
después de la violencia: recuperación en los andes centrales

fiona wilson

Reconciliación, recuperación y reconstrucción son términos comúnmente usados para describir procesos que tienen lugar luego de un conflicto violento. En todos los casos el prefijo subraya la idea de que la vida social vuelve a ser más o menos lo que fue antes. Los términos sugieren además una serie de características positivas: intervención del Estado, participación del pueblo, valores compartidos, retorno a la normalidad y reaparición de las instituciones que garantizan la paz, la ley y el orden, la democracia y cierto nivel de prosperidad. Los términos están cargados de valor y altamente politizados, ya que las raíces, prácticas y consecuencias del conflicto son barridas, asumiéndose que han dejado un rastro débilmente reconocible en las relaciones sociales o en la imaginación social. Aunque podemos seguir usando dichos términos como una especie de abreviatura, éstos deben ser explorados en mucho mayor detalle. Es importante entender más los diferentes tipos de conflictos que «en tiempos de paz» agobian a la organización social en regiones que han sufrido conflictos violentos, y reconocer que las nuevas constelaciones de poder pasan a primer plano y establecen quién dicta la agenda y quién puede ser forzado a seguir las nuevas reglas de juego.

Este artículo enfoca la situación de los Andes centrales en Perú tras la guerra desatada por Sendero Luminoso. Su punto de inicio es el análisis de un evento en particular, un «acto de recuperación», en los límites de una región totalmente abando-

nada durante los últimos años de la violencia. Varios grupos de actores sociales fueron reunidos por este «acto de recuperación»: representantes de las comunidades campesinas desplazadas y privadas de su territorio, miembros de asentamientos y comunidades adyacentes que habían sido asediados pero no abandonados, y un grupo de autoridades y dirigentes locales, la mayoría de los cuales detentaba cargos en el gobierno local.

Fuera del escenario se habían colocado los dos protagonistas iniciales, Sendero Luminoso y el Ejército; y una investigadora extranjera.

Al participar en el evento, había aceptado que correspondía sobre todo a una motivación práctica: cómo organizarse e implementar la construcción de un corto tramo de camino que eventualmente uniría a la región abandonada con el camino transitable más cercano. Pero al familiarizarme más y más con el contexto social de la recuperación, el encuentro asumió un carácter distinto. Se le había asignado un papel escénico: diferentes personas y grupos emitían, recibían y «actuaban» importantes mensajes. En retrospectiva, el evento parecía encapsular y parcialmente revelar ciertos aspectos de las relaciones sociales y las luchas que ocurrían en los límites del Estado, las que en la vida cotidiana estaban más fragmentadas y sumergidas, y resultaban mucho menos visibles.

Este artículo empieza con un análisis situacional reconstruido del «acto de recuperación». Luego se introducirán conceptos de encuentros de situación, formas cotidianas de formación del Estado y producción del espacio, para reflejar la postura ambivalente de las autoridades, los diferentes significados asignados a la recuperación, así como la dura situación y las opciones que enfrentan las personas desplazadas.

~~~~~  
 Recuperando una región

Cayash era una región escasamente poblada. Ubicada en los Andes centrales, tiene unas treinta mil hectáreas cuadradas y es una zona de sierra, a cerca de tres mil trescientos metros de altura, que bordea la empinada cuesta hacia las tierras bajas tropicales al este. La región se ubica en el perímetro norte de la provincia de Tarma. Antes de la guerra, unas cuatro mil personas vivían en las seis comunidades que detentaban la propiedad de la tierra y habían sido legalmente reconocidas como comunidades campesinas. Cayash fue invadida por los batallones de Sendero en 1990, y posteriormente convertida en una de sus «bases de apoyo». A partir de ese momento, se

prohibió a los cayashinos la salida de la comunidad. La región fue «liberada» por el Ejército en 1993, y entonces los pobladores huyeron de la destrucción y la ira del Ejército. Los cayashinos desplazados vivían en la pobreza, con sus paisanos en una comunidad rural cerca de Tarma, o en los miserables barrios que rodean las ciudades de Tarma, La Oroya, Huancayo y Lima.

Un domingo de octubre en 1994, un minibús salió antes del amanecer de la capital provincial, Tarma, transportando a un grupo de representantes del gobierno local y la comunidad hacia Pullao Tingo, un poblado al norte de la región Cayash, a unas cuatro horas de camino de Tarma. Pullao Tingo era el punto más cercano en el camino a Cayash; el poblado se ubica al final de una antigua ruta de sierra que llevaba al río Ulcumayo hacia las tierras bajas tropicales. En Pullao Tingo convergían varios caminos para mulas y se había desarrollado un pequeño puesto comercial. Antes de la guerra, sin embargo, era más frecuente que la mayoría de los cayashinos hicieran a pie la ruta mucho más larga al sur, de más de cincuenta kilómetros, hacia el mercado regional y la capital provincial de Tarma.

