

Lo común y la justicia no estatal en tiempos de guerra. Las Rondas Campesinas y el movimiento maoísta en el Perú.

The common in times of war. The Rondas Campesinas and the Maoist movement in Peru.

John Kenny Acuña
Universidad Hipócrates
Guerrero, México
jhonkenny291@yahoo.com.mx

Resumen

Al interior de una lucha de clases emprendida por Sendero Luminoso, los ronderos, es decir, campesinos originarios de la región de Cajamarca, pusieron en movimiento una serie de encuentros comunales que llegaron a cuestionar la política oficial y la resistencia organizada por la izquierda radical. Este rechazo representó el desarme de una revolución de manuales y dio inicio de un largo proceso de lucha y resistencia desde abajo. Por lo dicho, el propósito de este trabajo consiste en interpretar a manera histórica la manera cómo las rondas campesinas pusieron en vigencia otras formas de poder y articulación social. A partir de este estudio creemos que esta experiencia es un punto importante que nos permite pensar el papel de la izquierda al interior de la sociedad capitalista y, sobre todo, resignificar lo común como un concepto político emancipatorio.

Palabras Claves: común, justicia no estatal, Estado capitalista, rondas campesinas, Sendero Luminoso.

Abstract

Inside a battle conquered by the Maoist movement, the ronderos, that is, peasants from the Cajamarca region, set in motion a series of communal meetings that came to question the official policy and resistance organized by the radical left. This rejection represented the disarmament of a manual revolution and began a long process of struggle and resistance from below. Therefore, the purpose of this work is to interpret in a historical way how the peasant patrols put into effect other forms of horizontal power and social articulation. It is also an important point that allows us to think about the role of the left from the fissures of capitalist society and, above all, to resignify the common as an emancipatory political concept.

Keywords: common, autonomy, capitalist State, Rondas Campesinas, Shining Path.

El tiempo de la revuelta

El 27 de abril de 1990 cientos de campesinos del norte peruano tomaron por asalto las calles de Chota, departamento de Cajamarca, con la intención de crear otras formas de poder y justicia no-estatal. La movilización hizo que se evidenciaran las fisuras de la sociedad capitalista e impuso un nuevo lenguaje político común, el cual se sustentaba en la experiencia y la vida cotidiana. La inflación económica y la “guerra interna” entre el Estado y Sendero Luminoso, movimiento maoísta que había considerado que el control de Lima representaba el último escalón, gestó una notable organización que había decidido elegir a otros senderos de emancipación que estuvieran alejados de toda teoría política y poder desde arriba.

Esta organización hizo que se reavivaran los anhelos negados por la dominación. Como dice Gutiérrez (2009) en estos ritmos del mundo andino, es decir, bajo estos andares y (des) andares en contra de la dominación, hubo quienes decidieron elegir el diálogo, los acuerdos y construir horizontalidades frente a una tradición marxista que había elegido el principio leninista de: “salvo el poder, todo es ilusión”.

Bajo esta aclaración, la emergencia social en Cajamarca no sólo surgió al interior de un contexto de guerra y violencia (capitalista), sino que exteriorizó también una forma de lucha que llegó a cuestionar toda teoría revolucionaria y praxis social considerada por la izquierda como la virtud política del siglo veinte. Esta lucha por el desprendimiento de la dominación fue razonada por el Estado como un evento inesperado que surgió en un momento en el que el país padecía la agonía de los andes. La agonía como menciona Flores Galindo (1994) consiste en ver las expectativas e ideas que desajustan el orden y proponen un nueva temporalidad nunca antes pensada. Pero estas ideas no siempre se ven cristalizadas por las ideas más liberadoras, también sucumben ante las determinaciones filosóficas más determinantes.

De esto podemos distinguir dos corrientes liberadoras: el primero está relacionado con el *Pensamiento Gonzalo*, puesto que se trata de un filósofo que llegó a canalizar la rabia de miles de campesinos en un torrente y “una cuota de sangre necesaria para el triunfo de la revolución” (Citado por Mlemlj, 2015: s/p). Por el otro lado, se encuentra el imaginario social

el cual se nutre de la experiencia propia, esto es, la vida cotidiana y donde las preguntas y cuestionamientos en contra de la dominación son expresiones propias que nos muestran retazos históricos, experiencias intangibles que se prestan a crear mundos solidarios y vivientes (Vaneigem, 1977).

