

José Luis Rénique

ANTROPOLOGÍA E IDEOLOGÍA. NOTAS SOBRE UN ARTÍCULO CONTROVERTIDO

¿ Por qué los antropólogos que estudiaban los Andes durante los años 60 y 70 no fueron capaces de pronosticar la violencia de los 80? Es la pregunta que Orin Starn propone en el artículo central del debate publicado en la última entrega de la revista *Allpanchus*. Su objetivo es abogar por un replanteamiento de la antropología andina cuya crisis habría sido evidenciada por su incapacidad para predecir la «revolución senderista»¹

Empecinados en ver a los campesinos serranos como prolongación de antiguas continuidades, arguye Starn, los antropólogos «no tenían ojos en ese momento para ver, en la realidad, las condiciones que hacían posible el surgimiento de Sendero» (p. 17) ¿No es esta, acaso, una metáfora de lo que ocurrió a todo el país?

Para Starn, tal predicción sí era factible, y encuentra las pruebas en el libro de Díaz Martínez, *Ayacucho Hambre y esperanza*. La elección de este texto sugiere el nexo entre quienes, ya en los 60, «veían» los síntomas de la inminente eclosión y la insurgencia senderista de los 80. Con ello, la interpelación trasciende a la antropología y alcanza a otras visiones ideológicas y políticas con «lentes teóricos» igualmente distorsionados.

I

Sus colegas, explica Starn, «se perdieron la revolución» porque no advirtieron dos procesos cruciales: a) las cada vez más intensas interconexiones entre campo y ciudad, y b) el ambiente de agudo

1 Originalmente «Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru» en *Cultural Anthropology* 6(1) febrero 1991 pp. 63-91 publicado en español como «Antropología andina: 'Andinismo' y Sendero Luminoso» en *Allpanchus* año XXIII, N° 39 Cusco Instituto de Pastoral Andina primer semestre de 1992, pp. 15-71. Salvo que se indique lo contrario, este comentario está basado en esta última versión.

descontento que prevalecía a lo largo de la sierra. De haber advertido estos procesos, los antropólogos hubiesen identificado a) «la enorme reserva de jóvenes radicales de identidad rural/urbana amalgamada de la cual la dirigencia senderista reclutaría una efectiva fuerza revolucionaria», y b) ese «arraigado resentimiento que los militantes de Sendero explotarían con parcial éxito» (p. 17)

¿Cómo explicar esta miopía? El problema no eran solamente las categorías utilizadas por los antropólogos, explica Starn, sino su «andinismo», es decir, la tendencia a ver a los actuales campesinos serranos como expresiones de continuidades ancestrales antes que como actores con iniciativa política insertos en una historia compleja. Starn aboga por la erradicación del «andinismo» y por un enfoque capaz de entender las «identidades andinas modernas como entidades dinámicas, sincréticas y, a veces, ambiguas» (p. 19). Un enfoque que, sometido al *test* de la «revolución» maoísta, sí fuese capaz de reconocer «los íntimos enlaces» de Sendero Luminoso con el campo. Por este camino. Aunque su crítica se centra en la antropología norteamericana, alcanza—de manera menos explícita— a otros discursos «occidentalizados» que, compartiendo el «andinismo» de los etnólogos, adolecían de una miopía similar²

II

Para ilustrar la miopía etnográfica, Starn contrasta dos libros: *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village* (Austin: University of Texas Press, 1978), de Billy Jean Isbell, y *Ayacucho: Hambre y esperanza* (Ayacucho: Ediciones Waman Puma, 1969), de Antonio Díaz Martínez³. El contrapunto establece una dicotomía entre a) una visión que minimiza el sincretismo y el cambio y que por ello presenta campesinos ensimismados en sus tradiciones y continuidades (Isbell), y b) otra que sí consigue captar la movilidad y el sincretismo, las interconexiones y los conflictos, el dolor y el descontento de la sierra (Díaz Martínez). Así, el «extraordinario pero poco conocido» libro del peruano servirá para poner en evidencia las limitaciones de una de las etnografías «más influyentes en los estudios andinos norteamericanos» (pp. 18-19). Para demostrar, en otras palabras, la «realidad» que la antropóloga norteamericana no vio, a pesar de haber trabajado hasta 1975 en el hoy célebre Chuschi, epicentro de la insurrección senderista cinco años más tarde. El método despierta serias dudas entre sus colegas, quienes cuestionan, sobre todo, la elección de

2 Aunque la genealogía de su «andinismo» es confusa, queda claro que se trata de un discurso occidental «sobre el Tercer Mundo» cuyas raíces se vinculan a los orígenes del indigenismo (p. 22)

3 Isbell realizó trabajo de campo en Ayacucho entre 1969-70 y 1974-75. El libro de Díaz Martínez se basó en viajes de investigación realizados entre fines de 1959 y 1968

Ayacucho Hambre y esperanza Si su propósito era mostrar la posibilidad de un enfoque antropológico alternativo, ¿por que escogió el libro de Díaz Martínez—se preguntan Deborah Poole y Gerardo Rénique—dejando de lado trabajos de José María Arguedas, Rodrigo Montoya o Enrique Mayer donde «se aborda de manera más sofisticada el problema de la flexibilidad y locación de la etnicidad andina»⁴

Starn se limita a justificar el carácter excepcional del testimonio de Antonio Díaz Martínez subrayando a) su condición de informante relativamente desprejuiciado, b) su disidencia de las corrientes románticas prevalecientes en el socialismo peruano, y, c) su transformación en dirigente de Sendero Luminoso. Examinemos estos aspectos con mayor detalle.

