

Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes*

Ponciano Del Pino H.

Introducción

El 26 de enero de 1983, ocho periodistas fueron masacrados en la comunidad quechua de Uchuraccay, ubicada en las partes altas (punas) de la provincia de Huanta, Ayacucho. Apenas un mes antes, el gobierno de Fernando Belaunde había ordenado el envío de las Fuerzas Armadas a Ayacucho, para combatir la insurgencia armada del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (SL), que desde mayo de 1980 había ido extendiéndose hasta poner en jaque a las Fuerzas Policiales en dicha región.

El presente trabajo explora ese escenario de violencia y las formas de cómo opera la memoria en Uchuraccay, que después de la masacre se convirtió en un referente emblemático de la violencia política y de las imágenes sobre "el indio" todavía dominantes en el país. Sin embargo, ese referente emblemático no representa todo, ni cómo, lo que esta población vivió y experimentó los largos años de la violencia política. Luego de esa masacre, se han producido matanzas sucesivas por ataques del movimiento subversivo SL, y también, de las fuerzas contrasubversivas del Estado peruano. Esta represión los llevó a un largo exilio en el desplazamiento forzado y un proceso difícil de retorno, que sólo fue posible diez años después. Actualmente, todas estas experiencias siguen siendo temas presentes en las vidas y memorias de estas personas, las cuales intento explorar en este texto.

Mi objetivo es enfocarme en la memoria como herramienta metodológica. En ese sentido, quiero explorar la dinámica y los usos de la memoria para lograr entender los distintos sentidos y significados que representa la violencia política para estas poblaciones andinas. Uchuraccay es un caso especial, no sólo porque fue un lugar duramente afectado por la violencia política, sino porque, también, la matanza de los periodistas ha provocado una lucha entre diferentes memorias. Es decir, existe un conflicto de interpretaciones en el que participan: los campesinos, los familiares de los periodistas

* "Uchuraccay: memoria y representación de la Violencia Política en los Andes" En el Seminario Internacional, "Memoria y Violencia Política en el Perú", realizado el 11 y 12 de octubre del 2001, pp. 1-31.

asesinados, el periodismo como gremio, los intelectuales y el mismo Estado. Sin embargo, en esta lucha las voces e interpretaciones de los uchuraccainos quedan silenciadas bajo los discursos dominantes de aquellos otros actores. Así que, el presente trabajo quiere equilibrar este desbalance al enfocarse en las historias personales y comunales de los campesinos de Uchuraccay. Pero también, por una parte, se busca entender cómo los uchuraccainos entienden y (re)interpretan la matanza de los ocho periodistas dentro de ese conjunto de discursos y presiones externas. Por otra parte, también se busca entender cómo esa matanza, a la vez, puede influir en las memorias de los mismos uchuraccainos sobre la violencia política como experiencia en general.

El texto se divide en tres capítulos. El primero, donde se desarrolla el difícil proceso del retorno y su significado al buscar reconciliar las varias dimensiones de la vida y la memoria de la violencia política para los uchuraccainos. Un proceso emocional y simbólico que marca un nuevo tiempo para esta población y que será el nuevo referente de su identidad. El segundo, donde se analiza a partir de la matanza de los ocho periodistas en Uchuraccay, la representación académica de la violencia política en los Andes. El Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay, nombrada poco después de los sucesos por el gobierno y presidida por Mario Vargas Llosa, es abordado comparativamente con los testimonios que hablan de lo que ocurría en esos años en la comunidad finalmente, el tercer capítulo explora los usos y luchas por la memoria que se desarrollan entre los distintos actores involucrados en la matanza de los periodistas. También se muestra la fluidez de la memoria para significar y resignificar estos hechos.

I. De la diáspora al retorno

“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 al doble nos va dar en su bendición. Así como a Job le quitó, le bendijo en mil; así a nosotros también al 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), dijo 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 Huanta los nuevos líderes constituidos en el exilio. Habían salido de su pueblo en 1984, huyendo de la barbarie de la violencia política, y volvían diez años después desde distintos lugares donde permanecían como refugiados. Unos llegaban de lejos, desde la selva del río Apurímac, de Tambo, Challhuamayo, y otros de más cerca, de las comunidades desde donde habían resistido a SL: Chaca, Pampalca, Huaychao y Carhuahurán¹. 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 suscrito². También estaban presentes autoridades de las comunidades vecinas de Iquicha, Patahuasi, entre otras, dispuestas a retornar si los de Uchuraccay decidían quedarse.

No fue fácil llegar al lugar. Era la primera comunidad en retornar hacia la zona, después de diez años de desplazamiento. Quienes lo hicimos desde Huanta, llegamos caminando desde Chaca, cerca de cinco horas, acompañados por diez miembros de los Comités de Autodefensa de Huaychao, quienes prestarían seguridad ese 10 de octubre. El ejército había negado su participación y apoyo sino hasta que se terminara de construir la

¹ Estas cuatro comunidades sirvieron de refugio y concentración para aquellas poblaciones que huían de los alrededores y desde donde optaron por resistir sin dejar la zona. Se calcula que habrían existido en la zona alrededor de 68 pequeños poblados, que quedaron despoblados por la represión hacia 1984 (véase al respecto, Coronel 1996).

² En ese entonces eran pocas las ONGs que trabajaban con las poblaciones desplazadas. El CONEP, con su oficina Paz y Esperanza, había trabajado con estas poblaciones en la región desde 1986. En 1993, al observar iniciativas de retorno, implementó un programa de emergencia orientado a estas poblaciones. Tres años después, Visión Mundial continuaría el trabajo, 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 (marzo de 2001) con más de cincuenta comunidades.

carretera a la comunidad. Para quienes venían desde la otra vertiente -Tambo, Challhuamayo y Qano- era aún más incierta. Se sabía que desde que salieron sólo SL" recorría la zona y cualquier presencia despertaba temor e implicaba riesgo. Sin embargo, una vez en el lugar, el reencuentro entre la gente fue un acto simbólico cuyo poder emocional marcaría la memoria de los uchuraccaínos retornantes. Pasaría a ser el referente emblemático de su nueva identidad como comunidad retornante.

Los jóvenes ronderos que venían acompañando a estas delegaciones habían salido de Uchuraccay aún cuando eran niños. Volvían adolescentes sin reconocer la comunidad ni a los propios uchuraccaínos ahí presentes. Las señoras se acercaban y los buscaban por sus apellidos. "¿Quién es hijo de Pérez, quién es su familia de Pérez?, diciendo gritaba. Con los que vinieron después ya no nos reconocíamos. Había tanta gente" Es como recuerda la viuda Marita Gavilán este reencuentro.

Mujeres con lágrimas en los ojos, jóvenes ronderos con fusil en mano y señores exclamando al ciclo, oraron en agradecimiento por volver a reunirse en su pueblo y con sus familias y paisanos. No lo habían hecho durante el tiempo que vivieron "escapando" (ayqispa). No se habían visto por cerca de diez años y muchos creían a los otros muertos. Se reencontraban en llanto exclamando: "¡Estamos volviendo a vivir!".

Sin duda, este sentido de refundación de la vida y del pueblo de Uchuraccay ha persistido desde ese entonces hasta la actualidad. Escuchamos en muchos "hemos vuelto como gente nueva" (como musuq runa kutimunchik chaynaña). El retorno marca así una nueva delimitación del tiempo, definido ideológica y socialmente y que distingue un antes y un ahora. Hay una insistencia en ellos en reconocerse como "un nuevo Uchuraccay", no en la letra sino en las mentes. Un nuevo Uchuraccay por la presencia de los "hijos de Uchuraccay", dando a entender que casi todos los adultos han fallecido por la violencia política. Es dramático escuchar a los pocos ancianos reconocerse como "la sobra que quedó" (puchuqllaña kaniku). "Murieron más de la mitad", "más de cien", son los recuerdos del horror de la guerra y la represión violenta. Aun cuando la memoria no registra fechas ni el número exacto de los muertos, nos transmite la imagen de una población totalmente diezmada renaciendo.

En ese sentido, el retorno marca el nacimiento de un nuevo tiempo. El tiempo del ahora. Una construcción imaginada del presente, que busca distanciarse y diferenciarse del pasado. No es una imaginación gratuita, sino condicionada por el pasado - un pasado que los llevó hacia el horror de la violencia y les asignó una identidad estigmatizada a partir" de la matanza de ocho periodistas, como veremos más adelante. Sugiere, también, una nueva capacidad de imaginarse a sí mismos como una comunidad, al compartir no sólo un lugar y una cultura común, sino una fe religiosa común. Ser "hermano", por el discurso evangélico, permitía construir un lenguaje común entre los asistentes. Por ello el énfasis en refundar una nueva comunidad, una comunidad cristiana, "ya no como anteriormente, sino como un solo cristiano"

Aun cuando la presencia de los dos representantes del CONEP podía condicionar el discurso inaugural de Elías Ccente, líder impulsor del retorno, lo cierto era que aquella población retornante era significativamente evangélica. En los años de la diáspora, mucha de la población se había vuelto evangélica. En 1994 los resultados de un censo aplicado en ocho comunidades retornantes de la zona altoandina de la provincia de Huanta eran sorprendentes: el 40% de la población se reconocía evangélica, comparativamente a 1980, donde en Uchuraccay, por ejemplo, había sólo una familia evangélica³. Sin embargo, no sólo eran las cifras que habían cambiado sino el liderazgo comunal había sido asumido en muchas comunidades de la región por líderes evangélicos. Un liderazgo cuyo discurso de convivencia y valores de respeto y solidaridad era reconocido por la población.

A esta distinción temporal y un "nosotros" distinto se agrega una construcción narrativa que fluirá entre estas poblaciones. Una narrativa bíblica que homogeneizará el sentido del pasado, de sufrimiento experimentado y superado, como se lee en las palabras de Elías Ccente o en el testimonio de Policarpo Huaylla Ccuripuri, líder de Cunya, otra comunidad vecina retornante:

³ 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 sus últimos años, del 3.7% registrado en 1981 al 10.15% en 1993 (INEI 1983, INEI 1994)

"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".

Una narrativa que permitía visualizar el retorno como el nacimiento de una nueva vida mejor y una comunidad completamente distinta. No sólo demarca lo que significó el pasado de horror, sino también enfatiza la esperanza de ver en el futuro una puerta abierta de posibilidades.

De esa manera se daba inicio a un proceso de construcción de una identidad colectiva nueva y de un referente conmemorativo que desde ese entonces quedará fijado cada 10 de octubre, al celebrarse desde el siguiente año "el día del retorno". Un referente conmemorativo que 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 del sdesplazamiento y el retorro. Para un tiempo nuevo, una comunidad nueva, un "nosotros" distinto "nosotros ya somos otros", será lo que escucharemos hacia adelante.

