

**MEMORIA COLECTIVA, RESISTENCIA Y
RECONSTRUCCIÓN: LA EXPERIENCIA DE LOS
MONTONEROS EN LOS ANDES PERUANOS**

Collective memory, resistance and reconstruction: the experience of the Montoneros in the Peruvian Andes

Edgar Gutiérrez-Gómez

Universidad Nacional Autónoma de
Huanta. Ayacucho, Perú.
egutierrez@unah.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0001-9485-1284>

Carmen Rosa Huayta-Chávez

Universidad Nacional Autónoma de
Huanta. Ayacucho, Perú.
1912820156@unah.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0003-1209-0528>

Juan Quispe-Rodríguez

Universidad Nacional Autónoma de
Huanta. Ayacucho, Perú.
jquispe@unah.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0003-1767-686X>

Rosa Cecilia González-Ríos

Universidad Nacional Autónoma de
Huanta. Ayacucho, Perú.
egutierrez@unah.edu.pe

 <https://orcid.org/0000-0002-4950-8951>

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.20855866>

RESUMEN

El presente trabajo analizó la experiencia de los montoneros, una organización espontánea de autodefensa que surgió en una comunidad andina durante el periodo de violencia política en el Perú (1980-2000). Se examinó el contexto histórico y social que motivó a los comuneros a organizarse para enfrentar el asedio de Sendero Luminoso. El objetivo fue comprender el significado de esta forma de autodefensa en la memoria colectiva y su impacto en las generaciones posteriores. La investigación se desarrolló bajo un enfoque cualitativo, mediante entrevistas semiestructuradas a comuneros sobrevivientes, líderes, viudas y huérfanos, así como la conformación de grupos focales intergeneracionales. Los resultados evidenciaron que los montoneros no solo constituyeron una estrategia de defensa, sino que representaron un símbolo de cohesión y resistencia comunitaria. Se concluyó que el estudio de esta organización aporte a la reconstrucción de la memoria histórica y al reconocimiento de los saberes locales en los procesos de pacificación nacional.

Palabras claves: Comunidad, ronderos, montonero, guerra interna, hacienda.

ABSTRACT

This paper analyzed the experience of the montoneros, a spontaneous self-defense organization that emerged in an Andean community during the period of political violence in Peru (1980-2000). The historical and social context that motivated the community members to organize themselves to confront the Shining Path siege was examined. The objective was to understand the meaning of this form of self-defense in the collective memory and its impact on later generations. The research was developed under a qualitative approach, through semi-structured interviews with surviving community members, leaders, widows and orphans, as well as the formation of intergenerational focus groups. The results showed that the montoneros not only constituted a defense strategy but also represented a symbol of community cohesion and resistance. It was concluded that the study of this organization contributes to the reconstruction of historical memory and the recognition of local knowledge in the processes of national pacification.

Keywords: Community, ronderos, montonero, internal war, hacienda.

INTRODUCCIÓN

El Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) es un documento oficial fundamental para comprender el conflicto armado interno en el Perú y el papel de las organizaciones de autodefensa. Sin embargo, no todos los casos fueron registrados en dicho informe. Por ello, se hace necesario ampliar la mirada hacia experiencias que permanecen fuera del registro oficial. Es importante recordar que “las lecciones y recomendaciones que deja el Informe de la CVR no se agotan en su sola presentación y difusión pública, sino que abren la puerta a un escenario de necesarios cambios culturales, normativos e institucionales” (Abad Yupanqui, 2004, p. 57); esta afirmación subraya que el informe debe ser entendido como un punto de partida para el cambio estructural, y no como un cierre definitivo del proceso. La migración y la movilización forzosa generaron transformaciones en las dinámicas sociales y comunitarias. En muchos casos, ello dio lugar a tensiones entre los individuos y sus comunidades de origen. Como lo expresa Vries (2013), “muchos se quejan de que la comunidad los explota y algunos optan por cortar los lazos con la comunidad, pero no hay duda de que es la comunidad la que manda” (p. 277). Esta conclusión evidencia cómo, aun en medio del cambio, persisten estructuras tradicionales de poder comunitario que moldean las decisiones y pertenencias individuales.

El escenario de esta investigación es una comunidad andina de Ayacucho, ubicada en la parte baja del valle de Torobamba, distrito de San Miguel, en La Mar, donde finaliza la carretera afirmada. Esta comunidad (Magnupampa) fue testigo de transformaciones significativas: en la época hacendaria, durante el conflicto armado interno y en el posconflicto. Allí se realizaba una feria semanal que

reunía a pobladores de los distritos altoandinos de Chilcas y Pampas. En sus inicios, este espacio concentraba la presencia simultánea de hacendados, senderistas y población común. En ese contexto, resulta fundamental recordar que “CVR calculó el número de víctimas fatales en 69 280, el 75 % de ellas eran quechuahablantes. La mayoría de las víctimas fueron pobladores de los Andes y de la selva peruana, pertenecientes a las clases menos empoderadas del país” (Dettleff A. James, 2018, p. 184). Esta cifra evidencia la profunda desigualdad estructural que marcó el conflicto, afectando con mayor intensidad a los sectores rurales, indígenas y excluidos del país.

En los pueblos andinos de la sierra peruana, aún existen comunidades que se autogestionan colectivamente, aunque sus miembros no poseen títulos de propiedad formal. Estas tierras fueron obtenidas mayoritariamente tras la Reforma Agraria y, en muchos casos, consolidadas durante el periodo posterior al conflicto armado interno. Esta situación se enmarca en una continuidad histórica de despojo, ya que, como señala Zegarra Acevedo (2021), “siglo después de la independencia de Perú, las encomiendas se convirtieron en latifundios. El sistema legal de tenencia de la tierra cambió, pero lo que no cambió fue el despojo de los nativos y los abusos cometidos contra ellos” (p. 113). La investigación revela que, pese a los cambios legales, las estructuras de opresión colonial no fueron completamente desmontadas. Cobra sentido la afirmación de que “la comunidad deviene en una expresión institucionalizada porque despliega una forma de autogobierno aceptada por sus integrantes y reconocida por el Estado, que garantiza la posesión de la tierra” (Peirey Chávez, 2022, p. 255).