Por ello, durante la mañana del 27 de abril cientos de ronderos vestidos con ponchos, sombreros largos, pantalones de bayeta y casi todos con sus látigos habían tomado Chota y estaban dispuestos a crear esos mundos vivientes y compartidos. Es más, la movilización exigía justicia, dignidad y como tal estaban dispuestos a ejercerlo; desde luego, esta demanda demandaba cuestiones fundamentales en un país donde el “estado de emergencia era la norma” (Benjamin, 2008). De este modo se elaboraban nuevos lazos sociales e intersubjetivos que ponían en tela de juicio la existencia del soberano.

Orin Starn (1991) nos menciona que durante el levantamiento, los ronderos habían salido a las calles para pedir la renuncia de las autoridades locales, así como la desaparición del Estado. A este simulacro social se habían sumado “otros doscientos campesinos” que:

[...] aparecieron por una estrecha calle lateral, llevando justamente atados a dos jóvenes abigeos alrededor de la plaza. Justo detrás de los infortunados ladrones remoloneaba la vaca negra que habían tratado de robar, halada con una soga por su canoso propietario. Los nuevos manifestantes se mezclaron con los otros para luego reaparecer por el otro lado de la plaza y perderse por otra calle, rumbo a la destartalada oficina del fiscal provincial (Starn, 1991:11).

El movimiento rondero hizo que se establecieran límites a toda forma política y se constituyeran espacios de autocontrol y ejercicio del *poder-anti-estatal*. Esta demarcación política permitió que las rondas pudieran resistir a toda forma de poder externo y, sobre todo, rechazar la rebelión de Sendero Luminoso.

¿Pero, qué eran realmente las rondas? ¿Se trataba de una lucha campesina de organización *clásica* que nadaba a contracorriente de la tradición política o nos encontrábamos a una resistencia que ponía en tela de juicio toda vertebración estatal? Sin duda, el ¡Ya basta! Era la consigna inicial de la resistencia, el primer paso para el rechazo a la dominación y al sometimiento del mundo andino por los *mistis* (señores). Es decir, el desacuerdo con una sociedad sometida por el soberano y por aquellas ideas redentoras que se imponían como verdades universales. En ese sentido, la historia desde arriba no podía ser vista como la desagregación de hechos o, peor

aún, como una correlación de ideas, pues existía el peligro de que la voz de los vencidos sea censurada.

Luego del levantamiento de Chota, el poder legítimo no dudó en someter a las rondas a través de diálogos que enmendarían ciertas demandas. Como había ocurrido con las guerrillas guevaristas de mediados de los años sesenta, el poder oficial mantenía el presentimiento que, si el movimiento campesino no era controlado, podía ser encauzado por la guerra de Sendero Luminoso. Starn (1991: 12) sostiene que bajo condiciones abyectas las rondas habían llegado a cuestionar a los “burócratas urbanos e ineficientes y con frecuencia corruptos”, pues, no podían garantizar la reproducción social y por esas exigencias habían decidido tomar el control de sus comunidades; además, habían “desmollado así la fuerza política para llevar a cabo protestas como la de aquel día en Chota”. Por ello, las rondas se habían convertido en un “sistema alternativo de justicia, con asambleas comunales abiertas”. El revés de la historia evidenciaba a una organización de campesinos que escribía su propio destino por encima del Estado capitalista y el discurso telúrico de este partico.

Las rondas lograron expandirse por todo el norte peruano y en muchos casos condicionaron el ingreso del Estado, así como de los partidos políticos. Ahora bien, nos llama poderosamente la atención el hecho de que esta resistencia no haya sido atendida y considerada por la teoría marxista como un movimiento que surgió a contrapelo de la historia y que muy bien podía enriquecer el debate en torno a la revolución. A esta experiencia política, las luchas urbanas por la autogestión y la autonomía como el caso de la Comunidad Urbana Autogestiva de Villa El Salvador (CUAVES) se asentó en el desierto de Lima, lugar donde se crispó una nueva espacialidad y temporalidad social. Más allá de esta inopia, también las rondas establecieron entramados orgánicos y tejidos sociales autorregulados que contradecían los principios de la burocrática y la soberanía estatal.