Pullao Tingo estaba siendo repoblado a fines de 1994. Un par de tiendas vendían ahora cerveza, gaseosas, velas, fósforos, sal, latas de atún. Los camioneros habían retornado trayendo ropa fabricada industrialmente y productos de plástico para canjearlos por papa, especialmente por las apreciadas «papas de color», cultivadas en las comunidades circundantes. Llegaban y salían familias de campesinos con mulas ricamente forradas. Pero la mayoría de las casas estaban aún vacías y mostraban agresivas pintas rojas como señal de la reciente ocupación por parte de Sendero.

A una hora de distancia por el camino había un puesto militar en el que los soldados controlaban el movimiento de entrada y salida de la zona. Todos los vehículos eran detenidos y sus ocupantes interrogados. El oficial a cargo había advertido a los ocupantes del minibús que viajábamos bajo nuestro propio riesgo, y sarcásticamente sugirió que reportemos cualquier actividad «subversiva»... si volvíamos.

Para las autoridades y los representantes de las comunidades abandonadas, esto era lo más cerca que habían llegado a Cayash desde la ocupación de los militares. El propósito declarado de la visita era organizar la exploración de una ampliación del camino y la provisión de trabajo comunal para extender el sendero unos cuatro kilómetros hasta una aldea abandonada. Ello, decían las autoridades, era el primer paso en la construcción de un camino para vehículos que sirviera a las comunidades en Cayash. El ensanchamiento de la sección del sendero para mulas que corría paralelamente al río Ulcumayo

no presentaba mayor problema de ingeniería, pero la construcción de los veintiún kilómetros restantes sobre una monumental cadena de montañas era un proyecto mucho más desalentador.

Las autoridades que formaban parte de la comitiva incluían a un regidor del Concejo Provincial de Tarma, al alcalde del distrito dentro de cuya jurisdicción se ubican las comunidades Cayash, al alcalde de Cayash, a un joven agrónomo peruano procedente de una organización no gubernamental (ONG) de la Iglesia Católica y a un economista de transportes de la entidad municipal de Tarma. Todos estos hombres eran jóvenes, habían sido maestros de escuela y se distinguían de los campesinos por usar camisas blancas impecables y anteojos para el sol. A ellos se unía un grupo de hombres de más edad, representantes de las comunidades de Cayash que vivían exiliados en la ciudad de Tarma, y yo, la única mujer. Había sido invitada por el alcalde de Cayash a último minuto. Una investigadora extranjera tenía un valor simbólico y potencialmente práctico, contenido en el hecho de representar al mundo exterior, la posibilidad de establecer vínculos con el resto del mundo y la oportunidad de atraer a una organización no gubernamental extranjera. Pero no creo que mi presencia alterase el evento en modo alguno. No se me pidió tomar parte activa en los procedimientos formales. La principal expectativa era que yo invitase la cerveza, lo cual hice.

Tras llegar a Pullao Tingo, el grupo de autoridades y representantes paseó en fila e inspeccionó la ruta. El economista de transportes tomó nota de los lugares en los que se requería hacer estallar dinamita para volar salientes de roca. Cuando el grupo retornó, unos treinta campesinos de las comunidades vecinas (que no habían sido abandonadas) esperaban para participar en una reunión citada por las autoridades con el fin de organizar el trabajo para ampliar el camino. La atmósfera era tensa y formal; luego supimos que unos pocos pensaban que Sendero había convocado la reunión. Tres jóvenes mal vestidos observaban a distancia; todos sabían que eran informantes de Sendero. La gente permanecía callada e inquieta; nadie hacía preguntas ni proporcionaba información. Nadie parecía entusiasmado por la idea de contribuir con trabajo voluntario para construir un camino a Cayash.

Las autoridades hicieron discursos declamatorios. Cada quien habló con emoción de los daños causados durante la época de subversión y ofreció su apoyo para la reconstrucción, aunque con variaciones de tono y contenido. Las autoridades acordaron que debía darse máxima prioridad a la provisión de un camino para que la gente pueda regresar a vivir en Cayash. Toda la región progresaría una vez que hubiera caminos. Una de las autoridades explicó que los pobladores deben dar ayuda por

cuanto el gobierno no tomaría cartas en el asunto a menos que se viera presionado a hacerlo. Se trataba de comunidades ignoradas y olvidadas; peor aún, habían sido despreciadas por el Estado aristocrático peruano. Pero el Estado tenía la obligación moral de prestar apoyo para que la gente retornara tranquilamente a sus hogares. El Estado debía ser obligado a ofrecer obras públicas y servicios a las comunidades. La gente no debía seguir sufriendo, y viviendo en la miseria y la pobreza; deben exigir apoyo de las autoridades, es su derecho, pero nunca deben arrodillarse para pedir ayuda. La presencia de una foránea fue señalada con satisfacción como un indicador de futuras posibilidades de asistencia exterior.

El regidor de Tarma prometió enviar desde esa ciudad equipos para nivelar el camino. El regidor engatusó al alcalde distrital para que se comprometiera con la provisión de cilindros de combustible y prometió enviar raciones de alimentos del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA) de Huancayo. Luego, con gran dificultad, cada comunidad eligió a sus representantes. A estos hombres se les pidió organizar las contribuciones a la faena o proyecto de trabajo voluntario. Sus nombres fueron cuidadosamente escritos en el Libro de Actas de Cayash. Se instituyó un comité de camino bajo la presidencia del regidor, y sus miembros, en actitud marcial de atención, fueron juramentados.