Magnupampa, la comunidad andina abordada en esta investigación está conformada actualmente por 90 familias empadronadas como comu-

neros. En contraste con el periodo del conflicto armado interno, cuando surgió la organización de autodefensa denominada “montoneros”, los habitantes vivían de forma agrupada en casas construidas estratégicamente para protegerse de las incursiones senderistas (1980-2000). Esta estrategia de resistencia incluía vigilancia nocturna por turnos y la separación temporal de sus viviendas originales. La reconstrucción de esa etapa se apoya en los recuerdos de los sobrevivientes, quienes aportan desde su vivencia una memoria colectiva que, como señala Candia (2022), “se genera por las conexiones entre los seres humanos construyendo una memoria conjunta” (p. 04). La comunidad ha experimentado una transformación sustancial desde la etapa anterior a la violencia, pasando por el conflicto y el posconflicto. En la actualidad, se organiza alrededor de la actividad agrícola, centrada en la producción de palta con fines de exportación, mediante pequeñas cooperativas comunales.

METODOLOGÍA

El trabajo de investigación se realizó con un enfoque cualitativo, ya que se buscó comprender las experiencias, significados y representaciones sociales vinculadas a las organizaciones de autodefensa conocidas como “montoneros” en la comunidad andina de Magnupampa. Este enfoque permitió interpretar las dinámicas internas de la organización, las formas de resistencia frente al asedio y la construcción de memoria colectiva en el contexto del conflicto armado interno en el Perú, particularmente en la región andina. Las dificultades de acceso a la información, sumadas a la inexistencia de rutas carrozables, favorecieron a los movimientos armados, que se refugiaban en las zonas más altas de la población andina y descendían hacia los valles de Magnupampa para abastecerse de víveres de primera necesidad.

El diseño de investigación fue etnográfico, al centrarse en la observación y el análisis de las prácticas sociales y culturales de la comunidad andina en su contexto natural. Se realizaron visitas de campo prolongadas, que incluyeron la convivencia con los comuneros en sus actividades cotidianas, la observación participante y el registro detallado de sus actividades comunitarias, reuniones y festividades en las que participa toda la comunidad. En estos espacios, el diálogo productivo y de confianza permitió recoger datos significativos en idioma quechua. Se procuró respetar, en la medida de lo posible, su forma de comunicarse, incluyendo las interferencias lingüísticas y las oraciones poco estructuradas. Esto resultó fundamental para comprender la organización de los “montos”, es decir, los grupos de personas que se reunían para dormir juntos, movidos por el miedo a ser asesinados.

El trabajo se desarrolló mediante entrevistas semiestructuradas dirigidas a comuneros sobrevivientes, viudas, huérfanos y, de manera especial, a líderes comunales, con el propósito de recoger testimonios de vida y percepciones sobre la organización de los montoneros según el estilo propio de su comunidad, así como su significado en la memoria colectiva. Asimismo, se conformaron grupos focales integrados por miembros de distintas generaciones, a fin de analizar el impacto intergeneracional de la experiencia de vivir en montoneras y los procesos de transmisión de la memoria hacia los jóvenes. Las fuentes se validaron conforme a la historia oficial, principalmente a partir de los informes de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), las actas comunales y otros registros locales, los cuales permitieron contextualizar los procesos de autodefensa campesina.

Los datos fueron analizados mediante un proceso de codificación temática y triangulación de la información, con el objetivo de identificar

patrones recurrentes, contrastar percepciones y garantizar la validez de los hallazgos. Se priorizó el respeto a los principios éticos de confidencialidad y consentimiento informado, tanto por parte de los entrevistados como de las autoridades comunales. El resguardo de las identidades se constituyó en un eje central durante todo el proceso investigativo, dada la sensibilidad del tema y el riesgo de cuestionamientos o señalamientos dentro de la propia comunidad. El estudio buscó rescatar y dar voz a los actores comuneros como un ejercicio de reconstrucción de la memoria colectiva y de comprensión del proceso de autodefensa al que ellos mismos denominan “monto”, en referencia a su propia organización.

Origen y contexto de la organización montonera

En la comunidad de Magnupampa, las entrevistas y testimonios revelan que el término “montonero” no tiene una connotación político-partidaria, sino que alude a una práctica comunal de defensa. Se refiere a la concentración estratégica de comuneros en un solo punto del territorio, como mecanismo de protección ante los ataques armados nocturnos de Sendero Luminoso. Según un testigo 1: “nuestros instrumentos de defensa fueron: palos, huaracas y pitos, de día íbamos a las chacras en grupos para poder defenderse, y no permitíamos el ingreso de ningún extraño a la comunidad. Así es como vivimos durante 5 a 6 años” (Entrevista personal, 2025). En este contexto, “montonero” o “monto” significa caminar, dormir y organizarse colectivamente bajo liderazgo comunal. Esta interpretación difiere de la conceptualización histórica del término en otros países, como Argentina, donde se afirma que: “Montoneros fue una organización político-militar desde su origen. No obstante, sobre sus objetivos políticos y militares, contenidos ideológicos y el final enfrentamiento con Perón existen interpretaciones

divergentes y contrapuestas, incluso entre sus propios ex militantes” (Salcedo, 2012, p. 02). Esta refleja una organización con una historia compleja, atravesada por contradicciones internas que dificultan una comprensión unificada de su papel.