Consideramos que las rondas nos brinda razones suficientes para pensar la *lucha de clases, hoy*, ya no bajo el influjo de la política tradicional o la revolución teleológica emprendida por Sendero, es decir, como el constreñimiento de fuerzas o la confrontación armada, sino a partir del antagonismo existente entre el *capital* –la “caca del diablo” como menciona Arguedas (citado por Tishler, 2005:65)– y el *trabajo concreto* que bien pudiera entenderse como el aprendizaje del caracol, en el sentido de que

la creatividad sirve para compartir un tiempo-espacio no sometido por la violencia del poder (Zavalloni, 2011); pues, sólo a partir de esta relación será posible no abandonar las emociones del otro tiempo y valdrá la pena reabrir toda teoría y entender realmente la verdadera emancipación en la actualidad (Mariátegui, 1959).

De acuerdo con esto el Estado debe ser redefinido, porque ha sido pensado como una entidad que debía encargarse de resolver los intereses y conflictos de la sociedad civil. Esto quiere decir que su naturaleza y existencia debe de ser concebida como una relación social y esto implica no dejar de lado su importancia en el proceso de legitimación del capital (Hirsch, 2005). A partir de este presupuesto podremos entender estas categorías como lo que son: categorías atravesadas por el capital y diluidas por procesos anti-históricos como los abordados por las rondas de Cajamarca.

Para Sendero las rondas eran consideradas como una organización sin dirección y lo ocurrido en Chota demostraba la deficiencia administrativa del Estado. En vista de esto, este partido consideraba que el hombre andino se emancipa a través de la lucha armada. Solo así se podía vencer a aquellos “salvajes contornos” que han considerado al hombre de estos mundos como “aislado”, “remoto” y ensimismado por la propia dominación (Starn, 1996: 230). Más allá de esta percepción sobre el sujeto andino, creemos que es necesario realizar una relectura de los movimientos sociales y del papel que jugó las Rondas Campesinas en el cuestionamiento a la reestructuración del trabajo (*abstracto*) durante los regímenes de García (1985-1990) y Fujimori (1990-2000).

Entre otras cosas, la necesidad de buscar una alternativa política dio lugar a que se cristalizaran una organización más articulada que atendiera las necesidades cotidianas. En otras palabras, la resistencia apostaba más por una sociedad autorregulada donde el poder era el reflejo de las asambleas comunales. Se puede decir que para las rondas el ejercicio del poder debía ser consensuado en las asambleas y la justicia tenía que ser pensada en términos de acuerdos y diálogos. Bajo estas prerrogativas el *poder-compartido* era entendido en un sentido amplio de la participación (horizontal) y diferente de una sociedad racionalmente política. Como señala Weber (2008) en este tipo de sociedad privilegia el sentido burocrático y, en tal sentido, no hay manera de cuestionar su tejido orgánico y mucho menos la

formación social secular.

Bajo esta afirmación, Marcuse (2003) sostiene que la vida cotidiana, si bien se encuentra secuestrada por una forma unidimensional y la articulación social gira en torno a elementos racionalizadores desesperanzadores, la voz desentonada y sometida exige siempre la *recuperación* de prácticas políticas sencillas y de acuerdos, entendidas éstas como diálogos de cohesión y capaces de traspasar las fronteras de este mundo. Bajo esto, podemos decir que aquí reside una enorme contradicción entre acuerdo e imposición.

Nos parece importante este hecho, porque nos parece que debemos de partir por entender el coro rondero no sólo como la emergencia opuesta al periodo oscuro de guerra entre el Estado y Sendero Luminoso, sino como un movimiento opuesto a las formas fetichizadas de lo político y en busca de su propia dimensión, esto es, encontrar en el propio ser social la capacidad de ir más allá de la violencia del capitalismo. Por ello, las rondas nos brindan las posibilidades de pensar en un *hacer diario* y compartido.

