

**VIOLENCIA, MEMORIA E IMAGINACION**  
**UCHURACCAY Y LUCANAMARCA EN LA VIOLENCIA POLITICA EN EL PERU**

by

PONCIANO DEL PINO H.

A thesis submitted in partial fulfillment of  
the requirements for the degree of

MASTER OF ARTS  
(HISTORY)

at the  
UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON

2004

MEM  
AWO  
D 3635  
P 653

3658 285

i

## Contenido

Agradecimientos iii

Introducción

La localización de la violencia 3

Memoria y representación 6

Luchas locales, comunidades e identidades 10

Mapas 17

Capítulo I. De la diáspora al retorno: la refundación de la comunidad

De la diáspora al retorno de Uchuraccay 23

"Uchuraccay no se puede, es nombre buscado": memorias tóxicas y  
estados de miedo 29

Silencios y secretos: qué recordar y qué olvidar 38

Comunidad y moralidad 43

Lugares de memoria: "antiguo" y "nuevo" Uchuraccay 50

Capítulo II. Uchuraccay y las políticas de representación de la violencia política en los Andes

Uchuraccay y la violencia política 61

Las luchas por la "verdad": la media y los espacios discursivos 66

Capítulo III. La localización de la violencia (I)

Uchuraccay: violencia, hegemonía y poder en la representación comunal

Las luchas por los silencios en Uchuraccay 91

La violencia en Uchuraccay 104

Capítulo IV. La localización de la violencia (II)

General Library System  
University of Wisconsin - Madison  
728 State Street  
Madison, WI 53706-1494  
U.S.A.

Huancasancos y Lucanamarca: Sendero Luminoso, educación, juventud y “guerra campesina”

Lucanamarca en la memoria de Abimael Guzmán 126

“Guerra campesina” en Huancasancos y Lucanamarca 134

Conclusión 160

Bibliografía 167

## Agradecimientos

Son muchas las personas que colaboraron conmigo en este proyecto. En primer lugar, no sería posible esta investigación sin la colaboración de los uchuraccaínos, a quienes agradezco por permitirme estar en la comunidad y compartir horas de sus experiencias. Mi reconocimiento en especial a Elías Ccente, quien fue el primer nexo con la comunidad, Primitiva Huaylla, Martina Gavilan, Rufino Figueroa, Emilio Ccente y Alejandra Solier, quienes me acogieron en todo momento y de cuya relación me beneficié ampliamente.

Norma Hinojoza y Víctor Belleza, miembros del Concilio Nacional Evangélico del Perú, me introdujeron a colaborar en proyectos de retorno y reconstrucción de las comunidades altoandinas de la provincia de Huanta. Fue gracias a ellos que pude participar de la asamblea simbólica del retorno de Uchuraccay el 10 de octubre de 1993. Son en esos proyectos de reconstrucción donde colaboraron conmigo muchos estudiantes de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Fueron años de aprendizaje compartido y enormemente motivadores y formadores para mí el participar de estos proyectos de reconstrucción después de vivir años de violencia. Nori Cóndor y Adan Castillo colaboraron más estrechamente en esta investigación el año 2000. Mi experiencia en Huancasancos viene de visitas hechas en 1997 y el 2002 trabajando como investigador de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú; especialmente gracias al equipo de investigación conformado por Nathalie Koc, Mariano Arones y Nori Cóndor.

Los resultados que se presentan en esta tesis han sido desarrollados en diferentes momentos. Un primer momento ha sido trabajando junto a Carlos Iván Degregori y José Coronel en el Instituto de Estudios Peruanos. Mi reconocimiento a ambos, y una deuda

enorme a Carlos Iván Degregori, por su permanente soporte. El año 2000 participé del programa “Memoria colectiva y violencia política: perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en América del Sur” del Social Science Research Council. Quiero agradecer al SSRC por financiar esta investigación y a Elizabeth Jelin, Carlos Iván Degregori, Eric Hershberg, Steve J. Stern y todos los que participaron del programa por el diálogo compartido.

El formar parte del programa Latin American History de la Universidad de Wisconsin- Madison es la experiencia más gratificante para mí. Mi reconocimiento a Steve J. Stern, Florencia E. Mallon y Francisco Scarano por su soporte en todo momento. Mi enorme gratitud a Steve J. Stern y Florencia E. Mallon por su amistad y diálogo permanente; este trabajo se beneficia ampliamente de la profundidad intelectual de sus trabajos y seminarios. Gracias también a los compañeros del programa, en especial a Jaymie Heilman, por su soporte y diálogo, y a Yesenia Pumarada, por sus sugerencias y comentarios a parte de este trabajo.

Finalmente, gracias a Wendy Coxshall, por compartir temas comunes y su soporte permanente.

## Introducción

Violencia, memoria y representación son los ejes de análisis de este texto. La violencia entendida como experiencia histórica, política y subjetiva: cómo se da y vive la violencia política y las formas en que se entiende e interpreta. La memoria entendida como un proceso subjetivo y dialógico donde se organiza, se da sentido y significado a una experiencia. Aun cuando es subjetiva, está inserta en experiencias, motivaciones y luchas por representar ese pasado de violencia. En esas luchas, las narrativas, los lugares de memoria y las conmemoraciones son desde donde se representa la violencia y se dan las luchas por las memorias. Tres niveles desde donde se analiza la violencia: como experiencia, como memoria y como representación, y es abordada desde la historia personal, comunal y nacional. En suma, la violencia, la memoria, y el poder de la representación, como objetos de estudio.

Se estudia la violencia política en el Perú, donde el Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (SL) declaró la “guerra de guerrillas” contra el estado peruano el 17 de mayo de 1980. SL fue un movimiento maoísta que surgió en Ayacucho en los años 70s, y desde declarada la guerra en 1980 extendió su presencia y acciones armadas por el resto del país hasta mediados de los años 90s<sup>1</sup>. Mi aproximación a la violencia es desde dos comunidades locales del departamento Ayacucho: Uchuraccay, ubicada en la provincia norteña de Huanta, y Huancasancos y Lucanamarca en la provincia centro-sureña de

---

<sup>1</sup> Es amplia la literatura sobre SL, véase Gorriti 1990; Degregori 1990, 1993, 2000a; Portocarrero 1998; Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) 2003: “El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso”, Tomo II (toda información referida a la CVR puede ser consultada en [www.cverdad.org.pe](http://www.cverdad.org.pe)). Para una aproximación conjunta del proceso de la violencia política en el Perú, véase Manrique 1989; Rénique 1991; Palmer 1992; Degregori, ed. 1996; Stern 1998; CVR 2003.

Huancasancos (véase mapa 1). Estas comunidades andinas aun cuando tienen historias diferentes, vivieron experiencias de violencia y represión extrema parecidas por parte de SL y las fuerzas contrainsurgentes durante los primeros años de la violencia política. Sin embargo, son comunidades que ocupan diferentes lugares en la representación nacional de la violencia política en el Perú, y tienen diferentes experiencias de recuperación luego de concluida las acciones armadas en la región.

Uchuraccay saltó a la (mala) fama a raíz de la matanza de ocho periodistas el 26 de enero de 1983, a menos de un mes de la intervención de las FFAA en la lucha contrasubversiva. Pasó a ser un referente emblemático de la violencia política y de las imágenes sobre el “indio” todavía dominantes en el país. Por la polarización política del país, ese hecho dio lugar a las luchas por representar ese pasado; a las diferentes interpretaciones y representaciones en las cuales los uchuraccaínos no participaron, siendo además ignorados y exiliados de su propia historia. Este trabajo presenta las historias personales y comunales de los campesinos de Uchuraccay, de como ellos perciben y (re)interpretan la matanza de los periodistas dentro de ese conjunto de discursos y presiones externas. Pero también, cómo esa matanza influye en las memorias de los mismos uchuraccaínos sobre la violencia política como experiencia en general.

Al fijarse la representación de la violencia en Uchuraccay, mediatizada y politizada en la lucha de los sectores de izquierda contra el gobierno de Belaunde, también se oscureció y silenció otras experiencias de violencia que se daban en ese contexto. Lucanamarca es el ejemplo que ilustra la ausencia local en la representación nacional; el silencio de la primera masacre perpetrada por SL contra 69 campesinos de Lucanamarca el 3 de abril de 1983, sólo

dos meses después de Uchuraccay. Con esta acción SL daba inicio a la violencia autoritaria que se extendería dramáticamente contra las poblaciones más pobres e indefensas de la sierra centro-sur y selva central del Perú. Por eso mismo Lucanamarca es un símbolo en la memoria maximalista de la guerra de Abimael Guzmán, líder de SL, quien no deja de olvidar Lucanamarca.

Este trabajo busca entender ese proceso de la violencia y su representación desde las comunidades donde se estudia. Entender las dinámicas locales concretas donde se estructuran y reproducen las diferentes prácticas y discursos de violencia con los cuales actuaron los distintos actores del conflicto armado. Aun cuando la violencia fue iniciada y se ejerció desde actores nacionales, específicamente SL y las fuerzas contrainsurgentes, la experiencia de la violencia vivida localmente no fue en absoluto una simple reproducción piramidal de la violencia en un espacio vacío. Más que una reproducción pasiva de los contenidos de la violencia a un nivel general, esta experiencia se inserta en dinámicas locales de poder, política y cultura. Hay que entender la localización de la violencia en las comunidades donde se estudia, donde adquiere parte de su propia dinámica y de sus propios contenidos.

### **La localización de la violencia**

Luego de dos años y medio de trabajo, la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (CVR), creada en el gobierno de transición de Valentín Paniagua en el 2001, ha confirmado en extenso una de las características centrales de la violencia política en el Perú: la localización geográfica, social y étnica de las víctimas. Por eso resalta lo que su presidente

ha llamado, un “doble escándalo”<sup>2</sup>: por la “indolencia, la ineptitud y la indiferencia” de los peruanos con la violencia y las víctimas, y por la cifra impactante del número de muertos por la violencia, 69,280 personas, al doble de la cifra oficial a la que estábamos acostumbrados hasta hace poco, entre 25 a 30 mil muertos<sup>3</sup>; cifras que superan además el número de pérdidas humanas sufridas por el Perú en todas las guerras externas y guerras civiles ocurridas en sus 182 años de vida independiente.

Cómo explicar que el país haya podido vivir sin poder advertir –lo que Mirko Lauer llama- “la desaparición de la desaparición” de más de 30 mil peruanos, quienes inexístían para la nación desde mucho antes de haber dejado de existir para la realidad (*La República*, 19.08.03). De hecho, la composición social y étnica de las víctimas explican en parte esta doble desaparición: De las 69,280 personas asesinadas, el 85% son de los cinco departamentos considerados más pobres y marginales del país; las tres cuartas partes son poblaciones rurales, especialmente quechuahablantes, ubicadas en la sierra centro-sur y selva central (véase mapa 2). El 40% son de Ayacucho (26,259), región donde SL dio inicio a su lucha armada en 1980 y a quien se le atribuye el 54% de los muertos (CVR 2003: Conclusiones).

Una doble afectación, a la situación de pobreza y exclusión social se suma la violencia política. Si bien la pobreza y marginación no explican en sí mismas la violencia, la “desaparición de la desaparición” puede ser entendida dentro de una realidad bastante más

---

<sup>2</sup> Discurso de presentación de Salomon Lerner, presidente de la CVR, del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en Palacio de gobierno. Lima, 28 de agosto del 2003 (CVR 2003).

<sup>3</sup> Usando el método conocido como “Estimación de Múltiples Sistemas”, la CVR arribó a la conclusión que serían 69,280 el número de muertes causadas por la violencia política en el Perú entre 1980 y el año 2000. Este procedimiento estadístico fue utilizado en investigaciones similares para estimar el número de muertes causadas por la violencia política en los conflictos de Guatemala (1960-1996) y Kosovo (marzo-junio 1999) (CVR 2003: Anexo 2, Tomo IX).

compleja y amplia, caracterizada por políticas de marginación y olvido que han perjudicado históricamente a estos sectores de la población. Es lo que en parte explica porque pudieron permanecer ausentes los doblemente muertos y desaparecidos por la violencia política en el Perú.

Sin embargo, este contenido racializado de la violencia política explica más a ciertos niveles que a otros. En ciertos momentos más que en otros. Más que un contenido fijo al proceso de la violencia, este contenido racializado se complejiza y relativiza en la propia dinámica del proceso y si localizamos la violencia dentro de dinámicas políticas y culturales concretas. Ese es un objetivo central de este trabajo, entender tanto las dinámicas políticas y culturales donde se estructura la violencia como las formas de violencia que se dieron y vivieron en las comunidades rurales. Es decir, la violencia entendida más que como una categoría abstracta y fija que conforma los contenidos de la experiencia, entendida como un proceso que se construye y conforma dentro de múltiples intersecciones y dinámicas políticas, sociales y culturales en las que se localiza. Son estas múltiples dinámicas que requieren ser conocidas para entender las formas, dimensiones y entendimientos políticos y subjetivos de la experiencia de la violencia: la organización social y la construcción ideológica donde se da y reproduce la violencia.

Por otro lado, la violencia no se da sólo bajo el ejercicio institucional del estado, hegemonizado exclusivamente desde un centro. Foucault, hablando sobre guerra, poder y represión, sugiere que “el poder se ejerce, circula y forma redes” por medio del cuerpo social, de individuos e instituciones en diferentes espacios sociales (Foucault 2003: 30). Pensando la violencia en esta perspectiva, y localizando metodológicamente en un específico contexto, la

violencia envuelve individuos, grupos e instituciones y superpone diferentes procesos políticos y formas de poder, violencia y agendas políticas.

Localizando la violencia en las comunidades donde estudiamos, podemos entender las sutilidades y la magnitud de cómo se dio y vivió la violencia. Como el estudio demuestra más adelante, la violencia involucró directamente a las familias y comunidades en una lucha interna y externa de la cual no han podido salir del todo aun hoy en algunos lugares. Por eso mismo hablamos de violencias en plural: múltiples violencias que se silencian muchas veces bajo la violencia política como referencia central de las memorias y narrativas de la guerra. Múltiples conflictos que se superponen y hacen de la violencia política un proceso envuelto en otras formas de conflicto y agendas políticas y subjetivas cuyas raíces van más allá del inicio de la insurgencia armada.

Aun cuando el énfasis del texto es ver las conformaciones locales de la violencia, es también ver las intersecciones a diferentes niveles y escalas. De como se conforma el proceso social y la experiencia política y subjetiva de la violencia a escala personal, comunal y nacional. Este acercamiento nos permite entender la complejidad del proceso de la violencia, y nos permite revisar aproximaciones generales de la violencia a otros niveles de análisis y descencializar los entendimientos y representaciones de la violencia en los Andes.

### **Memoria y representación**

La violencia como experiencia humana nos enfrenta a trabajar el tema como una realidad política, moral y –como nos recuerda Stern (2004: 216)- existencial. Las poblaciones

de las comunidades de Uchuraccay, Huancasancos y Lucanamarca, vivieron la violencia como una experiencia “excepcional”; traumática por el impacto destructivo del sentido de la vida y la condición humana. Para muchos sigue siendo todavía una experiencia disruptiva, difícil de contar; en otros casos, como en Huancasancos, la violencia es una experiencia que se reproduce y se prolonga en otras formas en el presente, distorsionando la vida y las relaciones sociales aun cuando las acciones armadas de SL son ya parte del pasado.

Este pasado presente nos desafía entender los procesos políticos y subjetivos de la experiencia de la violencia; lo que significa vivir tanto la experiencia de la violencia como el vivir con esa experiencia. Mi aproximación al tema de la violencia es tomando la memoria –y el olvido- como objeto de estudio. La violencia entendida tanto por sus acciones como por sus representaciones: de cómo la gente entiende e interpreta la violencia; dentro de qué sistemas de representaciones culturales y políticas son narradas esas experiencias; bajo qué contextos políticos son puestas en escena esas memorias, y; cómo se reproducen y cambian sus sentidos y significados en cada contexto.

Hay tres ejes de análisis sobre memoria con los cuales dialoga mi aproximación al tema de memoria y violencia política: *Primero*, se entiende por memoria al proceso de dar sentido y significado a una experiencia; a las formas de como la gente recuerda el pasado desde el presente. Diferente a la memoria habitual, que es reproducida cotidianamente como una práctica natural, memoria es entendida en este caso como un proceso intersubjetivo y dialógico entre individuos y sociedad, dentro de sistemas de valores y creencias, y anclado en experiencias y formas de representación. En ese sentido, memoria implica trabajo; “los trabajos de la memoria” -como Jelin (2002) titula su libro- entendidos como procesos de

organizar y representar el pasado. Más que memorización y repetición, la memoria es construida y reproducida continuamente. En ese sentido, la memoria es selectiva y –como sugiere Lambeck (1996: 242)- “escencialmente incompleta”.

La representación del pasado implica procesos de selección: Qué se recuerda del pasado y cómo no es un proceso neutral. En ese sentido, la memoria es una forma de moral práctica inserta en experiencias, y debe ser entendida “nunca fuera del tiempo y nunca moral y pragmáticamente neutral” (Lambeck 1996: 240).

*Segundo*, en sociedades que vivieron experiencias de violencia y represión, el pasado es un referente poderoso y objeto de disputas y conflictos entre diferentes representaciones. La memoria aun cuando es construida subjetivamente, está anclada en experiencias, relaciones y disputas. Por eso se entiende por memoria un espacio de luchas políticas y simbólicas desde donde se reactualizan y replantean tanto las experiencias del pasado como los conflictos sociales y políticos en las que se inserta<sup>4</sup>. Hablamos entonces de memorias en plural y en conflicto buscando legitimidad y reconocimiento. Más que luchas entre memoria y olvido, son luchas entre memorias (Jelin 2002: 6; Stern 2003: 22) y, como se sugiere en este trabajo, el silencio de otras memorias expresadas en el reconocimiento de la memoria de unos y del olvido de otros.

Hablar de memoria y violencia en el Perú obliga a tener en cuenta las diferencias sociales que operan a diferentes niveles y escalas. No se puede desprender del análisis de

---

<sup>4</sup> El énfasis de ver la memoria conformada y conformando la experiencia dentro de luchas políticas y simbólicas, resaltan en los últimos estudios sobre memoria y represión del pasado reciente en Latino América (véase, Jelin 2002; Degregori 2000; Stern 2004). En gran medida, esta perspectiva distingue de los estudios clásicos de memoria y conmemoración entendidos más como procesos de representación de la identidad nacional (véase, Halbwachs 1992; Nora 1996; Connerton 1989; Zemon Davis and Starn 1989; Gillis 1994).

memoria las jerarquías de exclusión social que han permeado tanto el proceso de la violencia como las formas de como han ido operando las formas de recordar y olvidar en el país: ¿Qué experiencias son recordadas -y olvidadas- en la representación nacional? ¿Quiénes tienen qué derechos -y poderes- para determinar qué debe ser recordado y cómo? ¿Por qué Uchuraccay logra trascender y alcanzar reconocimiento en la representación nacional y no así Lucanamarca y Huancasancos?.

Son preguntas que buscan discutir no sólo las luchas entre memorias, entre diferentes representaciones históricas, sino también cómo estas representaciones y su legitimidad están cruzadas y estructuradas dentro de otras formas de lucha y desigualdades. Es dentro de estas dinámicas de poder y políticas de marginación que las memorias de los uchuraccainos por ejemplo quedaron silenciadas por cerca de dos décadas frente a las memorias de la violencia en Uchuraccay representadas por sectores de izquierda, la prensa nacional, grupos de derechos humanos, entre otros.

Si buscamos entender la experiencia de la violencia desde las comunidades rurales, queda claro que no estamos hablando sólo de luchas entre memorias, entendida en un nivel de análisis que toma el espacio nacional como referencia. Estamos hablando también de memorias que silencian otras memorias, y se estructuran en prácticas y políticas de diferenciación cuyo pasado es más largo. Asimismo, no es la simple representación de las luchas entre estado y sociedad civil; es en la propia sociedad donde se estructuran las diferencias de quiénes y qué memorias recordar y olvidar.

*Tercero*, la memoria es entendida como una construcción social. Maurice Halbwachs es el historiador que ha enfatizado el sentido social de la memoria: la memoria colectiva debe ser estudiada como un proceso social e histórico (Halbwachs 1992: 38). Las formas como los

individuos recuerdan, organizan y narran la experiencia están “estructuradas socialmente”. Es el sistema de representación social e ideológica donde se estructura la experiencia, eso que Raymon Williams (1977: cap. 9) llama “estructura de sentimiento” - estructura de valores y creencias ancladas en procesos y experiencias políticas, ideológicas y culturales.

El énfasis en la estructura social toma e incorpora la memoria individual dentro de la experiencia colectiva. Sin embargo, aun cuando la experiencia es construida socialmente, por los valores y formas de narrar que son aprendidas social y culturalmente, la experiencia es vivida en sí misma como una experiencia personal. Especialmente hablando de experiencias de violencia, hay un nivel existencial propio y personal a aprender que expresa la experiencia de la violencia. De hecho, más que resaltar las diferencias entre ambas aproximaciones, el reto es cómo poder incorporar diferentes perspectivas de análisis que permitan entender la experiencia a diferentes niveles. Pero también ¿Cómo explicar los procesos de la violencia sin dejar fuera los sentidos y las emociones que expresan esas experiencias? ¿Qué podemos entender y conocer de esos sentidos que vayan más allá de la simple distinción entre historia y memoria, entre hecho y subjetividad? Es sugerente en ese sentido los trabajos de Alejandro Portelli (1991), quien desde la historia oral ha sugerido tres niveles de análisis y modos donde se articulan las diferentes experiencias sociales: política, colectiva y personal. Son en esas diferentes esferas donde operan y se dan diferentes sentidos a la experiencia, las que a su vez cambian en diferentes momentos y contextos sociales.

### **Luchas locales, comunidades e identidades**

El énfasis de los trabajos de memoria, conmemoración e identidad ha estado puesto en la representación nacional como identidad y memoria colectiva. Dentro de esta perspectiva, se minimizan los conflictos entre memorias, y el énfasis es en ver la memoria como experiencia y expresión social y colectiva. La memoria individual se incorpora en el análisis histórico en tanto es estructurada socialmente y representada colectivamente. Ese énfasis que aparece casi incuestionado en ciertos países, dista de la experiencia peruana, donde cada comunidad pareciera tener su propia memoria. El espacio nacional como referencia de análisis es más problemática, por eso la importancia de ver, como sugiere Portelli, los múltiples niveles donde se organiza la experiencia humana.

Mi aproximación al tema de memoria y violencia es tomando los individuos y las comunidades locales como lugares de análisis. Es desde donde se puede entender la violencia como experiencia personal y colectiva, política y subjetiva, y desde donde problematizar la representación nacional. Contrario al énfasis de ver la experiencia individual enmarcada en la memoria colectiva, quiero mostrar los diferentes niveles donde se estructura y representa la experiencia. Más aún, “rescatando” la experiencia individual de la experiencia colectiva, podemos llegar a entender ciertos niveles de la experiencia que subjetivamente y políticamente dejan de ser representadas. Es decir, por medio de los fragmentos de la experiencia, de las contradicciones, quiebres o vacíos, que no llegan a estructurarse en la representación colectiva, podemos metodológicamente llegar a entender ciertos niveles de la experiencia de la violencia que son incomprensivos y/o silenciados por las propias poblaciones.

Son las experiencias que no se eslabonan en las narrativas y quedan olvidadas como experiencia las que me interesan. Para eso mismo, y haciendo uso de la idea de los “nudos”

convocantes que propone Stern, sugiero trabajar esos nudos en dirección contraria a como él lo trabaja: “de las memorias sueltas a las memorias emblemáticas” (Stern 2004: cap. 4). Es decir, trabajar los nudos de las memorias sueltas como eslabón para poder entender las formas sutiles de la experiencia que no logran articularse en las representaciones políticas y colectivas. Sugiero que son los fragmentos que nos permiten entender lo que significó vivir esa experiencia, y que no puede o deja de ser significada por diversas razones. Es particularmente importante este punto tomando en cuenta lo disruptivo que fue tanto vivir como entender la violencia para estas poblaciones rurales de Ayacucho.

Esa sutilidad de la experiencia se puede ver claramente en los testimonios que hice entrevistando a las mujeres que a los varones, y se explica en parte por la propia experiencia de socialización y roles de género. De hecho, las formas como varones y mujeres recuerdan y cuentan experiencias de guerra se diferencian según roles de género y sexo (Huston 1982; Jelin 2002: Cap. 6). Diferente a los testimonios de los varones, quienes manejan el poder de la palabra para contar e interlocutar, y estructuran sus experiencias dentro de narrativas colectivas-comunales, los testimonios de las mujeres permiten explorar experiencias que escapan las representaciones colectivas. Por estar en menor contacto con organizaciones e instituciones extralocales, son las que estructuran menos sus relatos y experiencias. En ese sentido, son relatos menos estructurados y coherentes, expresan más abiertamente emociones, vacíos y contradicciones, y encubren menos ciertas experiencias que podrían significar amenazantes para los varones.

Es el fragmento de la experiencia que me permite entender lo que significó vivir la experiencia de la violencia en estas comunidades rurales. Más allá de la representación coherente de las narrativas que los individuos y comunidades construyen colectivamente, ver

lo que significó vivir la violencia y lo que esa experiencia significa hoy en día en esas personas y comunidades. Por eso mismo es tanto o más importante poder entender los silencios. Viendo retrospectivamente mi propia experiencia y el tiempo que nos tomó entender la violencia en el Perú, fueron estos eslabones de los fragmentos de la experiencia y los silencios que no nos permitieron entender la violencia; por el contrario, reprodujimos las representaciones colectivas que encubren en última instancia las múltiples experiencias que no se pueden narrar o se silencian en los relatos y testimonios a las que accedemos como investigadores (Degregori, ed. 1996).

Esto se entiende más aún si tomamos en cuenta que la violencia en las comunidades rurales de Ayacucho tanto vino de fuera como estuvo muy cerca, en sus propias experiencias personales, familiares y comunales. El enemigo en muchos casos podía reconocerse en el rostro de sus propios vecinos e hijos, como veremos en los casos de estudio. En ese sentido, decir y silenciar ciertas cosas fueron hecho a veces por presiones o decisiones individuales y colectivas, a veces bajo ciertas complicidades compartidas, en otras amargas y dolorosas, tensas y conflictivas, buscando conservar los siempre frágiles niveles de convivencia local entre las familias y comunidades.

Tomando en cuenta esas experiencias internas, a veces en el texto se deja de nombrar a las personas a quienes entrevisté; responde a razones estrictas de seguridad y confianza. En otros casos, cuando se describen hechos y escenarios sin que se mencionen fuentes específicas, es parte del conocimiento al que llegué por medio de diferentes fuentes, entrevistas, y con el tiempo. Mi relación con la población y la comunidad de Uchuraccay comenzó desde el día en que se realizó la asamblea simbólica del retorno a la comunidad, 10 de octubre de 1993. Desde entonces volví a la comunidad en muchas ocasiones y en distintas

condiciones, acompañando especialmente al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) y luego Visión Mundial, ONGs que apoyaron la reconstrucción de estas comunidades. Esa relación laboral y mis motivaciones personales me permitieron seguir de cerca el proceso de retorno y reconstrucción de estas comunidades en las alturas de Huanta. En el año 2000, gracias a una beca del SSRC pude desarrollar en extenso esta investigación. En todos estos años he llegado a entrevistar a muchos uchuraccaínos; con algunos grabé la entrevista (34 varones y 22 mujeres) y con otros no, cuando no lo quisieron. También participé de numerosas ceremonias, asambleas comunales y grupos de trabajo con líderes (varones y mujeres) de estas comunidades. Asimismo entrevisté a personas que laboraron en la comunidad, a periodistas y familiares de los periodistas asesinados en Uchuraccay.

La tesis comienza con el capítulo “De la diáspora al retorno”. No es una elección casual. Entiendo que el tiempo es una construcción social, y viendo desde Uchuraccay, los tiempos, los énfasis y memorias cambian frente a la representación nacional de la violencia. Por eso mismo, aún cuando para los uchuraccaínos el 26 de enero de 1983 (día de la matanza de los periodistas) es un referente emblemático en la memoria de la violencia, es con el retorno que se refunda la comunidad y simboliza la nueva identidad desde donde organizan su historia.

Asimismo, no sólo hay una dimensión estética en la forma de narrar el pasado, sino una dimensión de poder. Se entiende que el poder de la representación no está sólo en el poder de la palabra sino en la autoridad de las instituciones y de quienes la representa, dice Bourdieu (2000: 23-42). Es ese justamente el tema en este caso; de quiénes asumieron la representación sobre la violencia en Uchuraccay. Es una representación de la cual los

uchuraccaínos no sólo no participan sino que quedaron fuera y exiliados. Por eso mismo, no sólo es dar lugar a una nueva forma temporal de organizar la memoria de la violencia sino complejizar y mostrar los límites de la representación nacional de la violencia, que al fijar el 26 de enero como referente emblemático de la violencia en los Andes también fijó una manera diferenciada de valorar y recordar la vida, reproduciendo las múltiples jerarquías de diferenciación y poder que permean las formas de recordar y olvidar en la sociedad peruana.

El texto se divide en cuatro capítulos y la conclusión. El primero desarrolla el difícil proceso del retorno de los uchuraccaínos y su significado al buscar reconciliar las varias dimensiones de la vida y la memoria de la violencia política. Se trata de un proceso emocional y simbólico que marca un nuevo tiempo frente a un pasado doloroso signado por la violencia y la identidad estigmatizada que les fue asignada a raíz de la matanza de los periodistas el 26 de enero de 1983. Es ese pasado que opera poderosamente en la (re)construcción y en la comunidad que se imagina.

El segundo capítulo explora las narrativas y las “estructuras de sentimiento” en las que se enmarca las representaciones de la violencia en los Andes. El “paradigma indigenista” —en palabras de Enrique Mayer— permea los argumentos con cuales se interpeló e interpretó la violencia de Uchuraccay, y de ella participan intelectuales de distintos sectores políticos del país. Se analiza en este capítulo los diarios *El Comercio* y *El Diario de Marka*; el Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay, nombrada poco después de los trágicos hechos por el gobierno y presidida por Mario Vargas Llosa, y; los argumentos de dos destacados intelectuales de los estudios andinos. Estas representaciones intelectuales son abordadas comparativamente con los testimonios de los ucuraccaínos que describen lo que pasaba en esos años en Uchuraccay.

El tercer capítulo muestra la violencia desde Uchuraccay, de cómo se vivió y representó. La representación de la violencia en verdad no representa lo que significó la violencia en Uchuraccay; por el contrario, es una representación con la cual se encubren y silencian los diferentes conflictos políticos y subjetivos que se dieron con la violencia política en esta comunidad. Es la contrucción del olvido en el centro de la violencia que se vive y en la representación de la violencia.

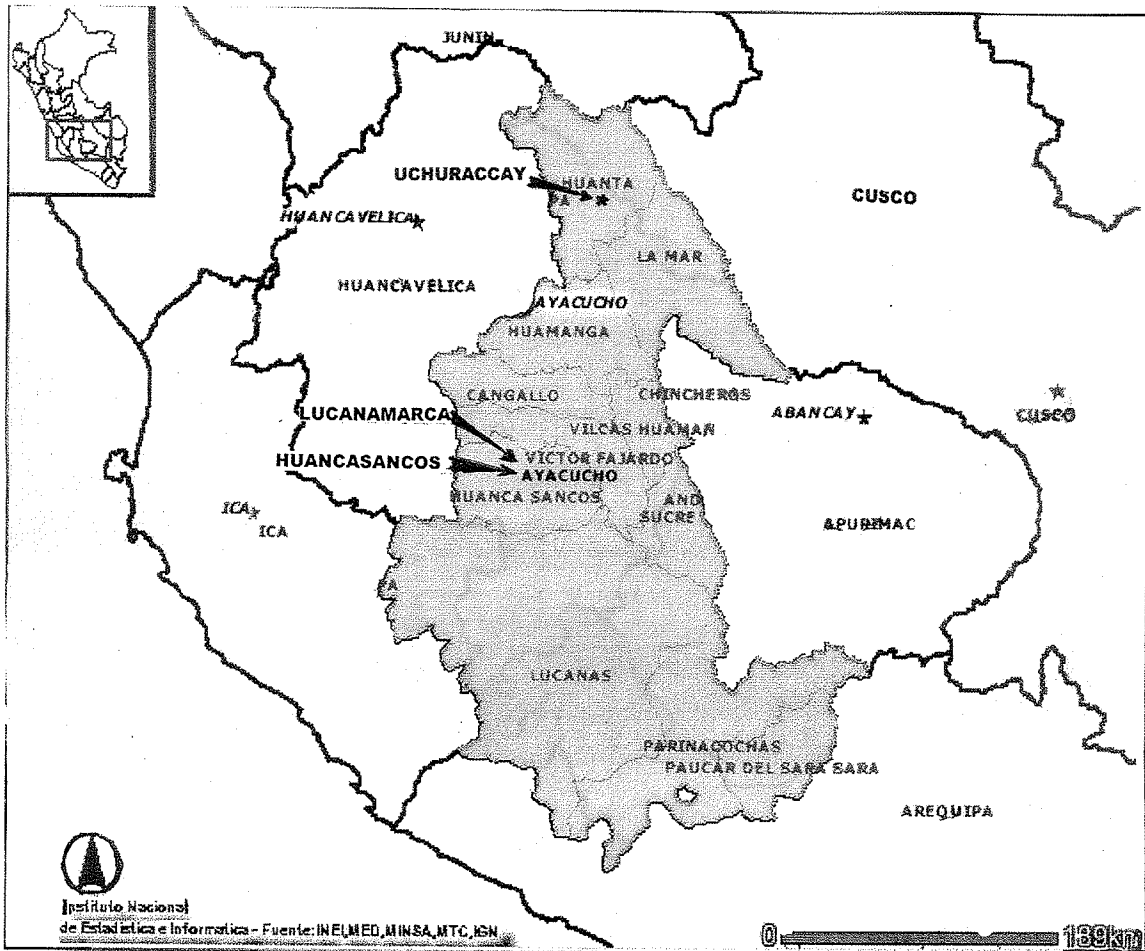
El cuarto capítulo es sobre Huancasancos y Lucanamarca, y permite poner en comparación porque Uchuraccay aparece como un caso particular en la memoria nacional distinto a otros casos locales que no logran trascender como referencia de la violencia. La matanza de Lucanamarca, el 3 de abril de 1983, aun cuando fue la primera matanza masiva perpetrada por SL contra las poblaciones rurales de Ayacucho, quedó marginal en la representación nacional. Sin embargo, por la magnitud de la violencia autoritaria desplegada por SL, Lucanamarca queda como referencia en la memoria del líder de SL, Abimael Guzmán.

Asimismo, la violencia en Huancasancos y Lucanamarca ha sido más duradera y disruptiva de las relaciones sociales y comunales. Se explica por el impacto de la violencia en la misma estructura familiar y comunal que no ha permitido institucionalmente reinventar nuevas formas de identidad y comunidad, como sí se hizo en Uchuraccay con el retorno.

Ambas experiencias me permiten terminar con una reflexión comparativa sobre el impacto de la violencia y los procesos de recuperación comunal, y cómo la memoria de la violencia puede servir en algunos casos para resignificar y reinventar formas de comunidad, y en otros casos esas mismas memorias pueden ser –si se prolongan sus contenidos– disruptivas de la vida.

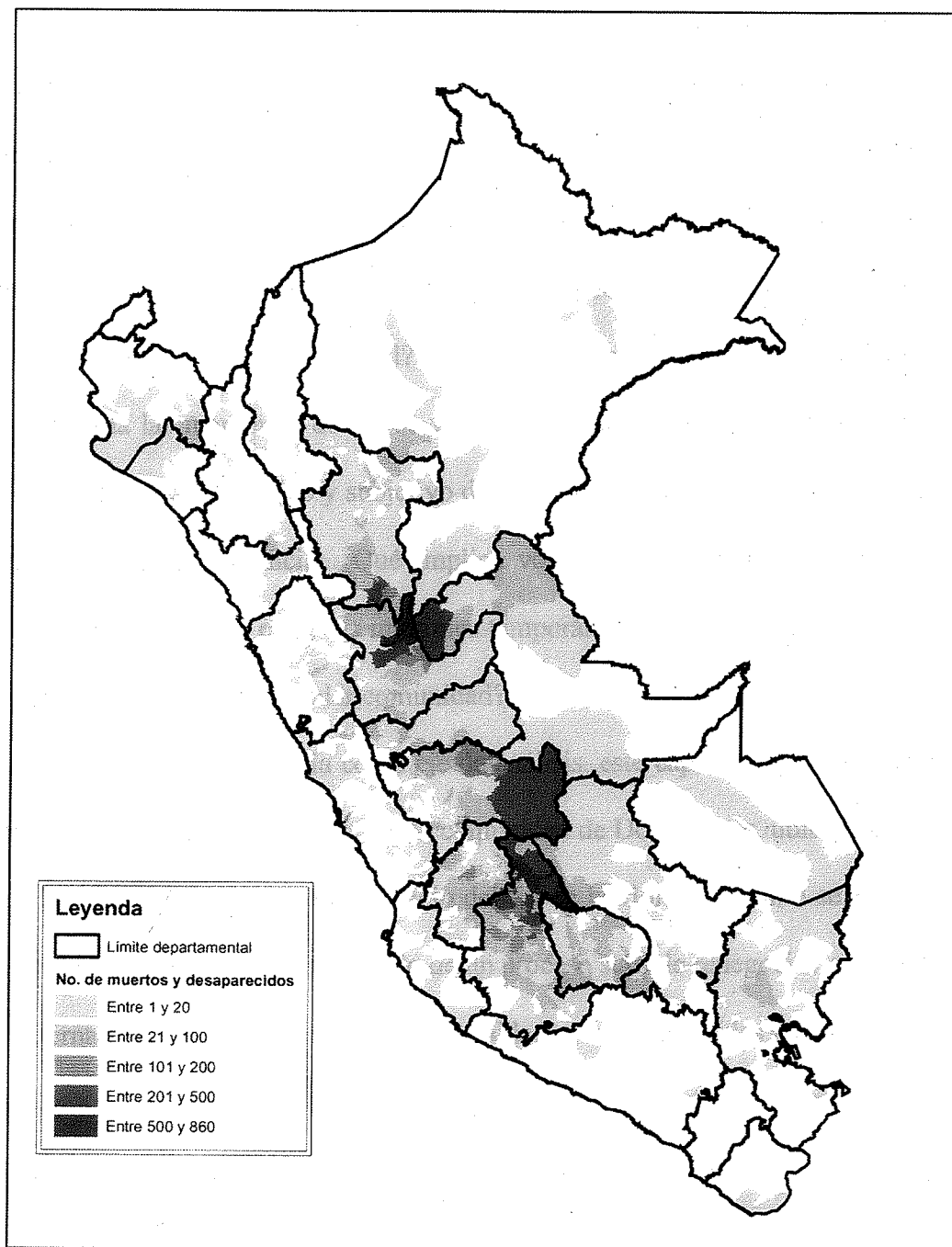
Mapa 1

Departamento de Ayacucho



Mapa 2

PERU 1980 Y 2000: No. DE MUERTOS Y DESAPARECIDOS  
REPORTADOS A LA CVR, SEGÚN DISTRITO DE OCURRENCIA  
DE LOS HECHOS



## Capítulo I

### De la diáspora al retorno: la refundación de la comunidad

El retorno es entendido política, simbólica y emocionalmente como un evento excepcional. Más que el simple acto de volver y reocupar el espacio dejado, o bajo el énfasis estructural de la reconstrucción socio-económica, el retorno es un proceso ambiguo y complejo de reocupación de un espacio cargado de sentidos, donde emergen múltiples sensibilidades políticas y subjetivas. ¿Cómo se negocia y procesa política y subjetivamente el retorno a nivel personal y comunal? ¿Qué implica volver a vivir al lugar del hogar y al lugar que encarna las memorias donde se vivió la violencia? Ese es el objetivo de este capítulo, entender el proceso político y subjetivo del retorno, y cómo en ese proceso opera la memoria del pasado de la violencia: ¿Qué implica volver a vivir al lugar del pasado y cómo se renegocia la identidad entre las múltiples temporalidades del pasado, presente y futuro en el proceso de imaginar y refundar comunidad?.

Tomando la memoria como eje de análisis, este capítulo sigue el itinerario político y subjetivo del proceso de retorno de la comunidad de Uchuraccay, ubicada en las alturas de la provincia de Huanta. Más que el inicio del fin de la violencia, como se ha querido remarcar políticamente<sup>1</sup>, el retorno es el inicio de un proceso sutil de renegociaciones políticas internas y externas dentro de las familias y comunidades comprometidas en el proceso. Un proceso ambiguo y complejo donde preocupaciones de qué contar y qué silenciar del pasado de la violencia; qué recordar de ese pasado y cómo; cómo negociar la identidad bajo los nuevos

---

<sup>1</sup> El retorno de las poblaciones desplazadas fue asumido por el gobierno de Fujimori como uno de los principales logros de su política de pacificación. Para una reflexión amplia de los usos de la memoria y los temores de la violencia en la búsqueda de legitimación del gobierno de Fujimori, véase Degregori (2000b).

contextos políticos y culturales y en relación a los diferentes actores y escenarios de poder, son centrales al proceso de imaginar y (re)construir la nueva comunidad - el nuevo Uchuraccay.

El trabajo de la memoria implica en sí mismo la producción del olvido; el proceso de cubrir y silenciar ciertas experiencias. Más precisamente, el cubrir una verdad con otra verdad, una historia con otra historia (Stern 2004: Conclusión). Por eso es tanto o más importante lo que se silencia. De hecho, el silencio no es un proceso arbitrario, es el resultado de prácticas sociales y culturales y de negociaciones y acuerdos sutiles a escala individual y colectiva. Esa es la historia detrás de la historia del retorno que se explora en este capítulo.

Los tres primeros años de la lucha armada fueron cruciales para Sendero Luminoso (SL). Son años que les permitieron expandir su presencia por el departamento de Ayacucho y alcanzar cierta legitimidad ideológica y militar, que se tradujeron en el incremento de sus acciones armadas y en el repliegue de las fuerzas policiales, encargadas de su combate. Eso obligó al gobierno de Belaunde a tomar la decisión de autorizar la intervención de las Fuerzas Armadas (FFAA) en la lucha contrasubversiva, el 29 de diciembre de 1982.