Para muchos pobladores, la única forma de protegerse y distanciarse de los senderistas fue abandonar sus viviendas durante las noches y agruparse en “monto”, bajo vigilancia organizada. El Estado se hizo presente mediante el ingreso de la Marina de Guerra del Perú, que se instaló en una casa hacienda abandonada por sus propietarios, quienes habían migrado a las ciudades de Ayacucho y Lima, donde contaban con amplias casas en zonas residenciales. El deterioro progresivo de las haciendas fue acelerado por la presencia de Sendero Luminoso. En palabras de Weaver et al. (2024): “a medida que las haciendas dependían más de la mano de obra asalariada que de la esclava, la responsabilidad de la salud de los trabajadores fue relegada a los propios trabajadores” (p. 07). El testimonio de un informante clave señala 1: “antes de unirme a esta organización me fui de Magnupampa en el mes de enero de 1984, año en que empezó con más fuerza el sendero luminoso (en el segundo gobierno de Belaunde), juntamente con mi patrona Yolanda Mori Carrasco, quien era la hacendada y dueña de todas las tierras de esta comunidad”. Los propietarios abandonaron sus tierras, que formalmente ya pertenecían a los campesinos tras la Reforma Agraria, incluso antes del surgimiento de Sendero Luminoso.

La llegada de la Marina de Guerra del Perú y de los Sinchis, una unidad élite de la policía armada, introdujo un nuevo mecanismo de coerción para los campesinos, quienes enfrentaban además la barrera del idioma, ya que los agentes desconocían el quechua y el territorio. Con la salida de los Sinchis, el Ejército asumió el control, actuando junto con los comités de

autodefensa. Según Lázaro Aquino (2024), “hubo un proceso de militarización de las comunidades campesinas, para luego ser desmovilizadas. Y una vez derrotado Sendero Luminoso por las rondas campesinas y las Fuerzas Armadas, se entró a la nueva normalidad, bajo nuevas condiciones” (p. 22). Este proceso implicó un control estatal temporal, seguido de una desmovilización y el establecimiento de un nuevo orden local. Testimonio 3 señala:

Soy Hijo de la señora Juana Galindo que es dueña de esta hacienda, mi mamá fue sirvienta desde que era bebe por la patrona Yolanda Mori, quien falleció dando luz a ella, ex dueña de la hacienda. Quien fue obligada a irse del valle de Magnupampa en el 1984 en tiempos de Sendero Luminoso, fecha en el cual también se instaló la Marina de Guerra (militares) dentro de las instalaciones de la hacienda convirtiéndole en su base. Esto obligó a la población a agruparse como montoneros para poder recuperar su libertad y sus tierras, mediante reuniones y lluvia de ideas elegimos lugares específicos como: la falda del cerro y la entrada a la comunidad (raqallpata) para poder instalarnos, ahí construimos chozas para poder vivir, hicimos cercos para realizar rondas durante la noche. Asimismo, por el día salíamos a trabajar a nuestras chacras en grupos grandes, por miedo a ser asesinados por los guerrilleros, y si veíamos a algún sospechoso rondando por la comunidad, comunicábamos con pitos, palos e interveníamos todos. Así vivimos durante 8 años.

Este testimonio revela cómo una historia de servidumbre se transformó en resistencia comunitaria. La presencia militar y la violencia senderista impulsaron una organización campesina espontánea, basada en vigilancia, autodefensa y reconstrucción territorial. El miedo colectivo se convirtió en acción comunal sostenida por ocho años. Es así “este abandono de la población vulnerable se suma el impacto devastador del movimiento armado de Sendero Luminoso, que afectó gravemente a la región andina” (E. Gutiérrez-Gómez et al., 2025, p. 284).

La iniciativa de dormir en “montoneros” surgió como una estrategia inspirada en experiencias organizativas de otros campesinos frente al conflicto armado. Un ejemplo del clima político de la época se refleja en “un artículo en particular que publicó el Expreso con el sensacional título de ‘Denme 500 fusiles y libero Ayacucho en un año’ del comandante Huayhuaco, [que] causó un acalorado debate a nivel nacional” (Fumerton, 2018, p. 76). El siguiente testimonio 4 da cuenta de esa dinámica: “La hacendada de aquí era buena gente, cuando llegaban los guerrilleros mataba una vaca y les daba de comer, por eso le han dejado: ‘esa señora es buena hay que dejar’. Después la señora escapó a Huamanga, los montoneros éramos los campesinos, dormíamos en varios lugares, amontonados, varios tiempos”. Este relato evidencia cómo algunos hacendados optaron por negociar con los guerrilleros, mientras que los campesinos, en condiciones precarias, se organizaron como montoneros para resistir y sobrevivir.

Estructura organizativa y liderazgo comunal

En las comunidades andinas suele haber un liderazgo ejercido por personas que han tenido, al menos, un acceso mínimo a la educación. Estas figuras impulsan la organización comunal bajo estructuras definidas, como la presidencia de la comunidad. Se considera que “los habitantes de la comunidad son considerados como una parte importante para el desarrollo social de su sector, por cuanto, la participación debe ser notoria para visualizar un progreso” (Aveiga Macay et al., 2020, s/p). Las comunidades andinas también comparten intereses colectivos y experiencias comunes. Así lo relata un testigo 5: “En el año 1985 o 1986, cuando Alan García postuló a la presidencia, decidí volver a mi pueblo. Ahí me enteré de que mi papá había sido asesinado por los militares, y hasta la fecha no sé dónde lo botaron. En ese periodo me uní a la or-

ganización de montoneros que estaban instalados en la antigua escuela. Compramos armas de defensa como: winchester y mauser, para defendernos de los senderos cuando íbamos a nuestras chacras y haciendo ronda de noche. Luego nos amontonamos en la losa donde está la capilla de la iglesia. Así vivimos durante 4 años desde mi regreso”.