Aunque menciona sus antecedentes —ingeniero agrónomo, funcionario internacional, catedrático en la Universidad de Huamanga—, Starn insiste en presentar a Díaz Martínez como un *informed layman* (lego informado). Como un observador no-profesional, menos aun científico social⁵ Capaz, por lo tanto, de mirar la realidad «sin necesidad de fijar a personas en categorías analíticas demasiado rígidas», en contraste con los «occidentalizados» antropólogos andinistas que buscaban construir «sujetos absolutos»⁶ Así, Díaz Martínez sería capaz de presentar «caracteres únicos», «voces plurales», una «población interconectada» Verdaderas «instantáneas» de la vida ayacuchana reunidas en un libro que tomaría la forma de una «mezcla coloquial de descripción, diálogo y anécdota» (pp 33 y 35) Un testimonio comprensivo, además, basado en recorridos libres de las predeterminaciones que llevaban a los antropólogos a elegir «las regiones más ostensiblemente tradicionales para (realizar) sus investigaciones» (p 28)

Pero, ¿cómo se vinculaba este testimonio relativamente espontáneo con las corrientes socialistas nacionales? Previamente, ¿cómo caracteriza Starn al socialismo peruano que Díaz Martínez supuestamente suscribía? Se trata, en primer lugar, de un socialismo inficionado de «andinismo», en el que se entrelazan concepciones «usualmente románticas de la 'pureza' de la cultura andina» y visiones clasistas que —trascendiendo las divisiones étnicas y culturales— permiten plantear los intereses comunes de los pobres rurales y urbanos⁷ La historia de este socialismo «andinista», en segundo lugar, describe una continuidad ininterrumpida desde Mariátegui hasta la Izquierda Unida de los 80⁸ En

4 «Perdiendo de vista al Peru. Replica a Orin Starn» en *Allpanchis* ob cit p 90

5 «Missing the Revolution» ob cit , p 74 La expresión *informed layman* ha sido cambiada en la versión en español por «No siendo científico social» (p 37)

6 Aquí estoy citando la versión en inglés «Andeanist ethnographers of the 1960s and 1970s joined other Westernized anthropologists in deploying what Francois Michel Jones calls 'absolute subjects'» (p 74)

7 «Missing the Revolution» ob cit p 74

8 *Ibidem* La mención a Izquierda Unida ha sido suprimida en la versión en español

tercer lugar, esta continuidad genera una suerte de constelación intelectual a la que se suman los etnólogos indigenistas, quienes en los 60 y 70 podían ser considerados —señala Starn con calculada ambigüedad— «primos intelectuales de los políticos que hablaban de un retorno a las tradiciones andinas de la minka y el ayllu» (p. 35)

En ese contexto, y «a diferencia de la mayoría de los socialistas y muchos antropólogos», Díaz Martínez habría hecho una «ruptura parcial» con el «andinismo»⁹ Una «ruptura parcial» que no solamente le permitiría apreciar el sincretismo y el descontento sino que lo conduciría por una ruta distinta a la de quienes persistirían en una alternativa socialista teñida de «andinismo» Es el camino que lo llevaría a convertirse en el «número tres de Sendero Luminoso» (p. 19)¹⁰

III

¿Hasta qué punto *Ayacucho Hambre y esperanza* puede ser tomado como un testimonio libre de categorías rígidas o como una sucesión de «instantáneas» recabadas en un amplio y comprensivo recorrido del departamento de Ayacucho? Los editores del libro parecían confirmar esta apreciación cuando lo presentaban como una crónica sin «ningún esquema teórico previo», que no se proponía «justificar hipótesis alguna» El propio autor explicó que el volumen estaba basado en «estudios de casos» o «crónicas parciales» que «de repente se amarraron» para constituir un libro (p. 34)

En realidad, el libro está recorrido por un tema central: la crítica de los planes de desarrollo que se estaban ejecutando en la sierra ayacuchana. No era una preocupación marginal, sino que determina la estructura misma del libro. Ello se reflejó en los criterios con que el autor eligió sus «estudios de casos». Casos que permitieran mostrar las falacias del desarrollismo: su ineficacia y su burocratización, pero, sobre todo, la falta de creatividad de los tecnócratas ante el desperdicio de recursos humanos y productivos que ocurría ante sus ojos. Era una selección deliberada que dejaba de lado aquellas zonas donde, por ejemplo, se asentaban «grupos humanos completamente aislados, primitivos y autárquicos» (p. 32). Estas, según el profesor Díaz Martínez, eran aparentes para ser estudiadas por antropólogos y sociólogos. Su estudio era algo diferente. Una suerte de diagnóstico socioeconómico, de inventario narrativo de los recursos departamentales que evidenciara las limitaciones de una determinada concepción del desarrollo, sugiriendo la posibilidad —la esperanza— de un camino alternativo.