"Uchuraccay no se puede, es nombre buscado": viviendo en un estado de miedo

El retorno y la comunidad que se imaginaba como alternativa chocaba con una realidad de riesgo en la que se vivía. En 1993, año en que se inicia el retorno de las comunidades en la zona, SL seguía siendo una amenaza real⁴. 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, refugiado en Carhuapampa, Tambo, transmite la angustia y los temores de la época; el difícil proceso de conciliar entre el imaginar el retorno definitivo, bajo el poder emocional y simbólico del reencuentro, y la realidad incierta y de riesgo permanente a la que se veían expuesta y que ponía en cuestión su misma marcha.

"Con estos problemas sociopolíticos todos nosotros hemos huido a distintos lugares. En algunos lugares están nuestros familiares, comiendo o sin

4 A diferencia de estas comunidades al norte del departamento, donde se encuentra Uchuraccay, que fueron víctimas más de la violencia de SL, al centro-sur el principal agresor fue sobre todo el ejército (véase al respecto, Tapia 1997)

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, pero en otros lugares no encuentran nada, lloran. Si habría una base volveríamos, sino, 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".

El retorno para esta población no fue un proceso sencillo, de una simple voluntad de reconquista o de reocupación del espacio perdido, como lo fue para el Estado (Wilson 1997). Fue sumamente complejo y ambiguo, a veces tenso y doloroso, que marcó la memoria y la identidad de estos pueblos⁵.

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 retomaron el primer año a Uchuraccay. Desde ese entonces a la actualidad han retornado en su mayoría. Sin embargo, para algunas familias el retorno no implicó necesariamente dejar del todo la ciudad o la selva, lugares donde se desplazaron. Más que fijar "raíces en la tierra", el retorno fue un proceso al que Liisa Malkki (1995) llamó "metafísica sedentaria": un proceso que tiene de realidad y de ficción, en tanto la gente vuelve pero a la vez viaja mucho. En contraste a este retorno masivo, son pocas las familias que se quedaron "insertadas" en los lugares de refugio. Existen muchas razones para el no retorno el haber construido su casa propia, el acceso al restringido mercado laboral, la educación de los hijos y el "acostumbrarse" al clima del valle, frente al frío y las lluvias de la puna a 3,900 m.s.n.m de Uchuraccay⁶.

⁵ El retorno hacia 1994 se definía como un proceso social y político importante. En 1993 el gobierno había creado el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) e implementado sus programas de apoyo dos años después. Se calcula a nivel nacional alrededor de 400,000 las personas desplazadas. En Ayacucho, de las 156,575 personas desplazadas, habrían retornado 32,983 personas, siendo Huanta la provincia con mayores comunidades repobladas (véase al respecto, Coronel 1999).

⁶ 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) a 1,500 m.s.n.m.

A estas razones se suma el temor de volver, literalmente, al pasado del horror de la violencia. Las memorias tóxicas⁷ y su influencia en retrasar en algunos casos o bloquear el retorno en otros es un tema clave en un contexto como este. 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 de tales efectos. 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 ya la zona distaba de cualquier peligro. Él siempre recordaba a sus dos hijos asesinados por SL y todo el sufrimiento que había pasado al huir. Recordando esos años, decía, hacia fines de 1999, "a esa vida a qué ya voy a volver, a estar sufriendo". Lo mismo nos dijo de esta experiencia fallida, Paulino Pacheco de 40 años, refugiado en Huanta, "viendo tanta muerte, ¿acaso tú no puedes tener miedo? Por eso recordando todo eso no me da ganas de regresar"⁸.

Las memorias del lugar, en este caso, quedan sedimentadas con las memorias del horror de las matanzas; se monumentaliza el mismo paisaje geográfico como lugar de la memoria y testigo de la violencia. Asimismo, pasan a ser muchas veces los elementos de la fractura entre los procesos de recordar y de olvidar (Kaufman 1998) aquellos hechos "duros", muy dolorosos, convirtiendo así ese paisaje en sitios históricos de la memoria. Muy distinto a este caso, donde el paisaje sedimenta el horror de la guerra y bloquea el proceso social del retorno, el olvido sería un recurso distinto que permita otras alternativas.

Felicitas Paredes, de 30 años, al hablarnos de los años de violencia (sasachakuy tiempo), queda sorprendida, ella misma, de haber vuelto a su tierra aún con todo lo que pasó y vio: "Achachaw (qué miedo), mirando todo eso todavía hemos vuelto". En julio de 1983 SL asesinó a su padre, su abuelo y sus tíos en Uchuraccay; y unos años después, ya como refugiada en el valle de Huanta, juntamente con su madre, asesinaron a uno de sus hermanos. Al preguntarle por qué volvió a Uchuraccay aún con la experiencia traumática de haber vivido esos años, señaló que "para volver, todo eso nos olvidamos"

⁷ En otro trabajo con Kimberly Theidon hemos desarrollado más sobre este tema (Theidon y Del Pino 1999)

⁸ Entrevista hecha en la ciudad de Huanta el 20 de noviembre del 2000.

(qunqaruniku chay kutimunanchikpaq). La memoria como el olvido son experiencias intersubjetivas provistas de intencionalidad; y olvidar, como señala Jelín, "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" (Jelín 1998: 10) Para Felicitas olvidar no implicaba 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 dice, sólo fue para volver, porque ella con su madre compartieron esas sus experiencias por largas horas reunidas en el fogón de su hogar⁹. Si bien cada caso es una experiencia particular, nos permite entender mejor estas luchas y respuestas internas que se han ido elaborando en relación a la memoria y el olvido. Reafirmando que tanto la memoria como el olvido son procesos siempre dinámicos y provistos de intencionalidad.

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 entre los desplazados de Uchuraccay en la ciudad de Huanta, cuando discutían las posibles alternativas del retorno. Definir el nombre fue un tema que generó muchas controversias entre los asistentes por las múltiples implicancias que "Uchuraccay" llegó a significar a través de la violencia política. La matanza brutal de los ocho periodistas en 1983 provocó, primero, un escándalo nacional e internacional que hizo que el gobierno de Fernando Belaúnde ordenara la investigación, cuya conclusión responsabilizó a los campesinos de Uchuraccay. Esta investigación dio peso a discursos y prácticas de diferenciación y marginación en términos de "raza" y "etnicidad", existentes desde tiempos coloniales. Eso llevó a la estigmatización de los campesinos con rasgos de "salvajismo" y "primitivismo", ubicados en un pasado estático. Segundo, SL ejerció una brutal represión contra esta población después de que los mismos uchuraccainos declararan que ellos habían asesinado a los periodistas al confundirlos con "terroristas". Tercero, el Poder Judicial, al responsabilizar, igualmente, a los uchuraccaínos de la matanza, desató una persecución judicial para sancionarlos¹⁰. Es así que el nombre,

⁹ En tres ocasiones distintas pude entrevistarme con ellas en Uchuraccay el año 2000.

¹⁰ Luego de la masacre la Policía capturó a tres campesinos a quienes se les sometió a juicio y se les condenó a 25 años de cárcel por homicidio calificado. También reiteró la orden de captura a otros 14 campesinos de Uchuraccay. Este juicio duró cuatro años y tuvo múltiples irregularidades: fue trasladado el juicio de Ayacucho a Lima; dos de los campesinos acusados no eran de Uchuraccay y los tres no habían tenido participación alguna en la matanza, según la misma documentación de la sentencia y los testimonios actuales

Uchuraccay, sedimentó estos diversos estigmas y persecuciones de los cuales la población, también, intencionalmente buscó distanciarse. Entonces, por esas razones, pensaron recordar Wachubamba, un pequeño pago desconocido de Uchuraccay, como un nombre alternativo para la comunidad.

De hecho, como hemos visto, Felícita y el Señor Mauli tenían que procesar todo el contexto y los eventos de la violencia política que vieron y vivieron. Sin embargo, en el caso de Uchuraccay, las diversas y amplias consecuencias de la matanza de los periodistas llegaron a ser temas de alta implicancia, no sólo a nivel comunal, sino también personal. Eso llevó a que no sólo renunciaran a la identidad de su pueblo, sino a la identidad personal, la de sus propios nombres. Muchos a lo largo de la violencia habían cambiado sus nombres y lugares de origen, buscando evitar la persecución y las represalias. Entonces, ese fue el primer dilema a encarar antes de retornar, el nombre "Uchuraccay no se puede, es nombre buscado". Según Elías, las familias "tenían miedo, tenían vergüenza" de proclamarse de ese lugar. Tenían "miedo" por encontrarse en medio de la violencia armada que había llegado a ellos, y, "vergüenza" por ser objeto de otra forma de "violencia", racial y étnica.

Luego de las discusiones acerca del nombre con cual retornar, Elías Ccente viajó a Lima en 1992 a cerciorarse de la vigencia de la sentencia del Poder Judicial contra los comuneros de Uchuraccay. Con asesoramiento de Aprodeh (ONG vinculada a la defensa de los derechos humanos), se informó que no había persecución alguna y que podía, por el contrario, buscar apoyo. Desde ese entonces, Elías Ccente supo que Uchuraccay no sólo era conocido por la gente de la capital, sino que el nombre llamaba mucho la atención. Entendió que si bien Uchuraccay había sido construido en el imaginario colectivo como un "pueblo salvaje", esa imagen había quedado en el pasado. Por el contrario, por el interés y apoyo que recibió de la ONG y el Estado, entendió que en el nuevo discurso oficial de derrota de SL y "pacificación" del gobierno de Fujimori, el nombre le daría a Uchuraccay reconocimiento. Antes que estigma, lograría capitalizar esa simbología pasada para resignificarla en el presente como "víctima" de la violencia política. Así se daba inicio al tránsito de la invisibilidad en la que habían vivido los uchuraccainos en el refugio, de aquella "experiencia fallida" o "incapacidad semiótica" que

de los uchuraccainos; graves problemas interculturales se presentaron, por ser campesinos monolingües quechua-hablantes. Seis años después, sólo dos de los campesinos salieron con libertad condicional y uno de

habla Van Alphen (1999), a una forma de reconocer la experiencia y dar sentido a ese pasado. En todo caso, el uso que hago del concepto de Van Alphen es menos psicoanalítico y más social, y más en un sentido colectivo que individual.

Con la promesa de apoyo del gobierno, los dirigentes convocaron a todos los comuneros desplazados para retornar el 20 de junio de 1993. Se había previsto salir desde la base militar de Castropampa, en la ciudad de Huanta, con resguardo militar. Para sorpresa de los dirigentes, esa mañana nadie apareció. Luego se enterarían de los rumores y comentarios que habían circulado dentro de los propios uchuraccaínos y llevado a abortar el plan. "Ellos (los dirigentes) los están llevando solamcncte para hacer vender las tierras, o también a ustedes pueden llevar a otros países, o tal vez los pucden matar. Ustedes están tranquilos aquí en Huanta, aunque sufriendo, aunque pasando cualquier cosa", había dicho una mujer de la comunidad.