En las comunidades andinas, donde todos los pobladores se conocen, el orden y control eran fundamentales. Para organizarse como “montoneros”, implementaron un control de asistencia cada noche a las siete. Cuando alguien faltaba varios días seguidos, se sospechaba que estaba colaborando con Sendero Luminoso desde su casa y era señalado como objetivo de ataque o infiltrado. Esto refleja cómo “en comunidades vulneradas por la violencia o en comunidades víctimas de violencia de género, el tipo de rol que desempeñan los actores comunitarios es muy distinto” (Rojas, 2019, p. 16). Testimonio 6 da cuenta de la tensión vivida: “Tenía 11 años cuando dormíamos como montoneros. Llegó el terrorismo a mi comunidad. Estaba cocinando con mis padres, los terrucos entraron a mi casa diciendo: ‘compañera, sírvenos comida’. En ese momento recuerdo que me templaba mis huesos, tenía mucho miedo. Por eso hicimos lo que nos pedían, dábamos comida. Igual a los militares. Si se enteraban de que dábamos comida, los terrucos nos mataban”.

Los varones fueron el principal blanco de asesinatos, muchas veces seleccionados por su defensa decidida de la comunidad. Como resultado, quedaron numerosas viudas tanto en comunidades aledañas como en la propia comunidad de Magnupampa, lugar donde se realizó la presente investigación. Frente a esta situación, los comuneros implementaron diversas formas de organización defensiva, como los “montoneros”, los vigías, y el uso de herramientas tradicionales como silbatos, huaracas, lanzas,

piestras y machetes, para repeler los ataques armados de Sendero Luminoso, que solían ocurrir durante la noche. Los dirigentes cumplieron un rol clave en este proceso organizativo. Como señala Lamm et al. (2017), “una vez movilizadas los recursos, se ha comprobado que los líderes comunitarios pasan a una fase final en la que se aplican los recursos, concretamente mediante la aplicación de la estrategia y los planes” (p. 123). Los testimonios recogidos durante el trabajo de campo resultan alarmantes y evidencian un impacto profundo en la salud mental incluso de quienes solo fueron observadores. Poblador 7 relata: “En el año 1982 llega a Magnupampa con el nombre de guerrilleros y los militares como marinos, quienes empezaron a quemar haciendas y a matar a los dueños, porque no querían apoyarlos ni brindarles alimentos y alojamientos. Asimismo, ingresaban a las casas de los pobladores aprovechando del temor que sentíamos, se daban el lujo de matar a sus ganados y alimentarse”.

El control de asistencia a todas las reuniones y al descanso colectivo en las “montoneras” fue una táctica fundamental para la seguridad comunal. Las viviendas quedaban completamente deshabitadas y sin alimentos, de modo que, si ingresaban los miembros de Sendero Luminoso, no encontrarán nada disponible. Empero, existía la sospecha de que algunas familias dejaban comida preparada a propósito para sus familiares enrolados a la fuerza en las filas senderistas, quienes regresaban por la noche. Cualquier signo de iluminación, como una linterna o luz encendida en alguna casa, era interpretado como señal de atentado o infiltración, lo cual activaba una alerta inmediata en el campamento montonero. En consecuencia, los comuneros se preparaban para enfrentar lo peor. Las “montoneras” estaban ubicadas en zonas de difícil acceso, con entradas y salidas restringidas, lo que facilitaba la defensa ante posibles incursiones. Todo esto

respondía a una situación estructural de abandono estatal. Como señala Petitjean (2023), “como actores con agencia y conciencia están en el centro de la tesis. La tesis examina sus medios de vida y sus posiciones en la sociedad, así como sus relatos de las realidades en las que viven” (p. 17). Poblador 8 ofrece el siguiente análisis de lo ocurrido: “El terrorismo comenzó en los años 80 con el comunista Abimael Guzmán (conocido como el camarada Gonzalo), quien era profesor de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, el cual impartía ideas de igualdad a los estudiantes universitarios. Lo cual no estaba mal, solo que cuando algunos de los pobladores se negaron a esa idea, empezaron a matar y a robar”.

Prácticas y estrategias de defensa

Los campesinos organizaron sus propias defensas frente a la amenaza de incursiones senderistas, que solían atacar de noche a sus organizaciones de autodefensa, conocidas como “montoneros”. Estas agrupaciones distan mucho de las organizaciones Montoneros conocidas en otros países, especialmente en Argentina: “esto suponía negar la pertinencia de la violencia en las intervenciones públicas, pero sí advertían que debía ser acompañada por la ‘lucha de masas’. Con estos argumentos, la disidencia marcaba un fuerte enfrentamiento con el núcleo dirigente de Montoneros” (Slipak, 2018, p. 156). La disidencia dentro de Montoneros rechazaba el uso aislado de la violencia en lo público, exigiendo su articulación con la “lucha de masas”, lo que evidenciaba una fractura estratégica y política frente al núcleo dirigente. En cambio, en esta investigación el testimonio 9 afirma: “Montoneros éramos nosotros los campesinos, porque teníamos miedo a morir por los guerrilleros. En 1980 maso menos ya comenzado esa política, por estudiantes también pe Universitarios, cuando ya fallecido Abimael Guzmán, el encabezaba di-

rector de San Cristóbal de Huamanga era, el profesor dictaba a sus alumnos esa política, de ahí de la universidad mismo ha salido estudiantes, mujer, varón”.

Los campesinos quechuahablantes carecían de información adecuada sobre los orígenes de Sendero Luminoso; su desconocimiento los llevaba a sostener argumentos basados en lo que escuchaban en comentarios populares. El analfabetismo, que marcaba divisiones sociales en esa época y persiste hasta hoy, fue un factor negativo para sus intereses de defensa, por lo que debieron asumir sus miedos bajo el mando de dirigentes improvisados en sus organizaciones sociales. En el Perú se conocen historias reales de movimientos donde se señala “como el ‘sugeto motor del tumulto’, autoproclamado ‘cabeza de motin’, el cual contó con la capacidad de movilizar a los indios montoneros, convirtiéndolos en saqueadores” (Bazán, 2020, p. 154). Esta situación dista del relato del campesino 10 sobreviviente de la comunidad de Magnupampa: “De igual manera los militares, aunque ellos eran más crueles y mataban a los pobladores como sin nada, no sabíamos en quién confiar. Por eso, en una reunión que había convocado por uno de los dirigentes de forma discreta, decidimos organizarnos para enfrentarnos a los guerrilleros y agruparnos todos en un mismo lugar, de ahí es donde viene el nombre de ‘montoneros’ porque vivíamos amontonados en un solo lugar, así hemos vivido como 5 a 6 años”.