Luego, con cervezas y una merienda, el avergonzado agrónomo de la ONG dijo a los campesinos que no había podido llevar consigo los sacos de semillas de papa que éstos estaban esperando, pero les dio una nueva fecha para la entrega. Esta entrega era parte del programa de crédito rotativo organizado por la ONG. En un tono más informal, el alcalde de Cayash informó a los campesinos reunidos de los avances realizados en la reorganización de las comunidades de Cayash y sus planes para el retorno a ocupar sus tierras. Pero la atmósfera se oscureció cuando los jóvenes senderistas se aproximaron y yo fui escoltada a la seguridad de una tienda.

A principios de noviembre de 1994, el pesado equipo de nivelación de caminos llegó a Pullao Tingo tras un largo y costoso viaje desde Tarma: su envío a un lugar tan distante de su origen quebró las relaciones entre el regidor y el alcalde de Tarma. Unos trescientos cincuenta comuneros con picos y lampas se reunieron para la faena de tres días. El grueso de la mano de obra fue proporcionado por cayashinos, quienes habían pagado su propio transporte o caminado desde la ciudad de Tarma. Las familias registradas como miembros desarraigados de las comunidades de Cayash tuvieron que pagar una suma en efectivo si no tomaban parte en la faena; este dinero iba a pagar la alimentación y el combustible. Las mujeres venían

con alimentos y utensilios de cocina, que compensaron las raciones de alimentos prometidas por el director regional del PRONAA de Huancayo y que nunca se materializaron. Tampoco llegaron los cilindros de combustible. El Ejército, empero, insistió en participar. El regidor recibió una escolta de seis soldados armados que lo acompañaron en cada movimiento suyo. La estación de televisión de Tarma envió un reportero a filmar las obras y entrevistar a los participantes; pero la idea —medio en serio y medio en broma— de enviar un helicóptero para filmar la faena desde el aire jamás cobró vuelo.

El camino fue ampliado tal como se había ofrecido, pero Pullao Tingo sigue siendo el punto de comercio local y destino para los camiones. La nueva ampliación del camino no tiene usos prácticos, pero quizá ese no fue jamás el propósito principal del ejercicio.

\* \* \* \* \*

### Luchas de poder en las fronteras

Pensar en el encuentro suscita preguntas sobre cómo puede uno analizar las diferencias de poder/conocimiento, interpretación cultural y formas de organización que distinguen a los grupos. Mientras algunos actores sociales presentes representaban intereses locales rivales (tal como se aprecia en la competencia subyacente entre grupos campesinos vecinos), otros pertenecían a campos sociales y niveles de autoridad diferentes dentro de la sociedad regional (como se ve en el deseo de las autoridades de tomar el control de la mano de obra campesina). Esto sugiere que uno puede empezar a discutir el grado y los modos en que las autoridades locales están actuando como representantes del gobierno local o el Estado en este encuentro.

En este contexto, el concepto de encuentros de situación puede ser útilmente empleado para distinguir a los actores sociales. Según Long<sup>1</sup>, un encuentro de situación tiene un carácter dinámico y emergente, y puede ser definido como un «punto crítico de intersección o vínculo entre diferentes sistemas sociales, campos o niveles de orden social donde es más probable encontrar las discontinuidades estructurales, basadas en diferencias de valor normativo e interés social»<sup>2</sup>. El concepto ayuda a destacar qué tiene lugar en los encuentros cara a cara entre individuos o unidades diferenciados en términos de poder

---

<sup>1</sup> LONG, Norman: «Introduction: the raison d'être for studying rural development interface», en LONG (ed.), *Encounters at the interface: a perspective on social discontinuities in rural development*. Wageningen, Agricultural University, 1989.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 2.

y recursos, y demuestra «la interacción y mutuas determinaciones de los llamados procesos “externos” y de “nivel local”»<sup>3</sup>. La idea de encuentros situacionales ha ayudado al análisis de intervenciones desarrollistas por parte de burócratas en sociedades campesinas, principalmente a mostrar los problemas existentes en ambos sectores para apreciar o comprender al otro.

Al describir el «acto de recuperación», las autoridades de visita en Pullao Tingo han recibido varios nombres, siendo llamados también dirigentes locales y representantes del gobierno local. Esto refleja la ambigüedad subyacente a su adecuada categorización. Aunque ocupan un cargo público, no son burócratas ni tampoco suscriben de manera clara o ambivalente los intereses y puntos de vista del Estado. Por ello, uno no puede hacer un supuesto a priori de que en cierto sentido abstracto representaban un nivel estructural distinto, sin mencionar ya el Estado. Tal como lo ha comentado Drinkwater<sup>4</sup> en su crítica del concepto de interrelación social, surgen problemas cuando los encuentros son consideradas tanto «junturas donde se intersectan “diferentes niveles de orden social” (el local y el mayoritario)», como encuentros cara a cara donde «“el contexto estructural más amplio” ha sido aterrizado en personas o unidades representativas; se ha convertido en local y tangible»<sup>5</sup>.