Finalmente, el retorno se definió ese 10 de octubre, luego de que se diera el primer retorno de la comunidad de Marccaraccay, en la parte alta de la provincia de Huanta. Sin embargo, el miedo con cual vivían y hacía difícil el retorno, no terminó por desaparecer una vez establecidos en la comunidad. Por el contrario, será una constante con cual vivan estas personas y que reaparecerá de tiempo en tiempo. En todo caso, ya no serán las consecuencias de la matanza del 26 de enero de 1983 las que provoquen este estado de miedo, sino las posibles acciones armadas que SL podría desatar contra ellos.

Silencios y secretos: qué recordar y qué olvidar

Elías Ccente al remarcar la necesidad de "trabajar juntos y, más aún, reconciliándonos más", no estaba sino planteando también la necesidad de reinstitucionalizar la unidad comunal. Unidad reclamada desde el primer momento del retorno y que era de necesidad vital para alcanzar reconstruir la comunidad¹¹. Pero, a su vez, por la necesidad de establecer un consenso comunal que sea capaz de construir un "nosotros", que organice la vida en la comunidad y resguarde la "anomia" interna y que defina ciertos acuerdos de

ellos murió en la cárcel con tuberculosis.

¹¹ Tomando en cuenta que es recién luego de que se establecieron en Uchuraccay cuando llegó el apoyo: se estableció la base militar del ejército, se concluyó la construcción de la carretera y el CONEP apoyó con calaminas, frazadas y alimentos.

qué recordar y qué olvidar, qué hablar y qué silenciar respecto al pasado de la violencia. Este "acuerdo" -para quienes acompañamos- no fue advertido sino hasta hoy, y en mi caso cuando comparo mis entrevistas de 1993 con las del 2000.

En las entrevistas que hice en 1993, los testimonios resguardaban el sentido de unidad entre la población de la comunidad. Una comunidad construida alrededor de sus fiestas que se mantuvo hasta 1983, frente a la violencia vivida y el proceso de retorno en marcha. No habían grietas internas, sino un todo homogéneo/un nosotros. De hecho, se entiende que la producción consciente de la memoria histórica empieza cuando se requiere la definición de una identidad colectiva, del "nosotros". Sin embargo, "nosotros" es una categoría que se redefine por las circunstancias sociales y políticas de cada presente. Por lo mismo, siete años después, los testimonios de las mismas personas ofrecen nuevas perspectivas de análisis en la construcción de la memoria histórica.

Más que la unidad "primordial", resaltan los conflictos familiares existentes antes de 1983, como consecuencia del alcohol y en medio de las fiestas. Tal vez sean comunes a todas las comunidades estos conflictos, sin embargo, ellos resaltan como parte consustancial de su identidad pasada estas continuas peleas que se producían entre las familias de la comunidad. Era también, según cuentan, como las comunidades vecinas los veían y reconocían. Aún cuando para la población la explicación de estos conflictos sean las borracheras y las fiestas, pareciera haber otras razones que se desprenden de algunos relatos de los propios comuneros.

Muchos recuerdan que antes del éxodo de la población, en Uchuraccay había "cantidad de gente". Una de las autoridades de esos años señala que en su padrón comunal estaban registrados 380 jefes de familia. Si bien suena exagerado el número, por el promedio de miembros por familia que era entre 5 y 7, al recorrer los distintos puntos donde vivían, por el patrón de viviendas disperso, logré registrar alrededor de 80 casas habitadas antes de iniciada la violencia política. Es decir, calculo un promedio de 400 á 500 habitantes que habría tenido Uchuraccay a inicios de los 80.

Se suma a esta población el ganado que tenían. Es difícil precisar el promedio por familia, sin embargo, las familias con mayores recursos poseían por encima de los cien animales,

entre ovejas, llamas y alpacas¹². La dificultad y los problemas comenzaban por la falta de tierras de pastizales y los daños que se ocasionaban entre los mismos vecinos. Es como, para esta comunidad, la tierra y el daño se convertían en el detonante de los conflictos. Como anécdota está la sorpresa de la gente al retornar y ver, además de las ruinas que quedaban del pueblo y el silencio de un paraje inhabitado por cerca de una década, la cantidad y tamaño de pastizales que había crecido. Eso era lo que más les sorprendía a los retornantes: la presencia de ichu en todo el territorio de la comunidad. Recuerdan que antes de la violencia no había ichu porque los animales no permitían que crezca, y para construir el techo de sus viviendas tenían que salir a comprar a otras comunidades vecinas.

Hoy, si bien se reconoce públicamente los conflictos familiares que caracterizaron la época anterior a la guerra, es problemático hablar de estos mismos conflictos de los años de la violencia política. Es un tema difícil y bastante restringido en los espacios públicos. Son pocos los que hablan del tema, del apoyo que brindaron ciertas familias a SL y otras a las fuerzas contrainsurgentes, por el desenlace al que llevó esta historia. Un desenlace de acusaciones mutuas entre las mismas familias, que terminaron con las represalias y las matanzas de la población. Oswaldo, recordando estas alianzas y sus consecuencias, decía que: "cuando aparecían los terrucos ya estaban corriendo a recibirlos; los militares aparecían, ya estaban corriendo a su encuentro". Luego, "'él habla con los militares' y los terrucos ya te mataban; y 'él habla con los terrucos', y los militares ya te mataban. Así la gente murió acá"

Más allá del análisis de estas alianzas, lo que interesa conocer es cómo estos conflictos familiares fueron asumidos al retornar. En ese sentido, retornar para estas poblaciones no era en sí el inicio del fin de una época de violencia y el inicio de otra, como querían remarcar en el discurso inaugural, sino el inicio de la época donde había que abordar y conciliar el conjunto de temas y conflictos producidos por la violencia. Se convertía así el retorno en un proceso además problemático, porque no sólo se trataba de volver a sus

¹² Aún viven dos de las familias que poseían el mayor número de animales en Uchuraccay: Rufina Pacheco y Vicente Quispe. La viuda Rufina Pacheco, ya anciana, recuerda que era tanta la cantidad de animales que tenía que no sabía del número exacto. Igualmente su riqueza es recordada por los comuneros al ver la pobreza y abandono en la que vive actualmente. Dicen que era una mujer que vivía y mandaba sólo sentada. Era una mujer rica que, inclusive, no sabía cocinar. Tenía todo a su servicio.

tierras y reencontrarse con sus copoblanos, sino de enfrentar los conflictos familiares que los habían llevado a los enfrentamientos y la destrucción de la comunidad.

¿Cómo enfrentaron estos conflictos familiares y en que medida son conflictos del pasado? Aun cuando no tenemos todas las respuestas, parecería ser que desde el primer momento del retorno se delimitaron acuerdos comunes de qué recordar y qué olvidar. y ese acuerdo se dio más que abordando el tema, de reconocer las responsabilidades que cada uno enfrentaba, (en)cubriendo bajo un mismo paraguas discursivo el pasado. Ese sentido común del cual hablamos, de sufrimiento experimentado y superado que ofrecía la metanarrativa bíblica, les permitía construir una historia oficial y restringir a su vez las experiencias disociadoras. Fue un sistema discursivo que permitía establecer puentes y un lenguaje común entre todos ellos. Por lo mismo, el énfasis en el discurso de refundación insistía en una ruptura con el pasado y sugería inaugurar una comunidad completamente nueva. 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 dio durante la guerra y las peleas del pasado.

Estas pautas discursivas habrían permitido un silencio intencional, estratégico; una complicidad compartida, tanto para superar los conflictos del pasado como para dejar de transmitirlos intergeneracionalmente. Lo que hoy se ofrece como legado es más una versión historizada del pasado, al ubicar a SL como el enemigo común frente a un "nosotros" homogéneo, y el haber vivido entre dos fuegos. Es una versión compartida entre la población retornante hoy, que (en)cubre los conflictos, las alianzas y las posiciones distintas que se dieron en la guerra. Organiza las múltiples experiencias en relatos más homogéneos.

Los vínculos políticos y las acusaciones entre las familias quedaron así al margen, ubicado en la memoria colectiva dentro de un tiempo liminal. Sin embargo, lo "nuevo" como lo "viejo" siempre se redefinen, y el pasado del cual buscan su olvido reaparece con frecuencia como referencia para normar las relaciones cotidianas. Es una acción consciente. 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 ser muy explícitos, la memoria del terror 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".

Aún cuando el discurso evangélico no ha desaparecido, se incorpora un nuevo lenguaje - un lenguaje que busca normar las relaciones cotidianas pero bajo la memoria traumática de la guerra. Sin embargo, es un lenguaje más de códigos compartidos que de narrativas bíblicas que caracterizaron los primeros años del retorno. Son códigos que buscan reestablecer valores morales de respeto, obligación y cumplimiento, y que son recordados insistentemente, teniendo al pasado de la violencia como espejo desde donde normar la vida del presente, para recordar y olvidar, para censurar e imaginar un Uchuraccay distinto.

II. ¿La irrupción frustrada de un pueblo en la historia?

De patriotas a salvajes

Han pasado 18 años desde cuando entrara en la escena nacional el pueblo de Uchuraccay. Era supuestamente una comunidad remota, ubicada en las alturas de la provincia de Huanta donde ocurrió la matanza de ocho periodistas. Sin duda, fue uno de los hechos más sonados y controvertidos y con el cual se dio inicio al espectáculo mediático de la violencia política en el Perú, al ser ampliamente abordado el suceso por todos los medios de comunicación nacionales e internacionales (Peralta 2000).

Esta matanza, ocurrida el 26 de enero de 1983, fue entendida como el inicio del horror de la violencia en los Andes y se convirtió, a su vez, en un tema nacional. Hasta ese entonces, aún cuando SL había iniciado la lucha armada en mayo de 1980 y había

pasado un mes del inicio de la intervención de las FFAA en la lucha contrainsurgente¹³, la violencia no se había convertido en un "problema nacional". En ese sentido, esta matanza irrumpía en la historia para convertirla en un referente nacional, y para polarizar al país al definirse claras tendencias y posturas frente a un Estado que aparecía representado como el agresor.

Esta matanza se produjo cuando los periodistas se dirigían hacia Huaychao, una comunidad vecina a hora y media a pie de Uchuraccay, donde cinco días atrás habían sido asesinados por la población de Macabamba y Huaychao siete senderistas. Era la primera acción de esta naturaleza; el inicio de un conjunto de respuestas de la población frente a SL. El propio presidente de la república Fernando Belaúnde, en declaración a la prensa, llegaría a resaltar esta acción, mostrando 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). Sin embargo, no todos compartían ese mismo entusiasmo. Para muchos sectores de la izquierda peruana, esta matanza no era sino responsabilidad de la lucha contrasubversiva emprendida por el gobierno más que una respuesta campesina¹⁴. Para ese entonces, SL era reconocido como un movimiento regional cuyas bases se encontraban justamente en el campo. En ese sentido, ¿cómo entender esta respuesta campesina frente a un movimiento que supuestamente representaba sus intereses? . Es esa circunstancia de desconocimiento de lo que realmente era SL y de lo que venía pasando en el campo ayacuchano, que los llevó a buscar a los "verdaderos" responsables. Esta misma actitud sería la que muestren una vez ocurrida la matanza de los periodistas: de negar cualquier voluntad propia de los campesinos o de reconocer, en el mejor de los casos, su participación por obligación de las fuerzas contrasubversivas. De ese entonces a la fecha, esta valoración política de la matanza de los periodistas no ha tenido mayores cambios, como veremos más adelante.