No existía una seguridad adecuada para los campesinos, quienes en su mayoría vivieron bajo el amparo de una hacienda a la que llamaban “mamá”. Ese abandono “convirtió al actor civil en un opresor para sí mismo y, al mismo tiempo, fomentó un abismo entre la posición de los dirigentes del partido o militares cooperantes y las ‘masas’ cosificadas y terrorizadas de todos” (Pietraszczyk-Sękowska, 2023, p. 377). La violencia política

desdibujó los límites entre víctima y victimario, al transformar al civil en su propio opresor y profundizar la separación entre líderes y masas, generando terror, cosificación y deshumanización en la población subordinada. Según testimonio 11: "Tanto era el miedo que el señor Mario se fue de la comunidad a la ciudad de Huamanga juntamente con sus padres dejando todas sus cosas como: sus ganados, cosas materiales y plantaciones. Pero, debido a la falta de ingreso económico regresan a Mangnupampa en el año 1984, donde la comunidad cansados por la angustia que vivían decidieron organizarse y formar un grupo de montoneros, en el cual eligieron a alguien que les guíe, tomando puntos estratégicos para poder dormir en carpas, chozas y realizar rondas de acuerdo con el orden de elección".

Las conocidas rondas campesinas, ampliamente reconocidas en la historia oficial, son organizaciones de larga trayectoria en el Perú, especialmente en los Andes. Se destaca que "para derrotar a Sendero, aunque el resultado solo se vería a largo plazo, una organización ocupó un lugar fundamental: las rondas campesinas. Las rondas campesinas se crearon originalmente para combatir ladrones de ganado en Cajamarca, en 1976" (Vazelesk Ribeiro, 2017, p. 47). Su papel fue crucial en la lucha contra Sendero Luminoso: aunque surgieron para enfrentar el abigeato, se consolidaron como forma de resistencia colectiva y autodefensa, con un impacto sostenido en el tiempo. Sobre situación de pugna por el poder y la protección, testimonio 12 relata: "En el año 1982 cuando los guerrilleros llegaron, empezaron a quemar las haciendas, pero no incendiaron de mi patrona, porque ella era una mujer buena, les brindaba alimentos y alojamientos a los comunistas, con la finalidad de que no nos hagan nada".

Memoria colectiva

Durante las visitas de campo efectuadas para el recojo de datos

y la convivencia con la población, se identificó un aspecto clave de la memoria colectiva, concebida como "la memoria cultural es una forma de memoria colectiva que se ha definido como la memoria que se genera por las conexiones entre los seres humanos construyendo una memoria conjunta" (Candia, 2023, p. 7). Este tipo de memoria se genera mediante la interacción social y las relaciones humanas, transmitiendo conocimientos, vivencias y valores que refuerzan la identidad comunitaria. Lo anterior se evidencia en el siguiente testimonio 13: "Salimos en la madrugada dejando todas nuestras cosas, con el carro del señor Ernesto Pimentel, quien trabajaba para la hacendada transportando sus frutos de naranja y cañaveral, ya en la entrada de Magnupampa me encontré con mi papá le dije vámonos, pero no quiso ir".

Las conversaciones con la población durante reuniones comunales, festividades costumbristas y otras actividades colectivas permiten que la memoria colectiva fluya al intentar comprender el complejo fenómeno social vivido entre 1980 y 2000. Así lo expresa el testimonio 14 el personaje directamente vinculado con la hacendada: "También, ayudaba a la población brindándoles medicina, alimentos y proporcionándoles tierras para que puedan sembrar y construir sus casas. Sin embargo, con la llegada de los sinchis (militares) se sintió amenazada por los terroristas, quienes planeaban matarla por haber brindado alojamiento a ellos. Y como yo trabajaba para ella, me dijo vámonos, alista tus cosas y a tus hijos, sino los comunistas se lo van a llevar tal como indicaron en la reunión 'de 8 años para delante deben venir con nosotros para apoyar la causa'". Es relevante recordar que "al igual que los procesos de justicia transicional como las Comisiones de la Verdad, es que ayudan a construir una memoria colectiva que integra y reconoce el sufrimiento real de los grupos en conflicto" (Cueto et al., 2021, p. 523).

En el Perú, especialmente en los Andes, los pueblos alejados de la metrópoli fueron durante mucho tiempo olvidados por el Estado. Solo en tiempos recientes, tras la guerra interna librada contra Sendero Luminoso, se comenzó a reconocer parcialmente su existencia como pueblos. El trabajo conjunto de memoria colectiva ha logrado comprometer a sus pobladores, quienes se sienten unidos por lo ocurrido. En este contexto, “se hace esencial analizar los lenguajes en profundidad para establecer los significados que han de conferir a la realidad, suponiendo un campo de análisis que reconoce luchas y exclusiones con fuerte implicación en las prácticas sociales y sus sentidos” (Mora Galleguillos, 2021, p. 37). Algunos anhelan una memoria colectiva que permita que “muchos restos han sido encontrados— se conviertan en un ‘Santuario para la Memoria’, un lugar donde puedan recordar y rendir homenaje a las víctimas y dar un nuevo significado a este lugar, que se cobró la vida de sus seres queridos” (Milton, 2015, p. 20).

La forma más terapéutica es construir un lugar de peregrinación para los campesinos que creen en deidades naturales y espirituales, donde las almas de sus seres queridos penan ante la falta de plegarias. Es esencial tener en cuenta que “los lugares de memoria como un medio para construir relatos históricos del pasado surge de una serie de estudios que señalan el papel de la agencia cultural, la memoria incorporada y la cultura visual en la memoria pública” (Milton, 2015, p. 146). Estos lugares permiten edificar relatos históricos del pasado al reconocer la influencia de la agencia cultural, la memoria incorporada y la cultura visual, elementos clave en la formación y transmisión de la memoria pública colectiva. En esta comunidad de estudio, la escuela es recordada como su primer centro montonero, ya que ofrecía espacios abiertos y un entorno más seguro

para dormir en masa. Los demás centros “montoneros” fueron destruidos por las inclemencias del clima, y con ello la memoria va perdiendo su identidad.