La exteriorización de este *hacer* hizo que se reavivarán los sueños libertarios, pero también fue considerado por el Estado y Sendero como una cosa pretérita, propio de los levantamientos de urdimbre feudal de inicios de siglo veinte; no obstante, en la necesidad de cuestionar toda *justicia* desde arriba que sometiera al más desamparado, las rondas se presentaban como una férrea muralla ante sus detractores. De este modo, la esperanza tomó sentido y esplendor conforme el *hacer político* se alimentaba de toda experiencia y vivencia cotidiana. Con todo ello, bajo un firmamento barnizado por la quijotada andina, el *estado de emergencia* durante el fujimorismo se impuso ante todo proceso de guerra y emergencia social. A fin de cuentas, las Rondas Campesinas hizo de la resistencia un punto neurálgico para que fuesen repensados todos los predicamentos como justicia, democracia y política al interior de un Estado capitalista.

El movimiento de campesinos hizo que todo desgarramiento humano, cosificación social, así como el tutelaje de Estado fueran sometidos a censura. Para muchas organizaciones las rondas habían sido consideradas como una parte fundamental de los debates en torno a los nuevos movimientos sociales. Al respecto, Vargas (2008: 8) señala que estas organizaciones

políticas estudiadas por los posmodernistas han puesto en cuestionamiento el sistema democrático; además, se han dado con la tarea de dar soporte a una lucha íntegra por “la libertad individual, la igual y la fraternidad”. Además, tienen el potencial para concretar ideas y exigirle al Estado acciones concretas en su favor. De este modo, a partir de las contradicciones y antagonismos en las relaciones capital-trabajo se define el sujeto revolucionario.

A través de la lucha se exterioriza el rechazo de un mundo corrosivo. Por ello, luego del levantamiento de Chota, los ronderos llegaron a establecer nuevas formas de convivencia y relaciones de mando-obediencia. Nos referimos, a aquellos paradigmas sociales que fueron los pilares de la resistencia rondera y dieron paso a la recapitulación de los lazos sociales. Las rondas expresan:

[...] en su organización y esencia, contenidos nuevos, autogobierno y autodefensa, nueva democracia, independencia política, frente único, convicciones claras sobre nueva moral y nueva sociedad; donde lo viejo cede a lo nuevo; se manifiesta una lucha intensa ente lo caduco y el nuevo poder insurgente. La educación campesina se convierte en un torrente incontenible que hace temblar a los dominadores de siempre. (Rondas campesinas, 1985).

Este torrente político no tuvo reparos en confinar los poderes de control y justicia social. James Scott (2000) sostiene que la rebeldía de los dominados instituye nuevas dimensiones del poder donde se llevan a cabo actitudes estratégicas ante los poderosos como el establecimiento de acuerdos y asambleas comunitarias. Con todo esto, se fue edificando la autorregulación social, la justicia y el poder que estuviesen sujetas al dialogo comunitario.

El diálogo en el mundo andino tiene una connotación distinta, es considerado como un elemento indispensable en la construcción de la lucha contra la opresión; es más, responde a la necesidad de construir horizontes y puentes de comunicación compartida. El diálogo comunitario no sucumbe ante sus detractores, más bien rechaza toda sociedad coercitiva que ha degradado la voz del Otro. En cambio, los acuerdos son aspectos que sobresalen por encima de la justicia y el poder, pues, de éstos siempre depende la existencia de la comunidad. A través de ésta se establece un mundo de *Todas las sangres* (Arguedas, 1988).

Lo común y la rebeldía de los ronderos

Luego del levantamiento de abril de 1990, los ronderos llevaron a cabo una serie de encuentros comunales que pusieron en vilo a un “Estado de miseria” que desgarraba la vida en el campo (Bordieu, 2015: 269). Entre otras cosas, dicho grito significó el desarme de una revolución de manuales que considerada toda rebelión como parte de la reflexión teórica; pero, el campesino llegó a entender que era posible establecer una serie de redes, estrategias y actividades comunitarias que fortalecieran la resistencia contra la revolución. De esta manera, la justicia no estatal fue considerada como la representación política y objetiva de una rebeldía que nadaba a contracorriente de la historia vista desde arriba.