13 A fin de diciembre de 1982, el presidente Fernando Belaunde declara Ayacucho en estado de emergencia y encarga a las FFAA la represión a SL, ante el fracaso de las Fuerzas Policiales.

14 Para muchos sectores de la izquierda, esta respuesta campesina no fue reconocida sino hasta entrada la década de los 90. Eso los llevó a ver por ejemplo a los Comités de Autodefensa Civil como fuerzas paramilitares al estilo de las Patrullas de Autodefensa Civil de Guatemala (véase al respecto, Degregori, Coronel, Del Pino y Starn 1996)

A diferencia de esta negación política de los campesinos como actores¹⁵ y su acusación a las fuerzas contrasubversivas como las responsables de la matanza, los sectores, más próximos al gobierno asumirán una actitud ambigua, de reconocimiento por un lado y de negación por otro, como quedará registrado en el contenido de la información que ofreciera El Comercio, el diario más importante del país.

El propio corresponsal de ese diario en Ayacucho, tomando las palabras del Jefe Político Militar de la Zona de Emergencia, general Clemente Noel Moral, diría frente a la matanza de los siete senderistas en Macabamba y Huaychao:

"Hay una respuesta muy significativa del pueblo ayacuchano de desterrar el terrorismo. Con esta acción los hombres y mujeres están demostrando coraje y virilidad para no continuar siendo mancillados por un pequeño grupo con ideas descabelladas" (Ibid)

El propio general habría informado del levantamiento de otras comunidades armadas con palos, machetes, lampas y piedras, que habrían dado muerte hasta esos momentos a "veinte terroristas" (Ibid).

El día 26 de enero, mientras en Uchuraccay los campesinos daban muerte a los periodistas, El Comercio, sin saber todavía de las muertes, titulaba su editorial "El pueblo se defiende"

"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 delincuentes.. 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: .A-2).

¹⁵ 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, que subestima la capacidad de evaluación y participación política de los campesinos (Méndez 1996).

Cinco días después, el patriotismo y nacionalismo que se le reconocía a estas poblaciones cambió tan abruptamente cuando el lunes 31 de enero, se confirmó la muerte de los ocho periodistas (seis de los cuales eran reporteros destacados por tres diarios limeños en Ayacucho). La nueva versión sería lo que quedaría en el imaginario nacional sobre Uchuraccay: "Consternación y estupor produjo aquí el hallazgo de los restos de los ocho periodistas bárbaramente victimados a pedradas y hachazos por campesinos de la localidad de Uchuraccay, que en un trágico malentendido, los confundieron con terroristas" (El Comercio, 31.1.83:1).

Las políticas de representación desde los académicos

Los Andes y la violencia volvieron a ser temas de debate en las ciencias sociales. Aún cuando no se realizaron investigaciones específicas sobre el tema, en entrevistas y artículos periodísticos, ensayos de diversa índole y desde las disciplinas académicas, los intelectuales comenzaron a auscultar la matanza de los periodistas, buscando entender y explicar la violencia en los Andes.

Más que un balance de la producción historiográfica, lo que se quiere examinar son las imágenes y representaciones que el discurso académico construyó en esos años sobre los Andes y la violencia. Frente a una audiencia nacional deseosa de sentido, ellos ejercerían la autoridad de la palabra. Así es como aparecieron categorías totalizadoras que ubicaron la matanza dentro de una historia ininterrumpida, de larga duración, en algunos casos "milenaria", como sugiriera Pablo Macera, uno de los historiadores más influyentes en el país. Él buscó encontrar en el inconsciente andino aquellos síntomas de agresividad y violencia, construyendo un puente a través de tres mil años entre las vaginas dentadas de Chavín (1000 años a. C.) y Edith Lagos, líder senderista muerta en 1982 (Cambio Nro 20, 28.8.86:9). Mientras que para el antropólogo José Matos Mar, explorando una explicación etimológica, sugería que la palabra Uchuraccay venía de "uchu", que quiere decir ají, y "raccay" de raca, que es el órgano sexual femenino, dando a entender la belicosidad de esta gente (Caretas Nro. 734, 7.2.83: 19).

En la literatura local y en el imaginario social existía ya mucho antes esta representación, de ver un pueblo intrínsecamente guerrero y violento. Esta representación, recreada por los intelectuales locales, venía de las luchas de los campesinos de las alturas de Huanta contra el Estado peruano en el siglo XIX¹⁶. Luego de la batalla de Ayacucho en 1824, que selló la independencia del Perú y América del Sur, estalló en las alturas de Huanta un movimiento de resistencia contra la república naciente. Aun cuando no es el objetivo de este estudio desarrollar este movimiento, es a partir de este movimiento que se construye en el imaginario colectivo la representación de un pueblo guerrero. Representación teleológica que no sólo será recreada por los intelectuales locales sino por la misma Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay (1983).

Estas distintas representaciones buscaban encontrar las raíces estructurales de la violencia en los Andes, para lo cual construyeron categorías como "violencia estructural", "violencia endémica", mostrando poblaciones intrínsecamente violentas ("la rabia andina"). En el otro extremo, bajo ese mismo velo esencializador del "mundo andino", se reproducía la imagen de un pueblo cuya cosmovisión negaba la agresividad de una cultura dada a la vida y la reciprocidad. Una cosmovisión armónica social y cultural que sería defendida por uno de sus mayores exponentes, el antropólogo Rodrigo Montoya (La República, 19.3.83).

Sin embargo, este metarrelato esencializador de la cultura no era nuevo. Era lo que había caracterizado parte de la producción académica de las ciencias sociales, lo que Orin Starn denominó "andinismo", tomando la propuesta de Edward Said sobre la representación del "Otro" en "occidente": "Orientalismo" (Starn 1993), el mismo que influiría sustantivamente en la versión que ofrecería el Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay, nombrada poco después de los sucesos por el presidente Fernando Belaúnde y presidida por Mario Vargas Llosa (Vargas Llosa et al. 1983).

Esta Comisión Investigadora, asesorada por tres antropólogos, un psicoanalista, un jurista y dos lingüistas, basó los resultados de su informe sobre el contexto en el que se

¹⁶ Intelectuales locales como Luis E. Cavero, Juan José del Pino y, últimamente, Mauro Rondinel. Para un análisis más integral del movimiento de estos pueblos en el siglo XIX, véase Méndez 1996 y Husson 1992.

inscribía la matanza: la violencia generalizada en que se encontraba la zona por las respuestas campesinas contra SL. En el informe hay un esfuerzo por reconstruir detenidamente los hechos que llevaron hacia la matanza y reconocer el protagonismo de los campesinos en la lucha contra SL y en la misma matanza de los periodistas. Sin embargo, a este escenario de hechos, le otorgan una explicación que será luego ampliamente cuestionada. Aplicaron el concepto de Basadre del "Perú oficial" y del "Perú profundo", para plantear para sus propios fines; la idea de dos mundos irreconciliables que coexistían en el Perú; los dos Perú: el moderno/civilizado y el tradicional/salvaje¹⁷. En una entrevista posterior, Mario Vargas Llosa precisaría mejor esta imagen de un país con hombres que "participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay 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". Es decir, sociedades congeladas en el tiempo y fuera de la historia, "ese mundo andino tan atrasado y tan violento" (Caretas Nro 738, 7.3.83: 28-34).

A estos dos ejes de análisis (los dos Perús en el contexto de violencia) que sostienen el argumento principal de la Comisión Investigadora, se suman otras ideas, pero para efectos de este artículo sólo abordaré dos de ellas. En el informe antropológico de Juan Ossio y Fernando Fuenzalida, que acompaña el Informe (1983), se resalta las ideas de: a) la oposición y complementaridad entre las poblaciones de puna y valle y; b) el rechazo a la "injerencia extraña", al buscar conservar sus costumbres, según el informe de Luis Millones (Vargas Llosa et al.1983). La hipótesis sugería la existencia de posibles conflictos entre la población de Uchuraccay (ubicada en la puna: sallqa) y las tierras bajas (quechua) de donde provenía el guía de los periodistas¹⁸.

En contraste a esta hipótesis de oposición vertical, se enfatizaba al mismo tiempo la supuesta unidad interna de las comunidades andinas. En las pocas horas que permaneció

¹⁷ Enrique Mayer (1992) escribió el primer artículo dedicado a criticar esta versión esencializadora de los dos Perús de la Comisión Investigadora. Un artículo publicado en los EEUU y que nunca se tradujo al castellano. También véase Degregori 2000.

¹⁸ 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 india) y las que rechazaban (poblaciones de puna, más india) 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 Duvíols (1973).

en el pueblo, la Comisión Investigadora se reunió con la población en asamblea y recogió principalmente la versión de los líderes. Una versión construida, que reforzaba el sentido de colectividad y un nosotros coherente, cuya búsqueda mayor era justificar la matanza a partir de la supuesta equivocación al confundir a los periodistas con los terroristas y por "ignorancia", por no reconocer ni las cámaras fotográficas ni el idioma castellano. Sin embargo, como ya hemos señalado en el primer capítulo, "nosotros" era más una respuesta de lo que Laura Nader (1990) ha denominado la "ideología de la armonía", hablando sobre justicia y control para los Zapotecas en México. Un nosotros que buscaba silenciar los conflictos internos que aún se vivían en Uchuraccay en los mismos momentos en que la Comisión Investigadora visitaba el pueblo, los mismos que se prolongarían con las acusaciones mutuas entre las familias y que terminarían por diezmar a la población. La versión de una supuesta unidad comunal fue una complicidad compartida, que la Comisión Investigadora dio por hecho y natural.

Por otro lado, esta distancia cultural entre los dos Perú, aun cuando era una realidad, no se eran ajenas entre ambas como enfatizaba el Informe (1983). Era más la proyección académica de la representación del "Otro", que contrastaba del "mundo occidental". Es decir, su inferioridad a este "mundo". la ausencia de "civilización" y de "desarrollo". Aun cuando las prácticas culturales y los valores del tiempo y del espacio eran distintos, Uchuraccay no era aquella comunidad remota en el tiempo retratada por Vargas Llosa. Hasta ese momento por ejemplo en Uchuraccay se habían abierto cuatro tiendas, dos de las cuales habían fracasado, y una de las que quedaba vendía lo que uno podía consumir en la ciudad: fideos, conservas de pescado, gaseosa, cerveza, medicamentos, a falta de un centro de salud, y telas. Inclusive, para abrir su tienda, Oswaldo había solicitado licencia al consejo municipal de Huanta, para evitar posiblemente aquel fenómeno de informalización de la economía que Hernando de Soto mostraría para la ciudad de Lima años después. Asimismo viajaba hasta Ayacucho para comprar tela "playa" del comerciante italiano Rossi.