El despliegue autoritario del comando político-militar caracterizó la intervención de las FFAA, superponiendo su poder frente a la autoridad civil. Desde un inicio se les acusó de actuar como “fuerzas de ocupación”, por la composición de sus miembros y la represión indiscriminada contra la población rural. Gran parte del personal militar de la Infantería de Marina y el Ejército que iban a combatir a SL los primeros años provenían de la costa; ajenos al ambiente social, cultural y lingüístico de la región, mostrarían una actitud de superioridad

racial y desprecio por la vida de las poblaciones andinas<sup>2</sup>. Fue en esas condiciones que la violencia llegó a sus extremos los dos años que siguieron a la intervención de las FFAA, siendo asesinadas 5,268 personas entre 1983 y 1984, cerca del 50% del total de las víctimas en los 20 años del conflicto armado registradas oficialmente para el departamento de Ayacucho<sup>3</sup>.

De hecho, fue una carrera en el ejercicio de la violencia entre las FFAA y SL. En los veinte años del conflicto armado en Ayacucho, a las FFAA se les imputa el asesinato de 4,233 personas y 5,921 muertes a SL. El campo fue el más afectado y la población campesina la principal víctima (las tres cuartas partes de los muertos y el 60% de los desaparecidos en el Perú son campesinos dedicados a la agricultura de subsistencia). Las provincias del norte del departamento de Ayacucho (Huanta, La Mar y Huamanga) fueron las más afectadas, proviniendo de esta parte 7,012 víctimas, cerca del 70% del total de las muertes en el departamento. Es en esta parte del departamento donde igualmente el desplazamiento tuvo características impactantes, de desplazamiento masivo que comprometió familias, comunidades y microregiones enteras. La parte alta de la provincia de Huanta y La Mar quedaron completamente despobladas por la violencia hacia 1984. Se calculan 400,000 las personas desplazadas por la violencia política en el país. Ayacucho fue el departamento más afectado; el 36% de la población total departamental de 492,507 habitantes, según el censo de

---

<sup>2</sup> Es amplia la denuncia a la actitud racial de desprecio con la cual actuaron las FFAA contra la población andina. Alberto Flores Galindo y Nelson Manrique (1986) hicieron una temprana denuncia de esta práctica "colonial". Lo más reciente es el informe de la CVR, que comprueba y denuncia que "en ciertos lugares y momentos del conflicto la actuación de las FFAA no sólo involucró algunos excesos individuales... sino prácticas generalizadas y/o sistemáticas de violaciones de los derechos humanos, que constituyen crímenes de lesa humanidad..." (CVR 2003: Conclusiones No. 55).

<sup>3</sup> Entre 1980 y el 2000 se registran oficialmente, con nombres y apellidos, 10,661 muertes en el departamento de Ayacucho. La CVR calcula que murieron en Ayacucho 26,259 personas en esos años (CVR 2003: Anexo 2, Tomo IX).

1993, tuvo que dejar su lugar de origen por la violencia. Huanta fue la provincia más afectada, con el 60% de la población desplazada (Coronel 1999).

Por otro lado, los desplazados siguieron las rutas de la migración económica tradicional, concentrándose en las pequeñas ciudades de la sierra o saliendo fuera de la región hacia las ciudades de la costa, Ica y Lima especialmente (Coral 1994). Sin embargo, el patrón de movilidad tradicional contrasta con el desplazamiento masivo, que comprometió comunidades enteras y con el sentido de desarraigo y foraneidad que causó la guerra como una involuntaria movilidad territorial (Granda y Gamarra 1987: 74). Se quebraron las redes de parentesco entre las comunidades de origen y los lugares de asentamiento, típicas de la migración tradicional, y la pobreza llegó a sus extremos por la falta de tierras y empleo donde laborar en los lugares de refugio. Así, aún cuando el desplazamiento por la violencia siguió las rutas de la migración económica tradicional, la experiencia y el sentido del desplazamiento fueron completamente distintos.

Desde 1993 comenzó el retorno de las poblaciones desplazadas. Aun cuando hubo casos de retorno previamente, desde 1994 se define como un fenómeno social y político importante. Ese mismo año el gobierno creó el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR), con el objetivo de apoyar y promover el retorno de las poblaciones desplazadas. Desde entonces cerca de 35,000 personas han retornado a sus lugares de origen en el departamento de Ayacucho. Los mayores casos se dieron al norte del departamento, donde se encuentra Uchuraccay, donde se concentró la violencia y el desplazamiento en los 80s. El retorno masivo

en esta parte del departamento se explica en parte porque el ámbito del desplazamiento ha sido más intraregional y ha comprometido familias y comunidades enteras<sup>4</sup>.

### **De la diáspora al retorno de Uchuraccay**

"Hemos sufrido estos años como cuando Adán y Eva fueron expulsados por Jehová del Edén. Y así no nos hemos visto y ahora nos estamos viendo recién, y nosotros debemos trabajar juntos y, más aún, reconciliándonos más con el amor de nuestro Señor. Y así el Señor nos va a bendecir, hasta el doble nos va dar en su bendición. Así como a Job le quitó, le bendijo en mil; así a nosotros también el doble nos dará en su bendición. Nosotros vamos a vivir como cristianos, ya no como anteriormente, sino como un solo cristiano".

Elías Ccente, presidente de la comunidad campesina de Uchuraccay y de la Asociación de Comunidades Desplazadas de la Provincia de Huanta (ACODEPH)<sup>5</sup>, se expresó así al comenzar la asamblea del retorno en la comunidad de Uchuraccay el 10 de octubre de 1993.

Las 87 personas ahí reunidas habían llegado a su comunidad de origen para reencontrarse y evaluar las posibles alternativas del retorno, luego de enterarse por medio de cartas y avisos de radio de esta convocatoria que hacían desde la ciudad de Huanta los nuevos líderes constituidos en el exilio. Las delegaciones de uchuraccaínos y barrios aledaños venían de diferentes partes y estaban compuestas de varones, viudas y jóvenes. Algunas delegaciones llegaban desde muy lejos, desde la selva del río Apurímac, de Qano,

<sup>4</sup> Según información de la Asociación de Comunidades Desplazadas de la Provincia de Huanta - ACODEPH, habrían quedado completamente despobladas por efectos de la violencia 68 comunidades en las alturas de la provincia de Huanta. Comunicación personal de Elías Ccente, presidente de ACODEPH (Uchuraccay, 10.10.93).

<sup>5</sup> ACODEPH es una de las primeras organizaciones de desplazados que se organizó en Huanta, Ayacucho, en 1992. Recién hacia 1993 el desplazamiento y refugio internó pasó a ser un tema de interés nacional dentro del discurso de pacificación del gobierno de Fujimori. Eso permitió a las poblaciones desplazadas organizarse bajo esta nueva identidad de "desplazados".

Challhuamayo Alta y Baja, y Tambo; otros de más cerca, de las comunidades vecinas donde habían resistido a SL: Chaca, Chuqui, Pampalca, Huaychao y Carhuahurán<sup>6</sup>. Las nuevas autoridades elegidas para el retorno y otros comuneros de Uchuraccay hacían lo propio desde la ciudad de Huanta, acompañados por dos miembros del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) y por el autor<sup>7</sup>. También estaban presentes delegados de las comunidades desplazadas de Iquicha, Tanahuasi, Ccatupata, Orqohuasi, Ccarasencca, y un representante de Iquicha proveniente de Lima, quienes mostraban la disposición de retornar si los de Uchuraccay decidían quedarse en la comunidad.

No fue fácil llegar al lugar. Era la primera comunidad en retornar a la zona después de diez años de exilio forzado. Quienes partimos de Huanta, luego de tres horas de viaje en camioneta llegamos hasta Chaca, comunidad hasta donde el Ministerio de Transportes había construido la carretera. Había sido interrumpida la construcción con la destrucción de los dos catapilares en 1984, maquinarias que permanecen en el lugar como inservibles testigos de la violencia destructiva de SL. Luego se continuó el viaje a pie a Huaychao, por cerca de cinco horas, donde pernoctamos esa noche por razones de seguridad. Era la única comunidad poblada cercana a Uchuraccay, desde donde partimos a la mañana siguiente del 10 de octubre. Fue un viaje de dos horas y fuimos acompañados esta vez por diez miembros del Comité de Autodefensa Civil (CAC) de Huaychao, quienes iban a prestar seguridad. Para

---

<sup>6</sup> Estas cinco comunidades fueron lugares de refugio y concentración para las poblaciones que huían de los alrededores y desde donde optaron por resistir a SL sin dejar la zona (véase al respecto Coronel 1996).

<sup>7</sup> Fui acompañando esta delegación con Víctor Belleza y Norma Hinojosa, ambos trabajadores del CONEP. El CONEP, con su oficina Paz y Esperanza, venía trabajando con poblaciones desplazadas en Huanta y Tambo desde 1986. En 1993, al observar iniciativas de retorno, el CONEP implementó un programa de emergencia orientado a apoyar a estas poblaciones. Tres años después, Visión Mundial continuó el trabajo emprendido por el CONEP conformando la Asociación de Reconstrucción y Desarrollo de Comunidades Altoandinas de la Provincia de Huanta, "Llaqtanchikta Qatarichisun", que viene trabajando desde ese entonces hasta la fecha con más de cincuenta comunidades retornantes en las alturas de Huanta.

quienes venían desde la otra vertiente -Qano, Challhuamayo Alta y Baja y Tambo- la ruta era igualmente incierta. Se sabía que desde que salieron en 1984 sólo SL recorría la zona y cualquier presencia extraña implicaba riesgo.

Al grupo de ronderos de Huaychao se sumaron los jóvenes uchuraccaínos que servían en las rondas de las comunidades donde estaban establecidos: Ccarhuahurán, Chuqui y Ccarhuapampa. Todos ellos portaban armas de fuego, Winchester entregados por el ejército y Máuser adquiridos por las propias comunidades. Era la fuerza que garantizaría la realización del evento y de inicio al proceso de retorno. El ejército había negado su apoyo aún cuando inicialmente había ofrecido acompañarlos, sugiriendo que el "retorno positivo" se daría concluido la construcción de la carretera Tambo-Uchuraccay.

Muchos de los jóvenes que venían acompañando a las delegaciones habían salido de Uchuraccay siendo niños. Volvían adolescentes y no lograban reconocer del todo la comunidad ni a los propios uchuraccaínos ahí presentes. En los años de la diáspora, aun entre las propias familias no habían logrado reestablecer contactos. Todos salieron huyendo a diferentes lugares sin saber con exactitud hacia dónde se dirigían los otros. Muchos salieron al valle del río Apurímac, desde donde contactar a los que se encontraban en Huanta había sido casi imposible, por la distancia, la violencia intensa que se vivía en esos años y, sobre todo, por mantener silenciadas sus identidades, como se verá más adelante.

El reencuentro fue un acto simbólico y emocional que marcó la memoria de los presentes. Mujeres con lágrimas en los ojos, jóvenes ronderos fusil en mano y señores exclamando al cielo, oraron en agradecimiento por volver a reunirse en su pueblo, con sus familias y compoblanos. No lo habían hecho durante el tiempo que vivieron "escapando". No se habían visto por cerca de diez años y muchos creían que los otros habían muerto. Se

reencontraban en llanto exclamando: "¡Estamos volviendo a vivir!". Al no reconocerse entre los adultos y los jóvenes, las señoras se acercaban y los buscaban por sus apellidos: "'¿Quién es hijo de Pérez, quién es su familia de Pérez?', diciendo gritaba", recuerda la viuda Martina Gavilán Huamán. "Con los que vinieron después ya no nos reconocíamos. Había tanta gente" (Uchuraccay, 8.10.00).

Este sentido de refundación de la vida y del pueblo de Uchuraccay ha persistido desde ese entonces. Escuchamos decir a muchos: "hemos vuelto como gente nueva" (*musuq runa hinaña kutimunchik*). El retorno marca así una delimitación temporal, definido ideológica y socialmente y distingue un antes y un ahora. Hay una insistencia en reconocerse como "un nuevo Uchuraccay". Un nuevo Uchuraccay por la presencia de los "hijos de Uchuraccay", dando a entender que casi todos los adultos fallecieron a causa de la violencia política, lo cual es casi completamente cierto. Es dramático escuchar a los pocos ancianos y adultos que quedan reconocerse como "somos la sobra que queda" (*puchuqllaña kaniku*). "Murieron más de la mitad", "más de cien", son los recuerdos del horror de la violencia. Aun cuando la memoria no registra fechas ni haya un registro exacto del número de muertos de la comunidad, esta imagen de "somos la sobra que queda" nos transmite la imagen de una población totalmente diezmada renaciendo.

Por eso mismo el retorno adquiere un sentido de refundación. Una temporalidad naciente en el acto del reencuentro. Una construcción imaginada del presente, que busca distanciarse y diferenciarse del pasado. No es una imaginación casual. En cierta medida, es consciente y condicionada por el pasado de la violencia - un pasado que los llevó hacia el extremo del horror y les asignó una identidad estigmatizada a raíz de la matanza de ocho periodistas en la comunidad el 26 de enero de 1983.

A esta distinción temporal se añade la insistencia en reconocerse en un "nosotros" distinto. "Bendícenos, Padre Santo. Pon ya tranquilidad, Señor. A ti ya te serviremos, Señor, en nuestro pueblo. Hay que dar gracias al Señor, hay que dar gloria a Dios. Hay que volver con un solo corazón, como una sola persona" (Cunya, 12.02.94). Es como Policarpo Huaylla Ccuripuri, líder de Cunya, otra comunidad retornante vecina a Uchuraccay, comenzó una pequeña ceremonia de retorno en su comunidad. Al igual que el discurso fundante con cual Elías Ccente comenzó la asamblea del retorno en Uchuraccay, las palabras de Policarpo Huaylla muestran una narrativa que busca imaginar la emergencia de una nueva "comunidad cristiana" en contraste a un pasado de sufrimiento, "ya no como anteriormente, sino como un solo cristiano".

En ambos líderes, la distinción temporal y el "nosotros" distinto están conformados dentro del nuevo discurso bíblico ampliamente extendido entre los líderes y la población en los años de retorno. Es una metanarrativa donde se busca organizar y dar sentido a la experiencia; de un pasado de sufrimiento como precedente a la comunidad cristiana imaginada emergiendo a la luz del retorno. Esta narrativa permite tanto ordenar y dar sentido al pasado de sufrimiento, como visualizar el retorno como el nacimiento de una nueva vida mejor y una comunidad completamente distinta. Es un discurso que demarca no sólo los límites del presente frente al pasado de horror, sino que enfatiza la esperanza de ver en el futuro una puerta abierta a muchas posibilidades; una nueva esperanza sostenida en el poder de la palabra y en el discurso narrativo de la Biblia.

De hecho, el poder de imaginar en este caso adquiere múltiples sentidos<sup>8</sup>. El discurso bíblico de refundación no sólo implicó una transportación espacial y temporal imaginada que les permitió leer y ubicar sus experiencias bajo otras experiencias, bajo la metanarrativa bíblica, sino también les ofreció por su poder persuasivo creer en el emprendimiento de una comunidad renaciendo. Es como se entiende las palabras de Elías Ccente: "Hemos sufrido estos años como cuando Adán y Eva fueron expulsados por Jehová del Edén... Y así el Señor nos va a bendecir, hasta el doble nos va dar en su bendición. Así como Job le quitó, le bendijo en mil; así a nosotros también el doble nos dará en su bendición".

Aun cuando la presencia de los dos representantes del CONEP podía condicionar el discurso inaugural de Elías Ccente y Policarpo Ccuripuri, líderes impulsores del retorno, lo cierto era que estas poblaciones retornaban formando parte de las iglesias evangélicas. En los años de la diáspora, la conversión al evangelismo fue otro de los procesos sociales importantes que vivieron las poblaciones rurales de Ayacucho. Entendido como un proceso de doble refugio, territorial y espiritual, la conversión a las iglesias evangélicas se dio masivamente en los lugares de refugio. Es significativa la presencia evangélica en el valle del río Apurímac, Tambo y Huanta, lugares donde se establecieron como refugiados las poblaciones alto andinas. Fueron bases locales de las iglesias Pentecostal, Asambleas de Dios y Presbiteriana, que operaron convocando con la Biblia, compartiendo el espacio social de la iglesia, y ofreciendo el acceso a ciertos recursos económicos<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Appadurai ha sugerido que la imaginación representa hoy en día un papel más importante que nunca en la vida social: "El nuevo poder de la imaginación en la fabricación de vidas sociales está ineludiblemente vinculado con imágenes, ideas y oportunidades que vienen de otras partes, frecuentemente transportados a través de los medios de comunicación" (Appadurai 1991: 199).

<sup>9</sup> El crecimiento de las iglesias evangélicas en Ayacucho, durante la violencia, se sostuvo en el trabajo de bases locales, ajenas y distantes a la jerarquía institucional del CONEP. Este proceso contrasta con la experiencia de Guatemala, donde el crecimiento de las iglesias evangélicas se dio impulsada desde el poder, especialmente en el gobierno de Ríos Montt (véase Carmack 1988; Stoll 1993).

En 1994, un censo aplicado en ocho comunidades retornantes de la zona alto andina de la provincia de Huanta arrojaba resultados sorprendentes: el 40% de la población se reconocía evangélica, una proporción elevada en comparación con 1980, cuando en Uchuraccay, por ejemplo, había sólo una familia evangélica<sup>10</sup>. No es casual que el liderazgo en muchas comunidades de la región quedara en manos de líderes evangélicos, quienes preconizaban un discurso de una comunidad sostenida en la necesidad de la convivencia, el respeto y el perdón.

Con el acto simbólico del retorno se daba inicio al proceso de construcción de una identidad colectiva nueva y de un referente conmemorativo que desde ese entonces quedaría fijado cada 10 de octubre, al celebrarse desde el siguiente año "el día del retorno". Esta conmemoración ha pasado a ser en la actualidad la fiesta más importante de la comunidad de Uchuraccay y de todos los pueblos que pasaron por el proceso de desplazamiento y retorno. Para un tiempo nuevo, una comunidad nueva, un "nosotros" distinto: "nosotros ya somos otros", será lo que escucharemos en adelante.

### **"Uchuraccay no se puede, es nombre buscado": memorias tóxicas y estados de miedo**

El retorno y la comunidad que se imaginaba distinta se daban en un contexto todavía incierto por la violencia. En 1993, cuando se inicia el retorno de las comunidades a la zona, SL seguía siendo una amenaza. Aun cuando SL había perdido toda iniciativa luego de la

---

<sup>10</sup> Esta información proviene de las 459 encuestas aplicadas por Visión Mundial en ocho comunidades retornantes de la zona altoandina de la provincia de Huanta en 1994. Las cifras a nivel departamental también muestran estos cambios confesionales de los últimos años, del 3.7% registrado en 1981 al 10.15% en 1993 (INEI 1983, INEI 1994).

captura de su líder, Abimael Guzmán, en noviembre de 1992, quedaban ciertas zonas donde mantendría cierta presencia hasta bastante tarde de los años 90s, como las zonas de frontera entre la selva y la sierra de Ayacucho. Por lo mismo, para los asistentes a esta reunión simbólica del 10 de octubre, la seguridad era la demanda de primer orden. El testimonio de Rufino Romero Huamán, refugiado en Carhuapampa, Tambo, transmite la angustia y los temores de la época; el difícil proceso de conciliar el deseo de retornar a la comunidad de origen con los temores del pasado y la inseguridad presente:

"Con estos problemas sociopolíticos todos nosotros hemos huido a distintos lugares. En algunos lugares están nuestros familiares, comiendo o sin comer. Están sufriendo ancianos, niños, huérfanos, todos ellos en distintos lugares. Sería bueno que aquí se instale una base militar y puedan volver. En otros lugares no podemos, apenas encontramos para comer o no encuentran nada, lloran. Si hubiera una base volveríamos. Si no, con qué nos defenderíamos, no vamos a responder con golpe, con huaraca, si ellos entran con arma. Primeramente que se instale la base militar para poder volver todos" (Uchuraccay, 10.10.93).

Para Rufino Romero, la inseguridad se vivía como amenaza de SL. No era casual la demanda de una base militar; cerca de una tercera parte de su población, más de 135 muertes de un total de 470 habitantes, habían sido asesinadas principalmente por la acción de SL<sup>11</sup>. Así, retornar a la zona ubicada a Uchuraccay en zona de frontera, por donde SL movilizaba sus fuerzas hacia y desde Vizcatán, el último reducto senderista en el departamento de Ayacucho. Tomando en cuenta la experiencia pasada y la inseguridad persistente, se entiende el retorno como un proceso complejo y ambiguo, emocional y esperanzador por un lado, pero

---

<sup>11</sup> A diferencia de estas comunidades altoandinas del norte del departamento de Ayacucho, afectadas principalmente por la acción represiva de SL, las comunidades del valle de Huanta o del centro sur del departamento, de las provincias de Vilcashuamán, Cangallo y Víctor Fajardo, fueron afectadas mayoritariamente por la acción de las fuerzas del orden (Tapia 1997; CVR 2003: "El PCP-SL en el campo ayacuchano: Los inicios del conflicto armado interno", Tomo V).

por otro, tenso y doloroso. De hecho, no fue un proceso sencillo, de una simple reconquista del espacio perdido, como lo fue para el Estado, que volvió a reocupar los espacios ocupados por la subversión estableciendo bases militares y nombrando autoridades<sup>12</sup>.

Múltiples sensibilidades emergieron en cada uno de los retornantes. Retornar implicaba conciliar varias dimensiones de la vida y la memoria: Las memorias del lugar, de sus vidas y tierras que allá quedaron, con la experiencia vivida de la guerra. Para muchos, tal determinación tomó tiempo y fue resultado de deliberaciones dentro de la familia. Por lo mismo, sólo 26 de las 86 familias registradas como desplazadas retornaron el primer año a Uchuraccay. Desde ese entonces a la actualidad ha retornado la mayoría<sup>13</sup>. En contraste con este proceso del retorno, son pocas las familias de Uchuraccay que se quedaron "insertadas" en los lugares de refugio. Existen muchas razones que explican el no retorno: el haber construido casa propia, el acceso al restringido mercado laboral, la educación de los hijos y hasta el "haberse acostumbrado" al clima del valle, frente al frío y las lluvias de las punas a los 3,900 m.s.n.m. en que se encuentra Uchuraccay<sup>14</sup>.

A estas razones se suma el temor de volver, literalmente, al pasado del horror de la violencia. Las memorias tóxicas y su influencia en retrasar el retorno, en algunos casos, o

---

<sup>12</sup> Es sugerente el análisis que hace Fiona Wilson de los diferentes sentidos que el proceso de reocupación del espacio tiene para la población y el estado (Wilson 1997).

<sup>13</sup> El retorno para algunas familias no ha implicado necesariamente dejar del todo la ciudad o la selva que les sirvió de refugio. Más que fijar "raíces en la tierra", el retorno es un proceso al que Liisa Malkki llama "metafísica sedentaria": un proceso que es entendido tanto por su sentido de realidad y de ficción, en tanto la gente vuelve pero a la vez viaja mucho. En la experiencia de los Hutus refugiados en Tanzania, el retorno es entendido más entre el deseo y la imaginación; el deseo frente a la imposibilidad real del retorno (Malkki 1995: capítulo 4 y 5).

<sup>14</sup> Huanta, capital provincial donde muchos encontraron refugio, se encuentra en un valle a 2,400 m.s.n.m, mientras que el valle del río Apurímac (selva ayacuchana) está entre 1,500 a 1,000 m.s.n.m. Así como el retorno supuso volver a acostumbrarse al frío, el desplazamiento, especialmente para las mujeres que habían tenido menor experiencia migratoria previa, salir huyendo de las punas a los valles o la selva supuso además de la violencia un proceso difícil de adaptación climática, dietética y de cambios de ropa que usualmente vestían en sus comunidades.

bloquearlo, en otros, son un tema clave en un contexto como éste. Las memorias tóxicas deben ser entendidas como memorias que expresan una experiencia fallida y que prolongan en el tiempo sus efectos distorsionadores de la realidad y de la experiencia. El caso de Antonio Mauli, comunero de Uchuraccay, es un buen ejemplo. Antonio Mauli murió en mayo del 2000 en Tambo, pueblo a cuatro horas a pie de Uchuraccay. Ya era anciano. Nunca quiso volver aún cuando sus familiares se lo pedían y la zona estaba ya de ser peligrosa. Él siempre recordaba a sus dos hijos asesinados por SL y todo el sufrimiento que había experimentado al huir. Recordando esos años, decía en diciembre de 1999: "A esa vida a qué ya voy a volver, a estar sufriendo". Lo mismo nos dijo sobre esta experiencia fallida Paulino Pacheco, de 40 años, refugiado en Huanta: "Viendo tanta muerte, ¿acaso puedes no tener miedo? Por eso recordando todo eso no me da ganas de regresar" (Huanta, 20.11.00).

Se entiende ambas experiencias como la inscripción *mnemonic* del pasado en la geografía y el medio ambiente; las memorias del lugar sedimentadas de las memorias del horror de la violencia. Para Antonio Mauli y Paulino Pacheco, la comunidad y su geografía son en sí mismas lugares de memoria, monumentos que tanto como fijan y sedimentan las memorias del horror, fracturan la posibilidad de conciliar entre los procesos de recordar y de olvidar aquellos hechos "duros", muy dolorosos (Kaufman 1998), transformándose así el paisaje geográfico en lugar histórico y traumático de la memoria<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Más allá de la crítica con la cual Pierre Nora (1996) observa la casi obsesiva fijación del pasado en lugares de memoria en la sociedad contemporánea francesa, la experiencia del lugar en este caso sugiere, por el contrario, una experiencia que persiste y se obstina a no quedarse solo en el pasado. Más que una fijación del pasado en lugares de memoria, los lugares en sí mismo inscriben y reproducen experiencias de las cuales muchos quisieran distanciarse y olvidar. Para una reflexión alternativa a la de Nora, es sugerente el trabajo de Sarah Farmer (1999), al mostrar la ambigüedad de vivir al lado de los monumentos de la masacre en Oradour-sur-Glane, en Francia. Mientras que para el acto oficial el lugar de la masacre puede servir para resignificar el régimen de Vichy, para quienes vivieron dicha experiencia y viven en Oradour-sur-Glane los sentidos del lugar pueden ser menos conmemorativos de lo que Nora observa; más repetitivos de la experiencia al vivir

Muy distinta a esta experiencia es la del olvido, un recurso distinto que permite explorar otras alternativas. Felicitas Pérez Gavilán, de 30 años, al hablarnos de los años de violencia, queda sorprendida ella misma de haber vuelto a su tierra pese a todo lo que pasó y vio: "*Achachaw* (qué miedo), mirando todo eso todavía hemos vuelto" (Uchuraccay, 8.10.00). En julio de 1983, SL asesinó a su padre, su abuelo y sus tíos en Uchuraccay. Unos años después, cuando se encontraba como refugiada en el valle de Huanta, junto a su madre y abuela, los subversivos asesinaron en una emboscada militar a uno de sus hermanos. Al preguntarle por qué volvió a Uchuraccay pese a la experiencia traumática de haber vivido esos eventos, señaló que "de todo eso nos olvidamos para volver" (*Kutimunanchikpaq qunqaruraniku chaykunata*).

Tanto la memoria como el olvido son experiencias intersubjetivas provistas de intencionalidad; y olvidar, como señala Jelin, "no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada" (Jelin 2000: 28). Para Felicitas, olvidar no implica un vacío, sino una forma de afrontar las incertidumbres del retorno y volver a (con)vivir con esas memorias. Era una forma de atenuar el dolor de la experiencia traumática y buscar "escapar", literalmente, de ese pasado. Sin embargo, como ella misma reconoce, fue sólo un olvido para volver, porque ella y su madre compartieron conmigo esas experiencias sentadas en el fogón de su hogar<sup>16</sup>. Si bien cada caso es una experiencia particular, nos permite entender mejor estas luchas y respuestas internas que se han ido elaborando con relación a la memoria y el olvido en este proceso del retorno.

---

cotidianamente con esos monumentos. En esa perspectiva también se inscribe la reflexión teórica de Elizabeth Jelin, en la idea entre el temor al olvido y la presencia del pasado (2002: capítulo 1).

<sup>16</sup> En cinco oportunidades pude entrevistarme con ellas en Uchuraccay los años 2000 y 2001.

También vemos esa intencionalidad de olvidar y recordar cuando los uchuraccaínos llegaron a discutir y definir el nombre con el cual retornar. Este tema salió en octubre de 1992 en una reunión de los desplazados de Uchuraccay en la ciudad de Huanta, cuando discutían las posibles alternativas del retorno. Cambiar o no el nombre de la comunidad fue un tema que generó muchas controversias entre los asistentes por las múltiples implicancias que tenía el nombre de "Uchuraccay". La matanza brutal de los ocho periodistas en enero de 1983 provocó un escándalo nacional e internacional que hizo que el gobierno de Fernando Belaúnde ordenara una investigación, cuya conclusión responsabilizó a los campesinos de Uchuraccay. Esta investigación contribuyó –como otras- a imaginar Uchuraccay y los Andes con rasgos de "salvajismo" y "primitivismo" ubicados en un pasado estático, como se analiza en el siguiente capítulo. Por otra parte, SL ejerció una brutal represión contra esta población después de que los uchuraccaínos lideraron la rebelión contra SL y reconocieron que ellos habían asesinado a los periodistas al confundirlos con "terroristas". A su vez, el Poder Judicial, al responsabilizar a los campesinos de la matanza, desató una persecución judicial para sancionarlos a todos los supuestos implicados<sup>17</sup>.

Así el nombre Uchuraccay quedó asociado a estos estigmas y persecuciones de los cuales los comuneros buscaban distanciarse. Por eso pensaron olvidar el nombre

---

<sup>17</sup> Luego de la masacre de los periodistas, la Policía capturó a Dionisio Morales Pérez, presidente de la comunidad, Simeón Auccatoma Quispe, vara mayor, y Mariano Concepción Ccasani Gonzales, del pago de Putka. Posteriormente fueron juzgados y condenados a 14 años de cárcel por homicidio. El Poder Judicial también ordenó la captura de otros 14 campesinos de Uchuraccay (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima. El expediente completo contiene cerca de 10,000 folios. Por razones burocráticas, la única persona que accedió a leer el expediente completo fue la abogada Patricia Balbuena, trabajando como miembro de la CVR el 2002. Por el limitado tiempo y la negativa de fotocopiar los documentos, convenimos en que grabara en cintas magnetofónicas parte del proceso y los testimonios que consideramos relevantes para el análisis del caso. En el año 2000, como parte de mi investigación, pude acceder a la sentencia del juicio y algunos testimonios en el archivo de la Asociación Pro-Derechos Humanos - APRODEH, Lima).

"Uchuraccay" y retornar con el nombre de un pequeño pago, Wachubamba: "Uchuraccay no se puede, es nombre buscado"<sup>18</sup>. Según Elías Ccente, las familias "tenían miedo, tenían vergüenza" de proclamarse del lugar (Huanta, 20.07.00). Tenían "miedo" por toda la experiencia de represión presente y "vergüenza" por ser objeto de otra forma de violencia, la racial y étnica que los estigmatizó como indios "salvajes".

Más aún, en el caso de Uchuraccay, la matanza de los periodistas llegó a tener implicancia no sólo en el ámbito comunal sino también en el personal. Eso llevó a los campesinos a renunciar no sólo a su identidad local, como uchuraccaños, sino a su identidad personal, a sus propios nombres. Muchos a lo largo de la violencia cambiaron sus nombres y lugares de origen, buscando evitar la persecución y las represalias<sup>19</sup>.

Luego de las discusiones sobre el cambio de nombre, Elías Ccente viajó a Lima en 1992 a cerciorarse si estaba vigente la sentencia del Poder Judicial contra los comuneros de Uchuraccay. Con asesoramiento de la Asociación Pro-Derechos Humanos - APRODEH, se informó de que no había persecución alguna y que podía, por el contrario, conseguir apoyo de las instituciones del estado. Desde ese entonces, Elías Ccente supo del poder del nombre: Uchuraccay era conocido. Entendió que si bien Uchuraccay había sido construido en el

---

<sup>18</sup> Los temores del nombre emergen claramente en el momento en que salen como desplazados buscando refugio. Es sintomático que los de Uchuraccay se asentaron en Carhuapampa, una comunidad de desplazados en las afueras de Tambo, con el nombre del pequeño pago de Uchuraccay: Huantaqasa (Libro de Actas de Constitución de la Agrupación Carhuapampa, de noviembre de 1984 a noviembre de 1985. En 1997 pude acceder a una copia transcrita del libro, que se encontraba en posesión de una persona de Tambo). Es como Uchuraccay quedó silenciado; quedaba asumir nuevas o micro identidades que permitieran permear la amenaza del nombre.

<sup>19</sup> En esos años era común que miembros de las FFAA y SL detuvieran los carros para identificar a los viajeros. Entre Huanta y Chaca, Huanta y la selva, SL asesinó a varios campesinos que viajaban al identificar en sus Libretas Electorales el lugar de procedencia. Es como SL asesinó a Fortunato Gavilán, teniente gobernador de Uchuraccay, cuando huía de Uchuraccay hacia la selva en julio de 1983. En mis viajes a las alturas de Huanta, me contaron que SL muchas veces detenía los carros en esa ruta buscando a los de Ccarhuahurán, Huaychao y Uchuraccay, a quienes acusaba de "yanaumas", por liderar los CAC en la zona.

imaginario colectivo como un "pueblo salvaje", esa imagen había quedado —en cierta medida— en el pasado. Por el contrario, por el interés y apoyo que recibió de esa ONG y del Estado, entendió que en el nuevo discurso oficial del gobierno de Fujimori de derrota de SL y "pacificación", el nombre le daría a Uchuraccay reconocimiento. Se podía capitalizar esa simbología pasada para resignificarla en el presente como "víctima" de la violencia política<sup>20</sup>. Así se dio inicio al tránsito de la invisibilidad en la que habían vivido en el refugio a una forma de reconocimiento, al asumir públicamente su identidad personal y comunal, individual y colectiva.

Los silencios con que vivieron los uchuraccaínos en el refugio, pueden ser entendidos más como silencios estratégicos y narrativas evasivas frente a las distintas amenazas del poder y la violencia. No era una experiencia completamente nueva, sino inscrita en viejas prácticas y políticas de marginación agudizadas con la violencia<sup>21</sup>. En ese sentido, más que una "incapacidad semiótica" en significar la experiencia, una "experiencia fallida" en palabras de Van Alphen (1999), los silencios pueden ser entendidos en este caso como prácticas sociales y culturales enmarcados en relaciones de poder. Bajo el contexto de la violencia, el nombre Uchuraccay devino en amenaza, del cual buscaron intencionalmente

---

<sup>20</sup> Los discursos y sensibilidades de los grupos de DDHH con relación a la violencia fueron cambiando a lo largo de los años (Muñoz 1998:448). APRODEH como otras organizaciones de DDHH apoyaron a los familiares de los periodistas asesinados en Uchuraccay denunciando a las FFAA como las responsables de la masacre. Ninguna de esas organizaciones había tenido interés alguno en los uchuraccaínos. En los 90, en los "referentes sociales" el tema de los desaparecidos fue cambiando por el de los desplazados, poniendo en agenda nuevos discursos e incorporando nuevos sectores de las poblaciones afectadas por la violencia política. Es bajo ese contexto que se puede leer el discurso de victimización que los uchuraccaínos comenzaron a incorporar igualmente en su discurso, como desplazados y "víctimas" inocentes de la violencia política.

<sup>21</sup> Previa a la violencia, las poblaciones del valle y las ciudades les adscribían a las poblaciones de altura una identidad estigmatizada, reconociéndolos como "*chutos*" y "*sallqas*" por estar localizadas social, étnica y geográficamente en las alturas. Se añade a esta localización la connotación racializada de esta identidad adscrita, que categorizaba a esta poblaciones de altura como "ignorantes" y "salvajes".

distanciarse y/o silenciar cualquier relación, como bien precisa el testimonio de Rufina Figueroa:

“La gente de Tambo más nos odiaba porque éramos de Uchuraccay. Decían que éramos asesinos porque mataron a los periodistas; nosotros más nos defendíamos diciendo que éramos de Huantaqasa, será de Uchuraccay quienes mataron, así nos defendíamos” (Uchuraccay, 09.02.01).

Huantaqasa era un barrio de Uchuraccay, alejado de la (mala) fama de Uchuraccay. Fue la identidad que se asumió en el refugio como estratégica para distanciarse de la amenaza del nombre.

Los dirigentes de Uchuraccay habían previsto retornar el 20 de junio de 1993. Contaban con la promesa de apoyo del gobierno y saldrían con resguardo militar desde la base militar de Castropampa, en la ciudad de Huanta. Sin embargo, y para sorpresa de los dirigentes, la mañana del día del retorno nadie se apareció. ¿Qué había hecho que los deseos del retorno se frustraran? Los dirigentes se enterarían luego que entre los uchuraccaínos había circulado el rumor: "Ellos (los dirigentes) los están llevando solamente para vender las tierras, o también a ustedes pueden llevar a otros países, o tal vez los pueden matar. Ustedes están tranquilos aquí en Huanta, aunque sufriendo, aunque pasando cualquier cosa" (Elías Ccente. Huanta, 20.01.00), habría dicho una mujer de la comunidad. Para los uchuraccaínos, aun cuando los deseos de retornar los habían empujado a organizarse y explorar esa posibilidad, también veían como amenaza esa posibilidad. Por eso mismo, por el temor y los rumores de la amenaza, había terminado abortado el primer plan del retorno a Uchuraccay.

Finalmente, el retorno se concretaría el 10 de octubre de ese año, luego de que la comunidad de Marccaraccay hiciera lo propio, en el distrito de Ayahuanco, al norte de la provincia de Huanta. Sin embargo, el miedo no desapareció una vez establecidos en la comunidad. Volvería de cuando en cuando asaltándolos y poniendo en cuestión la viabilidad del retorno. Por eso mismo les tomaría tiempo reconstruir sus viviendas; a la pobreza se sumó el temor de construir y perderlo todo nuevamente, como en el pasado. Ese sería el temor con el que vivirán los siguientes años desde el retorno.

### **Silencios y secretos: qué recordar y qué olvidar**

Elías Ccente, al remarcar la necesidad de "trabajar juntos y, más aún, reconciliándonos más", dejaba entrever un pasado de conflictos de los cuales buscaban tanto alejarse como reconocerlos muy sutilmente. Para los foráneos que asistimos a esa asamblea, entender esas referencias sutiles a un pasado de conflictos a reconciliar era un tema casi imperceptible, tanto por la emoción del evento como por el énfasis discursivo de la unidad familiar, comunal y cristiana con cual se encaraba el retorno. El énfasis discursivo de Elías Ccente y de los presentes estaba enfocado en la comunidad naciente y en la necesidad de reinstitucionalizar la comunidad, asunto de necesidad vital al "volver a casa" y compartir el lugar común. Por eso la necesidad de reestablecer las redes familiares, reinventar la normatividad comunal y las tradiciones locales sobre las que había que organizar la vida en la comunidad. Por eso mismo, la búsqueda del consenso que creara un "nosotros" más allá o permeado por el discurso cristiano del "renacimiento" era central.

Para resguardar cierta “armonía” interna había que partir definiendo ciertos acuerdos, y uno de éstos fue justamente definir los márgenes de lo permitido y no permitido, de qué recordar y qué olvidar, de qué hablar y qué silenciar respecto al pasado de la violencia. Fue un “acuerdo” sutil, pero fundamental entre los presentes en la asamblea simbólica del 10 de octubre de 1993. Sin embargo, ese acuerdo había comenzado en las primeras reuniones previas al retorno. Reunidos en la ciudad de Huanta el 3 de octubre de 1993, solo una semana previa al día del retorno, los uchuraccaínos discutieron sobre el retornar y sus condiciones. En el libro de actas de la comunidad se menciona que Elías Ccente, “reprendió a los asistentes, especialmente a las personas que demostraron una conducta reprochable” en el pasado. Eso dio lugar a que se “disculparan las personas que cometieron el error”. En el libro de actas no se precisa nombres y a qué tipo de conductas reprochables se refieren. Pero sí “Entre los comuneros presentes manifestaron que todo error debe ser perdonado y que al retornar a nuestra comunidad debemos de mantener nuestra vida comunal, teniendo como autoridad máxima al presidente de la comunidad campesina, alrededor del cual deben girar las demás autoridades y comuneros”<sup>22</sup>.

La sutilidad de las referencias al pasado son igualmente marcadas en las entrevistas que hice el día del retorno. Los testimonios enfatizan el sufrimiento de la vida en el refugio, al vivir en “tierra ajena” y la pobreza agudizada por la falta de recursos. Los testimonios mantienen cierta coherencia en la narrativa de la comunidad construida alrededor de sus fiestas del pasado, de la violencia vivida, del sufrimiento del refugio y el proceso de retorno en marcha. Son casi inexistentes las grietas internas que den cuenta de la “conducta

---

<sup>22</sup> Libro de actas de la comunidad de Uchuraccay, 2.10.93, folio 20. Elías Ccente me permitió copiar parte del Libro de actas en 1994.

reprochable” que se menciona en el libro de actas. De hecho, se entiende que la producción consciente de la memoria histórica empieza cuando se requiere la definición de una identidad colectiva, de un "nosotros". Sin embargo, "nosotros" es una categoría dinámica que se redefine por las circunstancias sociales y políticas de cada presente, y encubre a su vez múltiples esferas políticas, de contenciones y luchas contrahegemónicas. Estos múltiples niveles subjetivos y políticos se entienden mejor en los testimonios que recogí de las mismas personas siete años después.

Esos testimonios ofrecen nuevos elementos de análisis para entender la genealogía de la memoria y la construcción de la memoria histórica. Más que la unidad primordial resaltada el año del retorno, siete años después está permitido hablar de los diferentes conflictos que la comunidad vivió previa y durante la violencia política. Las causas que se mencionan son la tierra y el daño a los sembrados que ocasionaban los animales<sup>23</sup>. En una población de pastores, como Uchuraccay, los conflictos por los pastos y el robo de animales son referencias comunes. Estos conflictos muchas veces eran encarados violentamente en ocasiones de las fiestas locales y bajo los efectos del alcohol. Además, varios conflictos familiares eran comunes previa a la violencia; se recuerda a los Soto como los instigadores de conflictos, o los conflictos entre las familias Quispe y Morales (analizados en el tercer capítulo).

