

IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS
PERUANOS
BIBLIOTECA

LA MEMORIA POST-COLONIAL:

*tiempo, espacio y discursos sobre los sucesos
de Uchuraccay*

Hiromi Hosoya

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 134

Serie: Antropología 13

*Este libro forma parte del proyecto del Japan Center of Area Studies
(JCAS) «Cambios sociales en el Perú contemporáneo».*

Instituto de Estudios Peruanos
BIBLIOTECA

© Instituto de Estudios Peruanos, IEP
Horacio Urteaga 694, Lima 11
☎ 332-6194 / 424-4856
Fax (51 1) 332-6173

Ingresado 00015975

ISSN: 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)
ISBN: 1022-0364

Impreso en el Perú
Diciembre, 2003
200 ejemplares

Hecho el depósito legal en la
Biblioteca Nacional del Perú: 1501052004-2756

HOSOYA, Hiromi

La memoria post-colonial: tiempo, espacio y discursos sobre los sucesos de Uchuraccay.— Lima: IEP, 2003 — (Documento de Trabajo, 134. Serie Antropología, 13)
HISTORIA/MEMORIA/VIOLENCIA POLÍTICA/UCHURACCAY/
PERÚ

WD/05.01.01/A/13

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
Memoria e historia	5
Tiempo, espacio, discursos	6
Estrato	7
LOS ESPACIOS SOCIOCULTURALES DEL PERÚ	8
Raza y etnia	8
La sierra y la costa	10
UN BOSQUEJO DEL ACONTECIMIENTO	11
LOS ANTECEDENTES, LOS CONFLICTOS Y LA LLEGADA DE SENDERO LUMINOSO	17
Narrativas maestras de confusión	17
La llegada de los senderistas y los conflictos internos	18
EL DÍA DE LA LLEGADA DE LOS PERIODISTAS	24
DESPUÉS DEL ACONTECIMIENTO	29
EL RETORNO Y LA RECONSTRUCCIÓN DE UCHURACCAY	34
LA MEMORIA, LA HISTORIA Y LA MANERA DE CONMEMORAR	35
EPÍLOGO	40
BIBLIOGRAFÍA CITADA	41

Agradecimientos

Este trabajo fue hecho con el financiamiento de *Grant in Aid for Scientific Research* de la *Japan Society for the Promotion of Science*. Quiero expresar mi agradecimiento a dicha fundación. También quisiera agradecer al doctor Mutuo Yamada, el representante del proyecto, al Ma. Yusuke Murakami, uno de mis colegas en esta investigación, y a The Japan Center for Area Studies (JCAS), el centro donde ambos trabajan. Mi reconocimiento además al Instituto de Estudios Peruanos, que comparte el proyecto con JCAS, al doctor Ricardo Melgar Bao (UNAM), por sus perspicaces comentarios, y a mis colegas de la Universidad de Kobe, por su tolerancia, especialmente los del curso de Estudios Culturales de América, quienes siempre me permiten ausentarme para realizar mi trabajo de campo en el Perú.

**LA MEMORIA POST-COLONIAL:
tiempo, espacio y discursos sobre los sucesos de Uchuraccay**

Introducción

Memoria e historia

Ernest Renan indicó en su famosa disertación «Qu'est-ce qu'une nation?» («¿Qué es una nación?»), dictada en La Sorbona en 1882, que la amnesia es un elemento esencial para formar la nación (Renan 1990). Según Renan, el desarrollo de los estudios históricos es a veces peligroso para la nacionalidad, porque mediante ellos se puede llegar a descubrir los eventos violentos que tuvieron lugar en el origen de la unidad política. La esencia de una nación radicaría en que todos sus integrantes comparten varios aspectos mientras que olvidan otros. El pensamiento de Renan recobra actualidad cuando observamos la historia contemporánea de América Latina, donde la violencia no es algo del pasado.

Más recientemente, el editor e historiador francés Pierre Nora publicó una serie titulada *Les lieux de mémoire* («Los lugares de la memoria»; Nora 1996), donde analizó y presentó la manera cómo la nación francesa incorpora en el discurso histórico nacional los eventos y las memorias y luego memoriza esa historia. Las memorias y las historias son cruciales para formar la nación. Y la manera como esto se hace tiene que ver con la idea de qué nación vamos a formar.