Muchas familias en 1983 tenían tocadiscos, con cuyo equipo festejaban fiestas como la herranza. La música que más escuchaban era el más "moderno" huaylas de Huancayo y no la música típica ayacuchana. Oswaldo escuchaba radio Tawantinsuyo del Cusco. Por lo menos dos personas del lugar se dedicaban al comercio de ropa, que los traían de Huanta y Tambo; uno al comercio de artefactos domésticos, como radios, máquinas de

coser, etc. que los traía desde Lima y Huancayo; y, muchos otros al comercio de ganado. Casi todos los varones salían temporalmente a trabajar hacia 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. Esta tradición migratoria era bastante larga, y 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. Igualmente, en el momento de la matanza, había por lo menos seis varones y dos mujeres del pueblo que hablaban castellano, y dos de los cuales hablaban muy bien, al haber vivido uno de ellos desde niño en Lima. Finalmente, aunque suene pintoresco, como ahora podrían sonar muchas de las interpretaciones del Informe de la Comisión Investigadora, las dos familias más ricas de Uchuraccay soñaban comprar su carro Dodge 300.

Aun cuando la ropa común que usaban los uchuraccaínos estaba hecha de bayeta, hecha por ellos mismos de la lana de sus animales que ayudaba a protegerlos del frío, habían señores y jóvenes que usaban casacas y pantalones de tela traídos de la ciudad. Algunos de ellos también ya usaban relojes de pulsera. Todos estos elementos "modernos" serán el origen de la confusión para alimentar el discurso andinista, al encontrar por estas prendas a "agentes externos" en la matanza. Un discurso que se hizo un sentido común fuerte y que trascendió no sólo a la izquierda, sino a los familiares de los periodistas. Un sentido común que aún hoy persiste en muchos sectores de la población.

Mientras unos soñaban en los bienes del "progreso", 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). La migración era una alternativa en ese sueño, como ocurrió con las poblaciones de la sierra del Perú. Algunas personas habían salido todavía en los años sesenta hacia Lima. Uno de los uchuraccaínos que había salido bastante joven a la selva del río Apurímac, hacia 1983 ya tenía un carro que circulaba entre Huanta, Tambo y el río Apurímac, llevando mercaderías de todo tipo: ropas, abarrotes, verduras, etc. 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.

Estos detalles muestran los límites de aquel discurso que enfatizó las fronteras y esencializó la cultura, construyendo la imagen de una comunidad totalmente aislada y casi primitiva. Es bajo ese discurso que el caso Uchuraccay terminó activando viejos

reflejos y políticas de marginalidad contra las poblaciones serranas, las mismas que fueron denunciadas en 1984 por Enrique González Carré y Jaime Urrutia, dos intelectuales de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho (Debate Nro. 28, 28.9.84.37-38).

III. Las luchas por la memoria

Volver a Uchuraccay

Uchuraccay hoy en día es un nombre del cual en Ayacucho, por no decir en el Perú, se tiene alguna referencia y alguna versión acerca de la matanza. El sentido común que uno encuentra entre las personas que vivieron esos años es responsabilizar a los miembros de las fuerzas contrasubversivas, personalizadas en algunos casos por los Sinchis¹⁹, la Infantería de Marina o el ejército. También, Uchuraccay, ha sido un referente alrededor del cual se han producido canciones²⁰ y un conjunto de textos, desde el Informe de la Comisión Investigadora hasta algunos libros cuyos contenidos son de reporte y responden más a las circunstancias de polarización política²¹.

¹⁹ Fuerzas especiales de la Guardia Civil creadas en el primer gobierno de Belaúnde (1965) para la lucha contrasubversiva.

²⁰ Las más conocidas son la canción de Juana Lidia Argumedo, hermana del guía y de uno de los periodistas asesinados en la matanza, y del grupo Alturas. La portada del casete de Juana Lidia Argumedo lleva por título "A los mártires de Uchuraccay. Juana Lidia Argumedo, la sobreviviente de Uchuraccay", y, del grupo Alturas, "Por aquí pasaron", en cuya portada está una de las fotos que Willy Retto tomara minutos antes de ser asesinado.

²¹ Dos textos que defienden posiciones distintas, de acusación a las fuerzas contrasubversivas y de defensa institucional del ejército, son. Salcedo 1984 y el Gral. Noel Moral 1989. Otro texto que recoge información del juicio es de Cravero Tirado 1990.

Aun cuando se ha escrito sobre el tema, Uchuraccay ha quedado en la memoria de la gente como un tema pendiente. Un tema irresuelto. Las dos investigaciones, la de la Comisión Investigadora y el posterior juicio contra los tres campesinos en el poder judicial, al responsabilizar sólo a los campesinos de la matanza, crearon un ambiente de incertidumbre y misterios que harían de Uchuraccay un tema siempre pendiente - un tema a resolver. Para muchos sectores de la izquierda peruana, así como para los familiares de las víctimas y el gremio de periodistas, los "verdaderos" responsables eran las fuerzas contrasubversivas y el mismo gobierno.

Esta situación irresuelta hizo que luego del retorno, Uchuraccay fuera frecuentemente visitado por periodistas e investigadores nacionales e internacionales, así como por los trabajadores de las distintas instituciones públicas y privadas que laboran en la zona. Cada uno llegaba con sus inquietudes y preguntas, que podrían resumirse en las siguientes: ¿Cómo fue la matanza? ¿Quiénes lo hicieron? y ¿Por qué lo hicieron?. Es frente a esta audiencia deseosa de sentido, que los campesinos aprendieron a dar respuestas e "inventar" historias.

Sin embargo, estas respuestas no comienzan ahora sino son una práctica histórica que tiene como fin resguardar la unidad comunal. Ya cuando la Comisión Investigadora llegó semanas después de la matanza a Uchuraccay en busca de respuestas, encontró lo que Max Hernández, asesor de la Comisión, advirtió en ese entonces, "la solidaridad indeclinable frente al delito cometido" y el afán de "mantener la faz comunal sin caras individualizables" (Vargas Llosa et al.1983:120). Por lo mismo, muchas de las respuestas que recogieron en 1983 uno las vuelve a encontrar hoy. Estas diferentes versiones podrían resumirse en las siguientes: por su "ignorancia" los confundieron al escuchar "periodistas" por "terroristas"; desconocían la cámara fotográfica; los periodistas llegaron portando una bandera roja; y, los "Sinchis" les habrían impartido órdenes días antes para matar a todos quienes llegaran por tierra. A esta diversidad de argumentos se suma un elemento adicional: todos los que participaron ya murieron, los mataron los de SL.

Es bajo esas pautas que se elaboraron historias o guiones a lo largo de todos estos años. Sin embargo, mantuvieron un núcleo de contenido que podría resumirse en la siguiente forma: fueron asesinados por los "abuelos" en defensa al confundirlos por su ignorancia. Los campesinos entendieron que "inventar" historias era el mejor silencio frente a una

audiencia deseosa de sentido que reclamaba la "verdad" de los hechos. También había que hacer ciertas concesiones frente a la historia oficial, asumiendo los estigmas de "ignorantes", "como salvajes eran", a sus historias o "memorias marginales". No eran ellos, sino los punta runakuna (los antiguos hombres). Entendían que mientras más "salvajes" representaban a sus padres, encontraban mayor condescendencia con ellos y con la misma matanza.

En ese sentido, volver a Uchuraccay no sólo implicaba, para mí, reconquistar la confianza de la gente sino, sobre todo, descentrar las historias construidas, romper las narrativas prefabricadas. Tenía que diferenciarme desde el primer momento de los que habían llegado interrogando sobre la matanza. Aún cuando los líderes me reconocían, establecer confianza con la gente tomó tiempo. Tal vez una de las iniciativas mías que ayudó a restablecer las relaciones fue escuchar con todas las autoridades la grabación que hiciera de la asamblea del retorno del 10 de octubre de 1993. Tanto ellos como yo quedamos sorprendidos de su impacto. Los ahí reunidos reconocieron las voces y se sorprendieron a su vez de lo que hablaban en ese entonces. Por ejemplo, se burlaron de Rufino Romero, quien en ese entonces por sus temores demandaba la instalación de la base militar para el retorno. O del énfasis cristiano en sus discursos, que llevaría a decir a uno de ellos "antes éramos todos hermanos", es decir, evangélicos. Aun cuando esa experiencia de compartir la grabación ofreció muchos temas para dialogar, fue a partir de ese momento que muchos reconocieron que existía una relación de más largo plazo entre yo y la comunidad.

Esa mi relación con Uchuraccay, si bien se inicia al participar de ese acto simbólico del retorno, no era de ahí de donde venía mi interés por el tema. Yo, igual que muchos otros ayacuchanos, viví y compartí esa ola de misterios durante muchos años. Era un tema irresuelto, que esperaba respuestas más que los múltiples argumentos que se recreaban. Eso es en última instancia lo que me lleva a volver a Uchuraccay, a estudiar la memoria histórica y los sentidos que la gente le da a ese pasado, intentando abrir espacios para escuchar y dialogar con sus voces.

La versión que ofrezco es una más de las tantas, que no pretende mayor autoridad y menos descubrir todos sus misterios. Después de algunos meses de compartir experiencias en Uchuraccay, logré, con los pocos que quedan de la matanza, abrir el

tema. Sin embargo, en ningún momento quise reducir la experiencia de la violencia a un solo hecho y tampoco reducir la vida de estas personas sólo a la violencia. Sin embargo, eso no desdice que para ellos la violencia política ocupe un lugar central en sus vidas y la matanza de los periodistas sea un referente que no olvidan. Con quienes logré una confianza más sostenida, no sólo me permitieron entrar al tema sino entrevistarlos mostrándoles las fotos de uno de los periodistas asesinados en esa matanza, Willy Retto. Son nueve las fotos que Caretas publicó en febrero de 1984 (Nro. 787) de Willy Retto, donde se muestra el paisaje y detalles de figuras humanas que dan cuenta del encuentro entre los periodistas y los campesinos segundos antes de ser asesinados. También usé otras fotos, como las que se tomaran al momento de desenterrar los cadáveres de los periodistas y cuando la Comisión Investigadora visitó la comunidad. Sin duda, estas fotos sirvieron como vehículo para activar la memoria y ubicar mejor el contexto social, cultural y político de ese entonces.