El concepto de encuentro situacional es insuficiente; uno debe mirar más de cerca las interrelaciones «internas» de las autoridades como actores sociales. Un debate teórico relevante se ocuparía de la exploración de las formas cotidianas de formación del Estado, una línea de aproximación que ha sido recientemente desarrollada en relación con la historia de México<sup>6</sup>. Ésta le debe mucho al análisis de E. P. Thompson sobre la naturaleza polémica del poder en la historia de Gran Bretaña, y al concepto de poder y gobierno de Foucault. El análisis busca revelar cómo es visto y cómo se presenta a sí mismo un Estado desde la ventajosa perspectiva de quienes están en una posición remota, social y/o geográficamente hablando, del asiento del poder estatal. Subyaciendo a esta visión de la complejidad de las relaciones entre las clases gobernantes y subalternas, entre el Estado y la cultura popular, hay una relectura del concepto de hegemonía. Como lo ha propuesto Roseberry, podemos «usar el concepto no para entender el consentimiento sino para entender el enfrentamiento; las maneras en las cuales las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar

<sup>3</sup> Ibid., p. 5.

<sup>4</sup> DRINKWATER, Michael: «Visible actors and visible researchers: critical hermeneutics in an actor-oriented perspective», *Sociologia Ruralis*, vol. xxxiii, N° 4, 1992.

<sup>5</sup> Ibid., pp. 370-1.

<sup>6</sup> GILBERT, Joseph y Daniel NUGENT (eds.): *Everyday forms of state formation*, Durham, Duke University, 1994.

fiona wilson

sobre, entender, confrontar, acomodarse o resistir a la dominación, son formadas por la propia dominación. Lo que la hegemonía construye, entonces, no es una ideología compartida sino un material común y un marco significativo para vivir, hablar y actuar sobre los órdenes sociales caracterizados por la dominación»<sup>7</sup>.

La cuestión sobre la hegemonía y cómo el Estado hace sentir su presencia en la vida cotidiana nos lleva a dos series de preguntas. En primer lugar, uno puede preguntarse quién puede ser visto en coyunturas históricas particulares como representación del Estado. En las provincias remotas, ¿hasta qué punto puede un Estado establecerse a través de representantes (gobernadores, militares, policías, funcionarios de ministerios), empleados (maestros, trabajadores de salud) y representantes o sustitutos (de oligarcas a entidades descentralizadas de gobierno)? En segundo lugar, ¿qué tipo de régimen de gobierno, relaciones entre Estado-pueblo, entran en juego? ¿Hasta qué punto las acciones de la población confirman y legitiman al Estado, o en qué medida socavan el poder y la autoridad del Estado? ¿Cómo se relacionan las diversas formas y expresiones de presencia del Estado con los conceptos populares de cultura, progreso y modernidad?

Los conceptos de interrelación social y formación cotidiana del Estado nos llevan directamente a la posición pivotal de las autoridades en los límites de Cayash. Tal como se mostró en el «acto de recuperación», el poder de las autoridades reside en su capacidad de proporcionar apoyo y auspicio paternalista, y esta capacidad descansa en sus habilidades personales para unirse en la acción, a menudo en una mezcla de roles: como representantes del Estado, como voceros del pueblo y como mediadores entre ambos. Aunque en sus discursos en Pullao Tingo las autoridades pusieron énfasis en sus deseos de servir y representar al pueblo, claramente buscaban comandar a los dirigentes de la comunidad y desplegar la mano de obra de ésta. En el proyecto del camino, la habilidad de las autoridades para convocar recursos —y ser vistos como patrones hábiles— tuvo cierto éxito. Se proporcionó maquinaria, mano de obra y una testigo foránea; pero la incapacidad de cumplir con los suministros del PRONAA, la agencia estatal que canjea alimentos por trabajo, reveló un punto de debilidad en las relaciones de los dirigentes con el Estado. Las autoridades del gobierno local no podían contar con solicitar recursos de las entidades del Estado.

La ambigüedad y posible duplicidad de las autoridades del gobierno local no faltaba entre los militares. La escolta armada al regidor durante la faena constituyó un recordatorio visible de

<sup>7</sup> ROSEBERRY, William: «Hegemony and the language of contention», en GILBERT y NUGENT (ob. cit.), pp. 360-1.



la presencia del Estado, y del poder de vigilancia y control bajo la forma de protección. Sin embargo, los jóvenes soldados desmañados ofrecieron un espectáculo ridículo. Sus uniformes y armas no pudieron protegerlos de las habladurías punzantes. El «acto de recuperación» sirvió parcialmente para socavar el poder del Ejército, de manera que los recuerdos de la brutalidad militar pudieran ser enterrados a través del arma de la risa.