Este rechazo al tiempo cíclico representó para el campesino el momento de reapertura del tejido social que había sido emulado por el progreso y la violencia (capitalista). Bajo estas circunstancias, la emergencia surgió como una estrella, una aurora andina que agrieto las fallas geológicas del poder. Como bien señala Starn (1991:37-38) las rondas no sólo surgieron en un “contexto de auge delictivo y completa desconfianza hacia la justicia oficial”, sino como el medio en la cual se iba inervando una alternativa de socialidad que llegó a debilitar las formas políticas de control y resistencia. En ese sentido, las rondas expresaban el rechazo al *continuum* histórico y a la desagregación de la vida en el campo. En realidad lo que aconteció fue un corte en el tiempo homogéneo que dio cabida a una temporalidad emancipadora donde la autonomía apareció como el fundamento político del movimiento.

De acuerdo con nuestras indagaciones, las rondas campesinas llevaron a cabo una labor abierta de oposición a las instituciones estatales. En la era en que se erigieron las rondas, los campesinos no sólo demandaron al Estado un mayor suministro de alimentos y seguridad en las comunidades, sino el de ir entretejiendo un nuevo proceso de inter-subjetividad, propio de la experiencia de resistencia lograda. Al mismo tiempo, en la búsqueda de esa necesidad de superar a los “amos de la violencia” armada, el movimiento “supone el derrumbe del edificio de significaciones instituidas” que corroen la “voz de las armas” (Castoradis, 2005: 147).

En medio de estas significaciones, las rondas se convirtieron en una

alternativa auténtica de organización social y fueron configurado su propia *razón de ser*. Por todo ello, no en vano desde sus inicios, las rondas campesinas dieron cuenta de que el poder y la justicia podían ser encumbrados y pensados desde abajo; para esto, fue necesario dar apertura a otras formas de diálogo, participación y toma de decisiones. En otras palabras, las rondas estaban convencidas de “haber construido un espacio de liberación colectiva” y haber dado el “comienzo de la generalización de un estado de ánimo en donde los hombres y mujeres”, por supuesto, “se vieron a sí mismos ya no como ‘obedientes’ e ‘impotentes’ cumplidores de decisiones ajenas sino como capaces y responsables” de dar respuesta a la crisis de las relaciones sociales y políticas (Gutiérrez, 2009: 101).

La desobediencia de los campesinos de Cajamarca se dio bajo la necesidad humana de buscar un escenario de libertad y de negación a la obediencia. Esta expropiación libertaria se presenta en la actualidad, desde luego, bajo otras condiciones, pero bajo los intereses políticos de cristalizar una fuerza social en común. Esta emergencia social, bien puede ser entendido como la manifestación de un movimiento en marcha que llegó a desaprobar toda “extensión de la relación de poder” e “incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen” (Clastres, 2005: 37). Sin duda, nos referimos a un proceso social que exige el rebasamiento de toda coerción y poder (véase la crisis mundial y el colapso de los regímenes de izquierda) ampliamente cuestionado por el marxismo de nuevo siglo (Altamira, 2006).

Las Rondas Campesinas cuentan con una fuerza social que llama poderosamente la atención, pues, es posible ver que la vida cotidiana comunitaria depende mucho del funcionamiento de la política y la justicia rondera. Todo acontecimiento al interior de ésta es puesto en movimiento debido a los acuerdos y decisiones colectivas. Los campesinos son conscientes de que las rondas son instancias articuladoras de la vida en común, así como sancionadoras del individuo, pero las sanciones en realidad expresan una forma de justicia que ha ido cuestionando un proceso complejo de justicia y legitimidad. Starn (1991: 12) recuerda que debido al proceso complejo en el cual apareció esta lucha auténtica del campo, “muchas rondas ampliaron significativamente sus funciones hasta volverse un sistema alternativo de justicia, con asambleas comunales abiertas para resolver problemas que van desde la violencia conyugal hasta las dispuestas de tierras”.