Hoy estamos en el momento de historizar la época de la violencia en el Perú. Pero esto no significa situar los eventos y las memorias en el pasado para olvidarse de ellos. La historia siempre se hace desde el presente. En otras palabras, la historia es una narración del presente so-

- 6 bre el pasado. Por lo tanto, el acto de historizar equivale a construir la base de nuestro futuro, es decir, a un lanzamiento hacia lo que ha de venir.

Tiempo, espacio, discursos

Hay una fotografía que ilustra el entierro de la joven y famosa senderista Edith Lagos, quien falleció en un enfrentamiento con la Guardia Republicana en Apurímac, el dos de setiembre de 1982. Lagos era una estudiante de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, donde el líder del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (SL), Abimael Guzmán Reynoso, fue profesor de Filosofía. En la imagen, la plaza de armas de la ciudad de Ayacucho aparece repleta de gente acompañando el sepelio. Esto sucedió apenas cuatro o cinco meses antes del acontecimiento de Uchuraccay, una comunidad campesina de quechua hablantes en el departamento de Ayacucho, donde al momento de fallecer la joven senderista ya había incursionado SL.

Esta fotografía nos hace pensar cómo, a pesar de haber comenzado la dominación de SL y la masacre de los campesinos en la zona rural ayacuchana, la ciudad se mostraba tan alejada de esos acontecimientos. Esta diferencia de espacio y de realidad dependió del avance de la expansión de SL y la distancia que existía entre la ciudad y la zona rural en aquel tiempo. En la ciudad todavía se estaba lejos de violencia y no se le daba la debida importancia a SL ni se recibía la información adecuada.

En este ensayo comentaré la matanza de Uchuraccay —un evento simbólico que ocurrió en la primera etapa de la lucha armada de SL—, analizando los factores étnicos y los diversos discursos según el espacio sociocultural. El 26 de enero de 1983 ocurrió el asesinato de ocho periodistas en la comunidad altoandina de Uchuraccay, en la provincia ayacuchana de Huanta. Este evento motivó diversas discusiones. El gobierno de aquel entonces, presidido por Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), mandó formar una comisión para investigarlo. Y entre los especialistas de las diversas áreas, nombró comisionado al famoso escritor Mario Vargas Llosa. Este hecho contribuyó a que este acontecimiento se diera a conocer no sólo en el ámbito nacional sino también en el internacional.

Estrato

El artista de origen polaco Krzysztof Wodiczko (1943), quien actualmente radica en los Estados Unidos, fue el encargado de la proyección que se hizo en Hiroshima en memoria de las víctimas de la primera bomba atómica. En aquella ocasión, Wodiczko mencionó los «estratos» que existían entre las víctimas y la manera de recordar.¹ Utilizó la palabra «estrato» con dos connotaciones. En primer lugar, refiriéndose a los diferentes efectos que la bomba tuvo entre las víctimas. Aparte de la gente que murió, existen sobrevivientes. Un testigo narró la pérdida de sus familiares: al momento de la explosión, su padre; luego su hermano menor, como consecuencia de la «lluvia negra» (la lluvia radioactiva). Sin embargo, como él mismo dijo, su situación es mejor que la de los 70 000 muertos que se han enterrado en el monumento a Hiroshima y que hasta hoy nadie reclama, porque todos sus familiares murieron durante la guerra.

En segundo lugar, Wodiczko usó el término «estrato» para referirse a las diferenciaciones y discriminaciones que hubo en esa catástrofe y al desequilibrio a la hora de conmemorar. Un testigo contó cómo a una víctima se le negó el tratamiento hospitalario, a pesar de tener una quemadura grave y de haber llegado con mucha dificultad al hospital luego de haber cruzado varios ríos, por el simple hecho de ser coreano. En ese tiempo Corea era una colonia de Japón y muchos coreanos eran forzados a trabajar en las fábricas y minas japonesas, por lo que varios de ellos se hallaban en las fábricas de Hiroshima al explotar la bomba. Hasta la actualidad existe una discusión sobre el tratamiento que se le da a las víctimas coreanas de la bomba atómica, tanto respecto a la manera de conmemorarlas como a su indemnización.² Dicho testigo indicó cómo la bomba atómica, que fue capaz de reducir a escombros a toda una ciudad, ha sido en cambio incapaz de acabar con la discriminación.