Estas mismas fotos de Willy Retto sirvieron también hasta hoy de referente para construir interpretaciones sobre la matanza. Adquirió autoridad porque se convirtió en la única evidencia "objetiva" a mostrar. Para las familias de los periodistas, al observar en algunos cuerpos de los campesinos mayor proporción de tamaño, objetos como pantalones de fabrica, reloj, daban evidencia de la participación de los Sinchis disfrazados con ponchos de campesinos en la matanza. Eso se repitió este año (2001), cuando el fotógrafo Oscar Retto, padre de Willy Retto, como parte de las celebraciones por el 26 de enero, viajó con otros familiares de los periodistas desde Lima hasta Uchuraccay e hizo en Ayacucho una exposición de las fotos de su hijo. analizando el contenido de las fotos, mostró esos objetos que alteraban la "armonía" andina como evidencia segura de que no sólo los campesinos habían tenido participación en la matanza. Eso ha permitido también, para estos familiares, mantener sus demandas de justicia y sanción a los responsables. Sin embargo, muestra una vez más el "paradigma indigenista"²² del cual estuvo plagada la discusión y las interpretaciones acerca de esta matanza: de buscar encontrar una sociedad detenida en el pasado, totalmente aislada del "desarrollo" occidental.

²² Esta idea de "paradigma indigenista" es el comentario de Carlos Iván Degregori a este texto.

Develando los misterios: 26 de enero de 1983

No hay duda que ellos lo hicieron. Los mataron la tarde del 26 de enero de 1983 y los enterraron de dos en dos esa misma noche²³. Luego de dar muerte a los periodistas, ya casi al anochecer de ese mismo día, también mataron al guía Argumedo, a quien ellos consideraban senderista, y a Severino "Huáscar" Morales Ccente. Este último era de la comunidad y responsable de SL en Uchuraccay desde que los senderistas se establecieron en la zona, alrededor de un año. Por su responsabilidad de haber traído a los senderistas y porque se puso de lado (sayapakura) de los periodistas, rompiendo con el espíritu de cohesión comunal, lo mataron sin tomar en cuenta que él fuera familia y miembro de la comunidad.

En ningún momento los campesinos dudaron de que sus víctimas no fueran "terroristas", al menos hasta algunas horas después. Por eso, luego de la matanza tomaron contentos, seguros de haber dado muerte a "terroristas". El contexto de esta matanza se dio luego de que las autoridades de Uchuraccay y las de las comunidades vecinas, bajo el liderazgo de la comunidad de Huaychao, tomaran la decisión de luchar contra SL. Eso no había sucedido sino a pocos días del 26 de enero, luego de que los comuneros de Macabamba y Huaychao asesinaran a siete senderistas el 21 de enero. Esta matanza a los senderistas llevó a que SL y las comunidades de la zona se declarasen la guerra. Frente a este estado de guerra, las autoridades de las comunidades acordaron unirse y coordinar la resistencia. Se armaron con sus propios instrumentos agrícolas como armas de defensa, y a caballo y a pie establecieron sistemas de vigilancia en las cumbres de los cerros. Usaban los waqrapukus (corneta de cuerno), instrumentos empleados para alegrar las corridas de toro, y las cornetillas de la bajada de música de la escuela, como señal de alarma²⁴.

²³ Contradiendo la versión andinista de Rodrigo Montoya, quien señalaba que los campesinos no acostumbran enterrar de dos en dos, desnudos y cerca a la superficie. En la creencia andina, según Montoya, para evitar que las almas divaguen por la tierra había que enterrar los cuerpos en tumbas bastante profundas (La República, 19.3.83). Para él, estos indicadores culturales demostraban igualmente que detrás de la matanza habían manos extrañas.

²⁴ La gente recuerda detalles del estado de alarma en que vivían en esos momentos, y del sistema de vigilancia y de defensa que habían empleado.

Bajo ese estado de alerta, entre el 21 y el 26 de enero el tiempo se condensó para esta población, por el tiempo que comenzarían a invertir desde ese entonces a la organización de la defensa. Por las noches comenzaron a retirarse hacia los cerros para pernoctar y volver a sus viviendas al amanecer. Entre esos días, la población organizada había detenido a un comerciante, confundiéndolo con ser miembro de SL. También las autoridades comenzaron a ejercer mayor control de las personas y las familias de la comunidad. Ellos conocían de la presencia de SL en la comunidad y reconocían a los que aún seguían apoyando. Era un estado de alerta y confusión en el que había que vigilar no sólo hacia afuera sino también hacia dentro, hacia su misma población.

Aun cuando la guerra se había declarado ese mes de enero de 1983, los problemas habían comenzado mucho antes. Desde algunos meses atrás, el descontento de ciertas familias frente a la presión que ejercía SL para obtener alimento y reclutar combatientes había despertado malestar. También SL había asesinado a fines de 1982 al caporal de la comunidad²⁵. Eso hizo que cuando un pelotón policial llegó por primera vez a Uchuraccay, días antes de la matanza, encontró a la población ya organizada contra SL²⁶.

Eran las 3 a 4 de la tarde del 26 de enero. Las autoridades y las familias Chávez y Gavilán, reunidas en casa de Fortunato Gavilán, teniente gobernador de la comunidad, conversaban bebiendo después de pasar el día anterior festejando el cumpleaños de uno de ellos. En esos instantes sonó la alerta y se escucharon gritos llamando a los vecinos. "Los terroristas están viniendo". La casa donde se encontraban bebiendo justamente daba en dirección al camino por donde venían los periodistas. Salieron corriendo hacia la cumbre de Wachwaqasa a detener a los que bajaban. Los acorralaron a los pocos minutos, mientras otros corrían persiguiendo al guía que los había dejado en la cumbre del pueblo. En actitud bélica, los campesinos portaban palos, hachas, piedras y lazos. Los periodistas estaban temblando. "No podían hablar", es como recuerda uno de los

²⁵ Uchuraccay estuvo conformada por dos haciendas. Una de ellas fue expropiada por la Reforma Agraria en 1972 a Teresa Urbina de Santa Cruz y la otra, la hacienda de José Arguedas se mantuvo hasta iniciada la violencia política. Es así que Arguedas siguió influenciando en Uchuraccay por medio del caporal. Inclusive cuando habían quejas no resueltas en la comunidad, las autoridades trasladaban a los involucrados en la queja hasta Huanta, donde el propio Arguedas intervenía en su solución. Sin embargo, el caporal no era un agente externo y explotador, como veía SL, sino un miembro de la comunidad y cuyo cargo rotaba cada año.

²⁶ Esta información fue proporcionada por un ex-miembro de las Fuerzas Policiales, que llegó a Uchuraccay pocos días antes de la matanza de los periodistas y vio la organización y estado de alerta en que se encontraban los campesinos.

campesinos que entrevisté No había comunicación. Era un diálogo de sordos, aún cuando entre los periodistas habían tres quechua-hablantes. Intentaban explicar que no eran "terroristas", una palabra desconocida hasta sólo pocos días atrás cuando los campesinos la habían escuchado de boca de los policías.

Todo fue inútil. Uno de los periodistas llamó a uno de los muchachos vestido con ropa de ciudad, percatándose que hablaba castellano, para que les hiciera comprender de su presencia a los comuneros. Le explicaron lo que hacían como periodistas. Sin embargo, no había forma de diálogo y entendimiento. Al joven que intentó mediar en el diálogo, una de las autoridades lo sacó a golpe de palo. Como último recurso, los periodistas les pidieron a las autoridades que los amarraran y los entregaran a la policía. Parecía haberse llegado a ese acuerdo. Sin embargo, cuando iniciaban la bajada hacia el pueblo, una de las autoridades dudó y dio la orden de matarlos, convencido de que si sólo los detenían vendrían sus compañeros a rescatarlos.

Todos los presentes participaron en la matanza, treinta personas aproximadamente, entre varones y mujeres, jóvenes y adultos, algunos obligados bajo la acusación de las autoridades de colaborar con SL si no lo hacían. Como no todos los comuneros se encontraban presentes en esos momentos y por el patrón de viviendas dispersas en que vivían no se llegaron a enterar²⁷, este grupo luego de dar muerte a los periodistas salió en su búsqueda casa por casa. A uno de ellos lo acusaron de apoyar a SL, y estuvieron a punto de matarlo. Otro de ellos, que se encontraba enfermo, tuvo que ofrecer como castigo botellas de alcohol. Sería la bebida que tomarían luego para enterrar los cadáveres y vigilar esa noche.

Entre el encuentro y la matanza no transcurrió mucho tiempo. Tal vez una media hora. Sin embargo, hay muchas ideas que se desprende de este breve relato de hechos: la zona hasta poco antes de la matanza de los periodistas había sido visitada y tenía alguna presencia SL. En muchas de las entrevistas, hablan que habían familias que los apoyaban

²⁷ Por las características de dispersión en que vivían, entre el centro del pueblo y Huantaqasa, Uchuraccaypata, Tikllaqocha y Wachubamba, lugares donde vivían las familias de Uchuraccay, distaba entre 20 a 40 minutos a pie.

y todas las noches vivaban en los cerros. Este apoyo, como vimos en el primer capítulo, se mantendría inclusive todo el 83 en forma clandestina, al menos como informantes²⁸. Por otro lado, la presencia policial y militar fue bastante tardía, ya luego de la matanza de los siete senderistas en las comunidades vecinas de Macabamba y Huaychao. Es decir, pocos días antes del 26 de enero de 1983. Por último, estos detalles nos permiten sugerir que la matanza se dio no porque los confundieran por su "ignorancia" (como señalan en sus historias) o por las "distancias culturales" (como argumenta el informe de la Comisión Investigadora), sino por la asociación que establecieron en esos momentos entre los periodistas y SL. Por el vínculo que hicieron con el guía, de quién sabían ellos de sus vínculos con SL, y con Severino Morales, quien defendió a los periodistas para no ser asesinados. Severino Morales, como dijimos, era el responsable de SL en la comunidad. El propio Partido lo reconocía como el "compañero Severino, comisario del Comité Popular de Uchuraccay" (manuscrito senderista, 1985).

Este reconocimiento y los detalles de la matanza develan ciertos misterios aún no esclarecidos. Sin embargo, es un reconocimiento que se restringe a la memoria privada, y que han mantenido en silencio durante todos estos años frente al sentimiento de persecución con el cual han vivido. Sentimiento que no ha desaparecido hoy. Todos a quienes entrevisté por ejemplo no quisieron ser grabados, por temor a las posibles represalias que podrían darse contra ellos. En ese sentido, aún quedan los temores como traumas del pasado, y, por consiguiente, el silencio de estos hechos seguirá siendo su propia arma.