La importancia de la identidad en los pueblos andinos, especialmente en aquellos marginados y olvidados por el Estado, radica en el valor de su identidad colectiva, que los orienta y fortalece como comunidades. Esta identidad se expresa en los trabajos comunales, en las prácticas de salud y en el dolor emocional compartido por los integrantes de la comunidad, quienes participan de manera conjunta, sin distinción de condición social. A esta forma de vida de los pueblos se suma la idea de “la relevancia de la identidad, autoidentificación, ideología y emociones positivas” (Carbajal et al., 2020, p. 18). Esto subraya que la identidad, la autoidentificación, la ideología y las emociones positivas son elementos fundamentales que configuran el sentido de pertenencia, orientan las acciones colectivas y refuerzan los vínculos afectivos dentro de los grupos sociales y culturales. Los comuneros sobrevivientes al conflicto armado reclaman su identidad mediante la valoración de sus centros rituales, como la escuela y los antiguos espacios “montoneros”, que fueron dañados por el paso del tiempo debido al abandono del lugar, y aspiran a que estos sean reconocidos en la historia de la lucha por la pacificación.

Reconstrucción postconflicto

Después de recoger los datos y convivir con los comuneros, se llegó a una serie de conclusiones que se presentan en este trabajo. El análisis de los autores plantea como materia de reflexión, por ejemplo, que “los militares o Marineros de Guerra como lo conocen la comunidad de Magnupampa fueron quienes más muerte generó en los años 84, aprovechándose del temor saquearon sus alimentos y casas haciendas” (reflexión de los auto-

res). Esta situación contrasta con el siguiente testimonio 15: "A mí casi me mataron en Rumi Rumi, terruco diciéndome me llevaron los montoneros, por eso estoy mal, estoy preso cárcel una semana, de ahí me hacen regresar, varios gente han muerto ahí. Primero se organizaron ahí en Rumi Rumi, luego de ahí formé parte de los montoneros, en ese entonces nos defendíamos con palos, huaracas y piedras de los comunistas. Ahora ya nadie reside en Paucayocc, solo sembramos nuestros productos, yo voy diario a ver mis sembríos, aunque extraño a mi pueblo que puedo hacer". En ese sentido fue necesario que los "ronderos como una lucha donde se (re)presentan como los más legítimos patriotas y los partícipes por excelencia de la comunidad política y emocional peruana, pese a la falta de reconocimiento, y el sentimiento de abandono por parte del Estado central" (Robin Azevedo, 2014, p. 249).

Actualmente, la organización social en la comunidad de Magnupampa es diferente. Aunque aún existen autoridades elegidas por voto popular, estas asumen sus cargos mediante un sistema de turnos debido a la escasa población. Su estructura organizativa responde al modelo en el que "en cada comunidad existe un comité especializado de rondas campesinas, que realiza actividades con sus integrantes estando dirigido por una junta directiva, compuesta por presidente, secretario, tesorero, fiscal y vocal" (Chillihuani Ttito, 2020, p. 10). Esto destaca la organización formal de las rondas campesinas, evidenciando su estructura jerárquica y funcional. El comité especializado coordina actividades colectivas que fortalecen el orden, la participación comunal y la autogestión para la defensa y el bienestar local. La comunidad ha logrado un desarrollo económico mediante la producción de palta de categoría de exportación, aunque ya sin la protección maternal de la antigua hacienda, cuya figura permanece solo en la memoria colectiva. La casa hacienda,

deteriorada por la falta de mantenimiento, quedó como herencia de una de sus sirvientas.

Se intentaron implementar algunos aspectos aislados de la reconstrucción mediante programas como el repoblamiento. Empero, esta estrategia no se concretó en la comunidad debido a que las condiciones geográficas resultaron propicias para una nueva vida de los desplazados internos por Sendero Luminoso. En esta línea, "en lugar de la 'verdad' directa sobre víctimas y autores que los investigadores de la CVR llegaron a establecer, se enfrentaron a una comunidad habitada por enemigos íntimos que equilibraban sus identidades (post) conflicto entre victimización, implicación y resistencia" (Willems, 2022, p. 906). Esto revela que, más allá de una verdad directa entre víctimas y perpetradores, los investigadores de la CVR encontraron comunidades atravesadas por relaciones complejas, donde los pobladores combinaban identidades de víctimas, partícipes y resistentes, reflejando las tensiones propias del (post)conflicto. Asimismo, se observa cómo las deidades católicas también fueron reestructuradas, como señala el entrevistado 16: "Paymi kara (ella era-hacendada) encargado de realizar fiesta patronal nisqa (denominado) a nuestro Tayta Santa Cruz, por eso cuando terrukupia tiempumpim (tiempo de terruco) nos escapamos a Magnupampa trayendo a Santa Cruz, ahora ya no hay nadie en mi pueblo, solo vamos unos 3 o 4 a nuestras chacras a sembrar, ya no van allá, el terrorismo comenzó en 84".