Bajo esto se entiende que los ronderos no sólo desean “hacer justicia con las propias manos” sino el de garantizar la cohesión social a través de las asambleas. Estas acciones comunitarias son de resaltar puesto que recalcan los principios emancipadores cimentados sobre la base de la política y la justicia comunal. Cabe resaltar que la comunidad no es un proceso “auténtico” sino es la lucha la que va estableciendo un imaginario compartido e histórico. Como dice Castoradis (2005: 137) lo común, el “imaginario radical” se autodespliega como sociedad e historia a partir del “se hace”, es decir, del *hacer* en tanto crítica del capitalismo. Por lo dicho, es necesario enfatizar que la justicia y el poder son categorías que son reelaboradas bajo los términos de la resistencia. En ese sentido, la lucha rondera no debe ser razonada como “la encarnación de categorías prefabricadas, [pues] también tiene que ver con la manera en que se moldean nuevas formas de visión y práctica política” (Starn; 1991: 25).

En todo caso, la lucha no consiste únicamente en una abierta oposición al poder tutelar; por el contrario, ésta responde a la elaboración de una forma de lenguaje que, por su carácter dialéctico, irrumpe en todo acto o discurso coercitivo. En otras palabras, se trata de una nueva gramática que encuentra en el propio movimiento su liberación. Esto nos da a entender que el rechazo de las rondas está atravesado por las contradicciones de la sociedad capitalista. A partir de esta praxis social contenciosa se elaboran imaginarios y mundos sociales compartidos, a la vez que son conjugadas todas las necesidades más recónditas del hombre.

Bajo esto, las rondas no sólo surgen como movilizaciones incipientes al interior de un periodo de guerra como ocurrió durante los años ochenta e inicios de los noventa en el Perú; por el contrario, llegaron a cuestionar los umbrales mismos de una revolución nutrida de la desesperanza andina y devastada por poder oficial. De acuerdo con esto, una mirada temporal nos permite ver la manera cómo fueron gestados las tradiciones de lucha y cuáles fueron sus contradicciones. A partir de esto, se puede decir que al interior de la lucha ronderil se fue prefigurando un imaginario social como acto de rebeldía y posibilidad de instaurar una *relación social insti-tuyente* opuesta al poder central; cabe aclarar que el imaginario al que nos referimos no consiste en razonar una *imagen de*, por el contrario, se trata de pensar en la creación “incesante y esencialmente indeterminada (social - histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales

solamente puede tratarse de alguna cosa” (Castoradis en Baeza; 2000:21).

En la actualidad, las rondas siguen cumpliendo un rol importante en la elaboración de un anti-poder y una justicia que no venga del Estado. Al respecto uno de los dirigentes de las Rondas Urbanas de Chota, Cesar Cieza Gonzales, señala que los dirigentes ronderiles han jugado un papel fundamental en la expansión de la lucha y la defensa de las comunidades andinas. Pues, esta lucha se remota a 1977, cuando los campesinos de Cuyumalca decidieron materializar una peculiar manera de autorrealización social basado en el control del poder y la justicia comunitaria. Por entonces, esta experiencia fue entendida como un desbordamiento social que logró expandirse en todos los niveles y ámbitos sociales. Por ello, podemos decir que las rondas desde sus orígenes, así como las movilizaciones realizadas en pleno auge de Sendero dieron pauta para que la gente se organizara a nivel local y nacional. Como sostiene un testimonio:

[...] un mes después el 29 de enero de 1977 se da la direccionalidad y la declaración de principios con el compañero Daniel Idrogo Benavides y un equipo importante de intelectuales que trabajaron para que esta organización, no solamente quede en Cuyumalca sino también en el distrito, luego en la provincia, en la región y en el país. Pero, para eso hubo activistas en ese tiempo de izquierda que, así es la historia no podemos torcerla, gracias a ese aliento, a ese ánimo que podemos decir de nuestro hermanos dirigentes de esa época, que algunos ellos inclusive fueron perseguidos políticamente por las represión, asumieron esa tarea de conexión y de dirección y de esparcir esta semilla de justicia a nivel de la causa de la región y del Perú (Cesar Cieza, entrevista noviembre de 2015).