Uno encuentra así dos versiones dentro de la misma gente respecto a la matanza de los periodistas: una historia "oculta", sedimentada en la memoria privada de la gente, pero capaz de reconocer los detalles más mínimos de la matanza. La otra, una historia para el consumo externo, una historia prefabricada, repetitiva y reconstruida permanentemente según el paso de cada interlocutor. Una suerte de "doble memoria", una memoria privada y una pública, a lo que Stern (1998) reconoce como "doble vida", los dos yoos interno y externo. En este caso, más que expresión de una tensión, aún cuando exista temor a las

²⁸ Justamente eso permitió que SL asesinara en el primer ataque contra esta comunidad a los uchuraccáinos que habían participado de la matanza de los periodistas. Los sacaron de sus casas para asesinarlos, buscándolos por sus nombres. A quienes huyeron, los persiguieron hasta matarlos, como sucedió con el teniente gobernador, Fortunato Gavilán, asesinado por SL cuando viajaba hacia la selva ayacuchana. Frente a esta persecución, otro líder que participó de la matanza de los periodistas, optó por suicidarse envenenándose.

represalias, pareciera ser la voluntad consciente de prolongar aquel misterio que hace de Uchuraccay un lugar a no olvidar. y para los jóvenes, quienes son ahora los portavoces, se podría entender más como un gozo, por las capacidades de manipular la memoria y usar su poder frente a un mercado de consumo.

Los usos de la memoria

El 26 de enero se ha convertido en una fecha emblemática para los familiares de los periodistas y el periodismo como gremio, alrededor del cual han establecido actividades conmemorativas desde el siguiente año de producida la matanza. Es ahora el día en que conmemoran el día del periodismo, con romerías y discursos en memoria de los ocho periodistas asesinados buscando la verdad. Para los campesinos esta fecha es una más de tantas dentro de una historia de matanzas y represión que se prolongó por cerca de tres lustros. Está más vinculada a la memoria de la represión armada que sufrieran meses después de parte de SL, las fuerzas .contrainsurgentes y las rondas campesinas de las comunidades vecinas.

Luego de la matanza de los periodistas, en la ciudad de Ayacucho aparecieron pintas de SL jurando vengar su muerte²⁹. Algunos meses después una líder senderista, responsable militar de Ayacucho, informaría del hecho en los siguientes términos: “hemos barrido a esos chutos³⁰ de mierda”³¹. SL habría incursionado en varias ocasiones durante ese año de 1983 y asesinado a todos quienes habrían participado de la matanza de los periodistas y muchos otros campesinos más. La lista de nombres es bastante larga. Igualmente lo habrían hecho los militares, cuando agarraban a los campesinos que huían de la violencia y a quienes permanecían en la comunidad, acusados de apoyar a SL.

²⁹ En homenaje a los periodistas asesinados, el Secretario General del Centro de Periodistas de Ayacucho en ese año señalaría: "Pero más rojo se puso Uchuraccay. Allí ocho periodistas (quedaron) regados en las punas por querer ver con sus ojos la realidad. Dicen que no saben quiénes fueron los autores, pero los que sí saben, escribieron en las paredes de Huamanga: 'Vengaremos a los Mártires'".

³⁰ La palabra “chuto” tiene un doble sentido, el de identificar a la persona de la puna y el de llevar implícita una sanción étnica y racial. La sanción senderista implicaba en este caso ver a esta población como “ignorante” (no muy distinta a Vargas Llosa), a quien “la ley de la historia” y la revolución terminaría quitándola del camino. Para entender mejor la ideología senderista, véase Degregori 1989, 1992.

³¹ Esta información proviene de un profesor universitario que reconoció a esta líder.

Habrían asesinado a mujeres y niños, quienes se quedaban en el pueblo al no poder huir³². Esta represión generalizada los obligó a vivir huyendo de SL y las FFAA, hasta dejar del todo la comunidad a mediados de 1984. Por último, en este capítulo destructivo del sentido de la vida, los ronderos de las comunidades vecinas terminaron por diezmarlos acusándolos de “terroristas”, por estar Uchuraccay ubicado en dirección a una importante base senderista desde donde venían a atacarlos, Rasuwillca. Estos últimos, a veces acompañados por los militares, terminaron por arrasarse la comunidad: incendiaron sus viviendas y se llevaron sus animales, alimentos y vestidos de la gente. También las dos campanas de la iglesia, las carpetas y el techo de la escuela, que había sido construida en 1959. Mientras tanto, como ellos mismos dicen, huirían sólo con la ropa que llevaban puesta³³.

Este periodo en la memoria de la gente es entendida como una época de caos, confusión y extremo dolor. Todos recuerdan que había que huir hacia los cerros cada noche y vivir escapando (Ayqispa³⁴). Pasar a la interperie, en el frío y la lluvia. Fue tanto el número de muertos que la gente recuerda que murió “más de la mitad”. Los nombres de las personas quedan en las familias y los lugares donde los mataron como lugares de memoria. También el horror de cómo los mataron está presente, con piedra, hacha. El esposo de Marita Gavilán fue asesinado el 17 de julio, en plena fiesta de la Virgen del Carmen. Recuerda esa época como de confusión generalizada: “muspaypa hina karaniku”. “Ya nadie estaba en el pueblo, sólo aullaban los perros. Nosotros empezamos a correr por aquí por allá en esa hora, no podemos ir a ningún lado”. 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”.

³² Esta información la recogí del testimonio de una de las víctimas, que perdió a su esposa y a sus dos pequeños hijos por una de estas incursiones militares.

³³ Esta versión se repite no sólo en los testimonios de los comuneros de Uchuraccay, sino en todos aquellos que salieron huyendo de sus pueblos. En toda la zona altoandina de la provincia de Huanta habrían sido arrasadas 68 comunidades, quedando la zona completamente desolada a mediados de 1984.

³⁴ La palabra en quechua que usan y expresa más intensamente el drama de huir es lluptiy.

La idea de muspaypa hina no sólo remarca la confusión generalizada de vivir huyendo y en medio de las matanzas sino del estado emocional en que vivían, del caos y la incertidumbre condensados bajo esas circunstancias. Además de los campesinos asesinados en la comunidad, muchos otros fueron sacados y sus cuerpos arrojados en los cerros, comidos por los perros. Muchos otros nunca fueron hallados. Tampoco fueron denunciados como desaparecidos. Ese es otro de los enigmas del país, de los desaparecidos no registrados, que se suman las 7248 desapariciones forzadas registradas en el Perú por la Defensoría del Pueblo (2000). La señora Martina señala al respecto. "De tristeza nos ponemos a llorar de eso. Al llevárselos totalmente los han hecho desaparecer, se lo llevaron y donde los mataron también no hemos visto (su cuerpo)".

Al lado del silencio y el gozo en la manipulación de la memoria, también está muy presente la indignación no sólo con las muertes que sufrieron de sus parientes sino también con las pérdidas de sus bienes. La señora Martina, al perder a su esposo acusa a los senderistas de "mala fe", "esos desgraciados" (qanrakuna³⁵). También por perder todos sus animales a manos de los ronderos de comunidades vecinas, insiste hasta hoy: "kunankama ñakaniraqmi" (hasta ahora todavía los maldigo). Los comuneros de una comunidad vecina fueron los responsables del saqueo de la comunidad y de sus animales. Cuando ellos los visitan a la comunidad, ella no duda en reclamarles. "Ustedes nos quitaron nuestros animales, al menos nos deben traer carne". Igual que la señora Martina, muchos otros recuerdan con dolor todas estas pérdidas. Sin embargo, tal vez las mujeres tienen el permiso de hablar y de resguardar mucho más esas memorias. De recordar y reclamar, como lo hace la señora Martina. Los líderes de la comunidad, en cambio, para mantener una mayor armonía y negociaciones políticas con las comunidades vecinas, remarcan más la necesidad de perdonar, "enterrarlo" (pampachaykuwayku) los conflictos o problemas que pudieron existir.

No hay duda que las memorias de ese pasado están presentes en cada uno de ellos, con distintos sentidos e interpretaciones. Las letras que entonara Olimpia el 9 de octubre del 2000, víspera del aniversario del retorno, muestran también el escenario traumático de la violencia por la que pasaron. Aún cuando era muy niña en ese entonces, cuando SL

mató a su tío y el ejército a su hermana, los recuerdos familiares le permitieron componer al lado de su padre esta canción.

En 1984 me fui de mi pueblo, en 1984 sali de mi pueblo/Cuando desapareció mi querida familia me fui de mi pueblo/cuando desapareció mi querida hermana salí de mi pueblo, me fui de mi pueblo.

Caminaba en pueblos ajenos, sin nada, sin nadie/Viví en casa ajena, sin nada, sin nadie.

Acaso debía mi querida familia para que muera en la punta del cuchillo/
Acaso debía mi querida hermana para que muera en la punta de la bala/Hasta la piedra, hasta el río, no hablaría, no contaría, ocultaría, no hablaría.

(Mil novecientos ochentaicuatro, Ilaqtallaymanta ripukurani. Mil novecientos ochentaicuatro, laqtallaymanta pasakurani/Kuyay familyay chinkakuykuptin, Ilaqtallaymanta ripukurani/Kuyay hermanay chinkakuykuptin, Ilaqtallaymanta pasakurani, Ilaqtallaymanta rípururani.

Runa Ilaqtampin purillarqani, manay piniyuq manay mayniyuq/Runa wasimpin Ilaqtayarqani, manay imayuq manay haykayuq.

Kuyay familyay debekurqachu, cuchillu puntampi wañunallampaq/Kuyay helmanay dcbckurqachu, bala puntampi wañunallampaq/Hasta la piedra, hasta el río, no hablaría, no contaría, ocultaría, no hablaría).

Para los comuneros de Uchuraccay, la represión total por la cual pasaron es entendida hoy en los siguientes términos: para ellos SL habría atacado tantas veces al buscar vengar la muerte del guía, quien -según informan- habría estado vinculado a SL. Mientras que la represión militar se habría desencadenado por las influencias que habrían ejercido

³⁵ Más que una traducción literal del quechua, qanrakuna expresa la indignación y la condena a quienes cometieron el acto de la brutalidad de las matanzas. También cuando expresa “mala fe kuna”, están significando la acusación contra “esos malditos”.

hacia éstos los familiares de los periodistas. Se habrían "valido" de ellos para vengarlos. Aun cuando no haya sido así las razones que llevaron a tal represión, es como construyen sentido de esa época. Por lo mismo, para los campesinos de Uchuraccay, más que el 26 de enero como fecha emblemática, hay otras que recuerdan esos años. Hay tres fechas importantes en la memoria colectiva. el 22 de mayo, el 17 de julio y el 25 de diciembre de 1983, fechas donde SL cometió las matanzas contra esta población. Este registro cronológico queda claro por la relación de estas tres fechas con las fiestas religiosas de la comunidad la fiesta de Espíritu Santo, de la Virgen del Carmen y Navidad. En estas tres matanzas habrían muerto alrededor de 50 campesinos, entre varones y mujeres.

A diferencia de estas tres fechas reconocidas por la población, hay otras en la que el ejército habría sido el responsable de la represión. Sin embargo, son hechos y fechas que no quedan claras en la memoria de la gente. ¿Cómo explicar estas diferencias? , de una memoria que registra las matanzas de SL y no así las de las FFAA. Tal vez, como sugiere Kimberly Theidon (1999), el hecho de convivir con bases militares al lado limita los espacios públicos para elaborar esas memorias tanto personales como colectivas. Tomando en cuenta que con el retorno, en 1993, se estableció en Uchuraccay una base militar. Desde ese año los militares permanecieron en la comunidad hasta 1998, año en que salieron al dejar de ser SL una amenaza real.