---

<sup>23</sup> Es amplia la literatura sobre los conflictos intercomunales, especialmente por linderos y tierras de pastizales. Para las comunidades de Ayacucho son relevantes los trabajos de Urrutia, Joyo y Araujo (1988), Bonilla (1989). Comparativamente al análisis de los conflictos intercomunales, es menor lo que se ha trabajado sobre los conflictos intracomunales. Por eso mismo es sugerente la propuesta que hace Florencia Mallon sobre "hegemonía comunal" (Mallon 1995, cap. 7). La comunidad entendida también como centro de procesos de construcción hegemónica, donde activamente operan negociaciones y respuestas contra-hegemónicas. Así las intersecciones de diferenciación y poder se dan a todos los niveles, y comprometen clase, raza, género, generación y etnicidad.

Sin embargo, estas referencias al pasado de conflictos entre familias son menos explícitas cuando se trata del tiempo de la violencia política. Se entiende esto por la forma como se dio y vivió la violencia en la región. Para muchos sigue siendo un tema difícil – un tema no olvidado porque la violencia terminó politizando los conflictos del pasado, involucrando y arrastrando a las familias en una lucha interfamiliar. Eso habría permitido que algunos de ellos participaran en forma activa o en complicidad con SL y las FFAA para ejecutar las matanzas y desapariciones de sus propios vecinos. Oswaldo, quien era propietario de la tienda más surtida de la zona, precisa estos conflictos como una guerra de venganzas familiares: "Cuando aparecían los terrucos, ya estaban corriendo a recibirlos; los militares aparecían, ya estaban corriendo a su encuentro". Luego, la represión se definiría por estas alianzas: "al que hablaba con los militares, los terrucos lo mataban, y; al que hablaba con los terrucos, los militares lo mataban. Así la gente murió acá" (Uchuraccay, 27.08.00), acusados unos por otros.

Más allá del análisis de estas alianzas (véase capítulo 3 y 4), lo que me interesa conocer en este punto es cómo estos conflictos familiares fueron abordados al retornar. En ese sentido, retornar para estas poblaciones no era el fin de una época de violencia y el inicio de otra de "hermandad", como querían remarcar en el discurso inaugural, sino el inicio de una época en la que había que abordar y conciliar el conjunto de temas y conflictos de la violencia. El retorno se convertía así en un proceso problemático porque no sólo se trataba de volver a sus tierras y reencontrarse con sus compoblanos, sino reenfrentar los conflictos familiares que los habían llevado a los enfrentamientos y la destrucción de la comunidad.

¿Cómo enfrentaron estos conflictos familiares y en qué medida son conflictos del pasado? Aun cuando no tenemos todas las respuestas, es claro que bajo los esfuerzos de

“perdonar” las conductas reprochables se fueron definiendo ciertos acuerdos de cómo volver a vivir juntos: normados bajo tales autoridades y recordando y olvidando ciertas experiencias. Eso explica el énfasis discursivo de la metanarrativa bíblica, cuya estructura narrativa enfatiza la superación del sufrimiento experimentado. Por eso mismo el discurso de refundación insistía en una ruptura con el pasado y sugería inaugurar una comunidad distinta. El discurso de “cristianos renacidos”, en ese sentido, ayudaba a la estrategia del olvido: “ya hay que olvidar”, frase que aún hoy se repite con frecuencia, implicaba olvidar sobre todo los conflictos familiares que se dieron en la violencia.

Sin embargo, no sólo fueron prácticas discursivas con las cuales los uchuraccaínos buscaron conciliar y olvidar los conflictos del pasado, sino actos públicos de arrepentimiento y perdón, como sugiere la asamblea realizada en la ciudad de Huanta previa al retorno. En general, en los espacios públicos de las asambleas comunales se encararon los conflictos del pasado y en muchas comunidades esto comenzó muchísimo antes, desde 1984, como se puede leer en los libros de actas del Comité de Defensa Civil de Carhuapampa y el pago de Acco, en el distrito de Tambo<sup>24</sup>. En tanto los comuneros conocían las responsabilidades de cada cual, en el proceso del retorno se encararon estos conflictos y se perdonó a quienes inclusive habrían colaborado con la subversión, bajo el compromiso público de “dejar atrás”

---

<sup>24</sup> Carhuapampa fue un lugar de asentamiento de desplazados en las afueras de Tambo que con los años llegó a ser Centro poblado. Ahí se asentaron poblaciones provenientes de 15 comunidades de las alturas de la provincia de Huanta y La Mar en 1984 (Michipampa, Chorulla, Paria, Balcón, Polanco, Rodeo, Ranra, Rayanccasa, Unión Minas, Iquicha, Uchuraccay, Unión Cristal, Urcay, Chucuhuilca, Tanahuasi). En ese mismo año se organizaron en Comité de Defensa Civil o rondas campesinas, para defenderse de los ataques de SL y la represión militar de la Infantería de Marina asentada en Tambo. Son muchas las asambleas registradas en el libro de actas donde se tratan casos de arrepentimiento, castigo y/o sanción extrema con la muerte de las personas detenidas acusadas de pertenecer a SL. Se registra con cierto detalle en que circunstancias la asamblea decide perdonar o eliminar al acusado según el caso y grado de responsabilidad (Libro de Actas de Constitución de la Agrupación Carhuapampa, de noviembre de 1984 a noviembre de 1985. Copia transcrita en posesión del autor). Similares casos y detalles se pueden leer en el libro de actas del pago de Acco, distrito de Tambo, provincia de La Mar (Copia transcrita en posesión del autor que va desde el 26 de noviembre de 1984 hasta 9 de abril de 1985).

sus posiciones anteriores. También se asumió el compromiso de no volver a tocar más el tema, de “dejarlo atrás”, de “olvidarlo” y “enterrarlo” (*qeparichunña, qunqarusunña, pamparusunña*).

Fue ese silencio, asumido como un acuerdo colectivo, lo que no pudimos advertir en su momento quienes asistimos al retorno de Uchuraccay. Por eso se evitaba hablar de los temas que podían desestabilizar la refundación en marcha; callando tanto los conflictos de la violencia como la matanza de los periodistas, que en parte se explica bajo ese contexto de conflictos internos y externos (analizados en el tercer capítulo). Tanto las pautas discursivas del olvido como los acuerdos comunales permitieron un silencio intencional, un silencio estratégico, una complicidad compartida que les permitió callar. Sin embargo, el silencio y el olvido no implican vacíos de sentido y contenido. Por eso mismo, los temas de los cuales querían distanciarse y olvidar, volverían bajo otros contextos.

### **Comunidad y moralidad**

“La memoria nunca está fuera del tiempo y no es neutral moral o pragmáticamente” dice Lambek (1996: 240). La memoria es una forma de práctica moral con la cual se norman las formas de como se vive, organiza y entiende la vida. El retorno se enmarca dentro de estos valores, entre memoria, moral y práctica social; asumido como identidad y formación cotidiana de la comunidad.

Organizar la vida en Uchuraccay fue una tarea que demandó grandes esfuerzos y una participación conjunta. Por eso mismo, supuso diferentes acuerdos. Ellos sabían que volverían a encontrar solo las tierras vacías que habían dejado al huir. Todos habían perdido

sus bienes con la violencia, sus animales, viviendas y otras pertenencias personales y domésticas. Eran pocas las familias que habían logrado trasladar sus animales; sin embargo, en los lugares de desplazamiento estaban restringidos el acceso a los recursos de la comunidad, tanto a las tierras agrícolas como de pastoreo, lo que limitaba la posibilidad de tener animales. Para subsistir, ellos trabajarían como peones o rentando alguna propiedad donde producir sus alimentos.

La organización del retorno fue sobre la base de la organización comunal. Ese fue el primer paso desde el exilio, volver a organizarse bajo la autoridad comunal. También, ya que muchas de las comunidades que habían huido por la violencia no estaban reconocidas legalmente como comunidad campesina, como Uchuraccay, tuvieron que comenzar a tramitar su reconocimiento antes de retornar. Es como “los campesinos del grupo campesino de Uchuraccay y barrios aledaños” se reunieron en Huanta el 14 de mayo de 1993 con la “única finalidad de transformar el grupo campesino de Uchuraccay a una comunidad campesina debidamente reconocida”. Ellos sabían de las ventajas del reconocimiento como comunidad campesina, sobre todo teniendo en cuenta las gestiones de apoyo que necesitaban hacer al estado.

El liderazgo de Elías Ccente fue central en todo este proceso. Elías Ccente había vivido entre la ciudad de Huanta y el valle del río Apurímac desde los años 60. Había salido de Uchuraccay a los 14 años, después de estudiar hasta el tercer grado de primaria. Establecido en la selva ayacuchana, lograría con los años comprar su propia tierra en Matucana Alta. A principios de los 80s compraría un carro, siguiendo los sueños que había tenido como niño en Uchuraccay, con el cual se dedicaría al comercio de alimentos. En sus viajes entre la ciudad de Huanta y la selva, al pasar por Challhuamayo Baja, siempre

recordaba su pueblo. Había vuelto sólo cuando su padre falleció en 1982. Ya en ese entonces SL estaba establecido en Uchuraccay. Fue trabajando en la selva donde se enteró de la matanza de los periodistas en Uchuraccay. Para entonces nadie sabía que Elías Ccente procedía de Uchuraccay; nunca había dado a conocer su procedencia, “por vergüenza” dice él, “que me dirían, *sallqa runa* (persona de altura)” (Huanta, 23.10.00). La violencia rápidamente se extendió en la región y llegó a la selva, desde donde tuvo que huir con su familia para establecerse en la ciudad de Huanta.

En Huanta, ya como desplazado, Elías Ccente comenzó a reestablecer contacto con los comuneros de Uchuraccay. Antes de eso él se identificaba como desplazado del valle del río Apurímac o del pago de Pampalca, en las alturas de Huanta, de donde procedía su esposa. Reconocerse de Uchuraccay producía muchas controversias. El 17 de octubre de 1992 fue elegido presidente de la Asociación de Desplazados de la Provincia de Huanta - ACODEPH. Es desde esta posición que comenzó a organizar a los uchuraccaínos desplazados, siendo nombrado su presidente. Sus vínculos con las autoridades provinciales, su manejo del castellano y experiencia emprendedora, le permitieron jugar un rol importante en la organización de las comunidades desplazadas y en el retorno de las mismas en esta provincia. Es dentro de ese gran proyecto que se definió el retorno de Uchuraccay. Debía de haber sido la primera comunidad en retornar.

Un mes antes del 10 octubre de 1993, día del retorno, las autoridades y algunos miembros habían salido a Uchuraccay a sembrar las semillas de papa que el CONEP les había proporcionado. Ellos sabían que si no sembraban ese mes de setiembre, no sólo se perdería la oportunidad de sembrar ese año sino de garantizar el establecimiento en la comunidad. El sembrar fue la primera tarea comunal. Con el apoyo del CONEP, que les

entregó frazadas, 15 planchas de calamina por familia, y alimentos por un año, lograron establecerse las 24 familias en la comunidad desde el mes de noviembre, un mes después de la asamblea simbólica del retorno. El ejército que había insistido en que el “retorno positivo” se daría concluida la construcción de la carretera, tuvo que cambiar sus planes y adelantar el establecimiento de una base militar en Uchuraccay.

Mientras las autoridades comunales estaban dedicadas por completo a las gestiones de apoyo fuera de la comunidad, el club de madres y el comité de autodefensa organizaron la vida en la comunidad. El club de madres estaba conformado por las viudas, esposas y jóvenes; dedicado a cocinar diariamente las ollas comunes y apoyar en la construcción de las viviendas. El comité de autodefensa estaba conformado por los jóvenes y adultos; dedicado tanto a controlar la cotidianidad de la vida como la seguridad comunal, patrullando y vigilando por las noches.

La reconstrucción demandó múltiples esfuerzos ese año. La construcción de sus viviendas, mantener la siembra y patrullar por las noches, eran esfuerzos que ocupaban por completo el tiempo de los pocos miembros establecidos en Uchuraccay. A eso se añadían los trabajos complementarios, como trasladar los alimentos, calaminas y otros enseres desde Chaca, que tomaba casi medio día entre ir y volver desde Uchuraccay. Fue sólo un año después que se concluyó la construcción de la carretera Tambo-Uchuraccay; el ejército estableció una base militar con 20 efectivos militares los primeros meses de 1994, y; entre 1994 y 1995 el Programa de Apoyo al Repoblamiento - PAR desarrolló su programa de viviendas, construyendo 40 viviendas, una posta médica y la escuela, para cuya inauguración visitó la comunidad el propio presidente Fujimori en 1995.

En estos primeros meses normar el control comunal de los miembros fue una tarea estricta. Estaban prohibidas las peleas y restringido el consumo de alcohol. Por la presencia significativa de evangélicos retornantes, eran pocos los que tomaban. Se tomaba especialmente para neutralizar el frío helado de la puna, especialmente por las noches, cuando los varones cumplían los servicios de vigilancia. Comentaban que “ya el cuerpo no se acostumbraba al frío”, luego de volver de los valles templados o calurosos de la selva. La insistencia en prohibir el consumo del alcohol era para evitar transtornar la tranquilidad de la comunidad ya sea con las peleas o discutiendo los conflictos del pasado que se buscaba silenciar. Pero especialmente para evitar ser sorprendidos por SL; tomando en cuenta que muchas de las incursiones y matanzas de SL se habían dado en días de fiesta, cuando la población se encontraba embriagada. Es como por las consecuencias del pasado se advertía – y prohibía- los riesgos del tomar.

Se celebraban asambleas cada mañana. Se aprovechaba el amanecer, a las 5.30 a.m., para informar las gestiones de las autoridades, evaluar la situación de seguridad, y/o encarar los problemas que pudieran estar produciéndose en la comunidad. Si alguien era visto tomando o discutiendo, al siguiente día era abordado como un tema que competía a todos. Además de las autoridades, el rol de mediación en estos casos era asumido por el pastor evangélico. El pastor tenía la palabra para ofrecer las pautas morales de la convivencia. Ese rol no ha cambiado de ese entonces a hoy, aún cuando la dinámica política y confesional de la comunidad sea otra<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Conforme fue quedando establecida la seguridad y alejándose la amenaza real e imaginaria de SL, fue bajando también la concurrencia a la iglesia evangélica. Especialmente algunos varones han dejado de ir a la iglesia. Es poco lo que se conoce de este proceso.

La reconstrucción de la comunidad ha implicado también procesos de redefinición y continuidad en las formas del ejercicio del poder. Con el proceso del retorno se fue redefiniendo el poder de los líderes. Resalta el caso de Elías Ccente, quien terminó estableciendo la mediación política y representación hegemónica de la comunidad. Eso le permitió mantenerse en el cargo y usufructuar muchas veces arbitrariamente los bienes de la comunidad, como presidente de la comunidad desde 1993 hasta 1995 y como alcalde del concejo menor desde 1995 hasta el año 2000. Sin embargo, su permanencia en el poder contaba con cierto respaldo de la población, al reconocerle su capacidad de gestión y mediación. Fueron pocas las veces en que los líderes jóvenes cuestionaron la autoridad de Elías Ccente. En algunos casos lo hicieron con el respaldo de instituciones como el CONEP.

Pasado los años, se observa que la reconstrucción no ha sido experimentada por igual por todas las familias retornantes. Ha sido especialmente desventajosa la recuperación económica y productiva para las viudas. Evaluando el proceso del retorno y el apoyo del estado, con el Programa de Apoyo al Repoblamiento - PAR, en seis comunidades de Ayacucho, incluida Uchuraccay, se desprende que los hogares dirigidos por varones tienen seis veces más probabilidad de desarrollo que los hogares dirigidos por mujeres. Esta desventaja se debe a la menor capacidad de las mujeres del esfuerzo físico que demanda el trabajo agrícola. Son las mujeres, y entre ellas particularmente las viudas, las que están en desventaja para enfrentar la reconstrucción y fueron también las marginadas del apoyo de estado (Del Pino et al 2001). Es decir, de esta desigualdad fueron partícipes no sólo los líderes de la comunidad, sino los programas sociales del estado y las ONGs, que no advirtieron las diferencias de género y poder al interior de las comunidades y en el acceso a

los recursos. La reproducción del poder patriarcal ha legitimado esta diferenciación en desventaja especialmente de las viudas.

Siete años después del retorno, el año 2000, son otras las necesidades que ocupaban el tiempo, diferente al tiempo del retorno. SL ya no es una amenaza, y se han dejado de hacer las vigilancias nocturnas. Las familias han vuelto a tener animales, y con ellas han vuelto los problemas del pasado, especialmente los problemas de daño que causan los animales a los cultivos. Es un retorno al tiempo de la cotidianidad. Y en ese proceso, los recuerdos del pasado son también entendidos de manera distinta a cuando volvieron. Hay menos restricciones sobre el poder hablar de la experiencia del pasado. Ya no es una amenaza reconocer lo que pasó, como lo fue al momento del retorno. Entendiendo la memoria como una construcción dinámica ante las transformaciones sociales y políticas de cada presente, lo "nuevo" y lo "viejo" se relativizan como categorías de análisis. Más que una temporalidad fijada en una secuencia lógica, cronológica y lineal, el tiempo de la memoria opera bajo las circunstancias del presente. Eso permite justamente que ahora, el pasado de la violencia del cual querían distanciarse y olvidarse en 1993, reaparezca como referencia para normar las relaciones cotidianas.

Frente a los conflictos que reaparecen en la comunidad, el pasado como lección es frecuentemente explorado por las autoridades hoy: "Eso era antes, ahora ya no hay que hacer eso. Estamos peleando nuevamente y por culpa de unos cuantos vamos a pagar todos". Sin que sea de manera muy explícita, la memoria de la violencia reaparece como lección para normar la vida, disciplinar las relaciones y para censurar el desorden: por culpa de algunos que se involucraron con SL, al final todos pagaron. Ese es en última instancia el mensaje que

se quiere dejar. Por lo mismo, el teniente gobernador de Uchuraccay terminó una de las tantas asambleas que se dan cada mañana en la comunidad, recordando: "Ya no hay que mantener la historia y las palabras de nuestros abuelos de antes" (Uchuraccay, 30.08.00).

Aún cuando el discurso evangélico no ha desaparecido, siete años después del retorno encontramos otros lenguajes y discursos. Es relevante la emergencia del pasado de la violencia en la búsqueda por normar las relaciones cotidianas. Más que las narrativas bíblicas que caracterizaron los primeros años del retorno, buscando el reestablecimiento de valores morales de respeto, obligación y cumplimiento, lo que escuchamos ahora son códigos y pautas que buscan vigilar y censurar los malos actos. Es el pasado de la violencia que opera como espejo desde donde normar la vida del presente.

A la luz de los años, podemos apreciar que el discurso evangélico de perdón y olvido, extendido en su momento entre los líderes y la población retornante, logró más que un olvido del pasado atenuar y postergar los conflictos que en su momento podían desestabilizar el proceso de imaginar la comunidad que se iba (re)construyendo. Así, de vuelta a la cotidianidad, reaparecen los conflictos y con ella el pasado del cual buscaban intencionalmente distanciarse. Sin embargo, son conflictos que no desestabilizan los logros institucionales alcanzados por esta comunidad reconstruida con el retorno.

### **Lugares de memoria: "antiguo" y "nuevo" Uchuraccay**

A la construcción discursiva del "nuevo" Uchuraccay con el retorno, frente al "antiguo" Uchuraccay caracterizado por el pasado de conflictos y violencia, se añade el lugar físico que ocupa el nuevo Uchuraccay. Aun cuando el nuevo lugar de asentamiento responde

más a razones estrictas de seguridad, ubicada en la parte alta del antiguo pueblo, esa relocalización les ha permitido precisar el discurso de identidad del nuevo Uchuraccay.

Para cualquiera que visite la comunidad, es fácil distinguir los lugares que ocupan el antiguo y el nuevo Uchuraccay, uno ubicado en la parte baja y otro en la cumbre (véase foto 1). El “antiguo” Uchuraccay está asentado en la parte baja, con la plaza en cuya periferia se encuentra los restos de los locales del cabildo, la escuela, la iglesia, el cementerio y la casa hacienda. Son ahora ruinas modernas que testifican la violencia que se vivió en Uchuraccay. Esa imagen de destrucción es tanto más presente e indignante cuando la población recuerda el esfuerzo que demandó su construcción. Por eso mismo recuerdan más la destrucción de la escuela, construida en 1959 bajo la dirección de la profesora Rosalía Carrasco. Las tejas y carpetas de la escuela habían sido trasladadas desde la ciudad de Huanta, a casi un día de

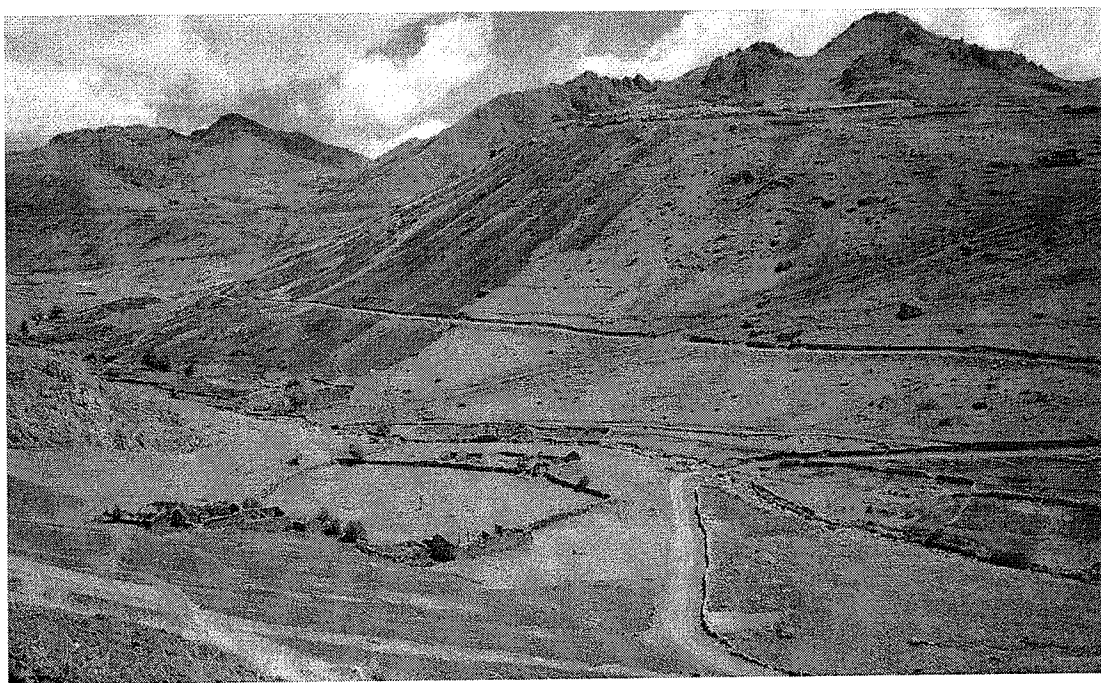


Foto 1. “Antiguo” y “nuevo” Uchuraccay (foto del autor)

camino a pie, a falta de carretera. Las tejas, las carpetas y las dos campanas de la iglesia han desaparecido; los uchuraccaínos sospechan que fueron robadas por las comunidades vecinas cuando Uchuraccay quedó desolada. Los demás edificios fueron destruidos e incendiados en las incursiones de SL a la comunidad. Al igual que sus viviendas, estos edificios estaban techados con paja.

Por la experiencia de la autodefensa y por recomendación del ejército, los uchuraccaínos decidieron establecer el nuevo asentamiento en la cumbre, para tener una mejor visión de los alrededores y prepararse ante cualquier eventual ataque. Es en la cumbre donde se hizo la asamblea simbólica del retorno y se comenzó la construcción de las viviendas. Uchuraccay ahora parece más un pequeño pueblo joven, con calles y viviendas pintadas de blanco, techos de teja roja y calamina (véase foto 2). Hay dos grandes plazas, una para la feria de cada jueves y otra para el izamiento dominical de la bandera nacional y las asambleas diarias de la comunidad, donde se encuentra el local del concejo menor y la posta médica. La escuela y la iglesia evangélica están fuera de la periferia de ambas plazas. Comparativamente a la iglesia evangélica, construida por los evangélicos, no se ha llegado a construir la iglesia católica<sup>26</sup>.

Esta nueva estructura urbana contrasta con el patrón disperso de las viviendas que caracterizaron el pasado. No había viviendas en la plaza del pueblo; las más cercanas estaban

---

<sup>26</sup> En general, las poblaciones retornantes de las alturas de Huanta no han vuelto a reconstruir los templos de la iglesia católica. Se explica por la conversión al evangelismo, la ausencia de sacerdotes en la zona, la falta de interés y desorganización de los creyentes y, por la falta de imágenes que desaparecieron o fueron destruidas por las acciones de SL. En otro trabajo hemos sugerido con Kimberly Theidon que el catolicismo en el campo estuvo arraigado sólidamente en un espacio local, una geografía definida y fijada. Pareciera que, una vez destrozados los íconos de la fe e interrumpida sus celebraciones, la fe misma perdió su sentido - perdió su lugar en la vida cotidiana de estos pueblos. En contraste, uno podría decir que el evangelismo es una religión desterritorializada por sí misma. Precisamente, este "carisma flotante" del evangelismo es lo que ha permitido que personas desplazadas -en el más amplio sentido de la palabra- se apropien de su discurso (Del Pino y Theidon 1999: 194).

ubicadas hacia la cumbre de Wachwaqasa, de los Gavilán y Chávez, y hacia Huantaqasa de los Morales y Soto. Los otros pagos se encontraban a veinte minutos o más a pie de la plaza del pueblo: Huachubamba, Tikllaqocha, Yuraqyaku, Paria. En 1994, en una reunión de varias comunidades de la zona convocada por CONEP, a la pregunta de cómo imaginaban su comunidad 10 años después, los líderes de las comunidades retornantes sugerían estar viviendo asentados en pequeñas ciudades. Ellos imaginaban sus comunidades con plazas, jardines, y todos los servicios que ofrece la ciudad. La imagen de ciudad que se imaginaba estaba asociada no sólo al espacio físico y estético sino también al sentido de ciudadanía. Adrián Ñawpa, líder de la comunidad retornante de Purus, sugería en esa reunión que “estamos pensando más bien en levantar una ciudad en el lugar donde estamos agrupados, un pueblo, ya tenemos plano. Entonces de acuerdo al plano haremos con parque, más ordenado,

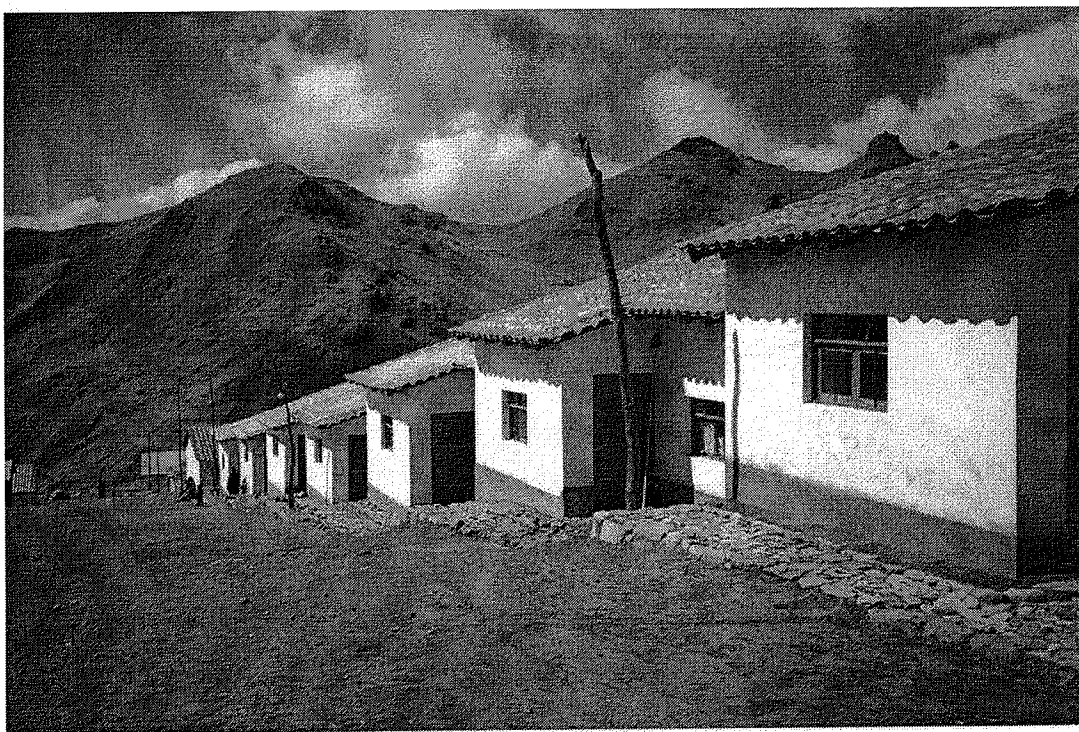


Foto 2. Uchuraccay 2000 (foto del autor)

ya no como antes, distanciado de una casa a otra. No nos serviría de nada si estamos volviendo de la ciudad un poco civilizados” (Reunión de dirigentes de las comunidades retornantes. Ayacucho, 01.07.94).

Ese sentido de ciudadanía -en la imagen de civilización urbana- ha movilitado activamente a los líderes de las comunidades retornantes en la demanda de obras al estado y los municipios: la elaboración de los planos urbanísticos para sus pueblos; la construcción de carreteras, viviendas, escuelas y postas médicas; la instalación de los servicios de agua, letrina, energía eléctrica, como muy bien testimonia Purus en el 2000 lo que Adrián Ñawpa imaginaba en 1994 (véase foto 3). A las obras de infraestructura se suman las demandas de reconocimiento. Uchuraccay pasó a ser reconocida legalmente por el estado de “grupo campesino” a comunidad campesina en 1994. Un año después logró ser reconocido como

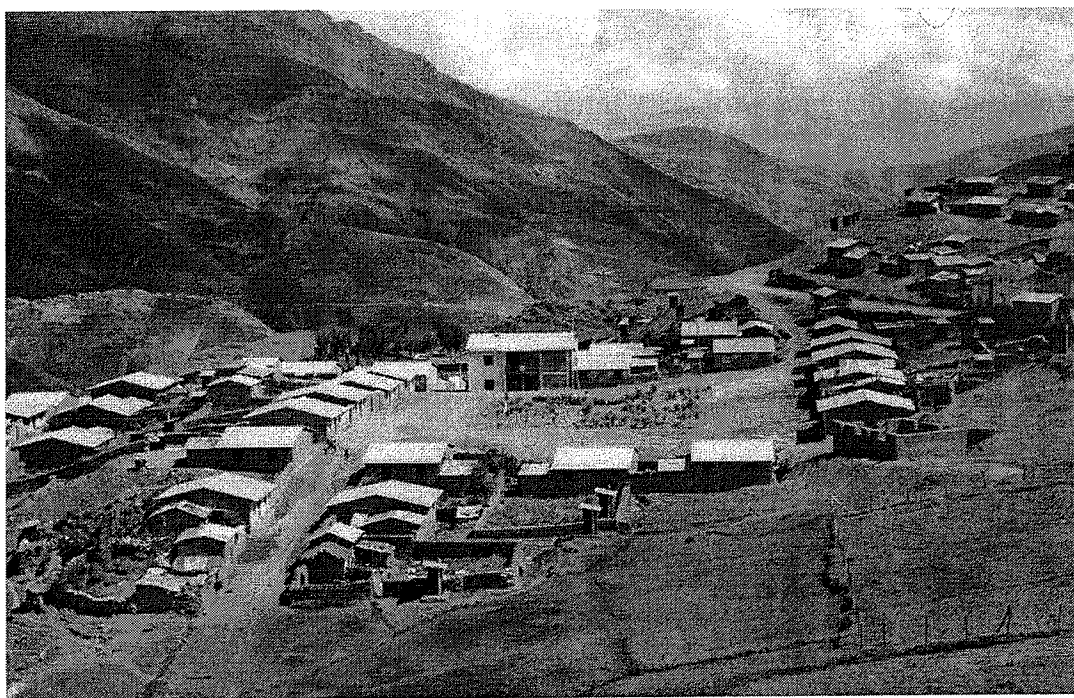


Foto 3. Purus 2000 (foto del autor)

concejo menor por la municipalidad provincial de Huanta. Desde 1998 ha comenzado a tramitar la distritalización. A las motivaciones de reconocimiento, del poder político y administrativo que supone la distritalización, se suma el acceso a recursos económicos, a las que ahora acceden los municipios distritales con el fondo de compensación económica implementado por el gobierno desde 1995.

La seguridad y los nuevos sentidos de pertenencia, identidad y ciudadanía están en la base de esta imagen y construcción de urbanidad de Uchuraccay y de todas las comunidades altoandinas que han retornado. Es ese paisaje que ahora proyecta Uchuraccay.

Sin embargo, como ya se ha dicho, la relación con el pasado es mucho más ambigua y compleja tanto a nivel personal como comunal. La reconstrucción no sólo ha implicado la construcción de la nueva infraestructura urbana, también ha implicado la reutilización de los espacios antiguos. Son muchos los lugares de memoria con los que se vive cotidianamente. Hay ciertos espacios comunes que fijan ciertas memorias compartidas, como la plaza y los espacios públicos. Pero también hay espacios más privados, con los cuales se vive intersubjetivamente como una relación personal. En esta línea se ubica la experiencia de Benita Romero, cuyo esposo fue asesinado por SL junto a otros uchuraccaínos en la plaza del pueblo la noche del 24 de diciembre de 1983. Meses después, huyendo hacia Tambo, asesinaron a su padre y a su tío. Asentada en Carhuapampa, una epidemia de sarampión mató a decenas de niños, su hijo mayor entre ellos.

Poco tiempo antes de retornar a Uchuraccay, Benita Figueroa volvió a comprometerse con otro uchuraccaíno, también viudo, quien perdió a su esposa con la violencia. Sin embargo, es distinto ser viuda que viudo. Pasado los años, ella muestra las dificultades con su

actual pareja, porque la cela y la golpea cuando toma. Esas condiciones posiblemente llevan a que los recuerdos de su primer marido (Lorenzo Figueroa Cunto) estén más presentes. Al pasar por el lugar donde lo mataron (la plaza del pueblo), donde lo enterraron o la casa donde vivían, ella le recuerda. Lloro por la felicidad de esos años y la protección en que vivía, de como la trataba su primer marido, "mejor que una niña", tan distinto a su pareja actual. Por eso sugiere que "si dependiera en llorar para poder hacer resucitar, ya habría podido resucitar", sugiriendo el dolor y llanto que ha derramado por esa pérdida.

Sin embargo, esas mismas memorias – buenas memorias, están asaltadas por la imagen de la violencia, de cómo lo mataron. Es cuando vuelve el temor a la violencia; "sigue ese temor en mí". Es cuando Benita Figueroa preferiría olvidar a su marido (Uchuraccay, 24.04.01). El dolor que infligen esas memorias está enmarcado también por la situación difícil con su actual pareja y por la pobreza en que vive su hija, quien recuerda con indignación la ausencia de su padre. Comenta si su padre viviera no estaría como está, en la pobreza y sin educación.

En este como en muchos otros casos, la dificultad personal y familiar presente hace más inminente o presente cierto pasado. Es el peso del presente lo que moldea la memoria y los recuerdos de los ausentes. Por eso mismo tal vez la ambigüedad de la memoria, de la buena memoria que puede alegrar y a la vez infligir dolor; traer buenos y malos recuerdos a la vez. También esa ambigüedad se expresa en que ciertos recuerdos provocan el deseo de olvido o, por el contrario, el deseo de olvidar puede a la vez atisar recuerdos. En ese sentido, más que una opción definida con el pasado, son múltiples los sentidos que se viven y expresan a veces simultáneamente como sensibilidades en conflicto. Por eso, aun cuando Benita Figueroa participa del retorno como memoria fundante de la comunidad, como

identidad compartida entre los uchuraccaínos, la experiencia personal de la violencia muestra el lado más complejo, y compromete múltiples niveles y ambigüedades con cuales se vive al lado de estos múltiples lugares de memoria. Una memoria que no es ni épica ni tampoco está sumergida del toda en las ruinas del pasado de la violencia.

Volviendo a los espacios públicos de Uchuraccay, los únicos dos locales que han sido reutilizados del antiguo Uchuraccay son el cementerio y la plaza del antiguo pueblo. Algunas de las tumbas ahora llevan inscritas el nombre y la fecha de defunción, y son lugar de visita cada primero de noviembre, día de los muertos. La plaza del pueblo ha vuelto a ser el lugar donde se celebra la corrida de toros, pero ya no en la fiesta de la Virgen del Carmen el 17 de julio sino el 10 de octubre, como parte de la conmemoración del día del retorno de la comunidad.

También muchas familias han comenzado a reutilizar sus antiguas viviendas, especialmente en el día, mientras trabajan sus tierras o pastorean sus animales. Muchos han sugerido el deseo de volver a vivir en sus antiguas viviendas, especialmente porque las viviendas construidas por el PAR son muy frías, por ser amplias y no conservan el calor como las viviendas bajas y techadas con paja. También porque trasladar sus animales hacia el pueblo en la cumbre les ocupa tiempo y pueden afectar la siembra en los alrededores. Sin embargo, la persistencia de las autoridades es que deben seguir viviendo unidos, bajo los argumentos de seguridad, orden y civilización.

El objetivo de este capítulo ha sido mostrar la complejidad del proceso de retorno, expresada a diferentes niveles, individual y colectivo, político y subjetivo. Aun cuando las ambigüedades, tensiones y conflictos conforman el proceso político y subjetivo del retorno,

resalta sin embargo el proyecto comunal como telón de fondo. Ese es en última instancia el objetivo de este capítulo, mostrar la complejidad de lo que significó volver a vivir juntos luego del pasado disruptivo y traumático de la violencia; el proceso de recrear y reconstruir comunidad como un espacio común. Por eso mismo el retorno ha sido entendido por los uchuraccaínos como un proyecto fundante de la vida y la identidad comunal.

El poder del silencio emerge en todo momento y es un eje central en el análisis de la memoria de la violencia y en la construcción de comunidad. Se podría decir que este es un capítulo que describe silencios sutilmente recubiertos por los discursos y narrativas que atraviesan el cuerpo de la experiencia y de las memorias de los uchuraccaínos. La memoria como objeto de estudio para entender los silencios, secretos y olvidos que van y vienen, que pueden ser recubiertos en un momento y ser abordados más abiertamente en otro.

¿Cómo entender el silencio más allá de la patologización siquiátrica o ausencia de texto en la “incapacidad semiótica” de los estudios culturales extendidos en los 90s? Son múltiples los silencios y las formas de sus contenidos, a los que volveremos en los siguientes capítulos. Steve Stern sugiere que la construcción de la memoria es a la vez la construcción del olvido; la memoria-olvido entendida como un proceso selectivo y donde operan criterios sociales y políticos donde se estructura (Stern 2004: 150). En la experiencia concreta del retorno de los uchuraccaínos, resalta en extenso los marcos sociales, políticos y culturales donde se negocia y organiza lo que debe y no debe recordarse y contarse. Por supuesto, lo que se debe y puede contar está relacionado a quiénes son los que deciden qué y cómo contar y a quiénes contar. Por otro lado, debe quedar claro que estos silencios no son “acuerdos” eternos en el tiempo; cambian cuando las sensibilidades políticas y temporales lo permiten. Por eso mismo, a las estructuras sociales y políticas se añaden las múltiples dimensiones

subjetivas de la experiencia. La memoria es más ambigua y la experiencia de la violencia evoca a la vez múltiples sentidos y significados, como nos recuerda la experiencia de Benita Figueroa.

Los dos capítulos siguientes muestran la representación de la violencia en el discurso nacional y la forma como fue vivida y experimentada la violencia por la población de Uchuraccay. La pregunta que plantea es qué tipo de violencia o violencias –en plural, para ser más precisos- fueron las que se vivieron que hicieron del retorno una experiencia atravesada tanto por los deseos del retorno como por las múltiples ambigüedades, contradicciones y conflictos descritos a lo largo de este capítulo.

## Capítulo II

### Uchuraccay y las políticas de representación de la violencia política en los Andes

La violencia es entendida tanto por sus acciones como por sus representaciones discursivas. El narrar una experiencia supone en sí mismo dar sentido a las acciones; describe tanto hechos como sentidos y significados con cuales se entiende e interpreta una experiencia. Por eso mismo es crucial el análisis de las narrativas con cuales se representa un hecho. Pero también, el lugar de enunciación, de quienes son los que narran, con que herramientas discursivas, y en que contextos sociales, políticos y culturales se dan. El poder de la palabra entendido más que por el poder de la palabra y los discursos, por quienes lo representa y los contextos de lucha política en los que son puesta en escena<sup>1</sup>.

Las narrativas que se analizan sobre la matanza de los ocho periodistas en Uchuraccay el 26 de enero de 1983 están conformadas por el contexto en el que se producen, de disputas y luchas políticas y de poder. Pero también mediadas por el sistema de significados, creencias y valores que permiten la puesta en escena del evento. Es por eso mismo importante entender las narrativas, el lugar de enunciación, y el contexto histórico en la que se da, a eso que Raymond Williams llama “estructuras de sentimiento”, para entender los contenidos y enunciados de esos discursos. El sistema de valores y creencias que impregnan el entendimiento y la construcción del sentido del evento. Es ese contexto político, ideológico y cultural que me interesa conocer en este capítulo. Se toma dos instituciones como ejes de análisis para entender la producción discursiva sobre

---

<sup>1</sup> Es importante hacer esta precisión para entender la relación entre el análisis del texto y las formas de poder que operan en las representaciones discursivas y la legitimidad que alcanzan. El énfasis en hacer esta distinción resalta en los trabajos de Foucault (1977: Part III), Bourdieu (2000:23-42); de Certeau (1997: Cap. 3).

“Uchuraccay”: la prensa y los intelectuales, donde el poder de la representación tiene relevancia.

### **Uchuraccay y la violencia política**

El 26 de enero de 1983, ocho periodistas, el guía y un comunero, fueron masacrados en Uchuraccay, comunidad ubicada en las partes altas (punas) de la provincia de Huanta, Ayacucho. Había pasado menos de un mes (29 de diciembre de 1982) desde que el gobierno de Fernando Belaúnde ordenara la intervención de las FFAA en la lucha contrainsurgente. La matanza se produjo en circunstancias cuando los periodistas se dirigían a Huaychao, una comunidad vecina a Uchuraccay donde sólo cinco días antes habían sido asesinados por los campesinos siete senderistas. Era la primera noticia de esta naturaleza, de campesinos luchando contra SL desde iniciada la lucha armada.