Los cambios sustanciales en las comunidades, tema central de esta investigación, son evidentes y así lo confirma la memoria colectiva sobre dichas transformaciones. Es urgente generar una identidad a partir del conflicto armado interno en el Perú, sobre todo en las comunidades quechua hablantes, integradas en su mayoría por una generación que fue analfabeta. El entendimiento y la carga emo-

tiva de lo vivido no fueron resarcidos en el plano psicológico, social ni económico, como debería ocurrir en todo proceso de postconflicto. No existen casos de comuneros que se sientan identificados plenamente ni con el Estado ni con Sendero Luminoso; fue una guerra de exterminio masivo en la que no lograron identificar a quiénes seguir como modelo de paz. Esta situación resultó profundamente traumática para los pobladores, pues “en un caso ideal, no sólo detendrían la violencia, sino que también alcanzarían un acuerdo negociado. A pesar de su valor teórico, hay casos que demuestran que la realidad puede ser muy distinta” (Miron et al., 2023, p. 34). Aunque en teoría los procesos deberían detener la violencia y lograr acuerdos negociados, la realidad es mucho más compleja. Existen casos donde estos ideales fracasan, evidenciando las limitaciones prácticas frente a contextos conflictivos y dinámicos.

CONCLUSIÓN

Se comprende que las organizaciones espontáneas formadas por los campesinos, ante el inminente peligro que amenazaba sus vidas, surgieron como una necesidad urgente de defensa, dando lugar a las rondas campesinas. En esta investigación se evidenció que, en la comunidad de Magnupampa y en otras comunidades andinas de los alrededores, la organización adoptó la forma de montoneros: grupos organizados para pernoctar en conjunto durante las noches frente a la amenaza senderista. Estas montoneras fueron construidas de manera estratégica en lugares con accesos y salidas limitados, lo que facilitaba la defensa mediante armamento artesanal como hondas, piedras, huaracas y lanzas, además de contar con torreones de vigilancia. Se trataba de verdaderos fortines preparados para una defensa de vida o muerte, como lo testimonian los sobrevivientes, quienes aún recuerdan ese fenómeno traumático del conflic-

to armado, en el que fueron olvidados por el Estado que debía protegerlos.

Aunque no es el objetivo central de este trabajo, es necesario reconocer que muchas madres viudas y huérfanos relatan sus testimonios de vida sobre el conflicto armado. La amenaza no provino únicamente de Sendero Luminoso, sino también de las Fuerzas Armadas, cuyos integrantes, al desconocer la idiosincrasia de los pueblos quechua hablantes, condenaron como senderistas a numerosos inocentes. En medio de esa pugna, los pobladores se vieron obligados a organizarse en montoneras, una forma de resistencia que hoy reivindican como símbolo de lucha: dormir en grupos en lugares estratégicos, con construcciones especiales, lo que representaba una carga adicional a sus labores diarias en el campo, caracterizado por un hábitat disperso y carente de un ordenamiento urbano definido. La vida en espacios abiertos y viviendas distantes entre sí fue un desafío más al momento de organizar las montoneras. Tras perder la protección de la hacienda, cuyos propietarios se retiraron a la ciudad, los pobladores pasaron del abandono al asedio simultáneo de Sendero Luminoso y las fuerzas militares.

Los montoneros no deben entenderse como una organización formal, como las que existen en otras partes del mundo. Se trataba de una organización de “monto” (grupo de personas) unidas sin un orden establecido, cuyo único propósito era sobrevivir. En ese contexto, también existía acoso y desconfianza entre los propios miembros de la comunidad, especialmente hacia quienes vivían más alejados del supuesto centro de agrupamiento. Los conflictos internos eran parte del discurso cotidiano en las reuniones y controles de asistencia: Llegar tarde podía interpretarse como un indicio de estar colaborando con los senderistas. Entre las limitaciones de este trabajo de investigación destaca que todavía persiste el temor a com-

partir vivencias, dado que muchos retornantes son vistos por ellos como quienes escaparon del peligro y, en algunos casos, como exsenderistas que podrían buscar venganza. Aun así, conviven dentro de la comunidad con una identidad construida desde la memoria colectiva. Las comunicaciones se realizan en quechua, y las respuestas, a menudo monosilábicas, dificultan la recolección de información adecuada. Muchos simplemente prefieren no recordar lo traumático de sus experiencias; pero, entre ellos hay viudas y huérfanos que lograron sobreponerse al sufrimiento vivido.

Quedan pendientes otros trabajos de investigación, como el análisis de cómo las haciendas se mantuvieron presentes en la zona hasta la llegada del movimiento armado de Sendero Luminoso, dado que la reforma agraria no logró eliminarlas por completo en esta región. También es fundamental profundizar en las historias de vida de las viudas y huérfanos resilientes, cuyos testimonios son clave para generar identidad y fortalecer la memoria cultural. Estas voces claman por ser escuchadas y por formar parte de la historia de la pacificación en el Perú, en un proceso de reconstrucción que avanza sin la presencia de la hacienda, considerada por muchos como un símbolo de atraso. Son temas que requieren ser abordados desde nuevas perspectivas y que deben incorporarse al imaginario colectivo de la lucha campesina. Resulta relevante el uso adecuado de términos como “montonero” (organización agrupada para dormir y vigilarse ante las amenazas senderistas) y “monto” (lugar de residencia temporal para pernoctar con cierta seguridad).

REFERENCIAS

Abad Yupanqui, S. (2004). Retos jurídicos del informe de la CVR: la necesaria garantía del derecho a la verdad. *Derecho PUCP*, 57, 41–58. <https://doi.org/10.18800/derechopucp.200401.002>

Aveiga Macay, V. I., Menéndez Menéndez, F. G., & Calderón Chica, D. C. (2020). Liderazgo comunitario como eje de desarrollo social participativo. *Revista Científica Sinapsis*, 1(16). <https://doi.org/10.37117/s.v1i16.209>

Bazán, M. (2020). Montoneras andinas, violencia ritual y saqueos: el caso de los rebeldes de Huánuco (1811–1812). *Historia Caribe*, XV(36). <https://doi.org/10.15648/hc.36.2020.7>

Candia, C. (2022). Quantifying Collective Memories. *Physics and Society*, 1(2). <https://doi.org/https://doi.org/10.48550/arxiv.2203.05627>

Candia, C. (2023). Quantifying Collective Memories. *Edward Elgar Publishing Ltd*. <https://doi.org/https://doi.org/10.48550/arxiv.2203.05627>