Las autoridades locales fluctuaban entre la representación y actuación en nombre del gobierno local, y la personificación de un liderazgo popular. Formalidad, discurso declamatorio, respeto a los procedimientos, estricta atención a los detalles burocráticos, señalaban cuándo ocupaban los roles oficiales. Pero el contenido de algunos discursos y su manera de estar fuera de los procedimientos formales indicaban cómo estos hombres se enorgullecían también de ser dirigentes populares. Un discurso en particular mostraba signos del marxismo confrontacional característico del medio universitario durante las décadas de 1970 y 1980.

Según la terminología local, las autoridades/dirigentes reunidos en Pullao Tingo eran «cholos», los cuales, como señala Mayer<sup>8</sup> es un término descriptivo, derogatorio o afectuoso adscrito a personas con antecedentes culturales andinos que tratan rápidamente de aculturarse. Estos eran maestros de escuela, hombres de humildes orígenes, paisanos cuyas familias habían tenido origen en esas mismas comunidades. Estaban en su terruño, eran hijos de la tierra. Ello se reflejaba en las personas que conocían, en las experiencias compartidas y en los relatos narrados en la larga travesía hacia y desde Tarma. Aunque los dirigentes pertenecían a partidos políticos rivales, la jovialidad resaltaba el contrapunto verbal. Estos hombres representaban un nuevo tipo de líder, que había roto con la tradición y los estereotipos de antes.

Los escritos de historiadores y antropólogos anteriores, y las muy citadas novelas de José María Arguedas, ponen énfasis en cómo la sociedad andina había estado por mucho tiempo dominada por «mistis». Según Arguedas, «Entre "mistis" e indios no hay comunicación. Unos hablan español y otros en quechua. Tienen costumbres diferentes: se desprecian entre sí. La única mediación que existe es la violencia que ejerce irrestrictamente el misti: violencia privada y cotidiana que cuenta con el respaldo de la policía y las autoridades»<sup>9</sup>. Carlos Iván Degregori formula una afirmación similar: tras independizarse de España, «la

<sup>8</sup> MAYER, Enrique: «Peru in depp trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" reexamined», *Cultural Anthropology*, vol. 6, N° 4, 1991, pp. 466-504.

<sup>9</sup> FLORES GALINDO, Alberto: *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, p. 290.

categoría de “indio” se fundió con la de “campesino pobre” y los mistis asumieron el papel de intermediarios que controlaban y a menudo bloqueaban la comunicación entre el mundo de los indios y el de la modernidad»<sup>10</sup>.

En la región andina, la reforma agraria (de la década de 1970) seguida de la guerra, llevó a un éxodo de las familias terratenientes blancas y mestizas de ciudades como Tarma, generándose lo que comúnmente se conoce como un «vacío de poder». Este es un lado de la historia. El otro es que estaba emergiendo una nueva clase de líderes locales; hombres de pasado campesino habían logrado una educación superior en las universidades, institutos técnicos e institutos pedagógicos en expansión. Ellos tenían historias diferenciadas en movimientos políticos y religiosos y se habían dado maña para sobrevivir, de una u otra manera, a los peligros de los años de actividad de Sendero. Constituyen ahora un grupo predominante en la escena política local, en busca del control sobre los intersticios del poder. Un propósito preeminente es llevar la modernidad al pueblo e intervenir activamente en la comunicación entre los mundos andinos y del exterior. A diferencia de generaciones anteriores de líderes mestizos, el poder de los nuevos líderes cholos reside en la facilitación de este contacto, no en su bloqueo.

La búsqueda de la modernidad por parte de los líderes locales se refleja en la importancia adscrita a las obras públicas. De hecho, el partido al que pertenecía el regidor, al desplegar su campaña durante las elecciones municipales en Tarma en noviembre de 1995, adoptó esta búsqueda como su lema: «Obras y más obras». Se había hecho alarde de la preparación y ejecución de las obras de caminos en Pullao Tingo; de hecho, fue una tarea organizacional complicada. Pero ampliar el camino no necesariamente era considerado por los campesinos como su necesidad más apremiante. Un recurso más importante para la subsistencia diaria había sido la semilla de papa, ofrecida pero no entregada por la ONG. Supuestamente ésta, y no el ofrecimiento de mano de obra voluntaria, era la principal razón por la cual quienes no pertenecían a las comunidades de Cayash habían ido a Pullao Tingo. Pero el agrónomo de la ONG no ocupaba una posición de poder y había sido puesto fuera de juego por los otros.

Un símbolo importante del proyecto de ampliación de camino fue su destino interino, la escuela abandonada. Los dirigentes pensaban que un camino infundiría nuevamente vida a la escuela. La lucha por alcanzar la modernidad ha sido

<sup>10</sup> DEGREGORI, Carlos Iván: «How difficult it is to be God», *Critique of Anthropology*, vol. 11, N° 3, 1991, p. 240.