Fue el general Roberto Noel, responsable del Comando político militar de Ayacucho, quien informó de la matanza de Huaychao. Ese mismo día haría lo mismo el presidente Belaunde, quien en declaraciones a la prensa llegaría a resaltar la respuesta campesina como ejemplo de patriotismo y como el “resurgimiento de Ayacucho” frente a la “basura ideológica” de SL (*El Comercio*, 24.1.83:1).

¿Cómo creer tal información de campesinos luchando aliados a las FFAA contra la insurgencia armada de SL? No todos estaban dispuestos a creer tal información oficial. Mientras el gobierno celebraba el patriotismo campesino en esa matanza, contra los siete

senderistas en Huaychao,<sup>2</sup> sectores de izquierda demandarían mayor información poniendo en duda la identidad de los responsables de esa matanza. Esta actitud se entiende tomando en cuenta que habían sido los sectores de izquierda quienes se habían opuesto tajantemente a la intervención de las FFAA en la lucha contrainsurgente. Más aún, en algunos sectores de la izquierda la “violencia revolucionaria” como una forma de lucha seguía sonando en sus discursos aun cuando habían decidido formar parte del sistema democrático participando de las elecciones presidenciales y municipales en 1980. Algunos de los partidos que luego conformarían Izquierda Unida (IU) nunca renunciaron a proyectos revolucionarios y de insurrección, jugando a lo largo de los 80 dentro de los márgenes del sistema (Pásara 1990; Hinojoza 1998; Tanaka 1998: cap. 2 y 5; CVR 2003: “La izquierda legal y la lucha armada”, Tomo II). Eso daba lugar que hacia 1983 estos sectores mostrasen una actitud ambigua frente a la insurgencia armada de SL, a veces censurando los actos de terrorismo pero sin renunciar del todo a esa forma de lucha, a la insurgencia armada. En algunos casos esta actitud ambigua se prolongó hasta fines de los 80 (Pásara 1990).

Es dentro de ese contexto político e ideológico que la matanza de los siete senderistas en Huaychao aparecía contraproducente. Más aún, que los campesinos aparecieran aliados a las FFAA sonaba una herejía en la representación política de las izquierdas, que se consideraban representantes “naturales” de las clases populares. Por eso creer en la información de campesinos luchando contra SL sonaba como expresión de la manipulación de la información dentro de la “guerra sucia” que el gobierno emprendía en

---

<sup>2</sup> *El Comercio*, diario cercano al gobierno, celebraba en su editorial: “Dos comunidades campesinas, entrañas vivas de la nacionalidad, han dado al país un ejemplo de viril certidumbre en la defensa de los derechos humanos y de sus derechos (...) El pueblo peruano es el de Huaychao y Uchuraccay. No se somete a delinquentes... Lo que hace el pueblo con esa gente es darle su merecido. Para liberarse de su amenaza y para salvar el país de esa vergüenza” (*El Comercio*, 26.1.83, pg. A-2).

Ayacucho. Ya para entonces había trascendido los abusos y violaciones a los DDHH en las que habían incurrido miembros de las fuerzas del orden<sup>3</sup>.

Es ese contexto y exigencias políticas - y profesionales por supuesto, que empujaron a los periodistas a viajar a Huaychao; encontrar las pruebas que desbarataran la versión oficial. Conformaron esa fatídica expedición siete reporteros de cuatro diarios nacionales vinculados a sectores de izquierda y en oposición al gobierno: tres reporteros de *El Diario de Marka*, dos de *La República*, uno de *El Observador*, uno de la *Revista Oiga*, y uno de un diario local de Ayacucho, *Panorama*.

La matanza de los periodistas en Uchuraccay se produjo cinco días después de la matanza de los siete senderistas en Huaychao, la tarde del 26 de enero de 1983. Esta matanza no hizo sino confirmar las sospechas que habían motivado ese viaje. Era poco lo que se sabía de lo que venía pasando en el campo ayacuchano. Entender la matanza de los periodistas en esas circunstancias, de desinformación y lucha política, no hizo sino poner a prueba múltiples interpretaciones que dieran sentido a esa experiencia. Sin embargo, la responsabilidad de las FFAA y del gobierno en ningún momento estuvo fuera de duda para los sectores de la izquierda<sup>4</sup>. Los únicos testigos que podían ayudar a entender lo que pasó, es decir los

---

<sup>3</sup> Uno de los primeros casos de violaciones a los DDHH que tuvo impacto en los medios fue el asesinato extrajudicial por los sinchis (fuerzas especiales de la Guardia Civil creadas en el primer gobierno de Belaúnde [1965] para la lucha contrasubversiva) de tres internos en el hospital de Ayacucho. Este asesinato se dio en venganza luego del asalto de SL al cras de Ayacucho, el 3 de marzo de 1982, donde fugaron 304 presos políticos y comunes. Uno de los tres internos asesinados era hijo de un alto oficial de las Fuerzas Aéreas del Perú, quien denunció el hecho (Salcedo 1983: 87-89).

<sup>4</sup> La reflexión que hace Antonio Cisneros al cumplirse veinte años de la matanza de los periodistas, corrobora los argumentos que sostengo. Antonio Cisneros era en ese entonces un prestigioso intelectual de izquierda y director de *El Caballo Rojo*, suplemento dominical de *El Diario de Marka*: "¿Quién los mató? Eran tiempos donde si bien el terrorismo de Sendero Luminoso ya estaba desatado, los cargos y las culpas no eran cosas muy claras para nadie. Y menos para los periodistas de la izquierda. Por otro lado, la sola idea de que los comuneros de Uchuraccay hubiesen asesinado a nuestra gente era impensable. Ni al demente más desafortunado se le podía ocurrir tal disparate. Los campesinos eran, sin dudas ni murmuraciones, parte de la revolución universal. ¿Quién los mató entonces? Por esos días, a pesar de que muy pocos simpatizaban con Sendero, había una cierta propensión a brindarles el beneficio de la duda. Beneficio del que, por el contrario, no gozaban las Fuerzas

campesinos de Uchuraccay, quedaron fuera del valor de la verdad que podía significar sus testimonios.

Es ese vacío que fue significado poderosamente en la representación política e intelectual, dentro del contexto de luchas políticas que se vivía y bajo los valores y creencias políticas e ideológicas que se tenía. Es como los sectores de la izquierda, la prensa directamente afectada, familiares de los periodistas asesinados y grupos de DDHH, terminaron responsabilizando a las FFAA y al gobierno por la matanza. Es ese sentido que quedó de la matanza en la memoria colectiva y Uchuraccay pasó a ser un símbolo de denuncia contra el gobierno. En gran medida, por su impacto traumático y violento, y su tratamiento extendido en los medios, la matanza de los periodistas en Uchuraccay quedó fijada como un referente en la memoria nacional.

Con esta matanza, el gobierno de Belaunde tuvo que enfrentar una nueva crisis que había trascendido los medios nacionales e internacionales, y se sumaba a la crisis económica y los reclamos salariales expresados en las movilizaciones gremiales que sacudían Lima. La popularidad del presidente había caído, de julio de 1980 a abril de 1983, de un 70% a un 20% de aprobación. Diferente a la desacreditación del gobierno de Acción Popular, la izquierda había crecido en esos años y hacia 1983 era una de las fuerzas políticas más importantes del país que le permitió ese año, agrupado en Izquierda Unida (IU), ganar la alcaldía de la gran capital, Lima (Tanaka 1998, cap. 2, 4 y 5).

El impacto de la matanza de los periodistas y la polarización política que el país vivía dieron lugar a la puesta en escena la memoria de Uchuraccay. Sin embargo, al fijarse esta

---

Armadas. Dentro de esa lógica, había que pensar que los culpables no podían ser otros que los mismísimos infantes de marina" (*Etecé*, 1.02.03, pg. 16).

memoria como un referente político, aisló esta matanza de su contexto y terminó oscureciendo otros hechos de violencia que se vivían en la región. La matanza de los siete senderistas en Huaychao, por la cual los periodistas viajaban a la zona, quedó olvidada. No hubo ninguna comisión que investigara ese caso, que se interesara por la identidad de esos siete senderistas. Dos meses después, la primera matanza perpetrada por SL contra 69 campesinos en Lucanamarca no tuvo el mismo impacto mediático y político. Lo que sucedería después en Uchuraccay, las sucesivas incursiones y matanzas por parte de SL, las FFAA y las rondas campesinas, donde murieron más de 135 uchuracaínos, de un total de 470 habitantes, nunca llegarían a ser noticias y a conocerse.

Hasta cierto punto, la matanza de los periodistas tanto fijó un referente como, sin pretenderlo, silenció otras historias, expresando lamentablemente las formas diferenciadas de valorar la vida en el Perú<sup>5</sup>. En ese sentido, se entiende las luchas por la memoria no tanto como luchas contra el olvido, como comúnmente se sugiere, sino luchas entre memorias y el silencio de otras memorias, que se expresan en el reconocimiento de la memoria de unos y del olvido de otros. Uchuraccay sin duda condensó simbólicamente la violencia en los Andes y dio lugar a múltiples representaciones discursivas e interpretativas. Pasó a ser un terreno de disputa donde se resignificarían los conflictos ideológicos y políticos que el país vivía, dando paso a las luchas por la "verdad" – a las luchas por la "propiedad" o la apropiación de la

---

<sup>5</sup> José María Salcedo muestra en detalle la procedencia de cada uno de los periodistas asesinados, casi todos procedentes de sectores humildes convertidos en reporteros más por necesidad económica que propiamente profesionales (Salcedo 1984: 41-61. Véase también la edición especial "Ayacucho, la hora de los mártires", *El Diario de Marka*, 5.2.83). En ese sentido, más que el color y la clase social a los que pertenecían los periodistas, lo importante en esta representación fue el valor simbólico de vivir y trabajar en diarios nacionales en Lima y vinculados políticamente a la izquierda.

memoria histórica, de ¿Quiénes tienen qué derechos para determinar qué debe ser recordado y cómo?.

### **Las luchas por la “verdad”: la media y los espacios discursivos**

#### *Imágenes, escenificación y políticas de la memoria*

La tarde del sábado 29 de enero se confirmó la matanza de los ocho periodistas en Uchuraccay. El hermano del guía confirmó lo que hasta ese momento habían sido sólo rumores y sospechas. Luis Morales<sup>6</sup>, corresponsal de *El Diario de Marka* en Ayacucho, fue el primero en ser informado del hecho. Al día siguiente, el domingo 30, la noticia salía publicada en la prensa y esa misma tarde se transmitía las imágenes del horror desde Uchuraccay en la TV.<sup>7</sup>

Esa misma mañana del domingo 30 de enero habían partido de Lima hacia Ayacucho los familiares de los periodistas asesinados, los directores de la prensa donde laboraban los periodistas asesinados, senadores y diputados de IU, y decenas de periodistas. El director de *La República* había rentado un avión charter que los llevaría a Ayacucho. Más temprano, el primer periodista -Luis Morales de *El Diario de Marka*- llegaba a Uchuraccay, trasladado en

<sup>6</sup> Testimonio de Luis Morales (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

<sup>7</sup> El domingo 30 de enero de 1983, las portadas de los diarios están cubiertas por la noticia de la matanza de los periodistas, y transmiten confusión e indignación: *El Diario de Marka* titula la noticia: “Se desconoce a los culpables. Ayacucho, asesinan ocho periodistas”; *La República*: “Fueron a entrevistar a jefes de Sendero. ASESINAN A 9 PERIODISTAS. ‘La República’, ‘El Observador’, ‘El Diario’ y ‘Oiga’ de duleo...”; César Hilderbrant, conductor del programa televisivo *Visión*, fue quien filmó la exhumación de los cuerpos de los periodistas en Uchuraccay y transmitió esas imágenes por la TV esa misma tarde, domingo 31 de enero (Video del programa *Visión* de César Hilderbrant, canal 4, archivo, APRODEH).

helicóptero desde Ayacucho junto a los miembros de criminalística de la Policía de Investigación del Perú y al juez, quien iban al levantamiento de los cuerpos. Horas después llegarían reporteros y periodistas de la prensa televisiva que registrarían las imágenes del horror.<sup>8</sup>

Recién esa misma mañana del domingo 30, antes de que la delegación de periodistas se dirigiera a Uchuraccay, el jefe político militar de la zona de emergencia, general Roberto Noel Moral, confirmaba la noticia. Sin embargo, la información que ofreció contribuyó a las sospechas que ya se tenía de los responsables del crimen. El general Noel Moral, buscando dar explicación a los hechos, sugirió que la matanza había ocurrido en Uchuraccay, una comunidad de altura, de gente analfabeta e ignorante que los habría confundido a los periodistas con terroristas. Añadió Noel Moral que “lo más seguro es que han confundido las cámaras y teleobjetivos con ametralladoras” (Salcedo 1984: 29). A esa imagen primitiva de Uchuraccay añadiría que uno de los periodistas llevaba una bandera roja (*Ibid*). Nadie podía creer tal historia, menos responsabilizar a los periodistas de portar una bandera roja.

Frente a tal información, lo que se proyectó desde Uchuraccay fueron las sospechas y el desconcierto por la forma cómo habían sido asesinados sus colegas. No podían ser los campesinos responsables de tal barbarie, sino “Bestias” entrenadas para tales crímenes<sup>9</sup>. Las brevísimas respuestas de 12 campesinos a quienes logró entrevistar Luis Morales, reportero de *El Diario de Marka*, estaban orientadas a confirmar las sospechas, la responsabilidad de

---

<sup>8</sup> Estos pasajes están descritos en detalle en el libro de José María Salcedo (1984: 66), en ese entonces director de *El Diario de Marka*.

<sup>9</sup> La portada de *La República* del 31 de enero de 1983, muestra los cuerpos de los periodistas con el siguiente titular: “Según los comuneros, Sinchis azuzaron la matanza. ¡BESTIAS! Asesinaron a 8 periodistas a golpes de hacha, cuchillo y piedras.” Es difícil precisar a quienes se refieren con ese titular de “BESTIAS”, aunque por el contexto uno podría inferir que se sindicaba más a los sinchis que a los campesinos.

los sinchis y militares en la matanza. Para confirmar tales sospechas, Luis Morales no dudó en ejercer su autoridad para presionar a los campesinos para obtener las pruebas que incriminaran a los militares y mostraran la inocencia de los campesinos<sup>10</sup>. Serían esas entrevistas y esos casetes las pruebas que luego lograrían reconocimiento en los sectores que incriminaban a las FFAA en el crimen.

En verdad, más que la información que los campesinos ofrecían, lo que luego se proyectaría sería la autoridad de representar la matanza. Luis Morales era el primer periodista en llegar a la comunidad y el único que hizo las entrevistas en quechua, idioma que conocía. Ya para entonces era clara la búsqueda de algún rasgo que delatara la responsabilidad militar. Mientras tanto, las imágenes de Uchuraccay ya estaban en el espacio, presentes en los hogares. Cuerpos mutilados a golpe de piedra y hacha daban cuenta de la crueldad de la matanza y del horror de la violencia.

Las luchas por la representación se daría desde la prensa. Serían batallas políticas e interpretativas buscando legitimar cierta verdad, y duraría de manera sostenida desde el primer reporte periodístico sobre el tema, 30 de enero de 1983, hasta un año después de la sentencia judicial de marzo de 1987. Los tres diarios donde laboraban los periodistas asesinados en Uchuraccay asumieron el hecho como un campo de lucha política y mediática

---

<sup>10</sup> Con el titular "Estos son los testimonios de Uchuraccay", *El Diario de Marka* (12.02.83. pg. 22-27) publica las 12 brevísimas entrevistas que hizo Luis Morales el día de la exhumación de los cadáveres en Uchuraccay. La tergiversación de las entrevistas reviste esta publicación. Por ejemplo un campesino señala que "los señores jefes han ordenado que se abra las tumbas," y el titular de la entrevista dice: "Los señores jefes nos mandaron enterrarlos". También resalta la autoridad tradicional y patriarcal con cual Luis Morales actúa con los campesinos: "¿Como están, hijos?"; y cuando uno de los campesinos le responden que los mataron porque llegaron portando bandera roja, Luis Morales no duda en incriminarlos, "¿Por qué mientes?". Lo que en el fondo muestra estas entrevistas es más la falta de escucha, de reconocer en las voces de los campesinos alguna capacidad de agencia.

contra el gobierno. *El Diario de Marka* era de izquierda y *La República* y *El Observador* vinculados al APRA. La izquierda y el APRA eran las dos fuerzas políticas de oposición al gobierno de Acción Popular y *El Diario de Marka* y *La República* eran los diarios de mayor circulación nacional, junto a *El Comercio*, diario cercano al gobierno. *El Diario de Marka* asumió con mayor energía y de manera prolongada esta batalla. Era el periódico más afectado por la tragedia, pues tres de sus reporteros habían muerto en la fatídica expedición.

Desde un primer momento, al conocerse los sucesos de Uchuraccay, *El Diario de Marka* anunció la presunta responsabilidad de los militares y del gobierno. El domingo 30 de enero, día en que se exhumaron los cuerpos de los periodistas, *El Diario de Marka* informó, "Se desconoce a los culpables. Ayacucho: asesinan ocho periodistas. Según algunas versiones que circulan en Ayacucho serían sinchis disfrazados de campesinos. Los reporteros fueron asesinados por 'Sinchis' cuando conversaban con campesinos" (*El Diario de Marka*, 30.01.83: 3). Al día siguiente, 31 de enero, *El Diario de Marka* publicó tres entrevistas a campesinos de Uchuraccay con el titular: "Así murieron los periodistas. Excepcional testimonio de tres campesinos" (*El Diario de Marka*, 31.01.83). Los testimonios de los campesinos fueron presentados como evidencia de la culpabilidad militar, a pesar de que ninguno de ellos mencionaba la presencia de los sinchis el día del crimen. Posteriormente, el 12 de febrero, se publicó la totalidad de los testimonios recogidos por el periodista Luis Morales el día de la exhumación de los cuerpos: "Estos son los testimonios" (*El Diario de Marka*, 12.02.83, pg. 22-27). En los doce testimonios que se presentan, ninguno de ellos habla de la presencia de los sinchis al momento de la matanza; por el contrario, ellos reconocen haber participado de la matanza sugiriendo distintos argumentos como explicación del hecho: los enfrentamientos que tenían con los senderistas; los periodistas arribaron

portando una bandera roja y vivando contra el gobierno, y; los sinchis los habían visitado previamente e inculcado a matar a todo forastero que llegara a pie a Uchuraccay<sup>11</sup>.

Siguiendo las luchas de qué discurso legitimar, aparecen en *El Diario de Marka* las declaraciones de Juana Lidia Argumedo, la hermana del guía de los periodistas, quien llegó a Uchuraccay al día siguiente de la matanza junto a su madre y cuñada. Juana Lidia contó que entre los comuneros figuraba "un joven alto, moreno con pelo crespo, vestido de campesino. Llevaba también una casaca y llevaba reloj. Hablaba perfectamente el castellano" (*El Diario de Marka*, 10.02.83, pg. 3). *El Diario de Marka* publicó dicha declaración como la prueba de la responsabilidad militar, exponiendo en su titular: "Extraño que habla castellano estuvo en masacre de mártires" (*Ibid.*).

Aunque ni los campesinos de Uchuraccay ni Juana Lidia Argumedo mencionaron la presencia de los sinchis al momento de la matanza, *El Diario de Marka* terminó sindicándolos como responsables directos de la matanza, a pesar de la ausencia de evidencias. El extraño presentado como sospechoso no era sino un joven campesino de Putka, comunidad vecina a Uchuraccay, que como muchos hablaba castellano y vestía prendas que lo distinguía de la visión esencial de la comunidad. Más aún, la propia Juana Lidia Argumedo lo reconocía como alguien que buscó interceder por ellas para evitar fueran maltratadas:

"(los de Huaychao) inmediatamente la acorralaron a su cuñada y luego tres campesinos de este grupo les agredieron a sopapos en la cabeza, por lo que un joven alto, al parecer licenciado del ejército y versado en castellano residente del pago de Putka salió en defensa de su cuñada, expresando que no sean abusivos por su

<sup>11</sup> En los testimonios de los uchuraccayinos que recoge Luis Morales no trasluce ningún afán de negar la participación de ellos en la matanza. Este reconocimiento se lee claramente en los siguientes testimonios: en el primer entrevistado no identificado, del varayoc Francisco Nawpa, Olimpio Gavilán, Vicente Quispe, Saturnino Ayala, Teodosio Soto y Mariano Figueroa (*El Diario de Marka*, 12.02.83, pg. 22-27).

ignorancia, de maltratar a las mujeres, y les sugirió que solamente les llevarán presas”<sup>12</sup>

Sin embargo, para *El Diario de Marka* esa presencia “extraña” fue un buen argumento dentro del discurso de “infiltración” militar en las comunidades de Ayacucho. Se buscó para eso otras “pruebas” que confirmaran esa versión. Es como las imágenes fotográficas pasaron a ser la prueba “objetiva” con cual insistir en ese argumento. Las fotografías publicadas por la revista *Caretas* (*Caretas* No. 733, 31.01.83),<sup>13</sup> donde se muestran a los campesinos de Huaychao acompañados por miembros de las fuerzas del orden, así como las que logró tomar Willy Retto momentos antes de ser asesinado (*Caretas* No. 787, 20.02.84), fueron presentadas como evidencia objetiva de la presencia de supuestos militares o policías infiltrados entre los comuneros: “Esta fotografía –por si no convencieran los testimonios que hemos venido publicando (se refiere a los testimonios de los campesinos de Uchuraccay y de Juana Lidia Argumedo)- no deja lugar a dudas: hay infiltración de sinchis en estas comunidades, hay una estrecha relación entre comunidades y estos elementos de la Guardia Civil. Una prueba más de la ya evidente instigación policial de la matanza que han conmovido a la opinión pública nacional e internacional” (*El Diario de Marka*, 3.2.83:1). Es como *El Diario de Marka* sentenció con su titular del 3 de febrero: “Confirmado: ¡Son sinchis disfrazados!” (véase foto 4 y 5).

---

<sup>12</sup> Declaración informativa de Juana Lidia Argumedo García ante el juez ad. doc. Doctor Juan Flores Rojas, 14 de febrero de 1983, folio 265. Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima.

<sup>13</sup> La revista *Caretas* aun cuando no apoyaba directamente al gobierno, sus reporteros habían sido favorecidos por el comando político militar para cubrir cierta información en la zona de emergencia. El día 27 de enero, cuando todavía no se sabía nada sobre la matanza de los periodistas el día anterior, Gustavo Gorriti y Hugo Medrano, reporteros de *Caretas*, llegaron a Huaychao transportados en helicóptero del ejército.

La fotografía no solo registra imágenes sino opera activamente produciendo sentidos e interpretaciones. Más que una imagen fija, está sujeta a interpretaciones y puede ser recubierta de contenidos, de sentidos y significados. Marita Sturken precisa bien este doble sentido que producen las fotografías como tecnologías de memoria: “con frecuencia, las fotografías se perciben como encarnación de la memoria [...] Así como la memoria se piensa como imagen, también es producida por y a través de imágenes...” (Sturken, 1997:11). Con la interpretación de las imágenes fotográficas como prueba objetiva para acusar a los militares, *El Diario de Marka* no hizo sino reproducir viejos estereotipos de la comunidad andina. Las fronteras culturales de los dos Perú, con cuales luego Mario Vargas Llosa explicaría la matanza, formaban parte también del horizonte ideológico de la izquierda. Los supuestos infantes de marina o sinchis, fueron “reconocidos” por usar relojes, pantalones de un material diferente a la bayeta común entre los campesinos y, además, por su “porte”. No se podía imaginar, en la imagen esencial de la comunidad, a los campesinos de Uchuraccay portando alguna de esas prendas o hablando castellano.

Sin embargo, lo que resalta en el fondo en *El Diario de Marka*, más que la tergiversación intencional de las declaraciones de los campesinos, es la ausencia de interés por otorgarle cierta credibilidad a sus voces. En ningún momento se les toma en cuenta, a pesar de que diez de los doce entrevistados por Luis Morales afirman que fueron ellos quienes mataron a los periodistas. En la búsqueda de una “causa adecuada” como sentido explicativo del hecho, se suponía que esas declaraciones respondían más a las amenazas que los campesinos venían recibiendo de los militares, buscando encubrir la verdad y a los verdaderos responsables. Las voces de los campesinos, testigos directos de los hechos, quedaron así silenciadas, o fueron recogidas para tratar de acumular evidencias de la

manipulación, la ignorancia y la diferencia cultural. Los testimonios considerados válidos por la prensa opositora fueron los de quienes sostenían que los verdaderos culpables del crimen no podían ser los campesinos, como el periodista Luis Morales de *El Diario de Marka*, la profesora Alejandrina de la Cruz y Juana Lidia Argumedo, convertida por los medios de oposición en “testigo clave” del caso<sup>14</sup>, a pesar de no haber estado presente en la comunidad cuando ocurrieron los hechos. Con los años, ese sería el argumento de *El Diario de Marka* el que se posiciona como memoria dominante en la representación nacional.

¿Cómo entender esta narrativa más allá de la estrategia política de representar el horror de la violencia? Hay dos formas de entendimiento que están detrás de esta interpretación. El primero es el contexto en el que se sitúa la matanza, dentro del contexto de represión militar que vivía América Latina a principios de los 80s. El segundo, entender la aproximación ideológica con cual la izquierda abordó el tema, tomando como ejes de análisis la valoración política e ideológica sobre el rol de los campesinos y los procesos sociales.

Leyendo los titulares de *El Diario de Marka*, el año 1982, se nota claramente que la violencia en el Perú fue entendida dentro de los mismos parámetros de represión militar que se vivía en América Latina, especialmente en Chile y Guatemala. Los reportes internacionales están en primera plana, y se cuestiona abiertamente las dictaduras y la represión militar contra la población civil en esos países. Este tema es importante tomando en cuenta la relación entre el MIR chileno y peruano, muchos de cuyos militantes laboraban en

---

<sup>14</sup> *El Diario de Marka* convirtió a Juana Lidia Argumedo en la “testigo clave” de la matanza, publicando sus testimonios en 1983 y 1985 (*El Diario de Marka*, 10.02.83 y la secuencia de testimonios el mes de enero de 1985: 10.01.85; 11.01.85; 14.01.85; 15.01.85; 18.01.85; 21.01.85; 22.01.85; 25.01.85; 26.01.85).

*El Diario de Marka*. La denuncia contra la represión militar fue un lenguaje de solidaridad, y es bajo ese contenido que se entendió la matanza de los periodistas.

Por otro lado, no se tomó muy en cuenta la responsabilidad de los campesinos de Uchuraccay en la matanza. En parte porque se suponía que SL era un movimiento regional operando con bases campesinas, ya que SL se autoproclamaba luchar en nombre de los campesinos, “base principal de la revolución”. Para entonces no había trascendido la violencia autoritaria de SL, y ciertos sectores de la izquierda mantenían una actitud ambigua frente a SL, a veces expresada en cierta simpatía con la violencia como una forma de lucha popular. Además de estos elementos contextuales, hay una razón ideológica de fondo, la posición ambigua de la izquierda peruana frente al campesinado.

En general, la aproximación al rol de agencia del campesinado en la intelectualidad de izquierda en el Perú ha sido bastante ambigua<sup>15</sup>. En el imaginario y en las creencias políticas de la izquierda (y la derecha por supuesto), la población indígena no tenía lugar frente al proceso de modernización del país. Por eso mismo, ocupaba un rol subordinado sin alcanzar a tener la formación ideológica y política que lo situara como “sujeto revolucionario”; una categoría sólo detentada por las clases llamadas revolucionarias, proletariado y burguesía radicalizada. Dentro de ese esquema dicotómico entre tradición y modernización, la intelectualidad marxista de izquierda aspiraba incorporar a las poblaciones indígenas a la nación moderna por medio de la razón revolucionaria. Cultura y tradición

---

<sup>15</sup> Cecilia Méndez, al estudiar la participación de los campesinos de Iquicha y la zona alta de Huanta en la independencia del Perú, ha desarrollado una crítica sustantiva a este tipo de entendimiento, en Heraclio Bonilla por ejemplo, que subestima la capacidad de evaluación y participación política de los campesinos en procesos políticos como éste (Méndez, 1996: Introducción).

sonaban a herencias coloniales que había que borrar para transformar a los indios en campesinos sujetos revolucionarios del movimiento popular<sup>16</sup>.

Este entendimiento marxista de los 70 sería el que predomine en los 80s, de la búsqueda del sujeto revolucionario en el movimiento popular, del cual formaban parte los campesinos, obreros, intelectuales. Entonces ¿cómo entender que los campesinos de Uchuraccay, parte del movimiento popular en el imaginario de la izquierda, pudieran haber dado muerte “a los nuestro”? Para la izquierda, como dice Antonio Cisneros: “la sola idea de que los comuneros de Uchuraccay hubiesen asesinado a nuestra gente era impensable. Ni al demente más desafortunado se le podía ocurrir tal disparate. Los campesinos eran, sin dudas ni murmuraciones, parte de la revolución universal” (*Etecé*, 1.02.03, pg. 16).

Aunque queda por trabajarse en detalle este punto, la matanza de los periodistas en Uchuraccay fue otro momento en el que la izquierda mostró su actitud ambigua e irresuelta frente al tema indígena y la nación. La actitud paternal y salvadora con cual actuaron el reportero Luis Morales y *El Diario de Marka* con los campesinos de Uchuraccay es sintomática en ese sentido: al tratarlo como “hijos”, sin reconocerles el contenido de sus testimonios, poniendo en duda la capacidad de agencia política, y salvándolos a la vez de toda responsabilidad. Es la ambigüedad de reconocimiento, negación y desprecio, expresada en esa falta de escucha. Mejor dicho, ellos hablarían por ellos, ya que suponían que los campesinos de Uchuraccay no hablarían la verdad porque vivían amenazados. En el fondo,

---

<sup>16</sup> La mejor expresión de esta posición marxista de la izquierda se ve en la posición y actitud de Aníbal Quijano frente a José María Arguedas en la “Mesa Redonda sobre Todas las Sangres” del 23 de junio de 1965 (Rochabrún, ed. 2000). Florencia Mallón me advirtió de esta posición que aunque parecía vieja se volvería a reproducir en este caso en los 80. Para el desarrollo de estas ideas, véase Mallón (2002: 25-27).

no podían ser ellos los asesinos, o en el peor de los casos, habrían actuado con la intervención directa de los militares.<sup>17</sup>

Es bajo este sistema de valores y creencias políticas e ideológicas con los cuales se vio y entendió la matanza de los periodistas. El siguiente paso fue estructurar una “causa adecuada” que le diera sentido al hecho. No podía ser un hecho accidental; un hecho casual esas muertes. El sentido de trascendencia fue una pieza clave en la representación de la memoria de la matanza. Tomando la idea de Portelli sobre la muerte de Luigi Trastulli, la matanza de los periodistas fue construida y entendida de acuerdo a la “causa adecuada”: sujeta a circunstancias, causas y consecuencias previstas. De acuerdo a Portelli, “el primer paso hacia la ‘causa adecuada’ es la insistencia en que era un asesinato premeditado... Ellos hicieron metódicamente” (Portelli 1991: 16). Cualquier otra posibilidad explicativa del hecho no cabría. Se haría sentido común y parte de la memoria de la violencia el responsabilizar de este hecho a los militares.

Dos décadas después es ese el sentido común lo que queda de la matanza en amplios sectores de la población. Esta memoria dominante –de la cual no participa el estado- logró legitimidad y reconocimiento gracias al despliegue de narrativas discursivas y simbólicas que comenzaron a funcionar desde el momento de la matanza. La barbarie de la violencia de

---

<sup>17</sup> Otro punto de desencuentro en el entendimiento de la intelectualidad de la izquierda fue con relación a los Comités de Autodefensa Civil (CAC), a quienes se les vio con recelos y crítica comparándolos como la simple reproducción de las estrategias contrainsurgentes de las aldeas estratégicas que el ejército de los EEUU hizo en Vietnam o las Patrullas de Autodefensa Civil de Guatemala, como simples fuerzas paramilitares subordinadas a las FFAA. Es como se calificó a esta organización hasta principios de los 90 en el Perú. Es ilustrativo el caso de Nelson Manrique, quien al estudiar la Guerra del Pacífico consideró que el campesino de la sierra central fue capaz de desarrollar una conciencia nacional (Manrique 1981); sin embargo, para hechos que tienen lugar un siglo después, consideró al campesinado organizado en los CDC fundamentalmente como “carne de cañón” de las FFAA y SL (Manrique 1989:166).

Uchuraccay quedó fijada en la inocencia de las víctimas. Ese sería el mensaje de una de las primeras conmemoraciones de la violencia política en el país a lo largo de la década del 80: “A los mártires de Uchuraccay”, y se conmemoraría con marchas, mítines, y romerías demandando justicia cada 26 de enero (*La República*, 27.1.85) y en el día del periodismo el primero de octubre (*La República*, 2.10.85).

Dentro de este sentido común, la matanza de los periodistas se entendió como un complot cuidadosamente diseñado por las FFAA para silenciar la represión militar en las comunidades rurales. Dentro del contexto de polarización política, no era nada surrealista imaginar tal posibilidad. Por el contrario, la supuesta trama conspirativa, de qué pudo silenciarse a costo de la vida de los periodistas, fue tal vez la razón que contribuyó a movilizar política y emocionalmente en el posicionamiento del sentido común de la matanza. Aun cuando la responsabilidad militar fuera asumida con certeza, la razón de la matanza quedó por ser significada más ampliamente por cada actor.

Finalmente, dentro del sentido común de las izquierdas, los procesos sociales eran entendidos dentro del sentido de trascendencia y martirización<sup>18</sup>. Los hechos eran entendidos producto de los procesos políticos de lucha y contención más que de cualquier azar de las circunstancias; por eso mismo la memoria de los periodistas fue situada en el discurso de la izquierda como emblema de la lucha popular contra el gobierno, conmemorada con marchas y mítines junto a los otros reclamos económicos y políticos (*La República*, 27.1.85). Es como la memoria de los periodistas devino conformada por ese entendimiento ideológico, y más precisamente dentro de esta estructura de sentimientos que hicieron de ellos víctimas

---

<sup>18</sup> El contenido cultural de la imagen del mártir fue uno de los rasgos importantes en la izquierda. En diferente perspectiva pero abordando este punto, Florencia Mallon trabaja el caso de los barbudos del MIR para el caso chileno (Mallon 2003).

inocentes de la represión metódica que el ejército venía desarrollando en Ayacucho. Por eso mismo Uchuraccay devino en un símbolo de la violencia política y de la “guerra sucia” emprendida por los militares. La barbarie de los “bestias” fijada en la inocencia de las víctimas<sup>19</sup>.

Luego de los sucesos de Uchuraccay, la estrategia de “guerra sucia” puesta en práctica por el Comando Político Militar de Ayacucho contribuyó a generar un clima proclive a la creencia en la culpabilidad de los sinchis e infantes de marina en la matanza de los periodistas. Al prohibir la presencia de la prensa en las zonas rurales, las fuentes de información se restringieron principalmente a los comunicados oficiales. De esta forma, Uchuraccay aparecía como parte de un complot para justificar la política de desinformación impuesta por las autoridades militares. De hecho, como sugiere la CVR en sus conclusiones, fue un pretexto y sirvió para poner en sordina el rápido incremento de las violaciones a los derechos humanos cometidas por las fuerzas del orden en las zonas declaradas en estado de emergencia.

### *Memoria, poder e imaginación en la representación intelectual*

Dentro del despliegue mediático y discursivo de la matanza de los periodistas, fue central el papel de los intelectuales. Asechados por la prensa -como ocurre en el Perú-, antropólogos, historiadores, psicoanalistas, exploraron respuestas que dieran sentido al caso Uchuraccay. Ejercieron la autoridad de la palabra frente a una audiencia deseosa de sentido.

---

<sup>19</sup> Debe precisarse que no está en cuestión el crimen cometido contra los periodistas, víctimas inocentes de la guerra interna que murieron en el cumplimiento de su deber, sino la forma de la representación de la inocencia que emergió bajo ese contexto.

En entrevistas y artículos periodísticos vertieron opinión y, sobre todo, interpretaron las “pruebas” culturales para dar con los responsables. En gran medida, estas respuestas estuvieron teñidas por el estructuralismo cultural predominante en ese entonces, el “paradigma indigenista” en palabras de Mayer (1992) o “Andinismo” en Starn (1992). Por eso mismo, el énfasis interpretativo de la matanza se centró en la naturaleza de la matanza y la forma del entierro. En la ritualidad simbólica de la muerte ajena del contexto de la violencia.

Para los propósitos de este punto tomo como ejes de análisis dos informes: el primero es el informe de la comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa, y una mesa redonda donde Juan Ossio y Rodrigo Montoya, dos destacados antropólogos, ofrecieron sus puntos de vista sobre este hecho.

El cinco de febrero de 1983, a menos de una semana de conocida la matanza de los periodistas, el gobierno de Fernando Belaúnde nombró una comisión especial para investigar este crimen. Mario Vargas Llosa, Mario Castro Arenas y Abrahán Guzmán Figueroa, conformaron esta comisión. Eran tres destacados profesionales: un reconocido novelista, el decano de Periodistas, y un jurista. No era casual el nombramiento de Mario Vargas Llosa como presidente de la comisión; la imagen internacional del escritor le daría legitimidad al informe y respaldo que el gobierno necesitaba frente a la crisis y escándalo nacional e internacional que había provocado esa matanza.

La Comisión hizo entrega de los resultados de su investigación al mes de iniciado su trabajo. Los resultados están organizados en dos partes respondiendo las preguntas de ¿Cómo fue? y ¿Por qué fue? la matanza. En el “Cómo fue” se da cuenta del contexto de violencia

que vivía la región y las circunstancias inmediatas al hecho. Determinó que fueron los campesinos quienes asesinaron a los periodistas y al guía que los acompañaba. Enfatizó el contexto de respuestas campesinas que se venían dando en la zona contra SL, por el accionar autoritario que esta organización armada ejercía al buscar movilizar coactivamente a la población y asesinar a las autoridades locales. Habrían sido esas las circunstancias que llevaron al desenlace fatal, de movilización, de miedo y terror con que vivían los campesinos de Uchuraccay frente a las amenazas que venían recibiendo de SL.

A este análisis descriptivo del contexto que se vivía, se añade el análisis interpretativo, del “¿Por qué fue?”. El énfasis culturalista de su interpretación hizo controversiales sus conclusiones, al sugerir que detrás del desencuentro cultural hay un problema de fondo, la tragedia del Perú como país y nación. Los dos Perús viviendo procesos distintos: el mundo moderno-urbano, de donde procedían los periodistas, y el arcaico-rural de Uchuraccay. Por eso concluían que había “una responsabilidad histórica anterior y más vasta detrás de las piedras y palos sanguinarios de Uchuraccay que nos incumbe a una mayoría de peruanos” (Vargas Llosa et al. 1983: 40).

Más tarde, en una entrevista al semanario *Caretas* Mario Vargas Llosa precisaría esta idea. Para él, Uchuraccay era un mundo completamente diferenciado del resto del país, congelado en el tiempo, “ese mundo andino tan atrasado y tan violento”, “con hombres que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de esta tragedia” (*Caretas* No. 738, 7.03.83).<sup>20</sup> De acuerdo a esa visión,

---

<sup>20</sup> Semejante imagen fue ofrecida por Mario Vargas Llosa en un extenso relato literario sobre la masacre publicado en la edición dominical del diario *The New York Times* (“Inquest in the Andes”, en *The New York Times*, agosto de 1983, publicado en castellano como “Historia de una matanza”, en *Contra viento y marea*. Lima, Editorial PEISA, 1990, pg. 139-170).

la distancia cultural entre los dos Perús, entendida también como una distancia histórica, aparece formulada como el gran problema nacional.

A este análisis de los dos Perú que sostiene el argumento principal del informe de la comisión especial, se suman otras ideas de los asesores de la comisión,<sup>21</sup> que para efectos de este trabajo sólo se abordan dos de ellas. En el informe antropológico de Juan Ossio y Fernando Fuenzalida, que forma parte del Informe (1983:43-81), se resalta las ideas de la oposición y complementariedad entre las poblaciones de puna y valle, y el rechazo a la "injerencia extraña," en el afán de conservar sus costumbres, resaltado esta última idea en el informe de Luis Millones (1983:85-102). La hipótesis sugería la existencia de posibles conflictos entre la población de Uchuraccay (ubicada en la puna) y la de las tierras bajas (quechua), de donde provenía el guía de los periodistas.<sup>22</sup>

En contraste con esta hipótesis de oposición y complementariedad entre distintos pisos ecológicos, se enfatiza la supuesta unidad interna de las comunidades andinas frente a la injerencia social y política externa. En las dos horas que permaneció en el pueblo, la Comisión Investigadora se reunió con la población en asamblea y recogió principalmente la versión de los líderes. Se trató de una versión construida, que reforzaba el sentido de colectividad, de un "nosotros" hermético, como se analiza en el siguiente capítulo. Sin embargo, ese "nosotros" era más una respuesta de lo que Laura Nader (1990) ha denominado

---

<sup>21</sup> La comisión estuvo asesorada por tres antropólogos e historiadores (Juan Ossio, Fernando Fuenzalida, Luis Millones), un psicoanalista (Max Hernández), un jurista (Fernando de Trazegnies), y dos lingüistas (Rodolfo Cerrón Palomino y Clodoaldo Soto).

<sup>22</sup> Esta hipótesis de oposición sería profundizada un año después por Henri Favre (1984) para explicar los conflictos entre las poblaciones que apoyaban a SL (poblaciones más del valle, menos indias) y las que lo rechazaban (poblaciones de puna, más indias). Esta hipótesis tenía una larga tradición en el análisis antropológico y parecía explicar las alianzas y conflictos dentro de esta verticalidad de los pisos ecológicos. Un trabajo clásico al respecto es de Pierre Duviols (1973).

la "ideología de la armonía" al hablar sobre justicia y control para los Zapotecas en México<sup>23</sup>. Era un nosotros que buscaba silenciar los conflictos internos que aún se vivían en Uchuraccay en los precisos momentos en que la Comisión investigadora visitaba el pueblo. En suma, la versión de una supuesta unidad comunal fue una construcción compartida y violenta que la Comisión investigadora dio por hecho real y natural.