Y es que Díaz Martínez estaba muy lejos de ser el neófito informado

9 «Missing the Revolution» ob. cit., p. 73

10 En la «Presentación» del volumen de *Allpanchus* Degregori descarta tajantemente que Díaz Martínez haya sido alguna vez «el número tres de Sendero Luminoso»

que describe Starn. Como afirma Degregori, por ese entonces el ingeniero chotano era parte de un grupo que «se movía entre el desarrollismo, el nacionalismo y la reivindicación del saber agrícola del campesinado andino», en contraposición a los tecnócratas que comenzaban a impulsar la revolución verde¹¹. Sus lecturas de la época en que redactó *Ayacucho Hambre y esperanza* confirman esa búsqueda¹².

Dumont, por ejemplo, preocupado por los decrecientes rendimientos agrarios o la formación de profesionales aptos para dirigir la transformación socialista del agro¹³. O De Castro, que colocaba el problema del hambre como el gran desafío del desarrollo. Es esta la influencia más notoria. Comenzando por el título, perceptible también en la estructura del texto. De Castro abogaba por una «geografía de la pobreza», de los déficit humanos en la empresa colonizadora del mundo más que de sus logros, que desmintiese a quienes decían que el hambre era el resultado inevitable de la explosión demográfica¹⁴.

Con De Castro, Díaz Martínez recusaba a los «neomalthusianos» que auspiciaban el control de la natalidad como método para combatir el hambre. Siguiendo a Sauvy suscribía, más bien, «el método económico que nos permita producir más alimentos y elevar el nivel de vida, para lo que hay que incidir sobre la producción y la distribución, con un nuevo concepto de economía apropiada para las regiones subdesarrolladas» (p. 167). Nuevo concepto provisto por economistas como Gunnar Myrdal o Raymond Barre, o el profesor de la Universidad de Columbia Ragnar Nurske, quien proponía fórmulas para aprovechar el desperdicio de mano de obra propio de las economías subdesarrolladas¹⁵.

En estos autores Díaz Martínez encontraba enfoques alternativos al desarrollismo paternalista que —desde el Proyecto Vicos (Ancash) hasta el plan de desarrollo comunal de Cangallo— venía aplicándose en la sierra del Perú. Nuevas maneras de evaluar el potencial productivo de la tierra, nuevas formas de administrar dichos recursos, la necesidad de realizar estudios que revelaran —como decía De Castro— «los hechos y las cifras» del fracaso humano en generar la producción capaz de satisfacer a una población en expansión. Diagnósticos que, en lugar de

11 «Presentación» en *Allpachis* ob. cit. pp. 5-13.

12 Los textos que se citan a continuación fueron incluidos en la «bibliografía seleccionada sobre desarrollo y problemas agrarios» que aparece en la primera edición de *Ayacucho Hambre y esperanza* (pp. 309-310).

13 DUMONT, René. *Lands Alive*. Nueva York: Monthly Review Press, 1965, y *Cuba Socialism and Development*. Nueva York: Grove Press, 1964. Véase también, DE CASTRO, Josue. «La función social de la Universidad» en *Ensayos sobre el subdesarrollo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veintiuno, 1965.

14 DE CASTRO, J. *The Geography of Hunger*. Boston: Little Brown and Co., 1952, pp. 5 y ss.

15 NURSKÉ, Ragnar. *Problems of Capital Formation in Underdeveloped Countries*. Oxford, 1957, pp. 32 y ss. (Díaz Martínez consultó la versión en español publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1961.) De Gunnar Myrdal. Díaz Martínez citaba *Teoría económica y regiones subdesarrolladas*. De Raymond Barre. *El desarrollo económico*.

disectar la realidad, buscando penetrar el microcosmos «con una maravillosa indiferencia e ignorancia de lo que rodea al investigador»¹⁶, concibiesen el problema agrario «como un complejo fenómeno evolutivo de carácter político, económico, social y técnico»¹⁷

Desde esta perspectiva, estos trabajos componían una crítica comprensiva del desarrollismo de la posguerra (el fracaso de las reformas agrarias latinoamericanas, la desilusión con sus logros productivos y sus entrampamientos políticos, los efectos negativos de los programas de crédito rural, de las parcelaciones privadas y las colonizaciones) y exploraban enfoques alternativos (reforzamiento de las instituciones propias de la sociedad campesina, establecimiento de granjas cooperativas, utilización productiva de los recursos humanos sobrantes, técnica al servicio del pueblo, el papel de la universidad en la promoción de un desarrollo alternativo)¹⁸

Ayacucho Hambre y esperanza resulta de la aplicación de estas ideas a la región de Ayacucho. Por eso tomó la forma de un diagnóstico. A través de él se buscaba demostrar que la explosión demográfica que se vivía en el área desde mediados de siglo no conllevaba una inevitable condena al hambre, a la disolución de la vida comunal o a la caótica migración que termine —como afirmó Díaz Martínez citando al francés Yves Lacoste— «inflando la hipertrofia del sector terciario de este país subdesarrollado» (p. 167). Que, ante el *hambre*, existía una *esperanza*. Es decir, la posibilidad de un orden más racional y equilibrado, basado en a) el replotamiento de la comunidad sobre la base de la entrega de tierras, potenciando su capacidad productiva, propiciando su participación consciente en el planteamiento de soluciones técnicas a los problemas de su desarrollo, b) el establecimiento de industrias regionales que transformen los productos locales e inicien obras de infraestructura regional que «permitan la ocupación de la mano de obra fugitiva», y, c) en la intervención en los mecanismos de comercialización agrícola, rompiendo el monopolio de los comerciantes, garantizando precios justos para los productores.

