, 35(1), 103-139. <https://doi.org/10.18800/historica.201101.003>
- Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP. (2007). *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje*. ZFD, GIZ. http://archivos.memoria.website/ANFASEP_HastaCuandoTuSilencio_Web.pdf
- Benjamin, W. (2009). *Estética y política. Para una crítica de la violencia*. Las Cuarenta.
- Boesten, J. (2016). *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder y justicia postconflicto en el Perú*. Lima: bnp.
- Boesten, J. y Gavilán, L. (2023). *Perros y promos. Memoria, violencia y afecto en el Perú posconflicto*. IEP. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.10678>
- Bourdieu, P. (2014). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Gedisa.
- Castro, Y. (2009). *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado*. UAM. <https://doi.org/10.24275/uami.f1881k909>
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2009). *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicaciones Norte-Sur*. Katz.
- Cóndor, N. y Pereyra, N. (2015). Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *Antropologica*, 33(34), 63-88. <https://doi.org/10.18800/antropologica.201501.004>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. CEP. <https://doi.org/10.1080/13260219.2005.10426817>

- Degregori, C. I., Coronel, J., Del Pino, P. y Starn, O. (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. IEP. http://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/588/degregori_lasrondascampesinas.pdf?sequence=2&isAllowed=y
<https://doi.org/10.15381/is.n47.22825>
- Degregori, C. I. (2010). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. IEP.
- Degregori, C. I. (2013). *Del mito de Incarrí al mito del progreso. Migración y cambios culturales*. IEP.
- Degregori, C. I. (2014). *Heridas abiertas derechos esquivos*. IEP.
- Del Pino, P. (1999). Familia, cultura y «revolución». Vida cotidiana en Sendero Luminoso. En S. Stern (Ed.), *Los senderos insólitos de Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 161-192). IEP / UNSCH. <https://doi.org/10.18800/9789972423482.004>
- Del Pino, P. (2013). «En el nombre del gobierno»: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XXI. En P. Del Pino y C. Yezer (Eds.), *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú* (pp. 9-24). IEP / IFEA.
- Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lasiniestra. <https://doi.org/10.21678/apuntes.83.922>
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. FCE.
- Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Lumen.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. FCE.
- Ferrándiz, F. y Feiza, C. (2004). Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*, 14(27), 159-174. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702710>
- Flores Galindo, A. (1985). La guerra silenciosa. En A. Flores Galindo y N. Manrique (Eds.), *Violencia y campesinado* (pp. 17-39). IAA.
- Foucault, M. (2014). *Redes del poder*. Prometeo.
- Garcés, M. (2021). Pilotos del caos: excepcionalidades permanentes en la era global. En D. Inclán (Coord.), *La brutalidad utilitaria. Ensayos sobre economía política de la violencia* (pp. 19-39). Akal. <https://doi.org/10.2307/j.ctv513bv4.9>
- Gavilán, L. (2011). *Estado de emergencia y el arte de rehacerse en las comunidades campesinas del Perú postconflicto*. [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana.
- Gavilán, L. (2013). Eusebio, tatuado por la guerra. *Alteritas*, (3), 94-99.
- Gavilán, L. (2017). *Memorias de un soldado desconocido*. IEP.
- Gavilán, L. (2018). Una política de vida suicida. *Alteritas*, (8), 145-150. <https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2018.8.162>

- Gavilán, L. (2019). Aquí nos tocó vivir: invasiones de terrenos en la ciudad de Ayacucho. *Revista San Cristóbal de la Escuela Profesional de Antropología Social*, (2), 7-43. <https://doi.org/10.24265/horizmed.2021.v21n3.07>
- Gavilán, L. (2023). La muerte y el ritual de desprecio. *Argumentos*, 4(1), 35-55. <https://doi.org/10.46476/ra.v4i1.154>
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Bellaterra.
- Gramsci, A. (2023). *Cuadernos de la cárcel I: Cuadernos 1-5 (1929-1932)*. Akal.
- Guzmán, A. (1980). Somos los iniciadores. *Revista Sol Rojo*. Ediciones Bandera Roja. http://www.solrojo.org/pcp_doc/pcp_240880.htm.
- Guzmán, A. (1988). *Entrevista con el Presidente Gonzalo*. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/600_digitalizacion.pdf
- Guzmán, A. (1989 [1980]). Somos los iniciadores. En A. Borja, *Guerra popular en el Perú* (pp. 161-178). Bruxelles.
- Guzmán, A. (2009). *De puño y letra*. Manoalzada.
- Jave, I. (Coord.). (2003). *Yuyanapaq. Para recordar*. Pontificia Universidad Católica del Perú / La República / IDEHPUCP.
- Jiménez, E. (2009). *Chungui, violencia y trazos de memoria*. IEP.
- Levi, P. (2002). *Si esto es hombre*. Muchnik.
- Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (s.f). *Viva la Patria*. LUM. <https://lum.cultura.pe/cdi/audio/viva-la-patria>
- Marx, C. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Marx K. y Engels, F. (2011). *El manifiesto comunista*. Vi-Da Global.
- Méndez, C. (2021). The Paths of Terrorism in Peru: Nineteenth to Twenty-First Centuries. En R. English (Ed.), *The Cambridge History of Terrorism* (pp. 420-452). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108556248.017>
- Ministerio de Cultura. (2021). *Narradores de memorias 2: Accamarca, ¿cómo llegamos a esto?* LUM.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2011). *D.S. N° 051-2011-PCM*. MINJUS. <https://www.gob.pe/institucion/minjus/normas-legales/1517404-051-2011-pcm>
- Nottingham, E. (1964). *Sociología de la religión*. Paidós.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú (2012). *En honor a la verdad*. Lima.

- Portocarrero, G. (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. PUCP. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.201201.007>
- Quichua, D. (2023). Rebeldes y herejes: los iquichanos en la independencia y en la República peruana naciente. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*.
- Quispe, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lluvia.
- Ramos, J. (2017). Sin terrucos no hay soldados: percepción de los jóvenes acuartelados sobre Sendero Luminoso en la sociedad de posguerra. En Concurso Nacional de Ensayos, *Memorias del presente. Ensayos sobre juventud, violencia y el horizonte democrático* (pp. 20-37). LUM / Ministerio de Cultura / IEP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2s0j7dd.9>
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Spalding, K. (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. IEP.
- Stern, S. (1999). Los senderos insólitos del Perú: los orígenes, dinámica y legados de la guerra, 1980-1995. En S. Stern (Ed.), *Los senderos insólitos de Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 455-460). IEP / UNSCH. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/614/ideologiaypolitica11.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
<https://doi.org/10.18800/9786123170608.001>
- Theidon, K. (2009). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Todorov, T. (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Galaxia Gutenberg. <https://doi.org/10.33426/rcg/2012/86/1117>
- Torres, V. (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales*, 15(29), 135-179. <https://iberoforum.ibero.mx/index.php/iberoforum/article/view/43>
- Vargas Llosa, M. (1983). *Informe sobre Uchuraccay*. Lima. https://www.verdadyreconciliacionperu.com/admin/files/libros/376_digitalizacion.pdf
- Zapata, A. y Rojas, R. (2013). ¿Desiguales desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad. IEP. <https://repositorio.iep.org.pe/bitstream/handle/IEP/596/estudiosobredesigualdad6.pdf?sequence=2&isAllowed=y>