Las conclusiones de esta Comisión fueron cuestionadas desde un primer momento por sectores de oposición al gobierno e intelectuales de izquierda, como "encubridora" de la responsabilidad militar. Se apeló a la cercanía política de Vargas Llosa al gobierno para cuestionar su informe. Más allá de las interpretaciones culturalistas, el informe fue cuestionado por señalar a los campesinos como los responsables de la matanza. Para los familiares de las víctimas, el gremio de periodistas, ciertos órganos de prensa y sectores políticos e intelectuales de izquierda, los campesinos no podían ser los verdaderos responsables.

Sin lugar a duda, la matanza de los periodistas remeció el propio entendimiento del sentido de la vida y la muerte. ¿Cómo entender esta masacre, cuya crueldad alcanzaba los límites de lo desconocido? Había que dar sentido a lo que se vivía; encontrar explicación al horror. La discusión sobre el tema entre Juan Ossio, asesor de la Comisión investigadora, y Rodrigo Montoya, antropólogo reconocido, es sintomática para entender los marcos interpretativos con cuales se aproximaron al tema. El conocimiento antropológico sirvió de base y fundamento para interpelar la violencia y la matanza de Uchuraccay. Juan Ossio

---

<sup>23</sup> Para otros ejemplos concretos de este proceso a través del cual se silencia el "secreto" y el conflicto para crear un "nosotros" más eficaz frente a una presión externa, o una lucha, véase Stern (1995: cap. 6, 8).

sugería que por la forma del maltrato que recibieron los cuerpos de las víctimas, le permitió “revelar” a él quienes serían los responsables de la matanza. Según Ossio, cuando se entierra a abigeos, se les sacan los ojos para que no vean y reconozcan a sus asesinos, se les corta la lengua para que no confiesen, se le fracturan los tobillos para que no caminen. Pero —enfatisa él— “la cosa que para mí es más reveladora es que los ocho periodistas hayan sido enterrados boca abajo, los ocho. Esto, como resulta evidente, debe ser una práctica mágico religiosa. En Puquio (al sur de Ayacucho), por ejemplo, enterrar boca abajo indica un pacto con el diablo, que el enterrado tiene vinculaciones de carácter diabólico” (*La República*, 19.3.83: 2). La dimensión mágico-religiosa en el análisis de Juan Ossio no daba lugar a otras aproximaciones que localizaran la violencia dentro de su propio contexto. Es como la cultura terminó entendida como esencia y verdad a través del cual entender los procesos sociales y políticos.

Rodrigo Montoya llega a una conclusión distinta bajo los mismos argumentos culturales. Contrario a Ossio, Montoya parte resaltando la ausencia de una práctica cultural andina en los entierros practicados a los periodistas. “Por ejemplo, en ninguna parte del mundo andino, hasta donde yo sé, en ninguna parte se entierra a los muertos por parejas. El entierro es siempre individual. Es más, los entierros siempre se hacen a una profundidad de por lo menos a un metro y medio. La tradición andina es esa...” (*La República*, 19.3.83: 3). Este énfasis rotundo de Montoya le permite afirmar que en tanto la forma del entierro no era parte de la tradición andina, a los responsables de la matanza había que buscarlos fuera de ese contexto cultural. “Además hay —añade Montoya— otro elemento que es importantísimo, y es que nunca en el mundo andino se entierra desnudos a los muertos... vestir a los muertos es una forma andina absolutamente común, universal en todos los andes peruanos” (*Ibid.*).

Las respuestas totales y esenciales de la tradición andina que hacía Montoya no daban lugar a dudas. No podían ser los campesinos de Uchuraccay, herederos de esa esencia cultural, los responsables de la masacre. La cultura, en ambos intelectuales, quedaba descontextualizada de los procesos sociales; del contexto social y político en el que se reproduce. Sin embargo, el poder de la palabra tuvo implicancias significativas bajo ese contexto, impactando más allá del ambiente académico. Trabajando en la CVR, junto a Patricia Balbuena, tuve ocasión de entrevistar a Arsemio Oré Guardia, en ese entonces vocal superior encargado del caso Uchuraccay. El nos aseguró que los jueces tenían la certeza de la responsabilidad de los militares en la matanza, basados en los testimonios de la hermana del guía, Juana Lidia Argumedo, y en la forma convincente como Rodrigo Montoya abordaba y explicaba la forma de la matanza y el entierro (Arsemio Oré, 8.01.03). En la sentencia del juicio del caso Uchuraccay en 1987, los vocales sustentaron la presencia militar en la matanza con la misma valoración con cual *El Diario de Marka* sugería: la existencia de prendas “externas” al paisaje uchuraccaíno. Más que pruebas jurídicas eran valoraciones culturales e ideológicas de cómo veían e imaginaban una comunidad (Sentencia de acusación a los tres campesinos por la matanza de los periodistas. Lima, 9 de marzo de 1987. Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

Más allá de una crítica a las interpretaciones que se hizo, mi objetivo en este caso es entender las formas como se entendió la matanza bajo el sistema de valores y creencias con cuales se interpeló, las mismas que bloquearon una aproximación más abierta al tema. Desafortunadamente, ya para entonces los uchuraccaínos vivían y experimentaban la

violencia como una "revolución cultural", como un ataque contra la vida, las prácticas sociales y culturales.

Aun cuando tuvieron perspectivas distintas y preocupaciones políticas opuestas, la prensa y los intelectuales de izquierda y derecha en verdad compartieron los mismos paradigmas con cuales vieron los Andes, coincidiendo en señalar a Uchuraccay –y los Andes- como lugar de esencia. Los énfasis culturales demarcaron fronteras de diferenciación retratada en esa comunidad esencial. La complejidad de los procesos sociales y políticos que se vivía en Uchuraccay no fue advertida, en parte por los prejuicios, estereotipos y paradigmas que tiñeron los entendimientos de cultura, identidad y comunidad.

Uchuraccay no era la comunidad que se imaginaba. No cabe duda que las políticas de marginación han perjudicado ampliamente a las comunidades de la sierra, y se muestra en las altas tasas de desnutrición, mortalidad infantil y analfabetismo, escasos o nulos servicios públicos y redes de interconexión vial. Sin embargo, hubieron iniciativas individuales y colectivas, familiares y comunales, con cuales buscaron escapar de esa situación de marginación y pobreza. Como en gran parte de la sierra, la educación y la migración fueron fenómenos sociales que movilizaron a estas poblaciones. La educación en Uchuraccay fue el gran proyecto que involucró activamente a la comunidad, tanto gestionando como participando de su implementación desde los años 40. En 1981 había 66 alumnos estudiando de primero a tercero de primaria en Uchuraccay.

Mientras la Comisión investigadora afirmaba en su informe: "La noción misma de superación o progreso debe ser difícil de concebir..." (Vargas Llosa et al. 1983: 36), muchos en Uchuraccay soñaban con los bienes del "progreso". La migración era una alternativa para alcanzar esos sueños, como ocurrió con gran parte de las poblaciones de la sierra del Perú,

movilizada desde los años 20 y masificada desde los años 40<sup>24</sup>. En Uchuraccay algunas personas habían salido a Lima en los años sesenta. Uno de los uchuraccaínos que había partido bastante joven a la selva del río Apurímac era Elías Ccente, quien hacia 1983 circulaba en su propio carro entre Huanta, Tambo y el río Apurímac, llevando ropa, abarrotes y verduras. Otro de los uchuraccaínos que había logrado acumular capital, igualmente en la selva, había establecido la tienda más surtida de toda la zona en Uchuraccay.

Uchuraccay era el centro comercial ganadero importante de la zona. Muchas de las familias se dedicaban al comercio de ganado; y eso permitía que otras familias se dedicaran al comercio de ropa y artefactos domésticos, como radios, máquinas de coser, etc. Una de las familias viajaba a Lima y Huancayo para adquirir esas prendas. Por otro lado, casi todos los varones viajaban a trabajar temporalmente a la selva de Ayacucho, para la cosecha de coca, cacao y café, y al menos tres familias de la comunidad habían logrado comprar sus propias tierras.

La tradición migratoria era bastante larga y ya antes de la construcción de la carretera Ayacucho-Tambo-San Francisco, Uchuraccay era un lugar de tránsito de un circuito económico importante entre la selva y Huanta. Para comienzos de los 80s ya se habían abierto cuatro tiendas en Uchuraccay, dos de las cuales habían fracasado. Una de las que quedaba vendía los productos básicos que se consumían en la ciudad: fideos, conservas de pescado, gaseosas, cerveza, telas y hasta ciertos medicamentos a falta de un centro de salud. Inclusive, para abrir su tienda, Oswaldo Morales había solicitado licencia al concejo municipal de Huanta, para evitar posiblemente aquel fenómeno de informalización de la

---

<sup>24</sup> Es amplia la literatura sobre este tema, véase como referencia introductoria, Matos Mar 1984.

economía que Hernando de Soto mostraría para la ciudad de Lima años después (de Soto 1986).

Por otro lado, muchas familias tenían tocadiscos con los que festejaban fiestas como la herranza. La música que preferían era el más "moderno" huaylas de Huancayo y no la música típica ayacuchana. Aun cuando la ropa que usaban los uchuraccaínos estaba hecha de bayeta, tela que ellos mismos fabricaban de la lana de sus animales, había señores y jóvenes que usaban casacas y pantalones traídos de la ciudad. Algunos de ellos también usaban relojes de pulsera. Todos estos elementos "modernos" causarían confusión entre quienes optaban por el discurso andinista, pues sólo podían explicar el uso de estas prendas por la presencia de "agentes externos" en la matanza. Igualmente, en el momento de la matanza, había por lo menos cuatro varones y dos mujeres del pueblo que entendían y hablaban castellano. Por lo menos dos de ellos hablaban muy bien, y uno de ellos había vivido de niño en Lima.

Estos detalles muestran los límites de aquel discurso que enfatizó las fronteras y esencializó la cultura, construyendo imágenes de una comunidad aislada y fuera de la historia. Es bajo ese discurso que el caso Uchuraccay terminó activando viejos reflejos y políticas de marginación no sólo contra los uchuraccaínos sino contra los ayacuchanos en general. Mientras Uchuraccay devino en sinónimo de salvajismo, Ayacucho fue señalado como lugar de terrorismo, afectando estos estereotipos a las poblaciones que huían hacia las ciudades y la capital en busca de refugio.

De hecho, estas imágenes estereotipadas del indio como amenaza no son nada nuevas, sino herencias coloniales activadas bajo el contexto de la violencia. Forman parte del discurso criollo sobre estado nación con cuales fueron entendidos y representados la

violencia y Uchuraccay: “exótica” y ajena al mundo criollo de “civilización” y “modernización”. Los mismos argumentos con cuales se buscó entender a SL (Stern 1998: Introducción; Hinojoza 1998). En última instancia, tanto la izquierda como la derecha no hicieron sino con “Uchuraccay” patrullar las fronteras culturales de la nación, amenazada por los “indios” y “terroristas” revolucionarios del mundo salvaje y esencial de la sierra. Eduard Said ha llamado a esta visión “Orientalismo”, la esencialización del “Otro” como un mecanismo ideológico para reproducir por medio de la representación el poder y la dominación. Uchuraccay es un buen ejemplo para explicar y deconstruir este paradigma ideológico que ha permeado la representación criolla sobre la nación y la violencia en los Andes.

**CONFIRMADO**  
**¡SON SINCHIS DISFRAZADOS!**

**EL VIERNES, MITIN CONTRA LA BARRERIE**

**el diario**

Pruebas de que los sinchis, en su mayoría, son los miembros de la organización de extrema derecha, denominada "Sinchi", que se dedica a actividades paramilitares...

La fotografía que aparece en la página 11 del número 172 de la revista "El Comercio" muestra a un grupo de personas, algunas de ellas con armas, en un terreno que parece ser un campamento o una zona de entrenamiento. El grupo está formado por hombres de diversas edades, algunos con uniformes que parecen militares o paramilitares.

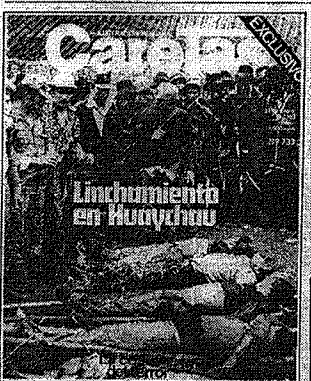
Los sinchis, que se dedican a actividades paramilitares, son un grupo que ha causado preocupación en el gobierno peruano. Se les acusa de estar involucrados en actividades de terrorismo y de haber cometido varios actos de violencia contra la población civil.

El gobierno peruano ha tomado medidas para combatir a los sinchis, incluyendo la implementación de programas de desmovilización y la creación de unidades de seguridad especializadas. Sin embargo, se estima que todavía quedan muchos sinchis activos en el territorio.

El Día - Pisco, 5/2/1983 Actualidad / 8

## Estas pruebas son irrefutables

### La macabra historia de los sinchis disfrazados



Las pruebas de que los sinchis, en su mayoría, son los miembros de la organización de extrema derecha, denominada "Sinchi", que se dedica a actividades paramilitares...

El linchamiento en Huayhuo es un ejemplo de la violencia que ha sido cometida por los sinchis disfrazados. Este tipo de actos de violencia ha causado gran preocupación en la población y ha llevado a muchas víctimas.

El gobierno peruano ha expresado su preocupación por la situación y ha pedido a la comunidad internacional que presione al gobierno peruano para que tome medidas más firmes contra los sinchis.



#### "Probadas existencia de bandas paramilitares"

La existencia de bandas paramilitares en el Perú ha sido confirmada por las pruebas que se han presentado. Estas bandas son un grave peligro para la seguridad y la estabilidad del país.

El gobierno peruano debe tomar medidas urgentes para combatir a estas bandas y prevenir más actos de violencia. La comunidad internacional también debe apoyar al gobierno peruano en esta tarea.

Foto 4 y 5. Titulares de El Diario de Marka (03.02.83)

### Capítulo III

#### La localización de la violencia (I)

##### **Uchuraccay: Violencia, hegemonía y poder en la representación comunal**

Este capítulo explora la violencia en Uchuraccay: cómo se dio y vivió ese proceso; dentro de qué procesos sociales, políticos y de poder se estructuró, y; cómo fue representada desde Uchuraccay. Más allá de la reproducción hegemónica de la violencia de SL y las FFAA, busca explicar cómo estos actores del conflicto armado actuaron dentro de procesos y experiencias concretas, transformando y transtornando la vida y las relaciones personales y familiares en la comunidad. Se entiende la comunidad, más que una unidad social y cultural, como un espacio social, institucional e identitario sujeto a permanente revisión, cambios y ejercicio diferenciado de poder. Florencia Mallon (1995: cap. 7) habla de “hegemonía comunal” para referirse a estas diferentes formas de poder y prestigio que operan en la comunidad, y comprometen diferencias de clase, género y generación.

Pensando comunidad y representación en términos de hegemonía comunal, se debe entender las narrativas que se transmiten desde la comunidad como el resultado de esfuerzos que involucran acuerdos, negociaciones y, muchas veces, el propio ejercicio de la violencia. Es en ese espacio de negociaciones y conflictos donde se afirman, inventan, y se silencian experiencias. La violencia que es representada discursivamente ajena a la comunidad, en verdad, ha envuelto directamente a sus miembros superponiendo diferentes agendas políticas y conflictos de diversa naturaleza. En ese sentido, son múltiples violencias que se encubren y silencian bajo la violencia política como argumento central de la experiencia. Ese es el eje central de este capítulo, entender lo que se encubre y silencia con la representación comunal

de la violencia. No son procesos épicos como a veces traslucen en sus narrativas; son procesos dolorosos, amargos y violentos los que y a quienes se silencia. En ese sentido, este capítulo puede ser leído en la interfase entre el poder que silencia y el poder del silencio.

### **Las luchas por los silencios en Uchuraccay**

En el plano nacional las luchas por las memorias dieron lugar a legitimar la acusación contra FFAA y el gobierno como los responsables de la matanza de los ocho periodistas en Uchuraccay. Ese fue el sentido que quedó en la memoria. Las conclusiones del Informe Vargas Llosa fueron cuestionadas en distintos medios políticos y académicos. Se la acusó de ser una comisión que al señalar a los campesinos como los responsables de la matanza, cumplía con el objetivo de exculpar al régimen. Así, el informe Vargas Llosa quedó marginal y sirvió para las críticas a la visión eurocéntrica de Mario Vargas Llosa sobre la nación y los andes. Sin embargo, con esas críticas también se encubrió la misma visión con la que participaron la prensa, organizaciones de DDHH, políticos e intelectuales de izquierda.

Por otro lado, dentro del contexto de polarización política que el país vivía, Uchuraccay pasó a ser parte de la agenda política de la izquierda con que cuestionar al gobierno. Pero, sobre todo, la izquierda y las organizaciones de DDHH al fijarse en Uchuraccay como preocupación política, terminaron resaltando sólo los abusos y violaciones a los DDHH en que incurrieran las fuerzas contrainsurgentes. Es como se dejó de entender el contexto de la violencia y la violencia autoritaria con cual SL actuaba. Una de esas consecuencias es justamente el silencio de estos sectores frente a la matanza perpetrada por

SL contra 69 campesinos de Lucanamarca, dos meses después de la matanza de los periodistas en Uchuraccay (analizado en el siguiente capítulo).

Mientras en el plano nacional se iba legitimando el sentido común de la responsabilidad militar en la matanza, en el lejano Uchuraccay, donde no se leían los periódicos ni se escuchaban a los intelectuales, otros serían los cauces por donde emerja la memoria y el olvido. Sugiero dos niveles de aproximación para abordar el tema desde Uchuraccay: el primero, a nivel de representación, de cómo los campesinos de Uchuraccay narraron la matanza. El segundo, analizar el contexto de violencia que se dio en Uchuraccay y la zona. En gran medida, entender ese contexto ayuda a entender el contenido de la representación; el proceso de cómo ciertas verdades quedaron encubiertas sutilmente con otras verdades, una historia con otra historia (Stern 2003: conclusión). Es explorando esos dos niveles que podemos acercarnos tanto al contexto de la violencia como al proceso de vivir y narrar esa experiencia de violencia.

Para el primer nivel de análisis, de la representación discursiva y narrativa de la matanza, tomo como fuente la transcripción de la asamblea que la Comisión Vargas Llosa tuvo con los campesinos de Uchuraccay el sábado 12 de febrero de 1983, a menos de tres semanas de la matanza de los periodistas. Es una fuente a la que no se le ha prestado ninguna atención, por desconocimiento y la crítica que descalificó el trabajo de dicha Comisión. Sin embargo, posiblemente sea una de las primeras y más ricas fuentes para entender el contexto político y emocional que se vivía justamente en esos momentos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Philip Bennett es quien me proporcionó este documento. Una copia de esta asamblea se encuentra en el Expediente del caso Uchuraccay (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

Fue un encuentro excepcional tanto para los comisionados como para los campesinos de Uchuraccay estar en esa asamblea. Cada uno llegaba con sus prejuicios, sospechas, temores, y buscando respuestas. La Comisión llegó en dos helicópteros, acompañada de sus asesores y un amplio destacamento policial. Permanecería en el pueblo no más de dos horas. Ya en la plaza del pueblo, los miembros de la comisión se sentaron junto a las autoridades de la comunidad, rodeados por los comuneros, casi todos varones, como solía ocurrir por la tradición patriarcal del ejercicio de la autoridad. Detrás de ellos y vigilantes estaban los cerca de 30 policías<sup>2</sup>. La asamblea comenzó con un ritual supuestamente andino a través del cual Mario Vargas Llosa pretendía llegar al "Otro"<sup>3</sup>. Dio gracias a los dioses tutelares haciendo el pago simbólico - el *tinkay*, arrojando gotas de licor al *apu Rasuwillca*.<sup>4</sup> Los campesinos no entendieron bien lo que hacía y supusieron que ese sería la costumbre de Mario Vargas Llosa<sup>5</sup>. Para los uchuraccaínos, era claro lo que los comisionados buscaban, por eso se nota en sus respuestas un cálculo infinito de lo que los otros quieren y deben saber. Una economía política de la palabra, para ofrecer lo que los otros deben saber.

Los campesinos reconocieron ser los autores de la matanza. No era la primera vez que lo hacían, ya desde el día en que exhumaron los cadáveres de los periodistas habían

---

<sup>2</sup> Mario Vargas Llosa, entrevistado por Philip Bennett, le contó que los miembros de la comisión durante toda la asamblea permanecieron con temor de que los campesinos pudieran agredirlos (Conversación personal con Phil Bennett. Washington, D.C., 6.09.01).

<sup>3</sup> En una entrevista posterior, Juan Ossio, antropólogo y asesor de la comisión, habló de los consejos que Mario Vargas Llosa debía seguir en Uchuraccay, de los actos mágico religiosos a representar (Entrevista de Antonio Cisneros, Televisión Nacional del Perú. Lima, 2001).

<sup>4</sup> El pago a los dioses tutelares es una ceremonia mágico religiosa extendido en los Andes, y forma parte de las celebraciones festivas relacionadas al calendario productivo y restringido su práctica a ciertas personas, ancianos y curanderos del lugar.

<sup>5</sup> Conversación personal con Philip Bennet, quien hizo una investigación amplia sobre el tema entrevistando a los uchuraccaínos refugiados en Lima en 1991 (Washington D.C., 6.09.01).

reconocido ser los autores.<sup>6</sup> Más que describir detalles del hecho, ellos insistieron en su “ignorancia” como causa del desencuentro. Sugirieron que nadie en el pueblo hablaba y entendía castellano, por eso mismo la causa de tal confusión, al entender “terroristas” por “periodistas”. Un error semántico porque “nosotros somos gente ignorante”, el mismo argumento que luego escucharíamos de boca y letra de Mario Vargas Llosa. A la ignorancia, los campesinos de Uchuraccay añadieron que los periodistas llegaron portando una bandera roja y viviendo contra el gobierno y los sinchis. Finalmente, insistieron que los sinchis los habrían incitado a matar a todo extraño que llegara a pie, en tanto ellos lo harían en helicóptero<sup>7</sup>.

Son estos detalles que rodean la narrativa de la matanza. Sin embargo, en la asamblea también señalaron otros puntos fundamentales para entender la construcción de la memoria de la guerra en las comunidades ayacuchanas. Ellos señalaron el contexto de guerra declarada que vivían con SL. El tono de las intervenciones es enfático cuando hablan de SL: “Ese ladrón terrorista a nosotros nos abusa buscándonos noche tras noche”. Lo que ellos pretenden es dejar claro sus diferencias con SL. Para eso muestran tanto la sanción resuelta como la externalización del enemigo. No podían ser ellos, sino los “Otros” ajenos a la comunidad.

A esta primera precisión de localizar ideológica y socialmente a SL, externa y ajena a la comunidad, añaden el sentido de comunidad e identidad con el cual participan de la lucha

---

<sup>6</sup> Hay tres momentos claves donde los campesinos de Uchuraccay dan sus testimonios: el primero, cuando son entrevistados por Luis Morales, corresponsal de *El Diario de Marka*, el 30 de enero de 1983, día de la exhumación de los cadáveres de los periodistas; el segundo, en la asamblea con la comisión investigadora el 12 de febrero, y; finalmente, en los testimonios que recoge en Uchuraccay el juez Juan Flores Rojas, encargado de la investigación judicial, en mayo y junio de 1983 (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

<sup>7</sup> Es el mismo contenido que Luis Morales recogió al entrevistar a los doce uchuraccainos el 30 de enero (*El Diario de Marka*, 12.02.83).

emprendida contra SL: “Si señor, a nosotros todos esos terroristas ladrones, todas las noches ya no nos dejaba, por aquí y por allá nos amurallaban, por ese motivo nosotros todos todos los comuneros nos levantamos; a esos por no conocer los hemos matado, todos todos los comuneros”. En principio, la autorepresentación es del “todos todos” (*qalay qalay*), de un “nosotros” (*ñuqayku*) hermético que borra la individualidad. Ese “nosotros” es alimentado por una fuerte dosis de pertenencia nacional. Dejan claro que la respuesta campesina es en nombre del presidente: “Nosotros, señor, apoyamos al Presidente, señor, apoyamos a él, señor, y no a otro”.<sup>8</sup>

Estos tres elementos, la unidad comunal, SL como el Otro y el sentido nacionalista de la guerra, lo podremos ver luego de manera extendida en las narrativas campesinas de la guerra en diferentes comunidades. El vivir experiencias de guerra y violencia pueden servir como motivadores poderosos en la construcción y/o resignificación de la identidad comunal y nacional. Florencia Mallon (1995: cap. 6) sugiere que la guerra es un componente central en la construcción del nacionalismo en el Perú. Aun cuando es otro el contexto y otro el “enemigo” en el Perú de los 80s, la identidad nacional emergió como un elemento articulador y discursivo en la lucha campesina contra SL. Dio lugar a la reelaboración de este nacionalismo campesino que luego se expresaría de manera extendida en las narrativas épicas de las rondas campesinas en la derrota de SL (Degregori, ed. 1996).

Sin embargo, ¿qué implica el discurso comunal y nacional más allá de la representación homogénea? Distinto al énfasis de ver la comunidad como un espacio de

---

<sup>8</sup> En un testimonio que recoge la CVR en Huaychao (junio de 2002), se precisa la identidad nacional con cual respondieron a SL: “las autoridades de Huaychao, como el Teniente Gobernador, Varayocc y Agente Municipal, empezaron a discutir [con los senderistas], diciéndoles que ellos eran los miembros del gobierno y no podía estar en contra de éste” (CVR 2003: “El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso”, T. II, pg. 48).

representación homogénea y vacía de contenido histórico y de estructuras sociales, que Anderson (1991) resalta en el contenido intrínseco de la nación como “comunidad imaginada”, la comunidad es entendida aquí más como un espacio de contención, de luchas y negociaciones políticas y de poder que se dan a distintos niveles. En ese sentido, la identidad comunal es el resultado de procesos sociales y políticos, y que envuelven múltiples objetivos y pueden servir para intereses tanto internos como externos. Por eso mismo la representación homogénea más que una unidad vacía esconde más bien formas de hegemonía donde se silencian experiencias y respuestas contrahegemónicas<sup>9</sup>.

Detrás de la externalización de SL, y de la identidad nacional con la cual se representaban los campesinos frente a la Comisión investigadora, había el objetivo de silenciar tanto la presencia de SL en la comunidad como los conflictos entre las familias dentro de la comunidad. SL estuvo en la comunidad desde mediados de 1981, tanto involucrando a los comuneros en su lucha como exacerbando viejos conflictos familiares y comunales. Esa era parte de la historia que querían encubrir en esa asamblea; encubrir en el reconocimiento de la responsabilidad de la matanza la responsabilidad de sus actos con SL - encubrir una verdad con otra verdad.

Esta verdad silenciada en el reconocimiento de la matanza de los periodistas fue tal vez la verdad mejor guardada de la violencia tanto en Uchuraccay como en las comunidades de Ayacucho; la externalización de SL de las comunidades.<sup>10</sup> Tomó tiempo entender que SL

---

<sup>9</sup> Es importante en esta perspectiva alternativa al texto de Anderson la propuesta de “hegemonía comunal” de Mallon (1995). Duara (1995) y Kelly y Kaplan (2001) ofrecen una crítica sustantiva a la idea de nación como espacio homogéneo y vacío de Benedict Anderson (1991).

<sup>10</sup> En el Instituto de Estudios Peruanos, desde 1993 se comenzó a desarrollar una de las primeras investigaciones sobre el tema de la violencia política en el Perú enfocada en Ayacucho. El resultado de ese trabajo es el libro *Las rondas campesinas y la derrota de SL*, editado por Carlos Iván Degregori (1996). Además de la contribución a entender la violencia política y las rondas campesinas en la lucha contra SL, el libro es en sí

no sólo no fue un enemigo externo, como enfatizaban en sus narrativas, sino que involucró a las propias familias dentro de un gran conflicto externo e interno. En ese sentido, bajo la faz comunal, de ese “nosotros” hermético de la identidad de la guerra que la Comisión Vargas Llosa encontró y recogió en Uchuraccay, se buscaba silenciar tanto los vínculos que habían tenido con SL como los conflictos que se venían dando y resolviendo dentro de la comunidad.

Volviendo a la asamblea, algo que resalta de la dinámica del encuentro son los varios momentos de tensión por los que se pasa. Un momento difícil es cuando Mario Vargas Llosa pregunta por el paradero del guía de los periodistas, Juan Argumedo García, de quien no se sabía nada hasta ese momento<sup>11</sup>. La respuesta fue el coro comunal: “quien será él”, “no lo conocemos”. Luego, en otro momento, sugerirían entre rumores: “Eso es todo, señor, ya hay que terminar, eso es toda nuestra palabra”.

La pregunta es por qué tanto el guía Juan Argumedo como el comunero Severino Morales Ccente, ambos asesinados ese mismo día, fueron sacados de la historia de la matanza y negados por la comunidad. Juan Argumedo era el guía que acompañó a los

---

mismo testimonio de la dificultad de trabajar el tema tanto por el contexto de violencia que todavía se vivía en ciertas áreas de Ayacucho como por las narrativas a las que se accedía, cuya estructura discursiva no daba lugar a las experiencias disociadoras del gran relato épico. Eso hace que SL no aparezca sino representado como externo a la comunidad. Aun cuando era una pregunta que teníamos presente, el libro es testimonio de ese vacío. La estructuración coherente del relato de la guerra y del “nosotros” comunal exiliaba a SL. Uno de los primeros trabajos en reconocer este exilio comunal fue de Kimberly Theidon (2000). El trabajo de la CVR (2003) muestra en extenso que SL no era tan ajeno y externo a la comunidad. En el fondo, este proceso muestra lo disruptivo que fue la violencia de SL y la distancia temporal y emocional que ha tomado (y viene tomando) a las poblaciones rurales de Ayacucho reconocer más públicamente este tema.

<sup>11</sup> Un detalle que explica también esta tensión, además del objetivo de silenciar este hecho, es que mientras la Comisión se reunía con los comuneros, el juez y Juana Lidia Argumedo –quienes habían viajado junto a la comisión– buscaban el cuerpo del guía. La hermana del guía había sido informada del lugar del entierro, sin embargo, ya en la comunidad, no lograron hallar el cuerpo. Se presume que la noche anterior, enterados de la visita que haría la Comisión investigadora, las autoridades habrían trasladado el cuerpo del guía a una de las cumbres de los cerros de Uchuraccay.

periodistas desde Chacabamba, lugar de donde procedía. Era comerciante y visitaba con frecuencia las comunidades de altura. Siempre que llegaba a Uchuraccay, se alojaba en casa de Teodora Soto, quien por esa relación había establecido parentesco de hija de juramento de Juan Argumedo García y su madre Rosa García<sup>12</sup>. Teodora Soto era viuda y madre de Silvio Chávez Soto, uno de quienes lideró la matanza de los periodistas, del guía Juan Argumedo García y de Severino Morales Ccente.

La familiaridad de Argumedo con Uchuraccay y su relación de parentesco con los Chávez fueron interpretada como garantía, por eso mismo los periodistas posiblemente nunca imaginaron los riesgos que implicaba viajar a la zona<sup>13</sup>. Luego de algún tiempo y confianza con las personas a quienes entrevisté, pude entender que a Juan Argumedo García y Severino Morales Ccente, este último comunero de Uchuraccay, se les relacionaba con SL. A Severino Morales lo acusaron de ser el responsable de la presencia de SL en la comunidad. El propio SL lo reconocía como comisario del partido en Uchuraccay, como se precisa más adelante. Esta relación de ambos con SL explica, en última instancia, porque los campesinos de Uchuraccay mataron a los periodistas y luego silenciaron la matanza de ambos comuneros. Reconocer a ambos comuneros hubiera implicado reconocer la presencia y relación de SL con la comunidad, contrario justamente al discurso que se quería dejar ante la Comisión Vargas Llosa, el de enfrentar a un enemigo ajeno y externo. Por eso mismo, mientras los

---

<sup>12</sup> Testimonio de Juana Lidia Argumedo (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

<sup>13</sup> También esta relación de familiaridad de Argumedo con la comunidad de Uchuraccay será el argumento central con cual se cuestione el informe Vargas Llosa, que sugería la posibilidad de que los campesinos los habrían confundido a los periodistas con terroristas. Oscar Retto, padre de uno de los periodistas asesinados, señala justamente que no podían ser los campesinos porque "(Los periodistas) deben haber llegado a un sitio secreto de operativos contra el senderismo... Ellos se dirigían a Huaychao, guiados por Juan Argumedo, conocedor de la zona como comerciante que era... No. Ellos (los periodistas) violaron algún secreto que había que ocultar. Argumedo, Gavilán, Amador García e Infante sabían quechua. No puede haber ninguna confusión, menos con gente conocida del lugar, como Argumedo" (*Caretas*, 23.01.04, pg. 22).

cuerpos de los ocho periodistas fueron enterrados a menos de 200 metros de la plaza del pueblo, sin ningún afán de ocultamiento, los otros dos cuerpos fueron desaparecidos.

La externalización de SL de la comunidad se entiende no sólo por el proceso de polarización política de la guerra sino también por el contexto social y cultural de como se fue entendiendo la guerra y SL en estas comunidades. No sólo fue un cálculo racional el exiliar a SL de la comunidad buscando esquivar cualquier responsabilidad comunal con sus actos. Fue también parte de un proceso complejo donde sus actos fueron evaluados dentro de entendimientos culturales más amplios y bajo valores morales con los cuales organizan la vida y la justicia en la comunidad. Por eso se entiende cuando los campesinos de Uchuraccay se refieren a SL como “chay suwakuna” (esos ladrones), no sólo a la valoración de la normatividad comunal sino también a las nociones morales de lo “bueno” y “no bueno”.

Las nociones culturales y morales de lo “bueno” y lo “no bueno” aparecen más claramente en 1984, en las entrevistas que el Instituto Regional José María Arguedas publica en la revista *Ideología* No. 11 (1985), Ayacucho. Es particularmente relevante la entrevista a una anciana de Acos Vinchos, quien se refiere a SL como los “puriqkuna” (los caminantes). Descripción que luego serviría para categorizar a SL como los “tuta puriqkuna” (los caminantes de noche). “Tuta puriq” no sólo es una descripción literal para referirse a los caminantes por las noches, también contiene una valoración cosmológica que sirve para diferenciar la vida humana frente a los seres que viven en la oscuridad.

La anciana al describir la violencia que se vive en Acos Vinchos (mediados de 1984), donde se había establecido una base militar desde la intervención de las FFAA en la lucha contrasubversiva, hacía más de un año, señala que el ejército para identificar a los miembros de SL había comenzado a revisar la cabeza y el cabello de las personas, identificando como

senderistas a quienes estaban infectadas de piojo. Por supuesto, los miembros del ejército nunca hicieron lo que la anciana describe. Más aún conociendo la composición del personal militar que intervino en la lucha contrasubversiva los primeros años, todos ajenos al contexto social y cultural de las comunidades ayacuchanas, procedentes de la costa. Estos rasgos descritos por la anciana se repiten en entrevistas que hice a comuneros de las alturas de Huanta a mediados de los 90s. En los enfrentamientos que tenían contra SL, los ronderos los insultaban de “piojosos,” “comidos por los piojos” (usapa tukusqan). Las nociones de suciedad y el sentido de ser humano están implícitas en este entendimiento cultural. Para muchos, el vivir caminando sin ninguna localidad fija era externa a las nociones de la vida – el vivir humanamente<sup>14</sup>: localizado en un lugar, con familia e identidad, y trabajo. Por eso “tuta puriq” remarca la noción de llevar una vida culturalmente ajena a la comunidad; en el reino de los piojos, en la comunicación simbólica de la anciana de Acos Vinchos.

Las nociones de lo “bueno” y lo “no bueno” también resaltan en las entrevistas que hice a las poblaciones evangélicas del valle del río Apurímac en 1993 y 1994, quienes dentro del discurso apocalíptico de la guerra llegaron a calificar de Anticristo a SL, por la violencia autoritaria de sus acciones armadas (Del Pino 1996). Es como se apeló a la condición humana para sancionarlo y deshumanizarlo. Externalizarlo del mismo sentido de la vida: de su condición humana. Fue esa valoración cultural e ideológica la que les permitió enfrentar más decididamente luego a SL.

---

<sup>14</sup> Por eso mismo una de las expresiones que se repiten en las comunidades ayacuchanas para dar cuenta del tiempo de la violencia es “vivíamos y moríamos como perros”: lejos del sentido de la condición humana, de la reproducción de las prácticas sociales y culturales de la vida (y también de la muerte).

La narrativa que la Comisión investigadora recogió de la asamblea fue en verdad el resultado de un proceso interno que comenzó la misma tarde del 26 de enero. Es inmediato a ese hecho cuando se comenzó a delimitar lo que se debía y no debía hablar, lo que estaba y no estaba permitido contar. Silenciar ciertas historias de esta historia fue un mandato que se ejerció a costo no sólo de silenciar y/o calcular la palabra sino de extender el ejercicio de la violencia hacia los propios miembros de la comunidad, que terminaron sometidos al ejercicio de una doble violencia: la violencia armada que se vivía y al control violento que la comunidad ejercería sobre ellos. Buscaban garantizar el silencio, como revela la historia de Saturnina Figueroa Ricra, viuda de Severino Morales Ccente<sup>15</sup>.

La matanza de los periodistas precipitó la decisión de terminar con cualquier vínculo con SL. Por eso decidieron matar al guía Juan Argumedo y a Severino Morales, este último compobiano de ellos. A Severino Morales lo acusaron no solo de ser el responsable de la presencia de SL en la comunidad sino de la violencia que se vivía. Luego de asesinarlo, quisieron hacer lo mismo con su esposa, Saturnina Figueroa. Como describe Saturnina Figueroa (Uchuraccay, 30.07.03), las autoridades de la comunidad temían que ella pudiera delatarlos y delatar la verdad que se quería silenciar. Por eso mismo las autoridades habían decidido matarla. Fueron a buscarla a su casa. Ella salió con sus dos hijos, Fortunato y Wálter, de 6 y 4 años. La acusaron, “ahí está, a tu amigo (refiriéndose a su esposo) hemos matado, a ese ladrón como tu lo hemos matado, hemos matado a terrucos como tu”. Luego le dijeron “¿ahora a quién te vas a quejar?”. “Me acorralaron –recuerda Saturnina Figueroa- ‘si me matan, mátenme con todos mis hijos, sino quién los va a criar...’, dije. Mi hijo estaba

---

<sup>15</sup> En diferentes oportunidades pude entrevistar a Saturnina Figueroa y sus hijos Fortunato y Wálter Morales Figueroa, el 2001, 2002 y 2003.

llorando, yo no lloré, mi cuerpo se endureció totalmente. 'Me matarán como a mi esposo', dije" (Saturnina Figueroa. Uchuraccay, 30.07.03).

Teodora Soto, madre de Silvio Chávez, quien se encontraba junto a otras mujeres presenciando el hecho, intercedió enérgicamente cuestionando porque hacían eso con esa mujer. Apelando igualmente por los hijos, dijo: "¡Perdónenla a la mujer! La mujer a dónde va ir a quejarse... el que mate criará a todos sus hijos. O sino mátenla con todos sus hijos... sino ellos nos van a maldecir" (Saturnina Figueroa. Uchuraccay, 30.07.03).

El sentido de protección y el ejercicio de la violencia se definió, en este caso, en términos de género. Quién asumiría la responsabilidad de los hijos, pero también, quién se atrevería a ejercer la misma violencia contra "esa mujer". Las autoridades preguntaron a los comuneros ahí presentes, "¿Van a matarla o van a perdonarla?". Algunos decían, "¡ya mátenla rápido!". Pero nadie pudo agarrarme," recuerda Saturnina Figueroa (Uchuraccay, 30.07.03). Ninguno de los varones se atrevió a definir la sentencia, como habían hecho con su esposo.

No la mataron, pero los líderes de la comunidad la obligaron a guardar silencio. Desde ese momento, cuando aparecía alguien o escuchaban venir algún helicóptero, las autoridades la obligaban a huir de la comunidad. "¡Si te quejas a alguien, en cualquier lugar, tu también vas a morir. Aunque hables con cualquier persona, nunca tienes que avisar nada; si en helicóptero va venir algo entonces tu te vas de tu casa", la amenazaron (Uchuraccay, 30.07.03).

Esta doble violencia quedaría internalizada en los hijos. Saturnina recuerda que cuando alguien llegaba a la comunidad, eran sus hijos todavía niños (de 6 y 4 años) quienes

la insistían alejarse del pueblo, por temor a la amenaza<sup>16</sup>. La guerra declarada con SL y las diferencias internas en la comunidad llevaron a sus extremos el ejercicio autoritario y violento de la autoridad comunal. No dejó lugar para las negociaciones, sino la estructuración violenta de la hegemonía que les permitiera enfrentar esas múltiples amenazas. Es bajo ese contexto donde la narrativa del “nosotros” no daba lugar a la individualidad y las experiencias disociadoras. Era el “nosotros” que encubría la violencia que se vivía, y que la Comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay recogió como unidad primordial de la identidad comunal.

El 27 de enero, los familiares del guía vivirían similar experiencia que Saturnina Figueroa había vivido la noche anterior. La madre, hermana y esposa de Juan Argumedo, llegaron de Chacabamba a Uchuraccay reclamando por sus familiares. Ellas fueron detenidas y encerradas en el local del cabildo. Después de 24 horas, luego de múltiples gestiones y deliberaciones entre las autoridades, llegaron a ser liberadas, pero sin antes prestar juramento de “no comunicar lo ocurrido a las autoridades, ni a sus familiares, bajo pena de muerte para ellas y sus garantes.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Saturnina Figueroa nunca llegó a contar sobre el asesinato de su esposo durante todos estos años, aun cuando los familiares de Juan Argumedo, el guía de los periodistas, la buscaban buscando información. En agosto del 2001, pude conversar con ella y lo que me contó fue poco por el recelo que tenía más por lo que dirían en la comunidad. En julio del 2002 ella junto a su hijo Fortunato Morales dio su testimonio al responsable de la CVR en Ayacucho, con cual hacía pública su experiencia y el silencio guardado durante todos estos años. El 30 de julio del 2003, junto a Phil Bennett, conversamos en detalle con Saturnina Figuero y sus dos hijos sobre esta historia.

<sup>17</sup> Declaración instructiva de Julia Aguilar, viuda de Juan Argumedo, ante la policía el 31 de enero de 1983. Esa misma declaración es ampliada el 2 de febrero de 1983. Similar contenido se lee en la declaración informativa de Juana Lidia Argumedo García ante el Juez Ad hoc doctor Juan Flores Rojas el 14 de febrero de 1983 (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, pg. 6-1. 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima). Parte de estas declaraciones de Julia Aguilar son publicadas en *El Diario de Marka*, 12.02.83 y 8.03.83, y las de Juana Lidia Argumedo en *El Diario de Marka*, 10.02.83.