1. Este proyecto fue documentado por Yasushi Kishimoto, uno de los pioneros del arte documental en Japón. La proyección se hizo en agosto del año 1999 sobre la base de las narraciones de testigos ubicados en el monumento histórico conocido como la Cúpula de la Bomba Atómica (Krzysztof Wodiczko: *Projection in Hiroshima* 2000. Ufer Art Documentary, VHS.)
2. Sobre este tema hay varios trabajos, como el de Yoneyama en 1999.

8

Esta idea universal también se aplica al caso de los años de la violencia en el Perú. En ese proceso, podemos encontrar relaciones hegemónicas de raza, etnia y cultura que tienen su origen en la época colonial, en la relación entre los indígenas y los *mistis* (el término utilizado por los indígenas de la sierra para referirse a los mestizos y a los blancos). Esta relación hegemónica que existe en la sociedad peruana no ha sido aún bien analizada como un factor importante en la expansión de la violencia. Pienso que sin este análisis no podemos entender por qué hubo tantas víctimas indígenas o campesinas en la primera etapa de la lucha armada de SL, a qué se debió ese desequilibrio basado en una diferenciación de raza y etnia, y cómo a pesar de ello el pueblo peruano casi no le dio importancia a esa masacre masiva.

Se sabe que, siguiendo las enseñanzas de Mao Tse-Tung, SL empezó su lucha armada en las zonas rurales pensando luego proyectarse hacia las ciudades. Sin embargo, el desequilibrio no sólo obedeció a esta estrategia sino a la estructura social del país, es decir a la situación poscolonial que existe en el Perú, a la relación hegemónica de raza, etnia y cultura. Éste es un elemento crucial en el desarrollo de la violencia.

Para analizar concretamente el tema, es necesario aclarar los diferentes espacios socioculturales que existen en el Perú: en primer lugar, el espacio de la raza-etnia; y en segundo lugar, el espacio geográfico o la relación entre la sierra y la costa.³

Los espacios socioculturales del Perú

Raza y etnia

En el Perú, el término «campesino» es el que más se utiliza para referirse a los indígenas. Durante el gobierno del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), las comunidades indígenas pasaron a llamarse comunidades campesinas y el Día del Indio fue rebautizado como el Día del Campesino. Los indígenas de la sierra son mayormente quechua hablantes, aunque existe una minoría aimará que vive en especial en el departamento de Puno y que también se clasifica como campesina. Esta

3. La montaña o selva es también importante. Sin embargo, para aclarar el tema, en este artículo sólo comentaré las relaciones entre la sierra y la costa del Perú.

9

denominación no está lejos de la realidad, pues la mayor parte de los indígenas trabaja la tierra. Sin embargo, al clasificarla simplemente por su ocupación, existe el riesgo de dejar de lado su trasfondo histórico y su particularidad cultural.

Mientras tanto, a los indígenas peruanos que migran a la ciudad se les llama *cholos*. Pero el término no sólo se refiere a este grupo de emigrantes sino también al de los emigrantes mestizos. De esta manera, a un indígena se le denomina campesino cuando vive en el campo y *cholo* cuando vive en la ciudad. El indígena en sí no encuentra un espacio.

Por otro lado, también es importante analizar la relación entre el mestizo y el indígena. La clasificación de indígena y mestizo no sólo depende de factores biológicos o físicos sino también socioculturales. En el Perú, aun cuando se es hijo de quechua hablantes, se puede llegar a ser mestizo al adquirir una educación superior, enriquecerse o mejorar de posición social. Existe pues cierta movilidad que traspasa los límites raciales.

La clasificación de la raza se hace mayoritariamente por la lengua. Pero en el Perú no existe una política de educación bilingüe. Educación escolar equivale a castellanización. Por otro lado, si uno quiere vivir fuera de la comunidad es necesario aprender castellano, para poder trabajar, entre otras razones. Por eso, si una persona es hija de quechua hablantes o indígenas, se la puede clasificar como mestiza por el hecho de dominar castellano.