discutida de manera más perceptiva en años recientes en relación con la escuela rural. Ansión ha sostenido que «en el actual proceso de integración del campesinado a la sociedad nacional, se asume que la escuela es un arma que debe ser conquistada»<sup>11</sup>. Degregori señala cómo «las escuelas en las comunidades andinas son algo así como una “caja negra”, un paquete tecnológico importado del exterior y cuyos contenidos precisos son desconocidos [...] es una especie de cápsula de modernidad que se coloca en la plaza principal donde los niños pueden aprender los secretos mecanismos que les permitirán avanzar en el mundo de hoy, especialmente en el mundo urbano»<sup>12</sup>.

En la provisión de caminos y escuelas, las aspiraciones de los líderes locales parecen coincidir con las políticas para aliviar la pobreza auspiciadas por el gobierno. El gobierno central dona materiales para la construcción de escuelas y canaliza fondos para caminos y obras rurales a través del Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social (FONCODES), la bien provista de fondos entidad manejada por el Ministerio de la Presidencia. Perú tiene un Estado altamente centralista, los presupuestos de los gobiernos locales son reducidos y el acceso a los fondos del gobierno es fundamentalmente una cuestión política. De allí la importancia de que los líderes locales se unan en una posición desde la cual puedan ganar acceso y control sobre fondos provenientes del gobierno central.

### Espacio, territorio y seguridad humana

La territorialidad del conflicto y la recuperación sugiere que un análisis de espacio en particular puede llevar a una mejor comprensión de los procesos de organización social y del despliegue de las relaciones de poder. Aunque ejecutado sin pompa o ceremonia, el recorrido de inspección, medición y construcción del camino constituyó un acto en el cual las autoridades y los representantes de las comunidades «significaron» que tomaban posesión y ejercían dominio una vez más sobre un territorio perdido. La naturaleza escénica estaba subrayada por la presencia del reportero y la cámara de televisión durante la faena.

En la superficie del evento, tanto las autoridades como los campesinos parecían estar involucrados en el mismo «acto de

<sup>11</sup> ANSIÓN, Juan: *La escuela en la comunidad campesina*, Lima, FAO, Proyecto escuela, ecología y comunidad campesina, 1989, p. 41.

<sup>12</sup> DEGREGORI, ob. cit., pp. 240-1.

recuperación». Pero los conceptos de interrelación social y las formas cotidianas de formación del Estado sugieren que éste no sería el caso. Las relaciones sociales y la imaginación social, las experiencias y aspiraciones de los campesinos desplazados, no eran sentidas ni compartidas por las autoridades. Una manera de mostrar los mundos contrastantes a los que pertenecían los dos grupos consiste en enfocar sus representaciones y prácticas diferenciales con respecto a la producción del espacio.

Henri Lefebvre, que escribió un libro seminal sobre la producción del espacio, ha sostenido que cada sociedad produce espacio, su propio espacio, y que éste encuentra expresión en una tríada conceptual. Existe la práctica espacial «que incluye la producción y reproducción, y las ubicaciones particulares y conjuntos espaciales característicos de cada formación social»<sup>13</sup>. Existen representaciones del espacio o «espacio conceptualizado, el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas, subdivisores tecnocráticos e ingenieros sociales [...] todos los cuales identifican lo que es vivido y lo que es percibido con lo que es concebido»<sup>14</sup>. Y existen espacios representacionales «encarnando simbolismos complejos, a veces codificados, a veces no, vinculados al lado clandestino o subterráneo de la vida»<sup>15</sup>.

Uno puede sostener que el «acto de recuperación» constituyó una fusión de dos actos simbólicos separados con respecto al espacio arraigado en las prácticas espaciales contrastantes, representaciones de espacio y entendimientos sobre cómo el espacio encarnaba símbolos complejos, ostentados por un lado por las autoridades dirigentes y por el otro por los cayashinos desplazados. Estas dos visiones serán exploradas una por una.

En términos de práctica espacial, los líderes locales están constantemente en marcha; viajan con frecuencia no sólo al interior de la provincia sino también a la capital regional, Huancayo, y a Lima. Se presta mucha atención a mantener en funcionamiento sus redes sociales especialmente difusas. Tenían que ir a Pullao Tingo en su papel de representantes del gobierno local. La visita de tan crecido número de autoridades era una declaración de que la región abandonada estaba ahora siendo llevada dentro de la esfera del gobierno. La información recogida en las tierras limítrofes no se quedaría en la localidad sino que sería comunicada al gobierno provincial en la distante Tarma. Según el punto de vista de los dirigentes, el territorio era concebido como un espacio abstracto y técnico, espacio sobre el cual ellos podían tomar control. Este era un espacio que podía ser reabsorbido en la provincia y gobernado por sus instituciones.

<sup>13</sup> LEFEBVRE, Henri: *The production of space*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 33.

Los dirigentes no eran los únicos que mantenían una concepción abstracta del espacio: también la tenían Sendero y el Ejército, aunque el hecho de que fuera Sendero, el Ejército o el Estado quien se considerase en dominio de la región conlleva profundas implicancias y consecuencias para la población.