¿Cómo llevar a la práctica esta visión alternativa? A mediados de los 60, Díaz Martínez creía que era posible cambiar los criterios de técnicos y administradores de formación insuficiente o distorsionada. Son sus principales interlocutores. Así, a los técnicos del «Plan Conjunto de Desarrollo Comunal» les dirige el siguiente mensaje:

16 DE CASTRO, J. *Geography of Hunger*, ob. cit. p. 12.

17 FLORES Edmundo. *Tratado de economía agrícola*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961. p. 5.

18 Aparte del texto de Edmundo Flores antes citado véase DELGADO, Óscar. *Estado y reforma agraria en Hispanoamérica*. Madrid, 1963. y *Reformas agrarias en la América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. También GUARDIA MAYORGA, Cesar. *La reforma agraria en el Perú*. Lima, 1962.

«Aprendan a conocer primero la comunidad nativa, su cultura, su organización social, aproxímense a ella, trabajen con ella, alejense de los 'mistis', mientras estos permanezcan alejados de la comunidad, acuerdense de que el Perú —lo decía el gran historiador Luis E. Valcárcel, en la década del 20— es un país de 'indios', y este hecho no ha perdido vigencia hasta nuestros días. Empiecen a trabajar lentamente y al servicio de la comunidad y no crean que el desarrollo nativo peruano se producira en tres años y con patrones culturales ajenos a la cultura indígena » (p. 165)

Su crítica al desarrollismo anclaba en la visión indigenista de la historia del Perú. Era una tendencia común en la mayoría de los intelectuales nacionalistas y antioligárquicos de su época. Autores como Valcárcel proveían la justificación histórica para reafirmar la potencialidad de la comunidad andina y enfatizar el carácter culturalmente ajeno —«mestizo»— de las propuestas de los funcionarios desarrollistas. «La mayor parte de los técnicos y funcionarios» —afirmaba Díaz Martínez— «ignoran que en el Perú hay dos culturas diferentes que guardan relación entre sí, pero que estas relaciones son desfavorables para la mayoría » (p. 160)

Sin embargo, como señala Starn, en Díaz Martínez la visión indigenista, que enfatizaba las diferencias culturales, quedaba contrapesada por la adopción de categorías marxistas, que le permitían ver el atraso ayacuchano como el problema de un modo de producción subordinado dentro de la estructura económica nacional. Como un problema de relaciones sociales de producción que «no son las más adecuadas para el normal desenvolvimiento de las nuevas fuerzas productivas, que la ciencia y la técnica modernas han puesto en nuestras manos» (p. 135). En otras palabras, que el problema de fondo del desarrollo rural ayacuchano era la contradicción entre latifundio, gamonalismo, usura, de un lado, y el potencial productivo que encerraba la comunidad, del otro lado. No obstante, el marxismo aparece en el texto de Díaz Martínez más bien como instrumento analítico secundario. La perspectiva global del análisis era la modernización y el desarrollo rural.

¿En qué medida esta visión se situaba en la tradición intelectual del socialismo peruano? Ciertamente, indigenismo y socialismo habían coincidido en las propuestas de Castro Pozo y Mariátegui de los años 20¹⁹. Durante los 30, sin embargo, ambas corrientes siguieron rumbos distintos²⁰. Como se sabe, debido a sus tesis sobre el «problema del indio», Mariátegui fue tildado de populista por quienes le sucedieron.

19 Véase al respecto FLORES GALINDO Alberto *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern* Lima DESCO 1982 y FRANCO, Carlos *Castro Pozo: Nación, modernidad endógena y socialismo* Lima CEDEP 1989.

20 Véase por ejemplo «La situación revolucionaria en el Perú y las tareas del PCP» en KAPSOLI Wilfredo *Documentos para la historia del Partido Comunista del Perú* Lima 1978, pp. 52-53 y FLORES GALINDO Alberto *El pensamiento comunista. Antología* Lima Mosca Azul Editores 1982.

en el liderazgo del Partido Comunista Peruano. Después de su desaparición, la investigación y debate sobre la cuestión campesina fueron prácticamente abandonados. Sólo a mediados de los 40 los comunistas peruanos buscarían recuperar el pensamiento de Mariátegui, «limpiándolo» previamente de toda visión romántica del campesinado, de todo populismo indigenista²¹. Las corrientes indigenistas describirían una evolución diversa pero semejante en su alejamiento del debate político-partidario, ligadas al Estado, a la enseñanza e investigación y, más tarde, a los proyectos de desarrollo.