La juramentación se hizo en la casa comunal y delante de todas las autoridades. Silvio Chávez Soto, uno de los que lideró la matanza el día anterior apareció como garante de la madre, hermana y esposa de guía. No había hecho lo mismo el día anterior, aun cuando su madre era hija política de Juan Argumedo y Rosa García. Recién en esa ocasión intercedió buscando la libertad de las tres mujeres familiares del guía, mostrándose nuevamente aquí las diferencias de género en el ejercicio de la violencia en la comunidad. Silvio Chávez sugirió darles libertad bajo juramento de que no propagaran lo que venía pasando en la comunidad: “...ante el crucifijo de la vara les ha tomado juramento a cada una de ellas advirtiéndolas para que no avisen a nadie de la muerte de los periodistas y su hermano referido, en caso contrario ellas también serian muertas. Los garantes fueron Silvio Chávez Soto de parte del pueblo de Uchuraccay, Lucio Gavilán Moran de parte del pueblo de Paria, Pastor Huicho Ccasani del pueblo de Rallancasa y de parte del pueblo de Rudyo una persona que saco Lucio Gavilán cuyo nombre no sabe. Que la declarante y su familia y los garantes firmaron y estamparon sus huellas digitales en un papel en blanco”<sup>18</sup>.

Con este ritual se pretendía silenciar lo que venía ocurriendo en Uchuraccay. Sin embargo, mientras para los familiares del guía éste sería el inicio de una lucha incesante en busca del cadáver del desaparecido Juan Argumedo, la esposa de Severino Morales terminaría condenada al silencio. Sujeta al poder de la normatividad comunal, cuya estructura jerárquica y patriarcal terminaba reforzada y violentada bajo ese contexto de guerra.

---

<sup>18</sup> Declaración informativa de Juana Lidia Argumedo García ante el Juez Ad hoc doctor Juan Flores Rojas el 14 de febrero de 1983 (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, pg. 6-1. 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

## La violencia en Uchuraccay

Con la matanza de los periodistas y la irrupción de Uchuraccay en la escena nacional no comenzó ni terminó la violencia para los uchuraccaínos. SL había comenzado sus visitas a la comunidad desde mediados de 1981. A diferencia de otras partes de la región, donde usó las redes educativas para extender su presencia en el campo, con la participación activa de los profesores y estudiantes de secundaria, en Uchuraccay a falta de esas bases sus redes de contacto habrían sido los comerciantes del pueblo y la profesora de la escuela<sup>19</sup>. Eran ellos la correa de transmisión entre la comunidad, la zona y las ciudades.

Severino Morales habría sido el contacto para el establecimiento de SL en la comunidad. El era músico arpista y tenía una pequeña tienda de abarrotes en la comunidad, razón por la cual viajaba tanto a las comunidades de la zona como a Huanta y Tambo para comprar la mercadería a comercializar. Es como habría sido contactado por SL, por sus redes locales y extralocales. El primer senderista en llegar a la comunidad fue Martín. Martín era adulto (35 años tal vez) y señalaba ser comerciante de Macachacra, comunidad en la provincia de Huamanga. Poco tiempo después comenzaron a llegar nuevos militantes de SL, quienes junto a Martín extenderían su trabajo político por la zona, tomando Uchuraccay y la casa de Severino Morales como lugares de operación. Eso habría permitido que al poco tiempo de establecidos en Uchuraccay, los jóvenes del pueblo aparecieron involucrados, participando de las asambleas, marchando y viviendo por las noches, como se les recuerda.

---

<sup>19</sup> La escuela en Uchuraccay funcionaba hasta el 3ro. de primaria, con 40 estudiantes y una profesora (Declaraciones de Alejandrina de la Cruz Llomocca, profesora de Uchuraccay, a fojas 1642. Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96, pg. 6-1. 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

Severino no sólo era músico y comerciante sino también había participado activamente como secretario en la transferencia de las tierras de la hacienda a la comunidad con la Reforma Agraria en 1972<sup>20</sup>. Sin embargo, aun cuando habían logrado expropiar las tierras de los hacendados con la Reforma Agraria, éstos habían logrado conservar ciertas propiedades e influencias en la comunidad. Teresa Urbina de Santa Cruz y su nuero José Arguedas eran propietarios de las dos pequeñas haciendas en Uchuraccay. Ellos, según las entrevistas, habrían conservado ciertas influencias hasta principios de los 80. Lo mismo pasaba en las comunidades vecinas, donde por ejemplo Miguel Lama seguía trabajando ciertas propiedades en Pallqa y Herminia Lama en Chaca. Eso explica por qué el discurso senderista de “terminar con la explotación de los hacendados”, que parecía fuera de época, podía influir en personas como Severino Morales cuya trayectoria de lucha contra la hacienda era larga.

En el marco del II Plan Militar de SL, dirigido a “desarrollar la guerra de guerrillas”, fue significativo el incremento de las acciones de SL en la zona durante los años de 1981 y 1982. Uno de los efectos de esta escalada subversiva fue el repliegue de la presencia policial en el campo: muchos puestos policiales de los pequeños pueblos y capitales de distrito fueron retirados y concentrados en las capitales de provincias, dejando desguarnecidas a las zonas rurales justamente cuando el accionar político y militar de las columnas senderistas aumentaba, implementando su estrategia de “liberar” el campo destituyendo y reemplazando a las autoridades locales por sus comisarios.

---

<sup>20</sup> “Proyecto de adjudicación del predio Uchuraccay a favor del grupo campesino Uchuraccay” del 8 de noviembre de 1972. Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT), Archivo del Ministerio de Agricultura, Ayacucho.

El ataque al puesto policial de Tambo, ocurrido el 11 de octubre de 1981, mostró la debilidad de los puestos policiales, que no habían sido diseñados para resistir ataques de este tipo y en su mayoría estaban conformados por apenas media docena de policías. Cinco meses después de ese ataque, el 15 de mayo de 1982, SL volvió a atacar Tambo, encontrando “un pueblo totalmente desguarnecido de vigilancia policial: toda la dotación había sido retirada a la capital provincial” (*Caretas* No. 699. 24.05.82, pg.18). Este panorama de abandono se extendió durante todo 1982. El ataque de SL al puesto policial de Vilcashuamán, el 22 de agosto, que duró cinco horas y dejó el saldo de siete policías muertos y varios heridos, fue el ataque más impactante en la región, luego del asalto al cras de Ayacucho el 3 de marzo de 1982, de donde fugaron 304 presos. Con esas acciones SL proyectaba la imagen del avance incontenible de la revolución; poderosamente impactante y seductor en los jóvenes que participaban en las filas de SL en las áreas rurales.

Para SL las punas de Huanta eran geopolíticamente estratégicas; eran históricamente zona de frontera entre los valles de Huanta y la selva del río Apurímac y el Ene. Por eso su establecimiento temprano en Uchuraccay, comunidad que servía junta a las otras de corredor entre Rasuwillca y Vizcatán, bases desde donde SL desarrollaba sus acciones armadas:

“Desde 1981, Uchuraccay, Iquicha y Huaychao eran bases de apoyo donde existían ya pelotones de la fuerza local y unidades guerrilleras. Entre los combatientes de esta zona figuraba el compañero Severino, comisario del Comité Popular de Uchuraccay. Varias de nuestras compañías de la fuerza principal habían permanecido en esta zona por varios días. Desde aquí fueron nuestros combatientes a sacudir al soñoliento enemigo que dormían en los puestos G.C. de Huanta y Tambo”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> “Plumas y Montañas” es el título del manuscrito de 437 páginas (del tamaño de una pequeña libreta de cmapo) que algún miembro de SL, cuyo seudónimo es “Suní Puni”, escribió entre marzo de 1985 y 1986. En 1998 tuve acceso al original de este manuscrito por medio de un estudiante de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, cuya identidad se guarda en reserva. Copia en posesión del autor.

El nombramiento de Severino Morales como comisario del partido significó no sólo la presencia de SL en Uchuraccay sino también cambios en las relaciones de poder y conflictos internos, los mismos que influirían en el transcurrir de la violencia en la comunidad y la zona. Por esos cambios que se dieron, no todos mostraron el entusiasmo con la revolución que SL ofrecía. Silvio Chávez Soto era uno de ellos. De las distintas versiones que recogí se desprende que Silvio Chávez Soto era uno de los líderes con mayor influencia en las autoridades de la comunidad. Había sido nombrado en 1982 como secretario del joven teniente gobernador Fortunato Gavilán (32 años).

Silvio Chávez y Severino Morales eran vecinos; sus viviendas estaban casi juntas en Huantaqasa, cerca a la plaza del pueblo. Desde tiempos de la hacienda ambos habían tenido conflictos. En los conflictos entre las familias que ocupaban una y otra hacienda, se estructuraban alianzas familiares de las cuales todos estaban supuestamente obligados a participar.<sup>22</sup> En la banda donde vivía Severino Morales, estaban las familias Chávez, Gavilán, Soto, Figueroa y Huamán. Sin embargo, Severino Morales no participaba de esa alianza. Tal vez por su propio oficio, de músico y comerciante, que lo llevaba a reestructurar sus redes internas. Sin embargo, su ausencia en los conflictos era reclamada por los vecinos, especialmente por los Chávez, quienes lo acusaban de traidor y en más de una ocasión sería víctima de maltrato físico.

Aun cuando queda por explorar más este tema, no cabe duda que estos conflictos teñían las relaciones y alianzas familiares en la comunidad. Otro conflicto que envolvió directamente a ambas familias fue cuando Silvio Chávez acusó a Severino Morales del robo

---

<sup>22</sup> Este tema requiere una investigación más detenida, que busque explicar las alianzas y conflictos familiares en el contexto de las haciendas. Lo que aquí se sugiere es a partir del reiterado reconocimiento de estos conflictos en las entrevistas que hice a los comuneros de Uchuraccay.

de sus dos caballos. Frente a la ausencia de autoridades que pudieran solucionar este conflicto en la comunidad, y por la acusación de ladrón y maltratado físico inferido por los Chávez contra Severino Morales, éste último llevó la denuncia hasta la ciudad de Huanta. Pasado el tiempo, el juicio no llegó a ningún fin y Silvio Chávez salió en libertad después de permanecer un mes en prisión en la ciudad de Huanta.

Estos conflictos se desarrollaban justo cuando SL daba inicio a su lucha armada en mayo de 1980. La esposa de Severino Morales sugiere que habrían sido esas las circunstancias, viajando a Huanta por el juicio, cuando su esposo habría contactado con miembros de SL. Aun cuando no hay ninguna certeza de que haya sido así, lo cierto es que ambas familias no encontraron la forma de conciliar ese conflicto. “Ya no era bueno. No se perdonaban. Mala vida se pasaba”, recuerda Saturnina Figueroa (Uchuraccay, 27.07.03).

Es ese el contexto en el que se estructura el poder y las acciones de SL en la comunidad. El nombramiento de Severino Morales como comisario del partido alteró las relaciones de poder y conflictos en los que estaban involucradas familias vecinas en Uchuraccay. Las familias tradicionales, que habían detentado el poder por su cercanía al hacendado, veían con recelo ese nuevo poder. Julián Quispe, sacristán de la iglesia y presidente de padres de familia de la escuela en ese entonces, recordando esos años sugiere que “los que se agarraban de los senderistas ya eran intocables”<sup>23</sup>, dando a entender los cambios de poder que se vivían en la comunidad.

La autoridad patriarcal y jerárquica de los varayocc (alcalde vara, regidor mayor, regidor menor y vara regidor) y el teniente gobernador, se expresa no sólo en el ejercicio del

---

<sup>23</sup> Entrevista que dio a la CVR. Uchuraccay, 31 de mayo de 2002.

poder sino también en las formas simbólicas y rituales de las relaciones cotidianas, y que comprometen valores de prestigio, honor, y masculinidad ampliamente arraigados en estas comunidades<sup>24</sup>. Son tanto las relaciones como los valores sociales y simbólicos del poder tradicional las que habían sido afectados o desafiados con la presencia de SL en la comunidad. En ese sentido, el ataque contra las autoridades no sólo era entendido como un ataque contra el poder de la autoridad local sino contra prácticas tradicionales que comprometen la autoridad patriarcal en su conjunto. Por eso mismo, y como veremos más adelante, la respuesta contra SL se estructuró y entendió ideológicamente como la defensa del valor patriarcal más elemental, la defensa de la mujer<sup>25</sup>.

Desde mediados de 1982, frente a la expansión de las acciones armadas en la región, SL buscaría una mayor participación de la población en “la revolución”. Ya no sólo exigiría la participación de los jóvenes varones sino de las mujeres. En el discurso de SL, la participación de las mujeres en la guerra era tan importante como el de los varones; era empoderadora política y militarmente y liberadora de la explotación burguesa y feudal (Kirk 1993; Coral 1998). Es como comenzaron a convocar y organizar la escuela de mujeres en Uchuraccay. Sin embargo, distinta a otras partes, como se verá en el siguiente capítulo, en Uchuraccay esa convocatoria “sembró una sospecha a los varones,” porque eran asambleas convocadas por las noches. Los varones se preguntarían ¿qué tipo de reuniones podía ser, por las noches y solo con la participación de las mujeres? Tal vez “tenían otra intención,”

---

<sup>24</sup> Es extensa la literatura sobre poder y masculinidad en el ejercicio patriarcal de la autoridad, véase Stern (1995: cap. 7); Alonso (1995: cap. 3).

<sup>25</sup> Florencia Mallon, trabajando las ideas de Nancy Huston sobre guerra y masculinidad, sugiere el uso ideológico de la defensa de la mujer como la respuesta elemental del patriarcalismo (Mallon 1995:78).

recuerda Julián Quispe<sup>26</sup>, sugiriendo los riesgos de la fidelidad sexual de las parejas en esta escuela de mujeres organizada por SL.

Reunidos bajo el liderazgo de Alejandro Huamán Llance, algunos varones fueron a la asamblea para cerciorarse de “que tipo de reunión va a ser, nosotros también vamos a escuchar, queremos conocer, somos sus parientes y esposos, diciendo”. De ese hecho no tardaría cuando “Las autoridades de la comunidad empezaron a oponerse y a discutirles, diciendo que eso está mal y que no podían hacer lo que querían” (Julián Quispe. Uchuraccay, 31.05.02). Así es como comenzaron a organizarse clandestinamente para oponerse a SL<sup>27</sup>.

Al convocar a las mujeres SL había trasgredido el orden y el sentido patriarcal de la autoridad. Aun cuando en el discurso ideológico de los varones las mujeres aparecen como el “pretexto” de la guerra (Huston, 1982: 274), era en verdad una respuesta mayor, frente al riesgo de la pérdida de autoridad frente al nuevo poder senderista. La pérdida de autoridad entendida en el sentido más amplio, normativo de las relaciones y de las jerarquías internas. Como sugiere Julián Quispe, los senderistas “no podían hacer lo que querían”. La autoridad entendida como protección de la mujer y sus esposas era el valor patriarcal que no podía ser detentado por otros. De lo contrario, ponía en cuestión el mismo sentido de honor y masculinidad de los varones de la comunidad. Ese valor cultural e ideológico de las relaciones patriarcales, por supuesto no fue advertido por SL. Exaltados por el avance de sus acciones, no dudaron en presionar y exigir la participación de las mujeres. Sin embargo, en la dinámica de la “cultura del género” y la cultura política local<sup>28</sup>, eso se tradujo en puntos de

---

<sup>26</sup> Entrevista que dio a la CVR. Uchuraccay, 31 de mayo de 2002.

<sup>27</sup> Casi todos los varones adultos a quienes entrevisté señalan la convocatoria a las mujeres como razón de sospecha y quiebre en la relación con SL.

<sup>28</sup> Steve Stern trabaja ampliamente esta dimensión de la “cultura del género” y la “cultura política” en los conflictos y las relaciones de poder dentro del sistema patriarcal mexicano (Stern 1995: Cap. 8).

quiebre que darían lugar luego a la guerra campesina contra SL, eso que la prensa llamó como la “navalización de las punas de Huanta”.<sup>29</sup>

La violencia autoritaria de SL no tardó en hacerse pública frente a los primeros signos de resistencia campesina. Hacia fines de noviembre y principios de diciembre de 1982, SL asesinó al presidente de la comunidad de Uchuraccay, Alejandro Huamán Leandro, y al comunero Venancio Aucatoma. La misma suerte le tocaría al presidente y al teniente gobernador de la comunidad vecina de Huaychao. Es bajo ese contexto de violencia que los líderes de la comunidad comenzaron a organizarse clandestinamente. Una de las primeras medidas fue enviar dos autoridades a Huanta para informar el asesinato del presidente de la comunidad. Fue en el Puesto Policial de Huanta donde les sugirieron que no debían permitir la presencia de SL en la comunidad<sup>30</sup>.

Algo que facilitó la rápida respuesta campesina contra SL fue la persistencia del sistema de autoridades en la comunidad. Diferente a las comunidades del centro sur de Ayacucho (Cangallo, Vilcashuamán, Víctor Fajardo y Huancasancos), donde SL había destituido a las autoridades, nombrado comisarios y proclamado zona liberada, en Uchuraccay y las comunidades de la parte alta de Huanta las autoridades siguieron ocupando los cargos de teniente gobernador, presidente de la comunidad y cuatro varayocc. Más que signo de respeto a la autoridad tradicional, los militantes de SL en la zona sabían las

---

<sup>29</sup> El primer artículo donde se reconoce este proceso de “navalización” es de Sonia Goldembert (*Debate* Nro. 28, 28.9.84). Navalización porque es como los campesinos llamaban a la marina de guerra, como los “navales”. La provincia de Huanta al declararse en zona de emergencia, quedó a cargo de la Infantería de marina, fuerza que se estableció en la ciudad de Huanta, Tambo y el valle del río Apurímac hacia la segunda semana de 1983. La idea de “navalización” -en la prensa- sugiere el poder de los navales en la organización y respuesta campesina contra SL.

<sup>30</sup> Se precisa esta información en las declaraciones de Dionisio Ramos Ricra en el acta de diligencia realizada por el Juez Juan Flores Rojas a Uchuraccay, el 3 de marzo de 1983 (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

limitaciones de su poder. Por eso mismo funcionó de manera paralela al ejercicio de la autoridad comunal el de los líderes de SL en la comunidad.

Hacia la segunda semana de enero de 1983, las autoridades habían decidido enfrentar a SL. Es cuando capturan a Martín y a cinco jóvenes senderistas, entre ellos una mujer. Los condujeron a la plaza del pueblo a golpes, donde fueron juzgados. Mientras Martín daba vivas al "presidente Gonzalo", líder de SL, los jóvenes senderistas desconcertados frente a la amenaza de las autoridades, que se mostraban decididas a matarlos, lloraron pidiendo perdón. La comunidad reunida en la plaza decidió dejarlos en libertad, sin antes golpearlos y advertirlos no volver más a la comunidad. Después de ese hecho quedó definida la posición de la comunidad. Los comuneros sabían que Martín volvería a buscar venganza por ese hecho de humillación y rechazo de la comunidad contra SL. Por eso mismo se organizaron para luchar. Armados con sus propios instrumentos de trabajo, hachas, lazos, huaracas, comenzaron a patrullar la zona a pie y a caballo. Apostados en las cumbres de los cerros, los vigías tenían que advertir con pitos y cornetillas sobre cualquier eventualidad. En el día la vigilancia estaría a cargo de las mujeres, quienes pasteando en las cumbres de los cerros podían fácilmente distinguir cualquier presencia extraña. En la noche, la vigilancia quedaría a cargo de los varones.

Una de las primeras acciones paralelas a la defensa comunal fue la coordinación entre las comunidades vecinas. De manera clandestina, las autoridades de Uchuraccay, Huaychao, Cunya, Macabamba, Carhuahurán, entre otras, habían decidido enfrentar a SL. Sin embargo, no todas las comunidades estaban ya decididas, y de otras se desconfiaba y se sospechaba que seguían colaborando con SL, como Iquicha, Balcón, Challhuamayo, entre otras.

El 21 de enero, casi simultáneamente mientras en Huaychao y Macabamba la comunidad asesinaba a siete senderistas, en Uchuraccay asesinaban a otros tres más. Los tres jóvenes senderistas, dos mujeres y un varón, habían llegado esa tarde del valle de Huanta y se encontraban descansando en casa de Severino Morales, sin advertir posiblemente los cambios en las alianzas que se habían producido solo dos semanas atrás. Es cuando los sorprendieron. Los capturaron y luego los condujeron a la cumbre de uno de los cerros donde los asesinaron. A diferencia de la captura de Martín y los cinco senderistas, sólo dos semanas atrás, esta vez no se apeló al perdón. La decisión estaba tomada y era un acuerdo multicomunal. Había que cumplirla para legitimar la alianza multicomunal. En ese sentido, este hecho de crimen muestra el resultado de un proceso político más amplio, de contenciones contra SL, por un lado, y de alianzas entre las comunidades de las alturas, por otro. Una determinación fatal como resultado de un proceso previo caracterizado por otras formas de respuesta.

Sin entender este proceso previo, del principio político de la polarización de la guerra, la matanza de los periodistas sólo cinco días después de esa primera matanza apareció como la irrupción de la violencia irracional y salvaje, que sólo podía ser entendida dentro de los marcos mágico-religiosos. La radicalización de la guerra contra SL fue parte de un proceso complejo y con diferentes matices dentro de las propias comunidades. Hubo matices y énfasis distintos entre las autoridades y la población, como ocurrió cuando capturaron a Martín y los cinco senderistas. La toma de decisiones multicomunales puso a prueba las lealtades de las alianzas. Es cuando había que ofrecer resultados para garantizar los acuerdos multicomunales de la lucha contra SL. Es decir, el ejercicio de la autoridad ya no sólo dependía de la decisión comunal. Los acuerdos multicomunales, en ese sentido, empujaron al cumplimiento de acuerdos más severos. La violencia fue también por supuesto en respuesta a

la violencia autoritaria de SL, que ejercía tanto presionando una mayor participación campesina en la lucha armada como asesinando a las autoridades de Uchuraccay y Huaychao<sup>31</sup>.

Ambos hechos muestran lo convulsionada que se encontraba la zona cuando arribaron los periodistas a Uchuraccay; una población movilizaba tanto luchando contra SL como definiendo las alianzas internas y multicomunales. Después de la matanza de los senderistas en Huaychao y Uchuraccay, arribaron los sinchis a ambas comunidades el 23 de enero. Llegaron en helicópteros llevando alimentos, como reconocimiento del presidente de la república por la acción emprendida contra SL. En esa ocasión, al recibir el respaldo del presidente de la república, les remarcaron que podían seguir respondiendo con las mismas armas contra SL. Les dijeron que podían matar a todos los que arribaran a pie, porque ellos lo harían en helicóptero<sup>32</sup>.

La mañana del 26 de enero, las autoridades de Uchuraccay habían detenido al sobrino de Severino Morales. Este joven tenía 17 años y se dedicaba al comercio de ropa en la zona. Había llegado esa mañana de Huanta, cuando lo detuvieron acusándolo de seguir "caminando con sus compinches". Todos sabían que él había estado o estaba involucrado junto a su tío en SL. Gracias a la mediación de su abuelo, Oligario Salinas, un comerciante reconocido y

---

<sup>31</sup> El ejercicio autoritario de la violencia de SL tardó en ser entendido en su real magnitud. En el contexto de la matanza de los periodistas, esa violencia fue aislada de ese hecho. El ejemplo extremo del aislamiento de la violencia senderista de la matanza de los periodistas se ve en el juicio del caso Uchuraccay. En las 32 páginas del expediente de sentencia contra los tres campesinos acusados por la matanza de los periodistas, no hay ninguna referencia a la violencia de SL. Esta observación la hizo notar Patricia Balbuena, trabajando en la CVR (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96. 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima). Una copia de la sentencia también se encuentra en el archivo de APRODEH.

<sup>32</sup> Esta información se repite insistentemente en los siguientes testimonios: en las declaraciones recogidas por el periodista Luis Morales el día 30 de enero de 1983; en la asamblea que organizó la Comisión investigadora presidida por Mario Vargas Llosa el 12 de febrero de 1983; en los testimonios brindados ante el juez Juan Flores Rojas en marzo y mayo de 1983; y en las declaraciones efectuadas durante el juicio oral. Esta misma información las recogí en las diferentes entrevistas que hice.

respetado en la comunidad, las autoridades de la comunidad lo perdonaron. Como reconocimiento a las autoridades del pueblo, tuvo que comprar tres botellas de licor, las mismas que las autoridades bebían cuando los periodistas aparecieron por la cumbre de Wachwaqasa<sup>33</sup>.

Silvio Chávez Soto y Fortunato Gavilán fueron las autoridades quienes lideraron la matanza de los periodistas, del guía y de Severino Morales. Ellos junto a otros comuneros estaban bebiendo en casa de Fortunado Gavilán, que queda justo en dirección a la cumbre por donde aparecieron los periodistas. Discutían problemas de la comunidad y el de la seguridad, de las sospechas de la colaboración de ciertas familias de la comunidad con SL<sup>34</sup>. En esas circunstancias fueron advertidas por una de las pastoras de la presencia de los periodistas. Las autoridades de inmediato convocaron a gritos a las familias de los alrededores para que corrieran, tanto señalando que los terroristas estaban entrando al pueblo como advirtiendo con acusar de terroristas a quienes no participaran. Cerca de treinta personas corrieron portando palos, lazos, machetes, y piedra en mano. Los detuvieron cerca a la casa de Fortunato Gavilán. No hubo diálogo. Aun cuando los periodistas trataron de explicarles su presencia, las autoridades los acusaron de terroristas y venir a atacarlos. Esa imposibilidad de diálogo hizo que los periodistas llamaran a uno de los jóvenes ahí presentes buscando su mediación, porque vestía traje más urbano. Sin embargo, era el mismo joven a quien las autoridades le habían perdonado de su relación con SL esa misma mañana<sup>35</sup>. Por eso cuando

---

<sup>33</sup> En más de una oportunidad pude conversar con esta persona en Uchuraccay, donde ahora vive. Por razones de seguridad, él no quiso que grabara las entrevistas y nombrara su nombre.

<sup>34</sup> Hay distintas versiones sobre este punto, de lo que discutían las autoridades en esos momentos. Una de las que presencié esa discusión sugiere que estaban solucionando alguna queja. Dejo de señalar su nombre por razones de seguridad (Uchuraccay, 24-25.04.01).

<sup>35</sup> Esta persona vive y fue quien me contó en detalle estos hechos. Por razones de seguridad, no quiso que grabara la entrevista y dejó de señalar su nombre.

los periodistas trataron de explicarles que no eran terroristas, el primer golpe de Silvio Chávez lo recibió este joven, acusado de estar protegiendo a sus “compinches”. Estaba tomada la decisión; aun cuando los periodistas les pidieron que los amarraran y los entregaran a la policía, las autoridades liderada por Silvio Chávez dieron la orden de matarlos.

Los mataron de la manera más cruel, con la certeza de estar dando muerte a terroristas. Silvio Chávez creyó y temió que si sólo los detenían, vendrían por ellos sus compañeros<sup>36</sup>. Los que dudaron, tuvieron que participar de la matanza por la amenaza de las autoridades. Después de haber dado muerte a todos los periodistas, las autoridades se dirigieron a la casa de las personas que no habían participado. Los acusaron de seguir colaborando con los senderistas, como ocurrió con Oswaldo Morales, a quien lo acusaron: “tu no has venido, eres terruco, te vamos a matar” diciendo. “Mi esposa comenzó a llorar, tiene demasiado cólico diciendo. Entonces me hicieron colaborar, una arroba de trago” (Oswaldo Morales. Uchuraccay, 27.08.00).

Mientras eso pasaba, hacían llegar al pueblo a Juan Argumedo. Lo habían capturado cerca a Paria, cuando huía en su mula. Aun cuando lo conocían en el pueblo y pidiera que no lo maten, lo mataron. Inclusive el presidente de la comunidad, Dionisio Morales Pérez, había buscado interceder por él. Frente a esta actitud, fueron las mujeres que le acusaron de no ejercer su autoridad como presidente y “hacer valer la comunidad”<sup>37</sup>. Dionisio Morales había

---

<sup>36</sup> Son cinco personas a quienes entreviste que fueron testigos y participaron de esta matanza. Por razones estrictas de seguridad, se reservan los nombres. El temor de ellos de ser acusados por el caso persiste. Y en el ministerio público sigue pendiente hasta hoy la orden de captura contra 14 campesinos, que se dio en la sentencia judicial de marzo de 1987.

<sup>37</sup> La conversación con Dionisio Morales fue facilitada por la relación que Phil Bennett ha tenido con Dionisio, a quien lo conoció en Lima en 1991 cuando Dionisio acababa de salir de prisión acusado de la matanza de los periodistas, por ser el presidente de la comunidad. Esta conversación se dio en Uchuraccay, 03.08.03.

llegado cuando ya estaban muertos los periodistas. Vivía en la cumbre de Huantaqasa y estaba en desacuerdo con los hechos de violencia que se estaban dando en la comunidad, por eso había decidido distanciarse y dejar el liderazgo en manos de Silvio Chávez y Fortunato Gavilán.

Luego de asesinar a Juan Argumedo, procedieron con Severino Morales, a quien lo responsabilizaron de “traer a todos esos terroristas”. A los periodistas los enterraron esa misma noche, luego de quitarles sus prendas, en forma superficial, y a menos de 200 metros de la plaza del pueblo. El entierro de Juan Argumedo y Severino Morales fue distinto, más clandestino y sólo coordinado por las autoridades. Mientras eso iba pasando en el pueblo, según lo acordado dos semanas atrás en una asamblea multicomunal, llegaban a Uchuraccay campesinos de Huaychao, Cunya, Paria, Ccarhuahurán, Pampalca y otras comunidades. Esa noche se quedaron tomando y vigilando. Suponían que los senderistas buscarían venganza. También se tomaron acuerdos, como el salir a la mañana siguiente en busca de quienes seguían colaborando con SL.

La madrugada del 27 de enero, un grupo numeroso de alrededor de mil personas se dirigió hacia Iquicha, comunidad que era considerada simpatizante de los senderistas<sup>38</sup>. Allí capturaron a catorce campesinos que fueron golpeados, siendo conducidos a Uchuraccay para ser juzgados. Durante el trayecto, Fortunato Gavilán, teniente gobernador de Uchuraccay, los amenazaba con matarlos y que “los iquichanos ya no eran cabecillas sino los de

---

<sup>38</sup> Las declaraciones brindadas en el proceso judicial por Juana Lidia Argumedo y Julia Argumedo, así como por los campesinos interrogados por el Juez Juan Flores Rojas abundan en detalles sobre esta impresionante movilización multicomunal. Algunos testigos mencionan que se reunieron entre 700 y 800 personas provenientes de diversas comunidades. Otros mencionan 4,000 y hasta 5,000 personas (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96. 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

Uchuraccay”<sup>39</sup>. Entre los capturados se hallaba Julio Huayta, teniente gobernador de Iquicha, quien llegó a Uchuraccay bastante golpeado y con una bandera roja amarrada al cuello.<sup>40</sup> En Uchuraccay ellos serían juzgados por las autoridades, en presencia de los cientos de campesinos ahí reunidos.

Localmente, esta acción posicionó a Uchuraccay como la comunidad líder de la guerra campesina contra SL. Las coordinaciones multicomunales y el liderazgo se ejercería desde esta comunidad. Paralelo a este proceso multicomunal, en Uchuraccay el liderazgo de Silvio Chávez en todos estos hechos reafirmaría su poder y zanjaría, de pasó, el viejo conflicto familiar con la matanza de Severino Marales.

Las autoridades no buscaron silenciar la matanza de los periodistas, por la certeza de haber dado muerte a terroristas. Los enterraron cerca a la plaza del pueblo y de manera superficial, con el objetivo de mostrarlos luego a las autoridades. Por eso mismo enviaron al día siguiente una comisión para que informara del hecho al puesto policial de Tambo, llevando consigo algunas prendas de los periodistas. Quienes dudaron que fueran senderistas, presagiaron lo que más tarde vivirían, la represión generalizada. Quien se adelantó a los hechos fue Silvio Chávez. Enterado del error y consciente de lo que pasaría luego, decidió quitarse la vida tres semanas después de ocurrida la matanza de los periodistas. Cuando la comisión Vargas Llosa se reunió con la población el 12 de febrero de 1983, una de las demandas que recibió fue garantías y seguridad. Sabían que SL los atacaría. Ya para entonces

---

<sup>39</sup> Declaración de Claudio Huamán Morales, uno de los iquichanos detenidos (Expediente del caso Uchuraccay, No. 2805-96. Fojas 589. 7mo. Juzgado de Procesos en Reserva, Lima).

<sup>40</sup> Esa bandera, que había sido retirada días antes por el teniente gobernador de Iquicha de uno de los cerros de esa comunidad, fue la que los comuneros de Uchuraccay entregarían a las fuerzas del orden dos días después, argumentando que era la bandera con cual los periodistas habían llegado.

habían escuchado rumores procedentes de otras comunidades: “*Uchuraccaytaqa wañuchisaqmi*” (a los de uchuraccay los mataremos); “*wañuchiwaytan pinsanku*” (están pensando matarnos):

“Cómo va a ser, que los señores jefes nos visiten cada semana, o tal vez como ahora... por la tarde podrían entrarnos de Acco, Michkapampa, de Challhuamayo, de Usnu... esos terroristas señor. Por esa razón, cada semana que nos visiten...” “También queremos, señor, unas dos o tres metralletas para defendernos. No podría hacernos ese favor el señor Presidente... para que aquí en este pueblo nos defendamos”.<sup>41</sup>

Las garantías nunca llegaron y las amenazas no tardaron en hacerse realidad. Aun cuando las FFAA sabían que SL vengaría la respuesta campesina, no les brindaron la protección que garantizara sus vidas. Esa falta de garantías se hizo más evidente cuando detuvieron a tres campesinos de la comunidad y se dio la orden de captura contra otros catorce campesinos. A Fortunato Gavilán, teniente gobernador, SL lo asesinó cuando huía hacia la selva. Es en ese contexto de violencia, persecución y ausencia de “garantías” reclamada al presidente de la república, que se clausuró la coordinación multicomunal con cual habían comenzado a responder a SL. No quedaba ninguna autoridad que coordinara alguna acción, como lo habían venido haciendo desde Uchuraccay. Para sobrevivir, no les quedó sino asumir respuestas aisladas. Cada familia vería la manera de resistir y sobrevivir a su manera y luego huir a donde pudieran.

Cuatro meses después de ocurrida la matanza de los periodistas, una líder senderista, responsable militar de la región Ayacucho, informaría en Huamanga: "Hemos barrido a esos

---

<sup>41</sup> Transcripción de la asamblea entre los comuneros de Uchuraccay y la Comisión Vargas Llosa. Uchuraccay, 12 de febrero de 1983.

*chutos*<sup>42</sup> de mierda"<sup>43</sup>. Era la celebración de la primera incursión armada de SL a la comunidad de Uchuraccay, donde habrían dado muerte a 8 campesinos, entre varones y mujeres. Los sacaron de sus casas bajo lista, para luego asesinarlos en la plaza del pueblo. Las ocho personas habían participado en la matanza de los periodistas. La segunda incursión fue el 16 de julio, con el saldo de cerca de veinte muertos. Y con el mismo saldo fue la tercera incursión, la víspera de la navidad de 1983. Fueron ataques en días de fiesta. A pesar de la violencia y de vivir huyendo, habían persistido las celebraciones religiosas: la fiesta de las cruces, la virgen del Carmen y la víspera de la navidad donde SL los sorprendió. En esas tres incursiones habrían sido asesinadas al menos cincuenta uchuraccaínos. Hubo otras incursiones donde mataron o desaparecieron en forma individual.

A los ataques de SL, se suma las incursiones de las FFAA. A quienes no pudieron huir y permanecieron en la comunidad, el ejército los acusó de estar colaborando y vinculados a SL. Por eso mismo las víctimas de la represión militar fueron mujeres y niños, quienes se quedaban en el pueblo al no poder huir<sup>44</sup>. Por último, los ronderos de las comunidades vecinas terminaron por diezmar la comunidad. Uchuraccay se encontraba en camino a Rasuwillca, desde donde SL salía a atacar. Los ronderos, a veces acompañados por los militares, terminaron por arrasar la comunidad acusándola de senderista: incendiaron las viviendas y se llevaron los animales, alimentos y ropa de la gente. Lo mismo hizo con las dos campanas de la iglesia, las carpetas y el techo de la escuela.

---

<sup>42</sup> La palabra "*chuto*" tiene un doble contenido, el de identificar a una persona de la puna y de llevar implícita el estigma étnico y racial. La sanción senderista implicaba en este caso ver a esta población como "ignorante", a quien "la ley de la historia" y la revolución terminaría por quitarla de la historia.

<sup>43</sup> Esta información proviene de un profesor de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga quien escuchó estas palabras de esta líder senderista (Ayacucho, 11 de octubre del 2000).

<sup>44</sup> Esta información la recogí de una de las víctimas, quien perdió a su esposa y a uno de sus pequeños hijos en una de estas incursiones hechas por el ejército (Uchuraccay, 25 de abril del 2001).

Este período en la memoria de la gente es entendido como una época de caos, confusión y extremo dolor. Todos recuerdan que había que huir hacia los cerros cada noche, donde dormían a la intemperie, soportando el frío y la lluvia. Fue tanto el número de víctimas que la gente recuerda que murió "más de la mitad". Los nombres de las personas, los lugares donde fueron asesinados y el horror que rodea estos hechos están presentes en la memoria de las familias. Fueron más de 125 los uchuraccainos asesinados por la acción principalmente de SL.

El esposo de Martina Gavilán Huamán, Marcial Pérez Rimachi, fue asesinado la noche del 16 de julio, en plena fiesta de la Virgen del Carmen. Martina recuerda esa época como de confusión generalizada: "*muspaypa hina karaniku*" (como entre sueños/confusos estuvimos). "Ya nadie estaba en el pueblo, sólo aullaban los perros. Nosotros empezamos a correr por aquí, por allá en esa hora, no podíamos ir a ningún lado" (Uchuraccay, 7 de enero del 2001). Igualmente, la señora Teófila Huaraca, al hablar sobre esta época, recuerda: "Estábamos en los cerros. Raspando la tierra hacíamos hueco. Así pasábamos todas las noches, así dormíamos, totalmente en el cerro, en el frío. Mi hijo también llorando. Al amanecer regresábamos a nuestras casas. Así en los huaycos escondiéndonos dormíamos" (Uchuraccay, 9 de enero del 2001).

La idea de *muspaypa hina* remarca la confusión generalizada de vivir huyendo como entre sueños. Es esta experiencia de destrucción y muerte que mantiene viva la indignación de la gente con lo que pasó. La señora Martina, quien perdió a su esposo e hijo en manos de los senderistas, recuerda a los que lo hicieron como "malas fe, esos desgraciados"

(*malafekuna, qanrakuna*<sup>45</sup>). También perdió todos sus animales en manos de las rondas de las comunidades vecinas, a quienes "*kunankama ñakaniraqmi*" (hasta ahora todavía los maldigo).

Los comuneros de una comunidad vecina fueron quienes saquearon la comunidad y sus animales. Al igual que la señora Martina, muchos otros recuerdan con dolor estas pérdidas. Pero son las mujeres que tienen el permiso de hablar y resguardar esas memorias. Ellas pueden recordar y reclamar públicamente, como lo hace la señora Martina; expresar su indignación por los costos de esa experiencia. Diferente a ellas, los líderes de la comunidad, todos varones, para mantener una mayor armonía y las alianzas políticas con las comunidades vecinas, remarcan más la necesidad de perdonar y "enterrar" (*pampachaykuwayku*) los conflictos del pasado<sup>46</sup>.

Hacia agosto de 1984 la comunidad había quedado desolada. Luego de vivir escapando (*ayqispa*<sup>47</sup>) por cerca de una año, viviendo en las cumbres de los cerros, decidieron abandonar la comunidad "sólo con la ropa que llevaban puesta" y a donde podían. Unos salieron a la selva, otros al valle de Tambo y Huanta, y otros a las ciudades de Ayacucho y la costa. La violencia había sido tan disruptiva de la vida y la matanza de los

---

<sup>45</sup> *Qanrakuna* expresa la indignación y la condena a quienes cometieron el acto de la brutalidad de las matanzas. También la expresión "mala fe kuna" denota la acusación contra "esos malditos".

<sup>46</sup> Entre agosto y octubre del 2000, las autoridades de Uchuraccay visitaron las comunidades vecinas de Iquicha, Huaychao, Cunya y Carhuahurán, buscando perdón y olvido de los conflictos del pasado de la violencia. Estas asambleas de "reconciliación" se daban dentro del proceso de distritalización promovidas por estas comunidades y la ONG Visión Mundial. Los líderes de Uchuraccay, a la cabeza de Elías Ccente, esperaban encontrar respaldo y reconocimiento como capital de este proyecto de distritalización por medio de estas asambleas de "reconciliación". Sin embargo, aun cuando se hicieron estas asambleas, las pugnas e intereses comunales, sobre todo en lo referido a que comunidad debería ser la capital del distrito, hicieron abortar los planes de la "reconciliación" y de la distritalización de las comunidades altoandinas.

<sup>47</sup> La palabra en quechua que usan y expresa más intensamente el drama de huir es *lluptiy*, la acción del huir en las condiciones inhumanas.

periodistas dejado tanta (mala) fama, que para sobrevivir en los lugares de refugio tuvieron que dejar de llamarse por sus propios nombres, silenciar su identidad de uchuraccaínos.

## Capítulo IV

### La localización de la violencia (II)

#### Huancasancos y Lucanamarca: Sendero Luminoso, educación, juventud y “guerra campesina”

Uno de los nombres que no ha sido borrado de la memoria de Abimael Guzmán, líder de SL, es Lucanamarca. En las entrevistas que concedió, la primera en 1988 y últimamente a la CVR el 2002, Lucanamarca aparece signado a ocupar un lugar en la historia. ¿Qué ha hecho de Lucanamarca un lugar de memoria de Abimael Guzmán? De hecho, en la memoria de Abimael Guzmán impera la lógica de la guerra en el establecimiento de los hechos y sus recuerdos. En la lectura teleológica de la historia, lineal hacia el objetivo de la conquista del poder, Abimael Guzmán nunca imaginó que la “guerra campesina” que predicaba pudiera devenir más bien en una guerra entre campesinos y luego en una gran rebelión campesina contra su propio proyecto. Esa sería la peor jugada que le harían los campesinos a la revolución que imaginaba Abimael Guzmán. Por eso mismo, no deja de olvidar la acción “contundente” con cual “sofrenamos”<sup>1</sup> esta insubordinación campesina: la represión contra los campesinos simbolizada en la matanza de 69 campesinos de Lucanamarca, el 3 de abril de 1983.