Si bien es cierto que, desde un inicio, las Rondas Campesinas se organizaron al igual que los movimientos obreros o sindicales, es decir, bajo cierta estructura delimitada por la relación mando-obediencia, ello no implicaba que negaran la construcción de una sociedad autorregulada, la autonomía en tanto proceso auténtico. Asimismo, los ronderos recuerdan como propias las manifestaciones contra el Estado y los partidos políticos. Estas impugnaciones pueden ser analizadas durante los años ochenta, época en el que las rondas empiezan a expandirse, mientras que Sendero tenía controlado muchas regiones del país y desde donde anunciaba la caída inevitable del viejo Estado. Luego de que en Cuyumalca se creara la resistencia ronderil, ésta se había propagado a otras regiones, generando así no sólo un fortín importante contra el mundo externo, sino dio lugar para que se gestara un “sistema alternativo de justicia” y de poder desde abajo (Korsbaek, et al., 2008). No sólo eso, a inicios de los años noventa las rondas controlaban más de “150, 000 km²” y se movían por lo menos

al interior de “3, 435 caseríos” o comunidades campesinas (Starn, 1991: 12-14).

Las rondas tuvieron efectos inmediatos en otros distritos como Hualgayoc, lugar donde se había desarrollado una resistencia sofisticada contra el poder oficial y la avanzada senderista. Es más luego de que las rondas surgieran en Chota, la recepción de este movimiento en distintos escenarios del norte peruano fue retomado y en muchos casos reformulada bajo sus propias experiencias de resistencia. En la mayoría de estos escenarios, para que exista una Ronda Campesina era necesaria la presencia del Teniente Gobernador, porque este agente estatal debía hacer efectiva su reconocimiento ante el Estado. Ante este desbordamiento las autoridades estatales tuvieron que aceptar dicha presión social. La expansión de esta organización ya se había dado mucho antes de que Sendero declarase la guerra al Estado, era de sorprender que en “1979, apenas un año y medio después de que San Antonio organizara su ronda, ya se habían organizado alrededor de 70 comités” (Gitlitz, 2013: 77).

En mayo de 1978 los campesinos entramos en la ciudad de Chota en protesta por el acaparamiento de vivires de primera necesidad. Y de ahí logramos sacar 200 quintales de azúcar rubia y sal. De esto, yo fui el primer interrogado por las fuerzas armadas de Cajamarca. En esta fecha el gobierno militar quiso destruir nuestra organización. De inmediato elaboramos memoriales, mediante una comisión nos presentamos a esta capital, Palacio de Gobierno y al Ministerio del Interior para desmentir las acusaciones y calumnias que nos hacían las malas autoridades. Y como tenía fuerza nuestra organización no dejó un día de rondar, pues no podían destruirla porque tenía fuerza. A pesar de que después se crea la 65ª. Comandancia (Regulo Oblitas en Starn; 1993: 11).

La presencia de los comités campesinos en otras regiones hizo que las rondas sean consideradas como instancias políticas que surgían desde abajo y en contra de la voluntad del poder. Las rondas se encargaban de regular la vida comunal, así como garantizar la supervivencia a través de la justicia bien impartida. Es más, en pleno ascenso de Fujimori al poder, éstas no solo mediaban problemas limítrofes o territoriales, al contrario los problemas cotidianos y de género, la participación comunal y el diálogo entre los más jóvenes, incluidos los niños y hasta los más experimentados formaban parte de los problemas ontológicos que debía resolver las llamadas Rondas Campesinas. Por lo mismo, las rondas se atribuían la potestad de romper con el idilio contemporáneo de organización política y del trabajo social.