En los años en que Díaz Martínez redactó *Ayacucho Hambre y esperanza* el debate sobre la cuestión campesina había tomado un cariz distinto, al calor de las luchas por la tierra de fines de los 50 y comienzos de los 60. Se redescubría el campo. Se iniciaba la llamada «nueva izquierda». China, y Cuba más tarde, atizaron la esperanza de una revolución de base campesina. Díaz Martínez registró el impacto de estos acontecimientos sólo de manera tangencial. Mencionó a las guerrillas del ELN de 1962, pero sin intención de discutir estrategias o programas. Como afirma Degregori, por esos años Díaz Martínez no tenía una posición marxista definida. Apenas hacia 1967 habría iniciado su «contacto sistemático con el marxismo»²². Esta transición es perceptible en la estructura misma de *Ayacucho Hambre y esperanza*. Se expresa en las diferencias entre los «estudios de caso» —que conforman el 90% del libro— y el breve «ensayo de conclusión».

Si los primeros se ubican dentro de las coordenadas de crítica al desarrollismo antes descrita, en el segundo Díaz Martínez proponía un esquema «mariáteguiano» en el cual a) reafirma la continuidad histórica de la comunidad, enlazándola con «el espíritu del ayllu» precolombino, b) subraya el carácter de clase de la diferencia entre las culturas «indígena, rural y autóctona» y la «mestiza, urbana y occidentalizada», c) rompe con las «ideologías progresistas y pequeño burguesas» y replantea el papel de técnicos como él, en un «cambio dirigido por las masas», en el cual «nuestro deber» —señala Díaz Martínez— será ayudarlas a conquistar y defender la tierra, «adecuando la estructura del Estado a la ideología obrera». Declaraba su desconfianza en una ‘concientización’ de los funcionarios. La posibilidad misma de plantear una nueva «teoría del desarrollo» se supeditaba ahora a la «toma del poder político» por una «alianza obrero-campesina», condición fundamental para que se produjese la completa destrucción del latifundio y una entrega irrestricta de la tierra (p. 264).

Así, con respecto al espíritu de diagnóstico que prevalece en los «estudios de caso», el ensayo final aparece como una toma de posi-

21 ADRIANZÉN Alberto «Tragedia e ironía del socialismo peruano», en *Pretextos* N° 1 Lima DESCO, agosto de 1990, pp. 7-22.

22 «Presentación», en *Allpanchis* ob. cit. p. 8.

ción El propio autor era consciente de su distinta naturaleza Por ello, en la introducción a la primera edición de *Ayacucho Hambre y esperanza* hizo la siguiente advertencia «Al final del estudio presentamos un ensayo de conclusión, creemos que es controvertible, pero que plantea una discusión abierta que nos llevaría a esclarecer mejor estos problemas y nos conduciría a la búsqueda de las soluciones más adecuadas para lograr una sociedad más justa, libre y equilibrada» (p 34)

Los «estudios de casos» expresaban la necesidad de crear un paradigma distinto de desarrollo rural El «ensayo de conclusión» insinuaba que el logro de dicho desarrollo se supeditaba a la cuestión del poder En los años siguientes este planteamiento adquiriría una orientación más definida

Viajando a través de China, entre 1974 y 1976, Díaz Martínez seguía preocupado por la tierra, los recursos naturales, la producción Largos pasajes de su libro *China La revolución agraria* (Lima Mosca Azul Editores, 1978) están dedicados a destacar los avances chinos en materia tecnológica, a expresar su admiración por una tecnología distinta a la burguesa, adaptada a las necesidades de las masas, capaz de «reordenar los ríos y las montañas» Exitosa porque se basaba en «la experiencia práctica de miles de años aportada por el pueblo agricultor» y «estudiada y sistematizada en forma científica y devuelta a las masas, por el PC de China» «Jamás» —subrayó Díaz Martínez— «en todos mis viajes para estudiar la agricultura en países capitalistas, semicoloniales o semif feudales pude observar técnicas tan simples, aparentemente empíricas, pero de hondo contenido científico» (p 74) «Un desarrollo hecho posible por el triunfo de la Revolución y que sostenía su dinámica a través de la «lucha de líneas y de clases en el seno del partido»²³ Un desarrollo que había hecho posible la reconciliación entre el hombre y su medio, el renacimiento de las comunidades campesinas como entes productivos y núcleos de solidaridad y moral revolucionarias El «paraíso» con que Díaz Martínez soñaba para el Ayacucho del futuro en la línea final de *Hambre y esperanza*

En el Perú, un proyecto semejante pasaba por reconstruir el Partido Comunista Para ello, había que recuperar la tradición socialista peruana desde la perspectiva de la experiencia china Reconciliar a Mariátegui con Mao

23 Véase p 91 Díaz Martínez prestó particular importancia a testimonios que ilustraban el papel de la ideología en el desarrollo de una tecnología al servicio del pueblo En una conversación con campesinos de Sian el ingeniero chotano pregunta por los técnicos que dirigieron cierta obra «Nadie nos dirigió» —respondieron— «no fue necesario Con nuestra práctica, ayudándonos unos a otros, criticándonos mutuamente, fracasando aprendimos a hacer estas pequeñas obras de ingeniería Nosotros dos horas por semana estudiamos ideología y política, leyendo a Marx Engels, Stalin y al Presidente Mao, luego lo leído lo aplicamos directamente a la práctica diaria» (p 103)