Si bien estas tres fechas, para los comuneros de Uchuraccay, son entendidas como experiencias traumáticas de la guerra, la conmemoración festiva queda establecida en el día del retorno, el 10 de octubre. El día del retorno es la fecha más importante hasta ahora en todas las comunidades retornantes. En Uchuraccay se comenzó a celebrar desde el siguiente año del retorno, y luego alcanzó esplendor con la corrida de toros, el campeonato de fútbol y la presencia de una orquesta de música que viene desde la ciudad de Huanta. También por el sentido de pertenencia que la población construye, al ver el día del retorno como la nueva identidad conmemorativa de la comunidad. Todos participan en los dos días de celebración, católicos y evangélicos.

Aparecen dos fechas conmemorativas con sentidos y significados distintos. Una suerte de "memoria etic" (la de los actores externos, celebrada en el 26.1.83) vs. una "memoria emic" (la de los actores internos, que relativiza el 26.1.83 entre el conjunto de masacres del periodo y enfatiza más bien el 10.10.93). Un contraste de dos fechas y dos memorias

que exhiben los hondos y mortales desencuentros de este país. El 26 de enero aparece así mostrando, más que una memoria emblemática, las brechas que se prolongan entre aquella memoria local y nacional, entre una memoria emic y una memoria etic.

Sin embargo, en tanto todo proceso se conforma mutuamente entre las distintas voces y memorias, los líderes locales fueron conscientes desde el retorno de la importancia del 26 de enero para el país. Sabían que si bien les trajo problemas, también les dio reconocimiento "mundial". Aún cuando fue estigmatizada en un primer momento, bajo el contexto del retorno su significado fue redefinido. En ese sentido, tanto el nombre como la fecha se han convertido en un importante capital simbólico con cuales operan los líderes. También lo ha hecho el gobierno pasado, al hacer de Uchuraccay y el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR), su vitrina donde mostrar los logros de su política de "pacificación". El propio Fujimori visitó Uchuraccay en 1995 e inauguró las casas que el PAR construyó, bajo un modelo urbano, implementó la Posta de Salud con una ambulancia y regaló tres computadoras a una comunidad sin energía eléctrica.

En ese afán de reconocimiento mutuo, sus autoridades buscaron promover la conmemoración del "I Encuentro de la Paz y la Reconciliación Nacional" el 26 de enero de 1998. En coordinación con la municipalidad de Tambo y la Asociación Nacional de Periodistas del Perú - Filial Ayacucho, lo establecieron bajo una convocatoria nacional, ampliamente difundida por la prensa, donde participaron los familiares de los periodistas, autoridades civiles y militares, locales y nacionales, en las que se encontraba el Defensor del Pueblo.

La realización de esta conmemoración fue ampliamente discutida en la comunidad. Para los mayores era problemático. "Se pusieron tristes, pensativos. Decían por qué había que hacer eso, tal vez habría problemas". Su preocupación partía porque los familiares de los periodistas estarían presentes. Sin embargo, Elías Ccente, líder histórico de la comunidad, les recordaría la idea de que con esa conmemoración "el mundo vería a Uchuraccay". A diferencia de los mayores, los jóvenes estaban en mayor medida de acuerdo. Pero era una conmemoración más festiva en la que pensaron, al buscar hacer un recibimiento con música y luego festejar con corrida de toros. Por supuesto se lo prohibieron los co-organizadores. El sentido que ellos buscaban en esta conmemoración era distinto a lo que los familiares y el periodismo buscaba. Para los campesinos realzar el

nombre de Uchuraccay era lo que más los llevaba a impulsar esta conmemoración; tenía un contenido más comercial y turístico. También buscaban establecer su autoridad para representar el pasado, por lo mismo, el alcalde de Uchuraccay ese día daría a conocer "al país y al mundo" la muerte de los comuneros de Uchuraccay.

Para los familiares de los periodistas la demanda de "justicia" era lo que los llevaba a Uchuraccay. Para el gremio de periodistas, la búsqueda de la "verdad" seguía siendo su demanda. Una madre de los periodistas en 1998 decía que los campesinos sabían quiénes los habían matado, los seguían protegiendo, en alusión a la supuesta responsabilidad de las fuerzas contrainsurgentes en la matanza. En el 2001, en el día de la celebración del 26 de enero, el padre de otro de los periodistas nos dijo en Uchuraccay, viendo una hilera de mujeres uchuraccaínas sentadas en la plaza de la comunidad: "¿cómo podían haber matado los campesinos?". Los familiares de los periodistas nunca aceptaron la responsabilidad de los campesinos. En el mejor de los casos, lo habrían hecho por obligación.

Este conflicto de interpretaciones sobre el pasado, aún con el acercamiento entre los familiares y los campesinos a partir de esta conmemoración del 26 de enero, siempre quedará ahí presente. En última instancia, son luchas por la "propiedad" de la memoria histórica, "por determinar quien(es) tienen qué derechos para determinar qué debe ser recordado y cómo" (Jelin, 1998.3).

Para terminar, la memoria y el olvido constituyen ejes fundamentales en la construcción de las identidades, tanto moldeándolas y/o resignificándolas. Por lo mismo, de aquel Uchuraccay que irrumpió en la historia evocando el horror de la violencia, al 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 cantara en 1995 "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.

(Uchuraccay pueblo querido, Uchuraccay pueblo conocido,
presidentipa chayanan Ilaqta, Ilapan mundupa riksisqan Ilaqta.

Uchuraccay pueblo querido, Uchuraccay pueblo conocido,
presidentipa chayanan Ilaqta, Fujimuripa riksisqan Ilaqta)

En otras palabras, en este largo tránsito de identidades por las cuales pasaron los campesinos de Uchuraccay, entre el dolor y el miedo, entre la memoria y el olvido como procesos de negociación política, se llega al Uchuraccay "conocido por todo el mundo". Al Uchuraccay glocalizado luego de transitar entre las identidades asignadas de "patriotas" a "salvajes" y "víctimas" luego del retorno. En ese sentido, las memorias que se elaboran en Uchuraccay nos permiten ver la memoria más como una producción activa y generativa (Le Goff 1991), en tanto se basa 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, 1998: 11). En ese sentido, la dinámica creativa de la memoria colectiva, que nos muestra el caso de Uchuraccay, nos obliga a ver las formas y los mecanismos sociales y culturales de cómo resignifican experiencias y construyen sentidos de su pasado estas poblaciones.

Bibliografía

Coronel, José, "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta". En Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso, Carlos Iván Dcgregori, José Coronel, Ponciano Del Pino y Orin Starn. IEP. Lima, 1996.

Coronel, José, "Balance del proceso de desplazamiento por violencia política en el Perú, 1980-1997". En Perú: El problema agrario en debate/SEPIA VII, Víctor Agreda, Alejandro Diez y Manuel Glave (eds.). ITDG. Lima, 1999.

Cravero Tirado, Juan, Terror, sangre, muerte en los Andes. Uchuraccay mudo testigo, Ayacucho, 1990.

Defensoría del Pueblo, La desaparición forzada de personas en el Perú (del 80 al 96). Resolución Defensorial. Lima, 2000.

Degregori, Carlos Iván, Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso. Lima. El zorro de abajo, 1989.

Degregori, Carlos Iván, "Después de la caída. El pensamiento de Abimael Guzmán y la violencia de Sendero Luminoso. IEP. Lima, 1992 (ms).

Degregori, Carlos Iván, "Panorama de la antropología en el Perú del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", en: No hay país más diverso Compendio de antropología peruana. Carlos Iván Degregori, editor. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2000.

Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano Del Pino y Orin Starn, Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. IEP. Lima, 1996.

Duviols, Pierre, "Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad", en: Revista del Museo Nacional, T. 39. Lima 1973.

Fravre, Henri, "Sendero Luminoso, horizontes oscuros", en Quehacer 31 Lima, octubre de 1984.

Jelin, Elizabeth, "Las luchas por la memoria hacia un programa de investigación comparativa" Seminario Memoria colectiva y represión: perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina. Organizado por el SSRC, Montevideo, 16-17 de noviembre de 1998.

Kaufman, Susana, "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 Organizado por el SSRC, Montevideo, 16-17 de noviembre de 1998.

Husson, Patrick, De la guerra a la rebelión: Huanta, Siglo XIX. Lima, Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de las Casas", 1992.

Le Goff, Jacques, El orden de la memoria. Aliauz editorial, 1991.

Malkki, Liisa, Purity and Exile Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania Chicago y Londres. The University of Chicago Press, 1995.

Mayer, Enrique, "Peru In Deep Trouble. Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined", en: Rereading Cultural Anthropology. George E. Marcus, Editor. Duke University Press. Durham and London, 1992.

Méndez, Cecilia, "Rebellion without Resistance. Huanta's Monarchys Peasants in the Making of the Peruvian State, Ayacucho 1825-1850" Tesis Doctoral en la State University New York Stony Brook, 1996

Nader, Laura, Harmony Ideology. Justice and Control in Zapotec Mountain Village Stanford. Stanford University Press, 1990

Noel Moral, Roberto Clemente (General EP), Ayacucho, testimonio de un soldado, Lima, 1989.

Peralta, Víctor, Sendero Luminoso y la prensa, 1980-1994. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" y SUR-Casa de Estudios del Socialismo, Cuzco, 2000

Salcedo, José María, Las tumbas de Uchuraccay, Lima, 1984.

Starn, Orin, "Antropología andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", en. Allpanchis 39. Instituto de Pastoral Andina, Sicuani - Cusco, 1992.

Stern, Steve "De la memoria suelta a la memoria emblemática hacia un recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). Seminario Memoria colectiva y represión perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina. Organizado por el SSRC, Montevideo, 16-17 de noviembre de 1998.

Tapia, Carlos, Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final. IEP Lima, 1997 .

Theidon, Kimberly, "Domesticando la violencia. el alcohol y las secuelas de la guerra", en. IDEELE' Nro 120. Lima, julio de 1999

Theidon, Kimberly y Ponciano Del Pino, "'Hemos vuelto a nacer'. Violencia y recuperación en Ayacucho" (ms), 1999

Van Alphen, Ernst, "Symptoms of Discursivity. Experience, Memory, and Trauma", en Acts of Memory Cultural Recall in the Present. Edited by Micke Bal, Jonathan Crewe, and Leo Spitzer Dartmouth College, Hanoer and London, 1999.

Vargas Llosa, Mario et al, Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay. Lima, 1983.

Wilson, Fiona, "Después de la violencia recuperación en los Andes Centrales", en: Debates de Sociología Nro. 22. PUCP. Lima, 1997.