Este capítulo explora la dinámica local que hizo posible el establecimiento de SL en las comunidades rurales, resaltando por un lado el contexto de conflictos sociales y políticos

---

<sup>1</sup> Es como Abimael Guzmán se refirió a la matanza de Lucanamarca, organizada según él por el propio Comité Central del partido (Guzman 1988:19). Sin embargo, Oscar Ramírez Durand, c. “Feliciano”, considerado responsable militar de SL del departamento de Ayacucho, señala a Abimael Guzmán como el responsable de ordenar esa matanza (Testimonio ante la Sala Nacional de Terrorismo, *La República*, 12.11.03).

que se vivía previamente y, por otro lado, el manejo de las redes educativas y el éxito de la prédica de SL en la población juvenil, entendido en el contexto de modernización que se vivía. Huancasancos y Lucanamarca muestran claramente los procesos de politización de los conflictos del pasado y la violentización de la política. Las “razones de sangre” –es el título del libro de Gonzalo Portocarrero (1998)- como objetivo político de SL fueron localizadas dentro de contextos históricos específicos y dinámicas políticas propias de cada lugar.

Leyendo comparativamente esta experiencia con el caso Uchuraccay, se puede ver las formas diferenciadas de como se ha vivido y respondido a la violencia en las comunidades de Ayacucho. Pero también, ambos casos muestran las formas diferenciadas de restablecer los sentidos de comunidad, que creemos fundamental en el proceso de restablecimiento y recuperación de las comunidades ayacuchanas.

### **Lucanamarca en la memoria de Abimael Guzmán**

Para Abimael Guzmán, el inicio de la lucha armada se dio en un contexto de “crisis general del capitalismo burocrático” y de “la ofensiva estratégica de la revolución mundial”<sup>2</sup>. Anunciaba una “guerra campesina”, del campo a la ciudad, tomando la revolución China como modelo y el maoísmo como ideología. Los campesinos serían la “base principal de la revolución”. En su lectura teleológica de la historia, con el inicio de la lucha armada se

---

<sup>2</sup> Primera sesión plenaria del PCP-SL, 1984 (Documento consultado en la CVR).

entraba a la etapa final de destrucción de la semifeudalidad, la burguesía y el capitalismo burocrático y anunciaba el advenimiento de la *República Popular de Nueva Democracia*<sup>3</sup>.

Abimael Guzmán reconocía que no sería fácil la conquista del poder. Por eso mismo el otro eje de su discurso era la entrega total, la “cuota” de sangre como razón de la política que demandaba la revolución. Mientras Abimael Guzmán preveía que tarde o temprano se daría la intervención militar en la lucha contrainsurgente, daba por asegurado que los campesinos serían la base principal de la revolución. En su entendimiento de la realidad rural, se suponía que frente a la explotación terrateniente y semifeudal, el campesinado apoyaría la revolución. Una visión clasista ortodoxa que limitaba la vida a esos parámetros. Sin embargo, la realidad no tardaría en mostrarse diferente, y esa inicial imagen revolucionaria con cual calificaba al campesinado terminaría sancionada despectivamente al calificarlos de “mesnadas” subordinadas al ejército (Guzmán 1988: 19-20). En tanto se moldeara a su esquema, subordinada al “pensamiento guía,”<sup>4</sup> sería reconocida la agencia campesina, sino sancionada y condenada de la historia.

Para Abimael Guzmán la peor jugada a su revolución imaginada fue la temprana rebelión campesina; no podían ser justamente los campesinos los que dejaran de alinearse a sus objetivos políticos. Por eso mismo se entiende la magnitud de su condena. No sólo fue política, fue una condena –literalmente- a muerte, sostenida en un discurso que aludía una supuesta superioridad ideológica del partido comunista frente a las “mesnadas” alienadas al

---

<sup>3</sup> Véase los discursos de Abimael Guzmán: “Somos los iniciadores”, PCP-SL, 19 de abril de 1980; “Hacia la guerra de guerrillas”, Comité Central Ampliado, 24 de agosto de 1980; “Documentos fundamentales” del Comité Central del PCP-SL, en Luis Arce Borja ed. (1989). Varios autores han trabajado la ideología de SL, véase especialmente, Gorriti (1990), Degregori (1993, 2000a), Portocarrero (1998), y CVR (2003: “El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso”, T. II).

<sup>4</sup> Es como se autoproclamaba Abimael Guzmán, el “pensamiento guía” de la revolución. Para un análisis detenido sobre este punto, véase Degregori 2000a.

ejército. La lucha de SL no sólo sería ahora contra la burguesía y el estado peruano, sino contra las “mesnadas” - entendida como “indios” que no entendían el “pensamiento guía”, la luz que les ofrecía el “mayor revolucionario del mundo”<sup>5</sup>. Aun cuando el discurso de Guzmán no precisa un contenido racial, trasciende ampliamente este contenido en la práctica de la violencia y, más específicamente, en la forma como es hecha y es asumida la matanza de Lucanamarca.

En 1988, en la llamada “entrevista del siglo” (*El Diario*, 24.07.88), desde la clandestinidad, Abimael Guzmán no duda en precisar la magnitud de la matanza de Lucanamarca. Es reconocida como una gran hazaña de la revolución, “aplastando las mesnadas” en la lógica de la guerra del establecimiento y contra-establecimiento. Frente al supuesto establecimiento militar, el contra-restablecimiento de la revolución debía retumbar las montañas:

“Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria le respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca, ni ellos ni nosotros lo olvidamos, claro, porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real, y lo decimos, ahí hubo exceso, como se analizara en el año 83, pero toda cosa en la vida tiene dos aspectos: nuestro problema era un golpe contundente para sofrenarlos, para hacerles comprender que la cosa no era tan fácil; en algunas ocasiones, como en ésta, fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas, así ha sido.” (op-cit, pg. 19).

Suena a una gran victoria esta matanza. Una memoria triunfadora en palabras del líder de SL. Por eso insistiría que fue “un golpe contundente y los sofrenamos”. El desprecio por las víctimas es ineludible en sus palabras, y va más allá de un simple cálculo política-

---

<sup>5</sup> Esta autopercepción de Abimael Guzmán como el mayor revolucionario del mundo está en sus propios discursos editado por Luis Arce Borja, *Guerra popular en el Perú. El Pensamiento Gonzalo*. (1989).

militar del hecho. Dentro del discurso clasista de la lucha, como guión público, se revela su intolerancia y desprecio por las víctimas. Un guión oculto cuyo contenido racializado resuena en sus palabras<sup>6</sup>:

“... en la guerra la masa en el choque puede rebalsar y expresar todo su odio, el profundo sentimiento de odio, de repudio, de condena que tiene, ésa fue la raíz y eso ha sido explicado por Lenin. Pueden cometerse excesos, el problema es llegar hasta un punto y no pasarlo porque si lo sobrepasas te desvías... Si a las masas les vamos a dar un conjunto de recomendaciones, exigencias y normas, en el fondo no queremos que las aguas se desborden y lo que necesitábamos era que las aguas se desbordaran, que el huayco entrara, y cuando entra arrasa pero luego vuelve a su cause... Pero, reitero, ahí lo principal fue hacerles entender que éramos un hueso duro de roer, y que estábamos dispuestos a todo, a todo” (op-cit, pg. 19-20).

Esta actitud de superioridad y triunfo desborda a lo largo de la entrevista. La seguridad de la victoria es anunciada en cada momento; Lucanamarca era una muestra de lo que estaba dispuesto, “aniquilar para preservar” (op-cit, pg. 20). Sin embargo, la evaluación de Abimael Guzmán distaba de la realidad. Ya para entonces, las respuestas campesinas no sólo no habían sido “sofrenadas” del todo sino se habían extendido en la región<sup>7</sup>.

De ese entonces al 2002, entrevistado por la CVR, el tono de Abimael Guzmán es otro. No es el tono épico del líder hablando desde la clandestinidad, como lo hizo en 1988. Tampoco es la voz del líder revisando críticamente el pasado, después de permanecer recluido en la base naval desde el día de su captura, el 12 de setiembre de 1992, condenado a cadena perpetua. Más que expresión de remordimiento que le pudiera causar los 69 campesinos asesinados en Lucanamarca y los miles de muertos en el Perú, el cálculo maximalista de la vida y totalitario de la política impera en la evaluación que hace Abimael

---

<sup>6</sup> El concepto de guión público y guión oculto es tomado de Scott (1990, capítulo 8).

<sup>7</sup> Para una mayor precisión sobre las respuestas campesinas en la región de Ayacucho, véase Degregori, ed. 1996.

Guzmán en el 2002. Aun cuando él mismo volvió a nombrar Lucanamarca, lo reconoce como uno de los dos errores que SL habría cometido en la guerra, junto al cochebomba de Tarata, calle en el distrito limeño de Miraflores, el 16 de julio de 1992<sup>8</sup>. Es sólo un error, “esas son las cosas que decimos que son errores, excesos que se cometen. Pero no son problema de línea.”<sup>9</sup>

Abimael Guzmán, enterado del informe “Lucanamarca: una terca esperanza”, difundido por la CVR a nivel nacional<sup>10</sup>, no dudó en mostrar su indignación y rechazo, haciendo una cerrada defensa de cualquier imputación de crímenes de lesa humanidad que le pudieran atribuir a él y al partido comunista SL. En tanto ese informe “Lucanamarca: una terca esperanza” resalta la crueldad de la matanza y la responsabilidad del Comité Central de SL, como el propio Abimael Guzmán lo reconoce en 1988, él califica el informe como de “propaganda” supuestamente buscando establecer “una política genocida” en la acción de SL y la responsabilidad de su líder<sup>11</sup>.

En el extremo de su entendimiento sobre la matanza, y para negar este informe de la CVR, Abimael Guzmán sugiere que la matanza no fue parte de una sola acción sino de varias acciones que se dieron en diferentes lugares:

“¿En Lucanamarca hubo un hecho o varios hechos? Esa es la pregunta que todos queremos saber. Fueron varios, varios lugares, con número distintos de personas. No fue un hecho al unísono con los mismos, no es así, eso es adulterar las cosas.... Pero para algunos proyectos creen que es todo en la plaza de Lucanamarca y allí hubo una matanza. Eso no es la realidad” (CVR 2003: “El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso”, Tomo II).

<sup>8</sup> Comunicación personal de Carlos Iván Degregori, comisionado de la CVR. Lima, marzo del 2002.

<sup>9</sup> Entrevista hecha por la CVR en la Base Naval, 27.01.03 (Documento consultado en la CVR).

<sup>10</sup> Este informe fue difundido como encarte en los principales diarios del país el mes de diciembre del 2002.

<sup>11</sup> Parte de esta entrevista aparece en el informe “El Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso” (CVR 2003: T. II).

No se trata de vidas sino de hechos y cifras las que están en cuestión. Para Abimael Guzmán el ejercicio de la violencia totalitaria no está en cuestión; es justificada como un simple error de exceso. Es en esa visión que Lucanamarca simboliza un hito, pero más como un rito de iniciación de lo que luego sería la sangrienta represión que SL ejercería contra las poblaciones rurales e indígenas de los Andes. Por eso su evaluación es más una operación maximalista de contabilizar la guerra, de darle valor a las cifras y las acciones, más que cualquier contenido que organice esa experiencia. Se entiende así no tanto porque Abimael Guzmán fue ajeno a esa experiencia, al establecerse desde el inicio de la lucha armada en la capital, Lima, sino porque la experiencia misma para él no tiene ningún valor comparado a los cálculos imaginarios con cual “administró” la guerra. Esa es su única realidad. Una realidad imaginaria, ficticia, pero también cruel y totalitaria.

Frente al cálculo maximalista de Abimael Guzmán, estallan las memorias de la gente del lugar:

- “... por el problema social la gente ya es medio egoístas, ya somos personalistas, ya no somos como antes, esa sana conciencia, mucho se ha corrompido”
- “Había fiestas, teníamos compadres, nos amanecíamos bailando, en los trabajos nos ayudábamos, a quienes estaban enfermos había alguna ayuda, pero de esa fecha ya no, hasta el pueblo mismo ya no se quiere meter en nada... Ya no estamos tranquilos, más que nada el egoísmo personal a reinado en Huancasancos”
- “Antes estaba bien, uno o dos eran malafé, pero ahora no sé que, la gente como envenenada de cualquier cosa se odia. Te ven y ven tus cosas y hay envidia; trabajas

y hay envidia... no sé; como envenenada está la gente, solo con egoísmo, envidia, haciéndose llorar...”<sup>12</sup>.

No son sólo memorias de una experiencia sino realidades de violencia que se viven cotidianamente, en eso que retratan las mujeres del Club de Madres de Huancasancos como “ya no somos como antes”. Ya no somos como antes sugiere una diferenciación temporal de un antes y un ahora marcada por la experiencia de la violencia. La violencia como disruptiva de los valores sociales y morales, y que se expresaría hoy en la envidia, el odio y el egoísmo, presentes en las relaciones familiares y comunales; en esa imagen dura que nos señalan: “como envenenada está la gente”.

Se añade a esos cambios de la vida, el temor y la desconfianza con cual se vive hoy. Aun cuando ha pasado más de una década desde la última acción armada de SL en la zona<sup>13</sup>, el temor y la desconfianza es lo que se expresa en sus conductas. Temor y desconfianza tanto o más que a nosotros a sus propios vecinos y compoblanos<sup>14</sup>. Una persona a quien quisimos entrevistar nos dijo abiertamente que no podía hablar porque los asesinos de sus padres seguían viviendo en la comunidad. Otra dio su testimonio cuidándose de que no la vieran hablar con nosotros. Otra persona acusaría que los senderistas ahora venían ocupando cargos públicos, aludiendo el pasado senderista del subprefecto de la provincia.

¿Cómo entender estas reacciones cuyos contenidos muestran más que memorias de la violencia, los conflictos de la violencia con cual se vive cotidianamente? Los casos de

---

<sup>12</sup> Grupo focal organizado por la CVR con el Club de Madres de Huancasancos, 12 de junio del 2002 (Documento consultado en la CVR).

<sup>13</sup> La última acción de SL en la zona fue en 1992, cuando atacó un camión militar donde murieron 3 militares y tres autoridades de Huancasancos.

<sup>14</sup> Estas referencias etnográficas son parte del trabajo que hice como miembro de la CVR, acompañando al equipo de investigación de la sede regional de Ayacucho. Véase el capítulo “La violencia en las comunidades de Sacsamarca, Sancos y Lucanamarca” (CVR 2003: Tomo V).

Huancasancos y Lucanamarca muestran la complejidad de los procesos locales de la violencia, que para ser entendida requieren ser situadas dentro del contexto de transformaciones sociales, políticas y culturales que se venían dando desde los años 60s y 70s. Este proceso de transformación y politización de los conflictos permitirá, más tarde, la participación activa de los jóvenes en la propuesta de poder y cambio que SL les ofrecía. Sin embargo, por las alianzas internas y externas, la guerra devino trasformada en una lucha contra SL. De hecho, la guerra campesina en Huancasancos y Lucanamarca devino en una guerra casi generacional entre padres e hijos, haciendo de los sueños de la revolución una pesadilla destructiva de la vida al interior de las propias familias y comunidades, de la cual no han podido del todo distanciarse. Es ese el poder del pasado-presente del cual muchos quisieran alejarse, para salir de esa imagen dura y dolorosa que nos transmiten las mujeres del Club de Madres de Huancasancos.

### **“Guerra campesina” en Huancasancos y Lucanamarca**

#### ***La politización de los conflictos***

Huancasancos y Lucanamarca están ubicadas en el centro sur del departamento de Ayacucho (ver mapa 1), zona de larga tradición comunal y caracterizada por la producción ganadera. Huancasancos fue reconocida como provincia en 1984 y está conformada por las comunidades más extensas de la región: Huancasancos, Sacsamarca, Lucanamarca y Carapo, que ocupan la superficie total de 91,560 Km<sup>2</sup>, de la cual el 91.2% está destinada a la producción de pastos naturales.

Desde mediados del siglo XIX, la economía del guano de la costa tuvo un efecto de arrastre en el ciclo ganadero del sur de la región, del cual se favorecieron estas comunidades con el incremento de la demanda de ganado vacuno y lanar. En la región, esta demanda de ganado tuvo un efecto colateral, el incremento de los conflictos por linderos de tierras y pastizales. Es justamente desde la segunda mitad del siglo XIX que este territorio registra un mayor número de conflictos intercomunales, de disputas legales y enfrentamientos por linderos que involucran a las comunidades de la cuenca del Qaracha, territorio libre de haciendas (Lucanamarca, Sarhua, Huancasancos, Espite), y los de la "banda de enfrente" (Chuschi, Quispillaqta, Vinchos) (Urrutia, Araujo y Joyo 1988: 433). Conflictos que se reproducen aun hoy, como los que sostienen las comunidades de Huancasancos y Aucana (en la provincia de Lucanas), y Huancasancos y Lucanamarca.

Aun cuando son notables los conflictos intercomunales que caracterizaron la zona en el siglo XIX y XX, es menos lo que se conoce de los conflictos intracomunales. En cierta medida, el énfasis de ver la comunidad como una unidad ha oscurecido las múltiples intersecciones de poder donde se reproducen los conflictos, tanto al interior de las comunidades como en sus relaciones con los diferentes actores y el estado. En un trabajo exploratorio sobre las comunidades en la región de Huamanga, Urrutia, Araujo y Joyo han sugerido que habrían sido menores las tensiones internas por el papel crucial que habrían jugado las autoridades tradicionales, en este caso los varayoc, al mantener un cierto equilibrio social y político al interior de las comunidades (Urrutia, Araujo y Joyo 1988: 440). Asimismo, se sugiere que en contextos de agudización de los conflictos fronterizos, se reforzaban tanto la legitimidad y el poder de estas autoridades tradicionales, dando lugar a ese equilibrio que permitía la reproducción del sistema comunal. Por supuesto son más los

elementos que explican esta reproducción, como la tradición cultural local, la normatividad interna del sistema de justicia y la regulación del trabajo comunal, el reparto de tierras y agua, etc.

Aun cuando estas eran comunidades libres de hacienda, el proceso de diferenciación interna se hizo más visible con los ciclos ganaderos de mediados y fines del siglo XIX, como sugiere Montoya para el sur del departamento (Montoya 1980). Aun cuando no contamos con la información que nos precise este proceso para estas comunidades, es notable ver las tensiones sociales y conflictos de poder que se dan desde la segunda mitad del siglo XX. Para los fines de este trabajo interesa más conocer los diferentes efectos del proceso de modernización que se dieron en estas comunidades, tanto movilizand o expectativas como evidenciando las tensiones y los conflictos internos y externos que luego terminarían politizados con la violencia política.

El proceso de diferenciación interna había dado lugar a la acumulación de poder de ciertas familias en la zona. Destacan las familias Sumari, Salcedo, Bonilla y Molina, en Huancasancos; las familias Huancahuari, Quincho y Casavilca en Lucanamarca, y; las Huaccachi, Taquiri, Herrera, Chávez, García Sumari y Yanqui en Sacsamarca. En Huancasancos estas familias poseían amplias tierras de pastizales y ganado y, a su vez, detentaban el poder político local. Por ejemplo entre 1964 y 1966, los miembros del Concejo Municipal de Huancasancos eran: Sócrates Salcedo Meza, alcalde; Zenaydo Sumari Soto, Elías Irigoyen, Antenor Molina Mendoza y Julio Sotelo Velásquez, regidores (Molina 2000: 45).

Aun cuando oficialmente la comunidad era la propietaria de las tierras, legalmente reconocidas como propiedad comunal, en la práctica el 80% de las tierras estaba en manos de

las familias de la comunidad. Esta posesión directa hizo que ciertas familias pudieran ampliar sus recursos ya sea por herencia, compra-venta, o el ejercicio arbitrario del poder. Eran las tierras de pastoreo que les permitía garantizar y ampliar el número de ganado. Es como las familias más prósperas lograron tener en promedio hasta 6000 ovinos y 500 vacunos, según versiones recogidas de algunos propietarios, autoridades locales y pastores de la comunidad.

Eran familias significativamente ricas para el promedio de las familias campesinas de la región. Aun después de la violencia se nota estas diferencias. Mientras el promedio por unidad agropecuaria en Vilcashuamán es de 7.8 ganados ovinos y 2.3 ganados vacunos, 15.9 ganados ovinos y 3.7 ganados vacunos en Víctor Fajardo, en Huancasancos es 75.8 ganados ovinos y 7.4 ganados vacunos (Dirección Sub Regional Ayacucho/INEI 1994). Son estas diferencias que ayuda a entender porque identificaban a Huancasancos como una comunidad rica y a las familias prósperas como “gamonales”, en el lenguaje senderista.

La acumulación de la riqueza en Huancasancos había tenido diferentes causas. Resalta, sin embargo, el uso arbitrario del poder en la expropiación y apropiación de tierras de familias vecinas y de la comunidad por parte de las familias Sumari, Salcedo y Molina. Las quejas son innumerables y refleja el descontento existente mucho antes de iniciada la violencia política:

“Cirila García, aprovechando su buena situación económica, abusó de nosotros que éramos pobres. Mi madre era viuda y no tenía quien la haga respetar, y aprovechando de esa situación nos quitó un terreno grande, inventando papeles... no podíamos defendernos. Por eso es que en ese tiempo de peligro ya decíamos ‘maldición, cómo ni le matan a esa persona, cómo no nos encontramos con los *puriqkuna* para quejarnos y que los maten”<sup>15</sup>

“... desde tiempos atrás estos conflictos de tierras ya existían pero esos Sócrates

---

<sup>15</sup> Entrevista a una mujer, Sacsamarca, 3.04.02 (Entrevista consultada en la CVR).

Salcedo, Molina, esos han querido todo para ellos, se apoderaron de los terrenos de la comunidad haciendo aparecer papeles falsos, pero quién les para, nadie, porque ellos tienen plata para pagar abogados... y hasta han terminado encarcelando a los pobres injustamente...”<sup>16</sup>

Es poca la información que ha quedado registrada de las expropiaciones de tierras y abusos de poder en los libros de acta de la comunidad y del juez de paz, a las que se tuvo acceso trabajando en la CVR. Sin embargo, es el tema que resalta en las entrevistas, como causa del éxito para el establecimiento de SL en la zona. Las quejas contra Ananías Sumari expresa el descontento del cual SL supo aprovechar para legitimar su discurso anti-gamonal:

“Cuando pasteaba me daba pequeñitos maíces, cebada también, en la puna cuando un becerro había muerto, nos hacía cargar, mi peón va a comer diciendo (...) no nos quería, él nada más quería a sus animales (...) Sumari no nos pagaba si se perdía algún ganado, eso no tomaba en cuenta, nuestro trabajo del mes se agarraba (...) esta gente parece no ser cristiano”<sup>17</sup>.

La idea de “no nos quería” y “esta gente parece no ser cristiano” sugiere no sólo el descontento por el maltrato, sino la condena al mismo sentido de la relación que Ananías Sumari había establecido con sus trabajadores. Una relación de poder que dejaba de lado otras responsabilidades que suponía estaban obligadas a cumplir estas personas en el ejercicio tradicional del poder, como el garantizar el pago y la alimentación, el recibir algún tipo de soporte que facilitara la educación de sus hijos, etc. Por eso mismo la condena y posiblemente la complicidad de estos trabajadores en el asesinato de Ananías Sumari, la primera víctima de SL en Huancasancos.

Sin embargo, la relación de estas familias con la comunidad no sólo se limitó al

---

<sup>16</sup> Eduardo Huaccachi. Huancasancos, 22.03.02 (Entrevista consultada en la CVR).

<sup>17</sup> Mujer que trabajo como pastora de Ananías Sumari. Huancasancos, 27.04.02 (Entrevista consultada en la CVR).

ejercicio autoritario del poder, también hubieron otras formas de relación que los legitimaba en diferentes maneras. Son tres los procesos movilizadores y de articulación nacional que posiblemente les permitieron algún tipo de legitimidad: La construcción de la carretera, el colegio y las luchas por la distritalización primero y la provincialización después de Huancasancos. En tanto eran demandas sentidas y compartidas por el conjunto de la población, los conflictos quedarían un tanto pospuestos como ensombrecidos a la luz de las luchas locales por el desarrollo. La condición letrada de la elite se legitimaba en el reconocimiento local como intermediaria de estas demandas.

En los años 60 la comunidad de Huancasancos fue reconocida como distrito y, el 23 de setiembre de 1984, como provincia. El reconocimiento como centro político y administrativo supuso la articulación directa al estado, acceso al limitado recursos, y el prestigio simbólico como capital. Pero también supuso un largo proceso de negociaciones políticas y alianzas entre las comunidades de la zona, que le permitieron a Huancasancos ser la capital. Estas alianzas no implicaron por supuesto la cancelación de viejas rivalidades fronterizas y de poder. Por ejemplo, en la construcción de la carretera a Huancasancos primero, en los años 50, y luego desde Huancasancos a las otras comunidades, como a Carapo en 1970 y Lucanamarca en 1974, no hizo sino reforzar el poder de Huancasancos.

En ese sentido, ambos procesos, de distritalización y provincialización, por un lado, y la construcción de la carretera, por otro, aun cuando contaron con el apoyo de Lucanamarca, Carapo y Sacsamarca, han terminado reforzando el poder de Huancasancos. Son las tensiones de este proceso que luego se vivirán como una de las variantes de la politización de la violencia en estas comunidades. Sin embargo, el malestar que pudo existir frente al poder de Huancasancos no supuso la ruptura de las relaciones entre estas comunidades. Por el

contrario, se darían nuevas oportunidades donde se redefinan las alianzas, como las que permitieron a Huancasancos llegar a ser provincia en 1984, en plena violencia. Distinto a ambos procesos, la dinámica política que creó el colegio Los Andes de Huancasancos, aun cuando fue la obra que mayor consenso creó entre la población, terminó configurando el escenario político sobre el que SL desarrollaría su proyecto armado.

### *El poder de la educación y la mediación de los “intelectuales locales”*

Sin exagerar puede decirse –dice Carlos Contreras (1996: 9)- que el siglo XX ha sido el siglo de la educación en el Perú. La ofensiva de la educación alcanzó en ciertos momentos un vigor semejante al de las campañas de evangelización y extirpación de idolatrías en la temprana época colonial. Un ejército de maestros y funcionarios fue echado al campo, acompañado de lotes de libros, lápices y mapas, mientras miserables pero diligentes comunidades campesinas levantaban aulas para recibirlos. La tarea consistía no solamente en enseñar a leer, escribir y difundir la aritmética elemental, sino ante todo en “civilizar el campo”. Dentro del proyecto civilizador, habían varias metas: Transmitir el “idioma nacional”, que era el castellano (todavía en 1940 el 35% de la población del país desconocía este idioma); divulgar un discurso de historia y geografía nacional; inculcar hábitos alimenticios que mejorasen las condiciones físicas de la raza indígena; y difundir nociones de higiene y “urbanidad”.

En Ayacucho fue significativa esa ofensiva educativa: en 1920 en todo el departamento funcionaban sólo 137 escuelas, con 148 maestros. Cuatro décadas después, en 1964 funcionaban 820 escuelas, con 1,659 profesores. Igualmente el número de estudiantes

de educación primaria creció de 6,838 en 1920 a 65,240 en 1964 y en educación secundaria de 91 alumnos en 1920 a 4,964 en 1964. En contracorriente a estas cifras, el analfabetismo disminuyó: en 1876 el 91% de la población departamental era analfabeta, el 85% en 1940, 71% en 1961, 60% en 1972, 45% en 1980 y 33% en 1993. Sin embargo, la educación se desarrolló de manera diferenciada, perjudicando ampliamente a las mujeres y las poblaciones rurales. En 1961 el 84.6% de las mujeres eran analfabetas, frente al 53.9% de los varones; dos décadas después, en 1981, el 60.9% frente al 27.0%. Son similares a las diferencias de género las diferencias entre el área rural y urbana (Degregori 1986a:130-142)

La década del 60 es para los distritos alejados del departamento tiempo de apertura de los colegios de secundaria. En 1965 se crea el colegio General Córdova de Vilcashuamán, José Carlos Mariátegui de Vischongo, y en 1967 el colegio Los Andes de Huancasancos. Hasta ese entonces sólo las capitales de provincia contaban con ese servicio, lo que restringía la educación secundaria a pequeños sectores que podían asumir los costos de enviar a los hijos a las capitales de provincia. Su impacto fue significativo en el incremento del número de estudiantes de secundaria, como se puede ver en el caso del colegio General Córdova de Vilcashuamán, que creció cuatro veces en una década, pasando de 109 en 1966 a 414 en 1977.

Por esos mismos años, el impacto de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, luego de su reapertura en 1959, fue significativo en la región. Se aprecia este impacto tanto por el incremento del número de estudiantes como por la composición de los mismos, procedentes mayoritariamente del interior del departamento, de las provincias y distritos rurales. Es ilustrativo el incremento de la población estudiantil universitaria procedente de Cangallo por ejemplo, que crece seis veces en menos de ocho años, de 58 en

1968 a 364 en 1976. Los estudiantes de esta provincia compñían el segundo grupo más grande de estudiantes ayacuchanos en 1976 (364 de una cifra total de 2309 estudiantes) y también de la especialidad de educación (41 de 316 estudiantes), después de Huamanga.

Estas cifras ayudan a precisar la importancia que tuvo la educación para la población al interior de la región y su impacto en la dinámica política local, especialmente desde los años 60. Sobre esa base, y haciendo uso de las redes educativas, SL logrará establecerse con éxito en las provincias centro-sureñas del departamento de Ayacucho (Cangallo, Víctor Fajardo, Vilcashuamán y Huancasancos, estas dos últimas creadas en 1984), que habían experimentado un crecimiento significativo en el índice educativo. Eso nos sugiere entender a SL no sólo como un proyecto político sino también educativo.

El prestigio del colegio Los Andes de Huancasancos no tardaría en ser reconocido, comparado al General Córvida de Vilcashuamán. Por eso llegarían a sus aulas estudiantes del distrito y de las partes bajas del río Pampas. Para las familias de la zona tener el colegio significaba, además del prestigio local, dejar de enviar a sus hijos fuera de la zona, lo que demandaba gastos. Pero también les ofrecía a las mujeres la posibilidad de continuar sus estudios, ya que les era más restrictivo a ellas poder salir fuera de la comunidad.

En los primeros años, el colegio funcionó como un colegio comunal, financiado con recursos propios de la comunidad. A falta de profesores titulados que el estado debía enviar, las autoridades asumieron la enseñanza y administración del colegio. Eran pocos los que tenían educación secundaria en el distrito, por eso mismo asumieron la docencia los letrados, todos hijos de las familias ricas. Aun sin contar con el título profesional, fueron reconocidos como profesores Ananías Sumari, Amadeo Molina, Rufino Bonilla, entre otros. Aun cuando

podía ser beneficiosa su labor, la docencia les ofrecía tanto prestigio como la posibilidad de reforzar su posición de poder.

Para la élite local, gestora del colegio, la educación era entendida como el medio por el cual sacar de la postración y atraso a la población; de la “ignorancia, el analfabetismo y todas las formas de esclavitud,” dice Amadeo Molina en sus memorias (Molina 2000: 53). Pero también con la educación se alcanzaría el progreso de la comunidad. De hecho, ellos imaginaban la educación como portadora del desarrollo; intrínseca a los valores de civilización y modernización. Para alcanzar ese objetivo, la intelectualidad Sanquina precisaba su rol de mediación, como sugiere Amadeo Molina: “Como alcalde, mi preocupación estaba orientada a la educación” (Molina 2000: 49). El papel civilizador de la educación era imaginado también como portador de las formas apropiadas de vivir la vida; los modales de la buena costumbre, del respeto, el orden y la limpieza, como arquetipos de civilización. De ahí el rol que se atribuían estas familias, ejemplo de realización personal y económica.

Esta percepción de la élite sobre el papel de la educación, como modernizadora y civilizadora, era compartida por el conjunto de las familias campesinas. Tal vez con un detalle que los diferencia, el énfasis en el acceso al conocimiento como acceso al poder: “*ñawiyuq*” sugiere llegar a “tener ojos”, una imagen simbólica del poder de la educación para las familias campesinas. Es un despertar, entendido como un proceso liberador, del engaño y la pobreza; los ojos como signo de empoderamiento, de acceso al poder de la letra (Degregori 1986b; Ansión 1993). Por eso mismo se entiende la alta estima y valoración existente hacia los profesores y “letrados” en la comunidad. En quechua se les atribuye el estatus de

“*umayuq*” (con cabeza/inteligencia); imagen corporal del poder, de quien tiene cabeza y conocimiento. Esa sería la imagen que proyectaría SL en un principio.

Los 70 significaron cambios. Llegaron al campo los nuevos profesores, profesionales titulados que venían luego de pasar por la experiencia de politización en la universidad de Huamanga y los centros de formación pedagógica. Es con ellos que se comienza a contestar tanto las formas tradicionales de la educación como las formas tradicionales del ejercicio del poder en estas comunidades. A diferencia de los profesores que los habían antecedido, miembros de las familias ricas de la comunidad, los nuevos intelectuales procedían de la zona, hijos de campesinos medios portando el título profesional y el poder del conocimiento.

Sin duda, la presencia de estos profesores alteró patrones de relaciones y cambios en las expectativas de la gente sobre la educación. Para los jóvenes –varones y mujeres en este caso- esta experiencia significó una gran “revolución cultural”, en tanto las aulas ahora les ofrecían el discurso liberador y de poder con el cual contestar no sólo las formas tradicionales del poder local sino las relaciones con el estado-nación. Las diferencias económicas y los conflictos locales serían el libro pedagógico ideal donde mostrar la injusticia y la lucha de clases; la enseñanza trascendía así las aulas y se encarnaba en la ejemplificación real de la injusticia que SL pretendía borrar. Es como Huancasancos devino en el libro pedagógico, justo a la medida del libro rojo, donde se enraizaría el discurso senderista de la semifeudalidad, la explotación gamonal, la injusticia del capitalismo, y la violencia revolucionaria como el único medio transformador de esa realidad. La violencia revolucionaria pasaría a ser ahora el centro del discurso, la “comunidad de discurso” del cual participen profesores y estudiantes.

“Entonces yo vengo en 1976; era el primer profesor titulado acá, luego llegaron otros. Ellos hablan las verdades de las cosas... dicen que hay que sacar los ojos que están vendados, que hay que ver la realidad (...) Nosotros como profesores del colegio, pensando en el futuro siempre participábamos en las asambleas, pero no acusando sino haciéndoles ver la realidad”<sup>18</sup>.

“Hacerles ver la realidad” implicaba hablar de la pobreza, la injusticia y explotación de la cual eran víctimas los campesinos. El estado como expresión del capitalismo contra el cual había que luchar. Un énfasis pedagógico y discursivo distinto al de civilización y progreso con los cuales se había visto a la educación. Por eso mismo, para la élite local la presencia de los nuevos profesores significó la perturbación del orden; “los que han propiciado la política,” en palabras de Porfirio Romero, autoridad en esos años. Al contestar la autoridad local, los nuevos profesores dejaban de reproducir lo que tradicionalmente habían hecho los profesores rurales, legitimar la autoridad del poder local.

La “idea crítica” de los profesores fue la base de lo que luego sería la simpatía y, en muchos casos, colaboración con SL. En este proceso de politización, resalta la figura del profesor Juan López Liceras, quien llegó a Huancasancos en 1979. Original de Andahuaylas, fue quien junto a otros profesores hizo del colegio Los Andes un lugar de adoctrinamiento: organizó a los estudiantes, promovió debates políticos, y extendió el mensaje de SL desde el colegio a la comunidad. Luego Juan López Linares tendría a su cargo el liderazgo de SL en la zona, conocido como el camarada *Víctor*.

La presencia de estos profesores en estas comunidades no fue circunstancial. SL manejó en extenso las redes educativas de la USE (Unidad de Servicio Educativo) desde mediados de los 70, desde donde disponía la asignación de plazas de trabajo y

---

<sup>18</sup> Luis Meza. Huancasancos, 27.04.02 (Entrevista consultada en la CVR).

desplazamiento de los profesores comprometidos con el partido en las zonas donde debían actuar. Fueron especialmente las provincias de Vilcashuamán, Cangallo, Víctor Fajardo y Huancasancos, donde articularon el movimiento sobre la base de estas redes educativas, haciendo de la zona el “Frente Fundamental” del partido. Es sobre estas redes educativas que Porfirio Romero precisa, “Miguel Villacahua, creo que era de Ayacucho. Ahí comenzó la fiesta política un poco (...) Villacahua ha traído a Apayco, a Cordero, a Quispe, al profesor barbudo Guerrero, hay un montón de profesores de Ayacucho han venido, ellos son los que han principiado la política (...) esos años eran 78 o 79, por ahí todavía estaba Lucho Meza como director”<sup>19</sup>.

Serían estos profesores quienes luego “seduzcan” y movilicen a los estudiantes, como recuerda Porfirio Romero: “ellos como profesores han seducido, bien palabreado, una cosa fácil ‘tú vas a ser director, tú capitán’, así es la política de Mao Tse Tung, no sé qué cosas hay y eso estarían leyendo, que lindo para ellos era” (Ayacucho, 05.05.02).

La imagen de los jóvenes seducidos por el poder de la palabra de los profesores es generalizada entre la población. Más allá de esa imagen paternal que proyecta la simple seducción, los profesores organizaron a los estudiantes en el Frente de Estudiantes, desde el cual comenzaron a contestar la autoridad a diferentes niveles y participar de la política local y de la lucha por el poder. Cuestionaron abiertamente la autoridad del poder local, de la organización tradicional comunal, y del estado. Esa lucha política se traduciría luego en una de sus variantes, la lucha contra el sistema de poder patriarcal, que se haría evidente una vez los jóvenes tomen –literalmente- el poder.

---

<sup>19</sup> Porfirio Romero. Ayacucho, 05.05.02 (Entrevista hecha por el autor que forma parte de la documentación de la CVR).

### ***Violencia política y la "República popular de nueva democracia"***

Hacia octubre de 1982, las comunidades del centro-sur del departamento habían pasado a ser consideradas liberadas por el partido. Los dos actos que precedieron fueron el ataque al puesto policial de Vilcashuamán y la destrucción del fundo Allpachaca de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, en agosto y octubre de ese año. Simbólicamente fueron dos actos épicos, de la acción armada en Vilcashuamán y la movilización masiva de la población en la destrucción y reparto de los bienes del fundo Allpachaca.

Para entonces, no quedaba ni puestos policiales ni servicios de correo en los distritos rurales. Habían sido destruidos, dando fin a la frágil presencia institucional del estado en estos distritos. Las autoridades locales tuvieron que renunciar a sus cargos y huir frente a las amenazas de SL. Fueron reemplazadas por los comisarios del partido, por los profesores y estudiantes que ocuparían el poder de la *república popular de nueva democracia* que SL proclamaba.

En Huancasancos, hacía un año que los seis policías que resguardaban el puesto policial habían huido replegados hacia Huancapi, capital de la provincia de Víctor Fajardo. Por eso mismo la toma del poder fue más una ocupación, en ausencia del estado. La única batalla que se libró fue en las aulas. La élite local había dejado de controlar el colegio hacia fines de los 70, y con ello, progresivamente, de influenciar en los jóvenes. Su legitimidad sería contestada desde las aulas, con los nuevos profesores y resignificada los sentidos de la educación. Una batalla de discursos y propuestas, entre la civilizadora de la educación con

cual participaba la élite local con la violencia revolucionaria que SL promovía. Sería este último el discurso que se enraizaría entre los jóvenes, y donde SL encontraría la fuerza para dar el gran salto, liberar el campo.

El arribo simbólico de SL a la comunidad fue un acto celebratorio, con desfile e izamiento de la nueva bandera. Fue un recibimiento simbólico del nuevo poder, con participación de toda la comunidad. En Sacsamarca, Huancasancos y Lucanamarca SL se estableció en los locales del municipio, y recibió de la población frazada, leña y alimentos. Luego se formó el Comité Popular y se nombró a los comisarios.

La primera medida política fue contra los “gamonales”<sup>20</sup>, categoría que SL usaba para nombrar a las familias ricas que detentaban el poder local. Se les expropió las tierras y el ganado a las familias Adán y Cesario Sumari, Sócrates Salcedo, Alejandro Marquina y Antenor Molina. En actos celebratorios, para muchos, SL movilizó cientos de comuneros de decenas de comunidades de ambos márgenes del río Pampas (que incluyen comunidades de las provincias de Vilcashuamán, Cangallo, Víctor Fajardo y Huancasancos) para participar de estos actos de “ajusticiamiento”. Cada uno de los asistentes volvía a sus comunidades con el ganado que el Partido le ofrecía. Con estos actos simbólicos SL pretendía comunicar y afirmar su prédica, de luchar contra la injusticia de los gamonales, la burguesía y el estado. Para expropiar el ganado de Antenor Molina, a quien la población le reconocía por los abusos que cometía, SL tomó sus ocho estancias y distribuyó sus 1800 ovinos, 80 vacunos y 120 alpacas (Molina 2000). Fueron también saqueadas sus dos tiendas en el pueblo de Sancos. Al

---

<sup>20</sup> Gamonal es un sistema que surgía de la explotación feudal de la tierra que generó poderíos y personalidades regionales y que proporcionó los diputados y los senadores, así como las autoridades locales. Un sistema que alcanza su esplendor en la segunda mitad del s. XIX, en un periodo de debilidad del poder central, y que se torna agresivo en los primeros veinte años del siglo XX (Burga y Flores Galindo 1994: 174).

igual que en Huancasancos, en Lucanamarca SL expropió el ganado de Marciano Huancahuari, considerada la persona más poderosa de la comunidad.