Los aspectos político-ideológicos de esta historia han sido estudiados por diversos autores: los debates posrevolución cubana, la división «moscovitas»/«pekineses», la evolución singular del maoísmo ayacuchano. Menor atención ha recibido el proceso de pedagogía y adoctrinamiento, la creación de la mitología partidaria. Ese proceso de «transculturación», como señala Hinojosa, en virtud del cual las imágenes de bucólicos paisajes chinos y sonrientes jóvenes campesinos —que Díaz Martínez había descrito con gran entusiasmo en su libro sobre China— de revistas como *China Ilustrada* se yuxtaponían a la reivindicación indígena promovida por la iconografía nacionalista del velasquismo y a la tradición comunista peruana que, aun antes de Mariátegui, identificaba socialismo con campesinos e indios²⁴. La universidad era el escenario por excelencia de este proceso. En un testimonio de mediados de 1973, el profesor Abimael Guzmán delinea las actividades para celebrar la «semana de Mariátegui» en la universidad huamanguina. Una exposición titulada «Mariátegui, hombre pensante y operante» que «daría una lección viva y rápida de amplio alcance a estudiantes nuevos y pueblo». A continuación, «un festival de películas chinas» —prestadas por la embajada de la República Popular—, gratis «para la masas» y otras funciones «en recinto cerrado y pagado». El futuro chino era viable en el Perú.

En el plano doctrinario, el proyecto requería una visión de la historia peruana acorde con las necesidades de la mitología partidaria. Limpia de toda reminiscencia indigenista o étnico-cultural, estableciendo como actor central de la historia del Perú a un campesinado supuestamente homogéneo, en lucha permanente contra la dominación terrateniente, una y otra vez frustrada por la incompetencia o traición de sus dirigencias²⁵. Una visión de la historia que excluyera cualquier probabilidad que no derivara en la necesidad de la «guerra popular». Una visión que Díaz Martínez expondría con ocasión de la segunda edición de *Ayacucho. Hambre y esperanza* (Lima: Mosca Azul Editores, 1987). Ahí, un nuevo prólogo y un nuevo «ensayo de conclusión» encuadran los «estudios de caso» en un esquema histórico centrado en los ascensos, desbordes y frustraciones de la lucha del campesinado pobre. Una historia «preñada de violencia», en la que los destinos del

24 HINOJOSA, Ivan. «Social Revolution or Reform? Maoism and Radical Politics in Peru, 1964-1983».

Proyecto de tesis doctoral. Departamento de Historia. Universidad de Chicago. junio de 1992. p. 18.

25 «El trabajo en el frente campesino» segunda edición (Lima: Ediciones Trabajo y Lucha, 1976). influyente texto del abogado maoísta Saturnino Paredes: es un ejemplo clásico de esta visión. Según este «era negativo utilizar en la propaganda prejuicios tales como que la sociedad incaica fue una sociedad comunista o de que la misma fue una especie de paraíso o que fue una sociedad socialista». Con respecto a los «cuadros campesinos» del partido, Paredes manifestó que «si bien era positivo que estos fueran originarios del lugar en que actuaban, no era «una condición esencial de que sean mestizos para zonas mestizas o indios para los de raza india. Lo fundamental es la orientación política y sindical correcta» (pp. 34-35).

pueblo y del PC del P marchan a su fusión definitiva. Una historia en cuyo momento culminante, el pueblo, expresándose a través de la fracción revolucionaria del PC del P, «rompe con el revisionismo y tomando el maoísmo como desarrollo del Marxismo-Leninismo, se propone retomar y desarrollar a Mariátegui y reconstituir su Partido en la perspectiva de la toma del poder por vía revolucionaria» (p. 194).

La búsqueda de Díaz Martínez culminaba en el maoísmo y, ulteriormente, en la «guerra popular» senderista. Pero, más que una evolución, el proceso había implicado una ruptura. El abandono de la búsqueda de un paradigma de desarrollo rural centrado en la comunidad campesina. La incorporación a un proyecto de construcción de una vanguardia político-militar. Serían otras dirigencias las que, retomando visiones semejantes a las esbozadas por Díaz Martínez en los 60, contribuirían a desarrollar una política campesina que, en las décadas siguientes, jugaría un papel crucial en provocar la descomposición del orden terrateniente y una inédita democratización de la sociedad rural andina. Promoviendo en el proceso una red de organizaciones que en los 80 quedarían atrapadas entre dos fuegos.

IV

Para Starn, *Ayacucho Hambre y esperanza* es, más bien, el antecedente directo de Sendero Luminoso. Fue escrito «desde el clima radical» de la Universidad de Huamanga, donde «Abimael Guzmán estaba consolidando la facción maoísta que luego sería Sendero Luminoso» (p. 33), subraya Starn, resolviendo de un plumazo la cuestión de la ubicación política e ideológica del autor. Desde esta perspectiva, la indefinición de Díaz Martínez con respecto al marxismo será vista por Starn como un intento deliberado de evitar el uso de «especializado lenguaje marxista» (p. 52). Sus críticas a los planes que se ejecutaban en Ayacucho serán presentadas como «aversión al desarrollo», mientras aquellas otras dirigidas contra la «burocracia desarrollista» anuncian los ataques de Sendero Luminoso a organizaciones no gubernamentales y agencias de desarrollo (p. 53). Más aún, la obra de Díaz Martínez anticipaba la «línea oficial de Sendero Luminoso» (p. 50) y contenía rasgos de lo que sería su «dogmatismo brutal» (p. 19).