Bajo el dominio de Sendero, Cayash había sido convertida en un espacio de «dominación total». Como «base de apoyo», el Partido había intentado controlar toda actividad productiva, social y política. Las tropas de Sendero habían presionado constantemente por alimentos y reclutas, los movimientos de la población eran constantemente vigilados y restringidos, los maestros de escuela habían sido instruidos sobre qué podían enseñar y los comités populares habían reemplazado a la organización comunal. Aunque aparentemente autosuficientes y con abundante tierra, el modo de vida de los cayashinos (como en muchísimas zonas de los Andes) había dependido de sus relaciones de intercambio con pueblos de otras zonas ecológicas. Tras la ocupación de Sendero, los circuitos de intercambio se quebraron: había papas pero no maíz.

Bajo el dominio de Sendero, los líderes de las comunidades y los propietarios de los mayores conjuntos de ganado en Cayash, así como sospechosos de abigeato, comerciantes inescrupulosos y maridos adúlteros, tenían gran temor de los miembros de Sendero, que imponían la moralidad a través del castigo y la ejecución. Más de veinte personas, incluyendo al alcalde de Cayash, habían sido ejecutadas.

Cuando llegaron los militares, quienes no habían conseguido escapar antes tuvieron la oportunidad de hacerlo entonces. El Ejército no sólo expulsó a los militantes de Sendero, sino que con la ronda campesina del vecino distrito sureño de Huasahuasi tomó ganado y saqueó casas. El distrito de Huasahuasi declaró entonces a Cayash como tierra desocupada que podía ser legalmente confiscada por las autoridades distritales. Muchos pobladores, especialmente jóvenes, fueron apresados y torturados so pretexto de ser subversivos; algunos fueron «desaparecidos». Las amenazas acicatearon a los cayashinos, privados de su territorio y desmoralizados, a organizarse, aunque la gente estaba muy asustada y muchos todavía viven escondiéndose. Como los cayashinos habían sido calificados colectivamente de subversivos y Sendero había confiscado la identificación de muchos, su primera lucha fue por limpiar sus nombres y restaurar sus derechos como ciudadanos.

La amenaza a los derechos de los cayashinos sobre sus tierras fue grave. En Tarma había una sensación general de que esa población debía ser castigada por colaborar con el enemigo. Por añadidura, las comunidades no poseían de hecho sus títulos sobre la tierra, prueba legal de su existencia. Estos títulos fueron

retenidos por la antigua capital distrital de Yanec (ahora una sombra de lo que había sido) y décadas de peticiones habían fracasado en el intento de asegurar su entrega. La falta de documentación debilitaba la posición de los comuneros en la lucha contra el bastante poblado e influyente distrito de Huasahuasi. Por ello, los pobladores se vieron presionados a recuperar sus tierras a través de la acción.

Los cayashinos que llegaron a Pullao Tingo, tanto para andar el camino como para trabajar en la faena, estaban participando en un «acto de recuperación» diferente al de las autoridades. Era al mismo tiempo un retorno al hogar y una señal para las comunidades del perímetro norte así como para el distrito de Huasahuasi, personificando ahora una amenaza mayor que los delincuentes que Sendero había dejado al salir, de que a pesar de un abandono temporal las tierras no estaban desocupadas. Además, demostraron que podían contar con el apoyo de funcionarios y autoridades en la defensa de sus derechos.

Esta visión de recuperación no tenía nada que hacer con el espacio abstracto o técnico. Descansaba en el acto simbólico de la procesión, práctica antigua merced a la cual los conflictos territoriales entre comunidades rivales son llevados a término a través de una procesión que lleva la paz a los límites de las tierras disputadas en presencia de una autoridad, usualmente el juez de tierras. La procesión es una práctica espacial que busca inscribir en la memoria social local un nuevo estado de cosas con respecto a los derechos, significados y límites. Descansa en un entendimiento del lugar como un entorno vívido en el cual la historia es registrada y recordada a través de los rasgos geográficos de un paisaje. Según comentan Fentress y Wickham, éste es uno de los muy escasos marcadores transculturales de la memoria campesina: «la importancia constantemente recurrente de la geografía local como estructura de remembranza: cerros, cuevas, granjas y campos, todos ocupan los recuerdos del relato de los campesinos»<sup>16</sup>.

En términos de la identidad y seguridad emocional de los cayashinos desplazados, su «acto de recuperación» fue claramente importante. Pero no todos han regresado ni lo harán. Hasta mayo de 1996, sólo cincuenta familias habían retornado para vivir en la región; estas familias no eran las más pobres ni las más prósperas. Sin embargo, en el caso de la más grande de las seis comunidades, más de cuatro mil familias se registraron como miembros de la comunidad. Para quienes viven en el exilio, el desplazamiento ha alterado profundamente su práctica espacial y su manera de percibir el espacio.

<sup>16</sup> FENTRESS, James y Chris WICKHAM: *Social Memory: new perspectives on the past*, Oxford, Blackwell, 1992. p. 113.