Aun cuando la expropiación del ganado de las familias ricas pudo generar grandes expectativas entre la población de la región, localmente no todos estaban de acuerdo con las formas de como se procedía, especialmente en la distribución de los bienes. Con el ideal de construir una sociedad igualitaria, luego de cada arrasamiento SL promovía la distribución de la carne y la preparación de ollas comunes, obligando a las señoras a preparar la comida que todos estaban obligados a compartir. Este ideal de igualdad era relativo, porque –como recuerdan- eran los jefes los que comían las mejores presas y para muchos varones este acto significaba un acto de humillación. Estar parados en la fila, esperando la porción de comida, y comer lo que todos comían, no era del placer de todos. Como sugieren, aun en la pobreza preferían comer la comida que deseaban que esperar la comida en condición de “mendigos”. Más aun, que sus esposas dejaran de servirles para servir al partido. Estas tensiones internas quedaron silenciadas, pero serían los “puntos ciegos” que luego darían lugar a la respuesta de la población contra SL.

Concluido el arrasamiento del ganado de las familias ricas, SL procedió a hacer lo mismo con el ganado comunal. Tal vez este acto fue el más gravitante en la relación de SL con la comunidad. El desprecio que SL había mostrado hacia la organización comunal, al destituir a sus autoridades, al negar las fiestas tradicionales, llegó a su extremo al arrasar el ganado de la granja comunal de Caracha en Huancasancos. Si bien era un bien del cual no necesariamente todos se beneficiaban por igual, al privilegiarse muchas veces las autoridades y la iglesia, por pertenecer el ganado a la cofradía, sin embargo era apreciado como un bien comunal; la comunidad como propietaria. Recuerdan con disgusto haber perdido toda esa

riqueza al ver pasar el ganado hacia las comunidades vecinas de Lucanamarca, Sacsamarca, Sarhua, Tiquihua, Manchiri, Umaru, Hualla, Pampa Cangallo, entre otras comunidades. Era gracias a ese ganado que habían construido el colegio y todos los locales públicos; era el fondo que cubría los gastos de administración, de gestión y para sostener los largos conflictos legales intercomunales que habían tenido con las comunidades vecinas. Todo era destruido sin que pudiera mediar la comunidad, propietaria de los bienes.

Al igual que “saquearon” el ganado comunal, saquearon también la tienda comunal, distribuyéndose los bienes entre la población de las distintas comunidades. Lo mismo harían luego con los bienes de la tienda comunal de Lucanamarca y la granja comunal de Sacsamarca. El valor comunal nuevamente fue inadvertido por los jóvenes comisarios. De hecho, fue un entendimiento uniforme del valor de la riqueza con cual actuaron al expropiar los bienes de la comunidad. Para ellos cualquier otra forma de valor detrás de estos bienes era inadvertido o simplemente irrelevante, como el llanto de las señoras cuando eran degollados estos animales.

Por el contrario, la distribución de los bienes por igual era el discurso que más atraía a los jóvenes en general. Tal vez por eso mismo su activa participación en estos actos de expropiación, ya que veían posible algún nivel de realización personal. SL supo movilizar con estos actos a la población juvenil; les ofrecía tomar las ciudades y continuar la expropiación: pasar a expropiar la riqueza de los “millonarios”, sus casas, carros y puestos de poder, eran poderosamente seductores y movilizadores. Los líderes de SL fueron conscientes de estas aspiraciones, por eso mismo empujaron esa ilusión hacia la entrega de los jóvenes a la revolución.

Aun cuando estos hechos de expropiación eran ignorados o tenían poca relevancia a nivel nacional, localmente eran actos significativos, movilizadores y de gran impacto en la población local. Pocos se habían atrevido a actuar abiertamente contra las familias ricas y el poder local. El poder con cual actuaba SL tenía un gran impacto en la forma como especialmente los jóvenes imaginaban posible la revolución. Es ese poder que Porfirio Romero recuerda como transformador del orden tradicional en general: “¡Carajo! Esas gentes de plata a barrer las calles, bien ordenadito, nada de sacavueltera. A esos que eran waqras<sup>21</sup>, no había eso, a esos al toque castigo (...), todo bien limpiquito era pues esas veces” (Ayacucho, 05.05.02).

Destaca en este testimonio el sentido del nuevo orden: el orden moral que SL impuso en la comunidad, contra la “gente de plata”, la infidelidad, el robo, las fiestas y la borrachera, en esa imagen de “todo bien limpiquito era pues esas veces”. Pero el poder con cual actuaba SL se haría más autoritario con el tiempo. Aun cuando su arribo había causado expectativas en muchos, o ambigüedades en otros, no tardaría en hacerse restrictiva y conflictiva la vida bajo ese nuevo orden. Más allá del análisis de la violencia autoritaria con cual SL actuó<sup>22</sup>, quisiera precisar más bien como dentro de ese contexto emergieron conflictos que habían sido subordinados bajo la hegemonía del poder local tradicional.

El establecimiento del nuevo poder supuso la cancelación de prácticas políticas de mediación y negociación. Fue la estructuración autoritaria del poder que borró cualquier instancia de mediación y organización. Es como recuerda Amancio Janampa el nuevo orden: “Toda la gente se quedó callada. Sólo ellos dirigían y todos los muchachos ya estaban,

---

<sup>21</sup> *Waqras* sugiere personas que cometen infidelidad.

<sup>22</sup> Para entender en detalle el ejercicio del poder totalitario con cual SL actuó en estas comunidades, véase un trabajo previo, Del Pino (1998).

especialmente los que estudiaban en Huancasancos”<sup>23</sup>. Quedarse callada sugiere más una “dominación sin hegemonía”; la aspiración de la dominación total que SL pretendía alcanzar a base del ejercicio de la violencia. Es como SL trascendió las formas tradicionales del ejercicio del poder; “su palabra era la ley... ¡era insoportable!” recuerda Teodoro Herrera (Sacsamarca, 09.05.02).

Lo “insoportable” del poder de SL expresa un doble contenido, tanto contra el poder que SL ejercía autoritariamente como contra el poder que los jóvenes ejercían sobre ellos. Tal vez es este último detalle que lo haría “insoportable”: Tener que soportar el poder de SL y la autoridad de los jóvenes, de los estudiantes, que en este caso se traduce en los hijos. Es esta doble pérdida de poder que más impacto causó en las relaciones tradicionales de la familia y la comunidad; el hecho de “callarse” y “humillarse” frente al poder de los jóvenes:

“Todo el mundo con temor porque los alumnos decían a uno lo van a matar por defraudar. Con las armas uno tiene que obedecer, el pueblo ya no tenía autoridad frente a ellos (...) los alumnos eran pues las autoridades. Se han convertido (los estudiantes) en activistas, bastante lenguaje intervencionista...” (Nicandro Parían. Huancasancos, 29.04.02).

“Sí, ellos (los jóvenes) estaban contentos con eso, ‘!Compañero!’ no más. Nunca señor, ni padrino, nada, ‘!Compañero!’” (Risas) (Porfirio Romero. Ayacucho, 05.05.02).

De hecho, el poder de SL en estas comunidades significó la transformación de los valores y prácticas en la cultura política local, expresada en la ruptura generacional y en esa doble pérdida de autoridad de los adultos. Aun cuando SL ejerció su poder libremente sólo cinco meses, entre octubre de 1982 y febrero y marzo de 1983, es lo que más se recuerda de los quince años de violencia que se vivió en esta región. La pérdida de la autoridad en su

---

<sup>23</sup> Amancio Janampa. Sacsamarca, 10.05.02 (Entrevista consultada en la CVR).

conjunto y de los códigos culturales y políticos en particular. Eso lo que Nicario Parían llama, “el pueblo ya no tenía autoridad”. El pueblo entendido en este caso como el poder patriarcal de la autoridad familiar y comunal, que fue subordinado y amenazado bajo el poder de los jóvenes.

En el fondo este proceso se vio y vivió de manera ambigua, porque tanto generó rechazo entre los adultos, por la acción “insoportable” de los jóvenes, como se entendió dentro de los códigos paternos de restar responsabilidad directa a los jóvenes, “seducidos” por la palabra de los profesores. La responsabilidad señalada a los otros adultos. Esta forma paternal de la autoridad con el joven, sin embargo, desaparece cuando se trata de la joven. La reacción contra el poder de la mujer, involucrada en SL, es reprochada duramente en términos de género, clase y etnicidad por la élite local:

“Chicas, así armadas me llevaron a la plaza (...) sí chicas que no valían la pena, pero como tenían arma teníamos que obedecer pues... !Repugnante esta situación!. Si tenía arma yo hubiera parado” (Sócrates Salcedo. Huancasancos, 28.04.02).

Si la amenaza del poder de los jóvenes era entendida como “insoportable”, de las jóvenes mujeres sería entendida como “repugnante”. Es tajante la negación o reconocimiento del poder patriarcal al ejercicio del poder de las mujeres, en eso lo que Sócrates Salcedo llama como la amenaza de “chicas que no valían la pena”. Resalta una doble marginalidad, como mujeres y como mujeres que “no valían la pena”; negadas de cualquier reconocimiento por la condición social, étnica y de género; por ser mujeres e hijas de familias pobres y con menor educación. La valoración cultural y educativa como uno de los ejes centrales de la diferenciación racializada, eso que Marisol de la Cadena sugiere en esa cita clásica de “las mujeres son más indias” (de la Cadena 1991).

Es contra esa negación que ellas luchaban tomando las armas de SL. La búsqueda de reconocimiento, como sugiere Adalina Mendoza: “Las mujeres siempre hemos sido marginadas. Teníamos miedo de opinar... pero SL valoraba a las mujeres. La camarada Carla decía, ‘Las mujeres tenemos que actuar, tenemos nuestras ideas, somos iguales a los varones...’” (Adalina Mendoza. Huancasancos, 29.04.02). Aun cuando para SL la presencia de las mujeres pudo significar más una presencia instrumental en la estructura político-militar del partido, como sugiere Isabel Coral (1998: 349), localmente esta participación pudo significar momentáneamente imaginar y vivir un gran cambio: la búsqueda de reconocimiento; el ser valoradas, en palabras de Adalina Mendoza.

Otro aspecto importante en la movilización de los jóvenes en SL, además de las expectativas personales, es la fascinación por la simbología del poder con cual SL actuó en estas comunidades. Resalta la imagen simbólica del poder de las armas en manos de los y las jóvenes. El poder de las armas y la acción heroica como seducción movilizadora. Porfirio Romero recuerda que los jóvenes creían y estaban convencidos de alcanzar el poder: “A los militares como a los perros vamos a matar, con veneno, con esa ceniza, con esa huaraca (risas), honda, machete, con eso vamos a matar” (Ayacucho, 05.05.02). Las risas de Porfirio Romero son porque no podía creer cómo los jóvenes podían creer enfrentar y derrotar con esas armas (veneno, ceniza, huaraca, honda, machete) a las FFAA. Ese poder movilizador de la imaginación fue tal vez lo que más sedujo a estos jóvenes en creer posible lo que SL les ofrecía. Por eso es tanto poderoso como trágico escuchar hablar a Teodulfo Calderón sobre su hija, quien se inmoló en SL a los 17 años: “... ella me contaba pues, ‘qué lindo, es lindo agarrar el arma e irse así’” (Huancasancos, 30.04.02). Teodulfo Calderón perdió a su hija, quien fue asesinada en un enfrentamiento con el ejército en Lucanamarca; meses después

perdió a sus dos hijos varones, asesinados ambos por el ejército en Huancasancos. Finalmente, perdió a su esposa, quien terminó alcoholizada y enloquecida al no poder soportar más el dolor de perder a sus hijos.

### ***La rebelión campesina***

Hay muchos momentos de quiebre en la relación entre la población y SL. Uno de esos es con el asesinato de Alejandro Marquina, una de las familias más ricas de Huancasancos, el 19 de noviembre de 1982. Era una de las primeras víctimas al siguiente mes de declarada Huancasancos zona liberada. Aun cuando muchos pudieron haber estado de acuerdo con esa sentencia, otros quedaron conmovidos por la acción rotunda con cual SL actuó. Sin embargo, el arrasamiento de la granja comunal de Huancasancos y Sacsamarca fue posiblemente la acción que mayor rechazo causó entre la población de la comunidad.

En Sacsamarca el hecho que precipitó la rebelión campesina, según resalta en las entrevistas, fue cuando se enteraron que habían sido señaladas, junto a Huancasancos y Lucanamarca, como “zonas rojas” de acción subversiva. Los residentes saccamarquinos en Lima les habían comunicado que esa información había sido publicada en alguna revista de la capital. Preocupados por lo que podía pasar, los residente saccamarquinos en Lima habrían solicitado al gobierno el establecimiento de una base militar o policial en Sacsamarca, paralelo a los mensajes que enviaban a la comunidad alentando resolver internamente esta situación, antes de que se diera la intervención militar.

Estas misivas y el hastío campesino frente al poder autoritario de SL definieron el escenario de la rebelión. Bajo el liderazgo de Teodoro Herrera Pallaca, Pedro Palomino,

Emilio Taquiri García, los comuneros de Sacsamarca se organizaron clandestinamente para actuar contra SL. Se aprovechó los días de fiesta, los carnavales (15 ó 17 de debrero de 1983), para capturar y asesinar a los líderes senderistas en la comunidad: Elasio Llacsá y Wálter Huachachi<sup>24</sup>. Luego apresaron a los demás miembros y se tomó el almacén donde guardaban sus armamentos. Mientras eso sucedía, algunos senderistas habían logrado huir, dando la voz de alarma de la rebelión sacsamarquina. Al día siguiente, en represalia, llegaron desde Huancasancos los líderes de SL movilizando a la población sanquina. Capturaron a 14 personas acusadas de liderar la rebelión, quienes fueron conducidos a Huancasancos para ser condenados.

Justo cuando la población de Huancasancos era convocada por los líderes de SL para proceder con la ejecución de los sacsamarquinos, el ejército arribó en tres helicópteros. Producto del enfrentamiento murieron 15 personas, nueve de las cuales eran reconocidos senderistas jóvenes de la comunidad y otros cinco inocentes. Reestablecido el control militar, el ejército procedió a nombrar autoridades, obligándolos a organizarse y capturar al líder de SL, siguiendo el ejemplo de la rebelión sacsamarquina.

La mañana del 20 de febrero de 1983, ya tranquilizada la zona y retirado el ejército, Juan López y el grupo de jóvenes senderistas que lo acompañaba, bajaron al pueblo. Sólo 4 ó 5 de ellos portaban viejas carabinas y otras bombas caseras hechas por ellos mismos. Ya la población los esperaba reunida en la plaza, dispuesta a capturar al líder senderista. Posiblemente Juan López imaginaba que la concentración de la población suponía un nuevo

---

<sup>24</sup> Wálter Huaccachi, 30 años, provenía de una de las familias ganaderas más prósperas de Sacsamarca; estudió la secundaria en Huamanga y luego en la UNSCH, y antes de concluir sus estudios de agronomía retornó a Sacsamarca, posiblemente ya involucrado en SL. En la ciudad de Huamanga fue presidente del Comité de residentes de Sacsamarca.

recibimiento. No fue así. Fue capturado y asesinado, junto a otros senderistas. Los otros jóvenes salieron huyendo a las punas, desconcertados por la acción de la población.

Con similar desenlace terminó la presencia de SL en Lucanamarca. Mientras la rebelión campesina tenía lugar en Sacsamarca, en Lucanamarca algunos líderes de la comunidad habían decidido informar clandestinamente al ejército de la asamblea que SL realizaría en la comunidad. El 24 de febrero de 1983 los líderes de SL reunidos en el local del concejo municipal fueron sorprendidos por una patrulla militar del ejército. Murieron como consecuencia nueve miembros de SL, entre ellos el camarada *Nelson*, de quien se dice era un importante cuadro de SL en la región.

Luego de la matanza, el ejército nombró nuevas autoridades, a quienes los obligó al igual que en Huancasancos capturar al líder senderista de la comunidad. Es como se organizó su búsqueda; sabían que Oligario Curitumay<sup>25</sup>, camarada *Oscar*, líder de SL en Lucanamarca, había huido a las punas cuando se dio la incursión militar. Fue capturado en las punas y conducido a la plaza del pueblo, donde fue asesinado el 22 de marzo de 1983.

Con el asesinato de Oligario Curitumay supuestamente se daba por terminada la presencia de SL en la comunidad. No imaginaron lo que Guzmán tenía en mente hacer con Lucanamarca, por eso no prepararon ninguna defensa. La madrugada del 3 de abril de 1983, dos semanas después del asesinato de Oligario Curitumay, ingresaron desde Vilcanchos, Totos y Paras, 80 senderistas, liderado por Hildebrando Pérez, reconocido cuadro de SL. Las

---

<sup>25</sup> Oligario Curitumay tenía 25 años, hijo de una familia ganadera clase media, con estudios universitarios en la UNSCH. Los que lo recuerdan señalan que era una persona preparada e inteligente. Sus tres hermanos que militaron junto a él son: Baldomero (en cuya casa funcionaba la escuela popular), Nicanor y Gilber "Curacha" (estudiante del colegio Los Andes y alumno del profesor López Licerias, según actas del colegio).

primeras víctimas de su acción fueron los pastores de las estancias de Yanacollpa, Atacara, Llachua y Muylacruz. Luego continuaron bajando hasta llegar a la carretera, donde se encontraban trabajando en faena comunal un grupo de campesinos, tomando y refaccionando la carretera entre Huancasancos y Lucanamarca. Finalmente, los senderistas pasaron a cercar y concentrar a la población de Lucanamarca en la plaza del pueblo.

A todos los tendieron bocabajo en el piso, amarrados, con la cabeza gacha. A los varones les taparon el rostro con sus ponchos. Luego procedieron a matarlos primero con sus propios instrumentos, “todo con hacha nada más, con sus propios picos”. A los que quedaban heridos les daban un tiro de gracia a la altura de la nuca. Habían asesinado a casi todos los varones tendidos en el piso. Cuando se preparaban a hacer lo mismo con las mujeres, dieron el aviso de que los militares venían. Los militares llegaron tres días después; pero esa voz de alarma, dada por un niño, salvó de morir a quienes se encontraban en la plaza. Sin embargo, para entonces el saldo era de 69 campesinos asesinados.

Al día siguiente, en represalia por esta matanza de SL, los sobrevivientes de la matanza incursionaron en la casa de los padres de Oligario Curitumay, a quienes los asesinaron culpándolos de haberlos delatado a SL por la matanza de los senderistas y de sus hijos. Con la descripción de estos hechos termina sólo un capítulo de la historia de la violencia en estas comunidades. Luego del establecimiento de la base militar en Huancasancos y de los puestos policiales en Lucanamarca y Sacsamarca, se daría inicio al siguiente capítulo, de represión y más violencia especialmente contra los jóvenes, acusados de formar parte de las bases senderistas en la zona.

La matanza de los padres de Oligario Curitumay, por sus propios compoblanos de Lucanamarca, muestra el extremo de la polarización política de la guerra a la que se había llegado. La violencia había quebrado los frágiles lazos de solidaridad que existían en el pasado, los que son recordados con cierta añoranza en el testimonio de las mujeres del club de madres de Huancasancos: “Había fiestas, teníamos compadres, nos amanecíamos bailando, en los trabajos nos ayudábamos, a quienes estaban enfermos había alguna ayuda, pero de esa fecha ya no...” (Reunión con el Club de Madres de Huancasancos, junio de 2002).

A diferencia de Uchuraccay, superar los conflictos del pasado de la violencia tomará más tiempo en Huancasancos y Lucanamarca. Desafortunadamente, están muy presentes los conflictos del pasado y la violencia que trastornó las relaciones entre las familias, y que se reproducen hoy en la inseguridad y desconfianza mutua. Es esa sensación que queda en Huancasancos; la violencia que no se queda en el pasado. La memoria que se obstina y arrastra la violencia hasta nuestros días. A diferencia de Uchuraccay también, no hay nada que celebrar del pasado de la violencia sino la indignación presente que no cambia. No hay un día del retorno como en Uchuraccay desde donde reimaginar y reinventar nuevas formas de identidad y comunidad.

Sin embargo, la matanza de Lucanamarca que pasó casi inadvertida en su momento en la prensa nacional, 3 de abril de 1983, diferente al tratamiento extendido del caso Uchuraccay, es diferente dos décadas después. Son otras las sensibilidades y otro el tratamiento que recibe el tema. Hay un mayor reconocimiento que ha hecho que la CVR organice la exhumación forense más grande en Lucanamarca, identificando las fosas, la identidad de los cadáveres, y devolviendo los cuerpos a sus familiares para su respectivo

entierro. Queda abierto el proceso que se vive sobre memoria y violencia en estas comunidades que no han logrado del todo distanciarse del "pasado" de la violencia.

## Conclusión

Tanto Uchuraccay como Huancasancos y Lucanamarca nos muestran los grandes desencuentros del país, expresado en esos vacíos entre la representación nacional y los procesos locales de la violencia. Estos vacíos y desencuentros se explican en parte por la dificultad de entender la naturaleza autoritaria de SL, la violencia que terminó conformándose dentro de otros procesos sociales y políticas concretos, y el proceso sutil y violento de marcar los límites de lo que se debía y no hablar en estas comunidades. El proceso de recubrir historias ubica a la experiencia social a diferentes niveles en la interfase entre el poder de silenciar y el poder del silencio.

Sin embargo, esos vacíos van más allá de la propia experiencia de la violencia en el Perú; se enmarcan dentro de representaciones políticas e ideológicas sobre estado-nación que han estado presentes al menos durante todo el siglo XX y han envuelto a intelectuales y políticos tanto de izquierda como de derecha. Son entendimientos, estereotipos y prejuicios sobre los Andes y las poblaciones andinas con las cuales se abordó la violencia en su conjunto. Uchuraccay es sólo un ejemplo de esa distancia e incompreensión; y la matanza de los periodistas antes que permitir avanzar en la naturaleza de los prejuicios, terminó reforzándola con intelectuales patrullando cada esquina de la nación de la que imaginaban formar parte.

Uchuraccay es un buen (o el peor) ejemplo para mostrar como estas distancias y desigualdades han teñido también las formas diferenciadas de valorar la vida de las víctimas y, con ellas, de recordarlas y olvidarlas. Uchuraccay es una muestra de lo que la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú ha traído en sus conclusiones y cifras del número de

muerdos: los doblemente muertos y desaparecidos de la violencia política en el Perú. En ese sentido, no son sólo luchas entre memorias sino el silencio de ciertas memorias, y operan tanto en la relación entre estado y sociedad como dentro de la sociedad.

Han pasado los años y esa valoración diferenciada sigue pautando las formas diferenciadas de nombrar a las víctimas. El ejemplo que muestra esa continuidad es la conmemoración del “Encuentro de la Paz y la Reconciliación Nacional” organizado por la Asociación Nacional de Periodistas del Perú, el municipio de Tambo y los familiares de los periodistas, teniendo como anfitriones a los uchuraccaínos. Esta conmemoración es hecha en Uchuraccay y comenzó el 26 de enero de 1998. El primer encuentro fue una convocatoria amplia donde participaron alrededor de cien personas, entre periodistas, familiares e invitados, como el defensor del pueblo y la presidenta de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

En nombre de la “reconciliación nacional” se nombró la memoria de los periodistas y se olvidó nuevamente la memoria de los uchuraccaínos. No hubo lugar y espacio para reconocer a los uchuraccaínos muertos durante la violencia política, aun cuando Elías Ccente, presidente del concejo menor de Uchuraccay, buscaba reconocimiento. En el fondo, queda esa distancia y queda también el sentido común de creer en la responsabilidad de las FFAA de la matanza de los periodistas. En la conmemoración de 1998 el gremio de periodistas reclamaba “verdad” y “justicia”. Una de las madres de los periodistas decía que los campesinos seguían protegiendo a los verdaderos responsables; la misma versión que el padre de otro periodista me dijera en el 2000, viendo la hilera de mujeres uchuraccaínas sentadas en la plaza de la comunidad: “¿Cómo podrían haber matado ellos (los campesinos) a los periodistas?”.

Para los uchuraccaínos son otros los sentidos del pasado. Para ellos es el 10 de octubre, día del retorno, la conmemoración festiva de la que participan, y se comenzó a celebrar desde el siguiente año del retorno (1993) y alcanzó esplendor los siguientes años con la presencia de orquestas de música, corrida de toros y campeonato de fútbol. Son dos fechas con sentidos distintos: una suerte de “memoria *etic*” (la de los actores externos, celebrada cada 26 de enero) vs. una “memoria *emic*” (la de los actores internos, que relativiza el 26 de enero frente a la celebración del 10 de octubre). Con esto no se pretende sugerir, en absoluto, que sean dos procesos sociales y simbólicos distintos. Todo proceso es dialógico –dice Bakhtin- entre distintas experiencias, voces y subjetividades; como hemos mostrado ampliamente en el primer capítulo del retorno, es el peso del 26 de enero que conforma también el 10 de octubre.

Memoria y olvido constituyen ejes fundamentales en la construcción de las identidades individuales y colectivas, tanto moldeándolas y/o resignificándolas. Por eso mismo, entre aquel Uchuraccay que irrumpió en la historia bajo el signo de la violencia y el Uchuraccay de ahora no sólo se advierte el tiempo que ha transcurrido sino el estigma que ha sido resignificado, lo que muy bien podría resumirse en la fuga de la canción del retorno que cantaran en 1996 "Los solitarios del nuevo Uchuraccay":

“Uchuraccay pueblo querido, Uchuraccay pueblo conocido,  
pueblo donde llegó el presidente, pueblo conocido por todo el mundo.

Uchuraccay pueblo querido, Uchuraccay pueblo conocido,  
pueblo donde llegó el presidente, pueblo que conoció Fujimori.”

En otras palabras, tras ese largo tránsito de identidades por las cuales pasaron los campesinos de Uchuraccay, la de “patriotas” primero, la de “salvajes” después y la de

“víctimas” luego del retorno; tras la violencia traumática, el dolor y el miedo que queda; tras las memorias y los silencios como procesos de negociación política, se llega al Uchuraccay "conocido por todo el mundo", al Uchuraccay glocalizado. En ese sentido, las memorias que se elaboran en Uchuraccay nos permiten ver la dinamicidad de la memoria basada en el acto de transmitir y de reinterpretar el pasado, haciendo que la historia y la historicidad se transformen como parte de una lucha política y simbólica de cada presente (Jelin 2002: 74). La dinámica creativa de la memoria colectiva que nos muestra este caso nos permite y obliga a ver las formas y los mecanismos sociales y culturales que emplean estas poblaciones para resignificar experiencias y construir nuevos sentidos de su pasado.

Esta misma dinamicidad se ve en la experiencia de Wálter Morales y Teodosia Chávez. En el contexto del trabajo de la CVR, Fortunato y Wálter Morales persuadieron a su madre dar su testimonio a la CVR sobre el asesinato de su padre, Severino Morales, quien fue asesinado la noche del 26 de enero de 1983 acusado de pertenecer a SL. Dieron sus testimonios el mes de julio de 2002, aun cuando los comuneros no vieron con agrado ese hecho. Como ya se ha dicho, Rufina Figueroa mantuvo el silencio sobre esos hechos por cerca de dos décadas. Sin embargo, sus hijos han crecido y ocupan hoy otro lugar en la comunidad para reclamar la memoria de su padre. Ambos han reconstruido lo que pasó con su padre hablando con su madre y tíos en la comunidad. No están buscando venganza ni que sean juzgados los responsables de ese hecho, me lo han dicho y lo han dicho a la comunidad, buscando evitar los conflictos del pasado; buscan el reconocimiento de la memoria de su padre en la comunidad.

Es en esa lucha por reconstruir los hechos y la memoria de su padre en que Wálter Morales Figueroa conoció a Teodosia Chávez Huamán, en las aulas de la escuela del pueblo.

De esta relación nació Jeny Miryan, de año y medio (Uchuraccay, agosto del 2003). No tendría nada de particular esta relación si no fuera que Wálter es hijo de Severino Morales y Teodosia hija de Silvio Chávez (quien lideró la matanza de los periodistas y de Severino Morales), familias cuyos odios y conflictos siguen presentes en las viudas. Aun cuando la memoria se obstina en dejar el pasado, cuyo rencor y odio no parecieran terminar en las viudas, la historia de esta relación pareciera tanto contestar como plantear el reto de imaginar una relación sin suponer olvido los aleje de las ruinas de la memoria que ha venido desgastando a ambas familias. Wálter y Teodosia, al atreverse ambos a cruzar las fronteras de las múltiples experiencias de violencia que han marcado sus vidas personales, familiares y comunales, están reescribiendo una nueva historia familiar.

Esta experiencia nos muestra que el odio y la violencia familiar en Uchuraccay no necesariamente son transmitidos intergeneracionalmente. Por el contrario, nos muestra la forma transformadora de como son asumidas y construidas las luchas por las memorias en los hijos. La relación de ambos no ha supuesto el sacrificio de la memoria de sus padres. En ese sentido, más que la fijación de la memoria en una realidad congelada por la venganza familiar, la experiencia de ambos nos recuerda el otro lado mágico de la vida que va más allá de la sola imagen del pasado. Son las múltiples imágenes que conforman la vida, donde los conflictos entre sus padres pueden ser entendidos –en esa imagen de Walter Benjamin- “El retrato verdadero del pasado revolotea frente a nosotros. El pasado solo puede ser atrapado en el destello fugaz de una imagen que reconocemos, más allá de ese instante, no lo podemos ver jamás”<sup>1</sup>. Por eso mismo, tal vez, aun cuando Saturnina Figueroa no esté del todo de

---

<sup>1</sup> “The true picture of the past flits by. The past can be seized only as an image which flashes up at the instant when it can be recognized and is never seen again” (Benjamin 1968: 257).

acuerdo con la relación de su hijo, no puede dejar de disfrutar de la relación con su nieta y la hija de su principal enemigo.

No todas las historias tienen un buen término y, aun en Uchuraccay quedan los conflictos del pasado que de vez en vez son recordados. Sin embargo, hay un espacio institucional comunal refundado desde donde han venido manejando las relaciones sin que el pasado los desborde del todo. No ha sido fácil, tal como hemos mostrado en cada momento de ese proceso. Fue un proceso tenso, doloroso y, a la vez, creativo el vivir y el salir de la violencia, negociando en cada momento, silenciando y nombrando los múltiples niveles y escalas que atraviesan sus experiencias.

Distinta a Uchuraccay, la experiencia de Huancasancos y Lucanamarca nos muestra procesos más abiertos e indefinidos. Aun cuando mi conocimiento de estas dos últimas comunidades es más superficial, todavía no se percibe una clara distancia con el pasado de la violencia que permita imaginar una comunidad viviendo sin las amenazas del pasado. La violencia no es una experiencia pasada de la cual se pueda hablar y contar fácilmente; es una experiencia que se reproduce y vive cotidianamente, expresada en esa imagen fuerte con la cual las mujeres del club de madres de Huancasancos explican: “Como envenenada está la gente”.

Son procesos distintos de recuperación, aun cuando en todas estas comunidades la violencia se vivió como una experiencia tanto interna como externa. La violencia y el enemigo podían reconocerse en el vecino y —como dramáticamente se muestra en Huancasancos— en el rostro de sus propios hijos. La violencia, lejos de la representación externa del enemigo, se estructuró e impactó en la familia y la comunidad, haciendo que

comunidades como Huancasancos y Lucanamarca no puedan todavía trascender y vivir con esa experiencia. El impacto de la violencia sigue siendo disruptivo, doloroso y conflictivo en la experiencia personal y comunal.

La localización de la violencia en ese sentido nos permite entender tanto la experiencia de la violencia como el vivir con esa experiencia. La violencia entendida en el contexto social, cultural y político en el que se localiza y donde adquiere forma y contenido. Es en esa aproximación que el tema de memoria adquiere relevancia, de como la gente entiende, da sentido y recuerda el pasado. La memoria como proceso subjetivo anclado en experiencias, relaciones y conflictos, donde el poder de la representación influye y define, muchas veces, la puestas en escena de ciertas memorias.

Para terminar, la relación entre violencia y memoria, cultural y política, inspira y cruza cada historia que se representa en este texto. Son los fragmentos de la experiencia política y subjetiva en el centro de esta historia; "las pequeñas voces de la historia" (Guha 1996) que organizan esta representación de la violencia política en el Perú.

## Bibliografía

### Periódicos y revistas

*Caretas* (Lima, Perú)

*Debate* (Lima, Perú)

*El Comercio* (Lima, Perú)

*El Diario de Marka* (Lima, Perú)

*El Diario* (Lima, Perú)

*Etecé* (Lima, Perú)

*La República* (Lima, Perú)

*Quehacer* (Lima, Perú)

### Libros y artículos

Alonso, Ana Maria. *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier*. Tucson: The University of Arizona Press, 1995.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso, 1991.

Ansión, Juan. *La escuela en tiempos de guerra. Una mirada a la educación desde la crisis y la violencia*. Lima: Tarea, 1993.

Appadurai, Arjun. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology," en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, ed. Richard Fox, 191-210. Santa Fe and Nueva Mexico: School of American Research Press, 1991.

Benjamin, Walter. *Illuminations*. New York: A Helen and Kurt Wolf Book, 1968.

Bonilla, Heraclio. *La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto. San Juan de Ocros vs. Pampas (Ayacucho), 1940-1970*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1989.

Borja, Luis Arce, ed. *Guerra popular en el Perú. El Pensamiento Gonzalo*. Bruselas, 1989.

- Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1980.
- Carmack, Robert M., ed. *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1988.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Contreras, Carlos. *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- Coral, Isabel. *Desplazamiento por violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Women in War: Impact and Responses," en *Shining and Other Paths. War and Society in Perú, 1980-1995*, ed. Steve J. Stern, 345-374. Durham and London: Duke University Press, 1998.
- Coronel, Jose. "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta," en *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, ed. Carlos Iván Degregori, 29-116. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1997," en *Perú: El problema agrario en debate/SEPIA VII*, ed. Víctor Agreda, Alejandro Diez y Manuel Glave. Lima: IDTG, 1999.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, 2003.
- Degregori, Carlos Iván. *Ayacucho, raíces de una crisis*. Ayacucho: IER - "José María Arguedas," 1986a.
- \_\_\_\_\_. "Del mito de Incarri al 'mito' del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". *Socialismo y participación* 36 (1986b): 49-56.
- \_\_\_\_\_. *Ayacucho 1969-1979: El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.
- \_\_\_\_\_. "Después de la caída. El pensamiento de Abimael Guzmán y la violencia de Sendero Luminoso" (ms). Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.

- \_\_\_\_\_. "Discurso y violencia política en Sendero Luminoso". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 29 (3) (2000a):493-513.
- \_\_\_\_\_. *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000b.
- Degregori, Carlos Iván, ed. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- De Certeau, Michel. *The Capture of Speech and Other Political Writing*. Edited and with an Introduction by Luce Giard. Translated and with an Afterword by Tom Conley. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1997.
- De la Cadena, Marisol. "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina* 9 (I) (1991): 7-29.
- Del Pino, Ponciano. "Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac," en *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, ed. Carlos Iván Degregori, 117-188. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Family, Culture, and 'Revolution': Everyday Life with Sendero Luminoso," en *Shining and Other Paths. War and Society in Perú, 1980-1995*, ed. Steve Stern, 158-192. Durham and London: Duke University Press, 1998.
- Del Pino, Ponciano y Kimberly Theidon. "'Así es como vive gente': procesos deslocalizados y culturas emergentes," en *Cultura y globalización*, ed. Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero, 183-202. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 1999.
- Del Pino, Ponciano, et al. *Evaluación de los procesos de retorno de las comunidades desplazadas por la violencia política*. Lima: Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano, 2001.
- De Soto, Hernando. *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: Instituto Libertad y Democracia, 1989.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
- Duviols, Pierre. "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* T. 39 (1973): 153-191.
- Farmer, Sarah. *Martyred Village: Commemorating the 1944 Massacre at Oradour-sur-Glane*. Berkeley: University of California Press, 1999.

- Favre, Henri. "Sendero Luminoso, horizontes oscuros". *Quehacer* 31 (1984): 25-34.
- Flores Galindo, Alberto y Nelson Manrique. *Violencia y campesinado*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1986.
- Foucault, Michael. *Language, Counter-memory, Practice*. Edited with Introduction by Donald F. Bouchard. Ithaca and New York: Cornell University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *'Society Must Be Defended'. Lectures at the Collège de France*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador, 1997.
- Gillis, John R., ed. *Commemorations. The Politics of National Identity*. New York: Princeton University Press, 1994.
- Gorriti, Gustavo. *Sendero: Historia de la Guerra milenaria en el Perú*. Lima: Apoyo, 1990.
- Granda, Juan y Jeffrey Gamarra. "Reflexiones sobre la conciencia campesina en poblaciones desplazadas," en *Los niños de la guerra*, 67-77. Ayacucho: IER "José María Arguedas y UNSCH, 1987.
- Guha, Ranajit. "The Small Voice of History". *Subaltern Studies IX* (1996): 3-12.
- Guzmán, Abimael. "Reportaje del siglo. Entrevista en la clandestinidad: Presidente Gonzalo rompe el silencio". *El Diario*. Lima, 24 de Julio de 1988:1-47.
- Halbwachs, Maurice. *On Collentive Memory*. Edited by Lewis A. Coser. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.
- Hinojoza, Iván. "On Poor Relations and the Nouveau Riche: Shining Path and the Radical Peruvian Left," en *Shining and Other Paths. War and Society in Perú, 1980-1995*, ed. Steve Stern, 60-83. Durham y London: Duke University Press, 1998.
- Huston, Nancy. "Tales of War and Tears of Women". *Women's Studies Institute Forum*, Vol. 5, No. ¾ (1982): 271-282.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.
- Joseph, Gilbert M. and Daniel Nugent, ed. *Everiday Forms of State Formation. Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Kaufman, Susan. "Sobre violencia social, trauma y memoria". Seminario Memoria colectiva y represión: perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina. Montevideo, 16-17 de noviembre, SSRC, 1998.

- Kelly, John D. and Martha Kaplan. *Represented Communities: Fiji and World Decolonization*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- Kirk, Robin. *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- Lambek, Michael. "The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice," en *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, ed. Paul Antze and Michael Lambek, 235-254. London: Routledge, 1996.
- Malkki, Liissa. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
- Mallon, Florencia. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Decoding the Parchments of the Latin American Nation-State: Peru, Mexico and Chile in Comparative Perspective," en *Studies in the Formation of the Nation State in Latin America*, ed. James Dunkerley, 13-53. London: Instituto of Latin American Studies, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Barbudos, Warriors, and Rotos: The MIR, Masculinity, and Power in the Chilean Agrarian Reform, 1965-74," en *Changing Men and Masculinities in Latin America*, ed. Matthew C. Gutmann, 179-215. Durham and London: Duke University Press, 2003.
- Manrique, Nelson. *Campesinado y nación. Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación, 1981.
- \_\_\_\_\_. "La década de la violencia". *Márgenes* 3 (5-6) (1989): 137-182.
- Matos Mar, José. *Desborde popular y crisis del estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984.
- Mayer, Enrique. "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined," en *Rereading Cultural Anthropology*, ed. George E. Marcus, 466-504. Durham and London: Duke University Press, 1992.
- Méndez, Cecilia. *Rebellion without Resistance: Huanta's Monarchys Peasants in the Making of the Peruvian State, Ayacucho 1825-1850*. Ph.D. Dissertation, State University of New York - Stony Brook, 1996.
- Molina, Amadeo. *Memorias de un alcalde*. Lima: S/R, 2000.

- Montoya, Rodrigo. *Capitalismo y no-capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- Muñoz, Hortencia. "Human Rights and Social Referents: The Construction of New Sensibilities," en *Shining and Other Paths. War and Society in Perú, 1980-1995*, ed. Steve Stern, 447-469. Durham y London: Duke University Press, 1998.
- Nader, Laura. *Harmony Ideology: Justice and Control in Zapotec Mountain Village*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Nora, Pierre. "From Lieux de mémoire to Realm of Memory," en *Rethinking of French Past. Realms of Memory*. Volume I: Conflicts and Divisions. Under the Direction of Pierre Nora. New York: Columbia University Press, 1996.
- Pásara, Luis. "El doble sendero de la izquierda legal peruana". *Nueva Sociedad* No. 106 (1990): 58-72.
- Palmer, David S., ed. *The Shining Path of Peru*, 2da. Edición. New York: St. Martin's Press, 1992.
- Portelli, Alejandro. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. Form and Meaning in Oral History*. New York: State University of New York Press, 1991.
- Portocarrero, Gonzalo. *Razones de sangre*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Rénique, José Luis. "La batalla por Puno: violencia y democracia en la sierra sur". *Debate Agrario* 10 (1990): 83-108.
- Rochabrún, Guillermo, ed. *La Mesa Redonda sobre "Todas las Sangres" del 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Salcedo, José María. *Las tumbas de Uchuraccay*. Lima, 1984.
- Stern, Orin. "Antropología andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso". *Allpanchis* 39 (1992): 15-71.
- Stern, J. Steve. *The Secret History of Gender. Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Introduction: Beyond Enigma: An Agenda for Interpreting Shining Path and Peru, 1980-1995," en *Shining and Other Paths. War and Society in Perú, 1980-1995*, ed. Steve J. Stern, 1-9. Durham and London: Duke University Press, 1998.

- \_\_\_\_\_. *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*. Durham and London: Duke University Press, 2004.
- Stoll, David. *Between two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Sturken, Marita. (1997). *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDs Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Tanaka, Martín. *El espejismo de la democracia: el colapso del sistema de partidos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1998.
- Tapia, Carlos. *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1997.
- Theidon, Kimberly. "How We Learned to Kill our Brother?": Memory, Morality and Reconciliation in Peru". *Boletín del Instituto Frances de Estudios Andinos*, 29 (3) (2000):539-554.
- Urrutia, Jaime, Antonio Araujo y Haydeé Joyo. "Las comunidades en la región de Huamanga. 1924 - 1968," en *Sepia II Problema Agrario en debate*, ed. Fernando Eguren, 429-467. Lima, 1988.
- Van Alphen, Ernst. "Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma," en *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, ed. Mieke Bal, Jonathan Crewe, and Leo Spitzer, 24-38. Hanover and London: Dartmouth College, 1999.
- Vargas Llosa, Mario et al. *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima, 1983.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wilson, Fiona. "Después de la violencia: recuperación en los Andes Centrales". *Debates de Sociología* Nro. 22 (1997): 153-168.
- Zemon Davis, Natalie and Randolph Starn. *Representation: Memory and Counter-Memory* No. 26. Berkeley: University of California Press, 1989.

**APPROVED**

Major Advisor: Steve Mc

Department and Title: Professor of History

Date: 6/10/2004