¿Cuán sólida es esta argumentación? Examinemos, por ejemplo, la manera como Starn sustenta su planteamiento de que la obra de Díaz Martínez anticipaba el autoritarismo y la pretensión de infalibilidad de Sendero Luminoso. Las raíces de tales actitudes se reflejaban en el hecho, arguye Starn, de que

«Díaz (1969: 34-35) dirigió el libro no a los pobres de Ayacucho sino a los 'jóvenes estudiantes e investigadores' de quienes él esperaba, reconocieran 'la necesidad impostergable y la responsabilidad histórica de estudiar

nuestros problemas y tomar una posición honesta en búsqueda de nuevas situaciones' Aún manteniendo un profundo aprecio por los conocimientos de los campesinos y su iniciativa política, Díaz también recurría a frases como las 'masas miserables' y los 'campesinos analfabetos' que daban a entender 'que la conciencia política campesina no era tan aguda como la de la vanguardia universitaria' El pueblo formaría el corazón de la revolución Pero tendría que estar organizado en un 'estado planificado'(1969 266) » (p 55)

Dejando de lado lo forzado de la argumentación, examinemos, ahora, lo que Díaz Martínez realmente dijo

«Si el trabajo que ofrecemos logra despertar inquietudes en los jóvenes estudiantes e investigadores *a quienes va dirigido principalmente este mensaje, para ir en busca de sabiduría a las fuentes del pueblo mismo*, si permite la toma de conciencia de nuestra juventud, si plantea la necesidad impostergable y la responsabilidad histórica de estudiar nuestros problemas y de tomar una posición honesta en la búsqueda de nuevas situaciones, si logra todo o parte de esto, repito, habrá cumplido su cometido » (pp 34-35 El énfasis es mío)

La cita siguiente corresponde al párrafo final de *Ayacucho Hambre y esperanza* Ahí, Díaz Martínez explica que «la nueva economía del desarrollo» que está proponiendo

« no podrá ser orientada ni desarrollada por un grupo oligárquico, pro-oligarquico o representante de la pequeña burguesía, debido a que este último, carente de poder económico y de apoyo de masas será incapaz de llevarla a cabo *Esta nueva forma de organización social, solo podrá hacerlo el pueblo (único interesado) representado por un estado planificado* » (p 266 El énfasis es mío)

Más allá de comparar citas, sin embargo, interesa resaltar el objetivo de Starn al enfatizar el vínculo entre *Ayacucho Hambre y esperanza* y la insurgencia de los 80 el enraizamiento retrospectivo del proyecto senderista en una visión que, a contracorriente con el mundo intelectual «occidentalizado» del que participaban etnólogos e izquierdistas, sí percibió las «interconexiones» rural/urbanas y a campesinos que «estaban al borde de la insurrección» (p 19)

Es una interpretación basada en extrapolaciones En la que procesos, momentos y coyunturas colapsan en un tiempo chato, unidimensional, para producir una imagen de continuidad Algo así como montar un panel fotográfico o editar las tomas de un vídeo Así, por ejemplo, sin que se proporcione el menor indicio del contexto a que esta alude, la observación de Jaime Urrutia—por varios años profesor de la Universidad de Huamanga— de que los cuadros senderistas «se asemejan al pueblo», que no son distintos físicamente y que, por ello, «la gente los siente próximos», aparece contrastada con la afirmación de que «los universitarios e intelectuales mayormente limeños del ELN de Luis de la Puente

Uceda fueron rápidamente barridos por el Ejército» (p. 31) De la misma manera, las observaciones de Díaz Martínez sobre la emigración en Moya sirven a Starn para puntualizar

«Aquí estaba el sentido de las interconexiones que posibilitaría el crecimiento de Sendero Luminoso. Aquí también estaban los jóvenes con el conocimiento tanto de la ciudad como del campo, de los cuales Guzmán, Morote y Díaz mismo comenzarían a reclutar una guerrilla. Trece años después, Moya formaría parte de una zona de dominio de Sendero» (p. 39)

Pero si nos remitimos directamente al texto de Díaz Martínez, podremos encontrar pasajes como el siguiente, que ofrecen una imagen distinta de los vínculos entre universidad y sociedad local a mediados de los 60

«El propietario vendió la hacienda (tierra y hombres) a la Universidad. En la escritura de traslación de dominio, desde luego, no se dice esto, pero es la costumbre. De parte de los colonos no hubo protesta por el cambio de dueño. Así entró la cultura mestiza, criolla, urbana y blancoide a los dominios de esta hacienda, donde vivían 16 familias de campesinos de una cultura indígena, rural y autóctona. Los valores culturales de ambos grupos son distintos y las normas de comportamiento también. Los ingenieros agrónomos y los estudiantes de ingeniería casi no reparan en estos campesinos, los ven como herramientas de trabajo» (pp. 72-73)

Allpachaka era el nombre de la hacienda en cuestión. Dos décadas después sería arrasada por Sendero Luminoso. Muchas cosas, sin embargo, habían ocurrido en la sierra peruana durante estas dos décadas. Se había producido una «gran transformación»²⁶. La destrucción del sistema de hacienda. Un vasto movimiento organizativo —aliado al Estado por un tiempo, pero sobre todo a la izquierda— produciría un «agro serrano básicamente bajo control campesino», impulsando la relativa democratización de la sociedad rural²⁷.