A manera de conclusión

Para las Rondas Campesinas lo común es considerado como un camino de emancipación y permite impulsar un mundo alternativo, una justicia no regulada por la política oficial. Se trata de una constelación que surgió al interior de las fallas geológicas del poder capitalista. Por decirlo de otro modo, es una posibilidad abierta que va más allá de la regulación; se trata de experiencias de lucha que buscan emplazar aquellos discursos totalitarios como los establecidos por Sendero Luminoso durante los años ochenta y noventa del siglo pasado. Esta resistencia surgida desde abajo no sólo dio lugar a establecer una nueva concepción de la justicia comunitaria, sino también contradujo toda forma de organización vertical que estuvo anclada en la toma del poder. En los tiempos de la llamada “guerra interna”, vale decir, entre Sendero y el Estado, la lucha por un mundo mejor a través de la construcción del nuevo poder, parecía toparse con las formas políticas de la rebeldía de los ronderos. Es decir, el imaginario social alimentado por una lucha de clases pensada en términos de pugna de grupos y apegada a la teoría revolucionaria negaba por completo otras formas de entender la emancipación. A partir de este enunciado podemos señalar que lo comunitario pretendió romper con la lógica del sistema imperante y estableció un nosotros que renunciaba a la violencia legítima y constituía una sociedad en común.

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, J.M. 1988. , Madri, Alianza Editorial.
- ALTAMIRA, C. 2006. *Los marxismos del nuevo siglo*, Buenos Aires, Biblios.
- BAEZA, M. 2000. *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Chile, Ediciones Sociedad Hoy.
- BENJAMIN, W. 2008. Sobre el concepto de historia. En: TIEDEMANN, R. y SCHWEPPEHAUSER, H. (eds.) *Obras. Libro I/Vol. 2*, Madrid, Abada Editores.
- BORDIEU, P. 2015. *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- CASTORADIS, C. 2005. Poder, política, autonomía. En: FERRER, C. (ed.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.
- CLASTRES, P. 2005. Libertad, desventura, innombrable. En: FERRER, C. (ed.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*.

La Plata: Terramar.

FLORES, A. 1994. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*, Lima, Editorial Horizonte.

GUTIERREZ, R. 2009. *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*, México, Bajo Tierra Ediciones, Sísifo Ediciones, BUAP.

GITLITZ, J. 2013. Administrando justicia al margen del Estado. Las Rondas Campesinas de Cajamarca, Lima, IEP.

MARCUSE, H. 2003. *Eros y civilización*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A.

MARIATEGUI, J.C. 2007. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho.

MLEMLIJ, M. 2015. *Reflexiones sobre la violencia*, Lima, Cauces Editores S.A.C.

RONDAS CAMPESINAS, 1985. *I Congreso Departamental. Documentos. Chota Setiembre 1985*, Cajamarca.

SCOTT, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones ERA.

STARN, O. 1996. Senderos inesperados: Las rondas campesinas de la sierra sur central. En: DEGREGORI, C.I., CORONEL, J., DEL PINO, P. y STARN, O. (eds.) *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP-UNSCH.

STARN, O. 1991. *Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*, IEP, Lima.

STARN, O. 1993. *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: IEP.

TISCHLER, S. 2005. *Memoria, tiempo y sujeto*, Guatemala, ICSyH-BUAP y FyG Editores.

VANEIGEM, R. 1977. *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Editorial Anagrama.

WEBER, M. 2008. *Economía y sociedad*, México, FCE.

ZAVALLONI, G. 2011. *La pedagogía del caracol: Por una escuela lenta y no violenta*, Barcelona, Editorial Graó.

Hemerografía

HIRSCH, J. 2005. ¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista. *Revista Sociológica Política Curitiba* [En línea]. Disponible: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n24/a11n24.pdf> [Consultado agosto 22, 2014].

KORSBAEK, L., SANDOVAL, C., y SALGUERO, R. 2008. La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca. *Investigaciones sociales* [En línea]. Disponible: <http://www.acuedi.org/ddata/3399.pdf> [Consultado abril 15, 2015].

VARGAS, J. 2008. Expresiones del debate de los Nuevos Movimientos Sociales en el contexto de Latinoamérica y México. *El Cotidiano. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco*, 151, 5-20.