En la ciudad de Tarma, un desplazado pobre consigue apenas sobrevivir cuando toda la familia gana un poco de dinero en actividades económicas precarias (llamadas informales) urbanas. La mayoría de los hombres encuentra empleo como cargadores en el mercado (con los ubicuos triciclos); otros trabajan en restaurantes y panaderías, como vigilantes nocturnos o como jornaleros agrícolas y de construcción. Las mujeres trabajan en el servicio doméstico y como lavanderas, en restaurantes, y algunas venden unas pocas papas o verduras en el mercado. También trabajan como jornaleras agrícolas en los campos cercanos. Los niños tratan de vender pequeñas cantidades de golosinas, chupetes y pan en las calles, trabajan como lustrabotas o, según sus propios padres, son delincuentes.

En contraste, un pequeño grupo de exiliados con mayores recursos abrió pequeños negocios, principalmente restaurantes, y puede ofrecer trabajo a sus paisanos menesterosos. Son familias más ricas, que a menudo habían detentado cargos en las organizaciones comunales y que antes habían enviado a sus hijos a estudiar a la escuela secundaria en Tarma. La imagen de la comunidad campesina remota y aislada, del «Perú olvidado», era un mito mucho antes de los años de actividad senderista. Enviar a los hijos y a las hijas a educarse y encontrar trabajo en las ciudades había sido una importante manera de colonizar nuevos nichos de recursos, y los migrantes a veces mantenían contactos duraderos con sus pueblos de origen<sup>17</sup>.

Puede ofrecerse varias razones para explicar por qué la mayoría de las familias ha optado por no retornar a Cayash. Su opción a menudo refleja su evaluación de la seguridad, tanto al presente como en el futuro. La razón más comúnmente mencionada para no retornar es la aspiración familiar de proporcionar a sus hijos una mejor educación. Ello expresa tanto la preocupación por la calidad de la enseñanza como la experiencia durante los años de actividad de Sendero, cuando los maestros realizaban actividades proselitistas y reclutaban a sus hijos. Tener niños instruidos, que no se vean reducidos a la vida de campesinos, es una estrategia a través de la cual las familias esperan obtener una mayor seguridad económica en el futuro.

Una segunda razón para permanecer en Tarma, aunque no sea usualmente expresada de manera directa, es la continua tensión y el temor a luchas encarnizadas y represalias. Es una cuestión de seguridad física. Algunas personas ahora rehúsan reconocer sus orígenes cayashinos y procuran el mayor anoni-

<sup>17</sup> GOLTE, Jürgen y Norma ADAMS: *Los caballos de Troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1987. Ver también SMITH, Gavin Alderson: *Livelihood and resistance: peasant and politics of land in Peru*, Berkeley, University of California Press.

mato posible en la ciudad; ese es también un importante aspecto de la seguridad humana tras la época de violencia. Existe, entonces, un balance de sentimientos: un desagrado con el cemento, el ruido, la suciedad y el crimen en la ciudad, contra el atroz temor y el dolor de volver a las casas arruinadas, y el duro e inflexible trabajo y las incomodidades de la vida en el campo. Sin embargo, con el correr del tiempo, los recuerdos de la dura vida en Cayash ceden otra vez; rápidamente, Cayash se vuelve un espacio representacional: un lugar de recuerdo, nostalgia y utopía.

\* \* \* \* \*  
 A manera de conclusión

Uno puede sugerir que en situaciones posconflicto en los límites del Estado, las relaciones de poder pueden revelarse de maneras sorprendentes. La discusión ha sugerido que la nueva clase de líderes locales surgida durante y después de la guerra está vivamente interesada en ofrecer los vínculos entre el campesinado indígena y el mundo exterior. Fueron ellos quienes mediaron la recuperación de Cayash. Sus acciones están formadas tanto por la necesidad de interceptar y manejar fondos y recursos procedentes del gobierno central, como por la necesidad de presentarse a sí mismos como líderes del pueblo. En este último papel pueden ser llevados a cargos de gobierno local a través del voto.

Los líderes locales y representantes del gobierno central comparten su fe en las obras públicas, y las ven como entidades importantes en sí mismas, así como una manera de ganar acceso a comunidades rurales. Uno puede decir que regiones de la sierra se están abriendo y sometiendo al gobierno a través de las obras; desde la perspectiva de los dirigentes, este fue un aspecto importante de la recuperación de Cayash.

Desde la perspectiva de los cayashinos, el objetivo de la recuperación era supuestamente abrir posibilidades para que las familias desplazadas retornaran a sus lugares de origen. Sin embargo, tal cosa no está ocurriendo en ningún grado digno de mención. En lugar de ello, los años de violencia sirvieron para acelerar tendencias que ya eran evidentes en la sociedad andina durante muchos años: el alejamiento, especialmente por parte de los jóvenes, algunos por razones de educación, otros para encontrar trabajo remunerado. Aunque la recuperación no está transformando la vida diaria de muchos, ha sido de una importancia simbólica abrumadora. Los cayashinos saben que tienen un lugar al cual pueden retornar, si así lo quisieran; y, lo que es quizá más importante aún, tienen a Cayash como un lugar en sus imágenes mentales sobre el cual anclar sus recuerdos y esperanzas.