Carbajal, D., Ana, C., Alvarado, A., Salinas, L., León, R., & Monge, F. S. (2020). Identidad ambiental, actitud y comportamiento de conservación de agua en una comunidad alto-andina del Perú. *Ambiente, Comportamiento y Sociedad*, 3(1), 16–28. <https://doi.org/10.51343/racs.v3i1.419>

Chillihuani Tito, V. (2020). Las rondas campesinas del Perú una alternativa de justicia en las zonas rurales alto andinas, el caso de Ocongate un distrito rural del departamento del cusco 1992–2011. *Horizonte de La Ciencia*, 10(18). <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2020.18.429>

Cueto, R. M., Espinosa, A., Sandoval, S., & Pease, M. A. (2021). Collective memories of political violence of health-care providers in Ayacucho, Perú. *Journal of Social and Political Psychology*, 9(2), 520–535. <https://doi.org/10.5964/jsp.7311>

Dettlaff A. James. (2018). Representaciones de la ciudad ayacuquina en dos películas peruanas, durante el conflicto armado interno. *Contratexto*, 30, 181–204. <https://doi.org/10.26439/contratexto2018.n030.3155>

- Fumerton, M. A. (2018). Beyond Counterinsurgency: Peasant Militias and Wartime Social Order in Peru's Civil War. *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, 0(105), 61. <https://doi.org/10.18352/erlacs.10374>
- Gutiérrez-Gómez, E., González-Ríos, R. C., Arones-Cisneros, Á. A., & Aguilar-Ozejo, A. (2025). Interculturalidad, becas y acceso a la educación superior universitaria en la región Andina. *Revista De Ciencias Sociales*, 31, 283–295. <https://doi.org/https://doi.org/10.31876/rcs.v31i.44001>
- Lamm, K. W., Carter, H., Lamm, A., & Lindsay, A. (2017). Community Leadership: A Theory-Based Model. *Journal of Leadership Education*, 16(3), 118–133. <https://doi.org/10.12806/V16/I3/T2>
- Lázaro Aquino, T. G. (2024). Las comunidades campesinas en el Perú. *Desde El Sur*, 16(2), e0025. <https://doi.org/10.21142/DES-1602-2024-0025>
- Milton, C. E. (2015). Desfigurando la memoria: (des)atando los nudos de la memoria peruana. *Anthropologica*, 33(34), 11–33. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5126131.pdf>
- Miron, M., Fernandez-Osorio, A. E., & Villalba-García, L. F. (2023). Conflict Resolution through Force: The Case of Peru, 1980–1993. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 52(1), 26–37. <https://doi.org/10.16993/iberoamericana.579>
- Mora Galleguillos, G. A. (2021). Cine y memorias emblemáticas del Conflicto Interno del Perú / Cinema and emblematic memories of Peru's Internal Conflict. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos Del Sur Global*, 2(4), 35–52. <https://doi.org/10.46652/pacha.v2i4.52>
- Pereyra Chávez, N. E. (2022). Aproximación a la historia de las comunidades en Ayacucho. *Investigaciones Sociales*, 46, 223–234. <https://doi.org/10.15381/is.n46.21649>
- Petitjean, A. (2023). The Conditions of Peasant Organisation: Fragmented Livelihoods and Social Memory in post-Independent Mozambique. *Linnaeus University Press*. <https://doi.org/https://doi.org/10.15626/lud.478.2023>
- Pietraszczyk-Sękowska, J. (2023). Mikrokonteksty przemocy w wojnie domowej. O konflikcie zbrojnym, lokalnych antagonizmach i siłach chłopskich w Peru. *Politeja*, 19(6(81)), 363–383. <https://doi.org/10.12797/Politeja.19.2022.81.18>
- Robin Azevedo, V. (2014). ¿Verdugo, héroe o víctima? Memorias de un rondero campesino ayacuchano (Perú)*. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 43 (2), 245–264. <https://doi.org/10.4000/bifea.5214>
- Rojas, G. E. , H. N. O. G. , & D. F. G. (2019). Liderazgo comunitario y su influencia en la sociedad como mejora del entorno rural. *REVISTA INNOVA ITFIP*, 5(1), 15–27. <http://revistainnovaitfip.com/index.php/innovajournal/article/download/52/71>
- Salcedo, J. (2012). Montoneros.: Vanguardia Armada de la Revolución Argentina. . . *Naveg@merica. Revista Electrónica Editada Por La Asociación Española de Americanistas*, 9. <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/161931>
- Slipak, D. (2018). Comunicar la disidencia. Un recorrido por tres escisiones de Montoneros en los setentas. *Izquierdas*, 41, 141–161. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492018000400141>
- Vazelesk Ribeiro, V. (2017). De la lucha por la tierra a la protección de la Pachamama: los caminos de la Confederación Campesina del Perú (1947-2016). *Polis (Santiago)*, 16(47), 165–185. <https://doi.org/10.4067/S0718-65682017000200165>

Vries, P. de. (2013). Comunidad y desarrollo en los Andes Peruanos: una crítica etnográfica al programa de modernidad/colonialidad. *Sociologías*, 15(33), 248–281. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200009>

Weaver, B. J. M., Muñoz, L. A., & Durand, K. (2024). From Slavery to Servitude: Transformations and Continuities in Hacienda Labor, Well-Being, and Foodways in Eighteenth- and Nineteenth-Century Nasca. *Latin American Antiquity*, 35(3), 612–628. <https://doi.org/10.1017/laq.2023.23>

Willems, E. (2022). Concealment, coexistence, and citizenship: (Post-) conflict strategies of survival and inclusion in Sacsamarca, Peru. *Memory Studies*, 15(4), 898–917. <https://doi.org/10.1177/17506980221094520>

Zegarra Acevedo, A. J. (2021). How the Peruvian Agrarian Reform Affected the Human Rights of Peasants. *Revista Internacional de Derecho Humanos*, 12(01), 111–139. <https://doi.org/10.26422/RIDH.2022.1201.zeg>