Fue un movimiento con participación amplia, estrategias flexibles y una «notable economía en el uso de la violencia»²⁸. Era la puesta en acción del mundo que Díaz Martínez describió en los 60. Perseguidos por una imagen del futuro semejante a la que él esbozó: un desarrollo rural con eje comunal ligado a la creación de regiones con autonomía política y económica regional²⁹. La misma visión que Díaz Martínez

26 CABALLERO José María *Economía agraria de la sierra peruana*. Lima: IEP, 1981, capítulo 13.

27 REMY María Isabel «Arguedas y López Albuja: Rasgos de un nuevo perfil de la sociedad serrana» en *Debate Agrario* N.º 13. Lima: CEPES, enero-mayo de 1992, pp. 121-137.

28 DEGREGORI Carlos Ivan «Sociedad rural y violencia política. Los nuevos escenarios» en *Debate Agrario* N.º 13. Lima: CEPES, enero-mayo de 1992, pp. 165-174.

29 Véase al respecto los artículos de Carlos Monge en *Debate Agrario* (N.ºs 5 y 7) sobre las reivindicaciones del movimiento campesino: sus organizaciones y la reforma agraria.

abandona en algún momento de la primera mitad de los 70 para comprometerse en la construcción de una vanguardia político-militar que surge —como señala Degregori— a contracorriente de los movimientos campesinos del período 1960-80. La sierra en que Sendero se expande no era una *tabula rasa*. Los espacios organizativos estaban copados por las organizaciones generadas en dos décadas de luchas intensas. Ante el avance senderista, su disyuntiva sería someterse al partido o enfrentar la posibilidad de un ajusticiamiento.

Starn reconoce el papel fundamental jugado por la brutalidad represiva militar en favorecer la aceptación de Sendero. Es tajante en aclarar que no pretende subestimar la importancia del terror en su asentamiento en el campo. No toma posición, sin embargo, frente al hecho que explica ese terror: el intento de sujetar a las organizaciones del campo a la línea del partido.

En realidad, Starn no otorga demasiada importancia al desarrollo organizativo previo a la insurgencia senderista. «En los años 60 y 70» —afirma— «había muchas señales de descontento entre el campesinado, que Sendero aprovecharía en los 80» (p. 41). Ofrece la imagen de una movilización campesina *in crescendo* a lo largo de dos décadas, hasta encontrarse con las columnas guerrilleras senderistas. Ahí, la izquierda, los gremios campesinos nacionales y el Estado apenas aparecen.

Al inicio de su ensayo, citando al historiador Steve J. Stern, Olin Starn llamaba la atención acerca de la necesidad de reconocer «la multitud de maneras por las cuales los campesinos se han involucrado continuamente en sus mundos políticos» (p. 19). De haber completado la cita, hubiese encontrado sugerencias sumamente valiosas para entender la situación peruana. En su interacción con la política nacional —continuaba Steve J. Stern—, los campesinos describen una dinámica peculiar de «adaptación» a fuerzas que están más allá de su control y, simultáneamente, de «resistencia» a cualquier incursión que haga peligrar derechos y logros duramente ganados. Por ello, sugería Stern que en el estudio de rebeliones campesinas era muy importante conocer los patrones históricos de adaptación/resistencia en el área que se estudia, tanto como usar marcos temporales de largo plazo que permitiesen observar el desarrollo de ciclos completos de este tipo de estrategia³⁰. En esa experiencia acumulada, en la obstinada defensa de su autonomía, en la flexibilidad para adecuarse a situaciones inmanejables podían estar las claves del futuro.

En los últimos años, en el confuso escenario de militarización y «guerra popular», se han venido perfilando diversos tipos de respuestas.

30 «New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience» en Steve J. Stern editor *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 3-25. (Existe versión en español publicada por el IEP.)

campesinas a las imposiciones de las columnas senderistas, incluso en zonas donde, inicialmente, Sendero Luminoso había encontrado aceptación³¹ ¿Se agota la adaptación y comienza la resistencia? ¿Surgerà alguna instancia de coordinación que impulse esta resistencia a objetivos políticos superiores? Es, en todo caso, una historia lenta y dolorosa, que se revela de a pocos. Tal vez, en algunos años más, se la verá como continuación de la «gran transformación» de mediados de siglo. Como un capítulo más de una vieja historia de adaptaciones pero también de resistencias inspirada por la terca autonomía de las organizaciones del campo. No sólo como sobrevivencia sino como el inicio de algo mejor. Ojalá. Nada garantiza, sin embargo, que así ocurra. Por lo pronto, más que predecir el futuro, nuestra mayor responsabilidad debería ser evitar que la imagen de ese futuro posible sea erradicada de nuestra memoria. Hay, finalmente, un vínculo inseparable entre memoria y proyecto, entre visión del pasado y visión del futuro, entre pensar y actuar.

31 Vease por ejemplo, los trabajos de Ponciano del Pino, José Coronel, Carlos Loayza y Margarita Benavides publicados en *Peru. El problema agrario en debate. SEPIA IV*. Lima: SEPIA, 1992.