Otra característica importante es que en el Perú no hay una identidad indígena o étnica, como ocurre en otros países latinoamericanos. A pesar de que la mayor parte de los indígenas peruanos son quechua hablantes, no se ha formado un sentido de identidad entre los quechuas como grupo étnico. Su identidad se basa en la comunidad o en la región, y no en su pertenencia a un grupo indígena o quechua. Por un lado, esto es una consecuencia del proceso histórico, pero por otro, se debe al proceso político del país, pues no ha existido una política de delimitar los límites étnicos, como ocurre por ejemplo en México.

Benedict Anderson escribió en la introducción de su famoso libro *Imagined Communities* (1983), que cada nación tiene su particularidad y que a veces nos equivocamos al imaginar un proceso universal. En otras palabras, tenemos que escribir la nación con minúscula y nos

10 equivocamos al imaginarla con mayúscula. Ser griego, ser peruano o ser estadounidense es algo distinto en el sentido de ser nación. Pienso que de igual manera a los indígenas se los debería entender con minúscula, porque después de la independencia cada país ha definido a los indígenas de manera particular como parte de la nación y cada uno ha determinado su integración en el proceso de la formación del estado-nación.

En resumen, en el caso del Perú un indígena es llamado *campesino* cuando vive en una zona rural y *cholo* cuando vive en la ciudad; el indígena en sí no tiene su propio espacio ni ha formado un grupo en el sentido étnico. Utilizando una palabra de Spivak (1988), los indígenas peruanos son los subalternos que no poseen un espacio donde expresarse ni representarse a sí mismos.

La sierra y la costa

El discurso de la relación entre la costa y la sierra es un antiguo paradigma para analizar la sociedad peruana. La costa es la zona donde más predominan los blancos y los mestizos, mientras que en la sierra la población es mayoritariamente indígena. La costa se caracteriza porque en ella se encuentra la ciudad de Lima, la capital del país, fundada por los españoles en la época colonial. En Lima se concentran todas las actividades económicas, políticas, sociales y culturales del Perú. Los medios de comunicación también se aglutinan exclusivamente en la capital; esto hace que la información presente siempre cierta tendencia centralista. Quien vive en Lima imagina a menudo que la capital es todo el país, y con ese pretexto deja de pensar en la diversidad que existe en el territorio peruano. Con la globalización, algunos limeños pueden llegar a sentirse incluso más cercanos a Europa o Estados Unidos que a la sierra o la selva de su país. Existe cierto «mapa mental» que no concuerda con la distancia física.

Este ambiente es aún más notorio cuando se lo compara con Bolivia. La Paz, la capital boliviana, se ubica en los Andes y en ella se suele encontrar a gente vistiendo ropas tradicionales (pollera, montera, ojotas, etc.), algo que difícilmente se ve en Lima. Los indígenas de la sierra que migran a Lima cambian totalmente su manera de vestir por el modelo urbano y occidental. En La Paz también se celebran las fiestas andinas,

aun en el centro de ciudad, con una participación ciudadana masiva de toda clase. En Lima esto sólo se encuentra en algunas zonas determinadas y marginales. En general, las clases medias y altas capitalinas no se encuentran con los migrantes de la sierra en su espacio cotidiano, porque hay cierta diferenciación y división del área donde cada uno vive. De esta manera, a pesar de que Lima recibe una migración masiva y constante que proviene de la sierra, paradójicamente los indígenas que viven en ella se marginan cada vez más, convirtiéndose en una población alejada e invisible.

Tomando en cuenta esta situación, para analizar los sucesos de Uchuraccay y sus discursos, diferenciaremos tres espacios socioculturales: Lima; la ciudad de Ayacucho; y la zona rural ayacuchana.

Un bosquejo del acontecimiento

Poco tiempo después de la decisión del gobierno peruano de enviar a la infantería de Marina al departamento de Ayacucho —donde SL había iniciado la lucha armada en una comunidad llamada Chuschi en 1980—, ocurrió la matanza de ocho periodistas en manos de los campesinos o indígenas de Uchuraccay. Dicho acontecimiento tuvo lugar el 26 de enero de 1983 y provocó que la comunidad de Uchuraccay —hasta ese momento desconocida en Ayacucho y aún más en Lima— se volviera famosa no sólo en el ámbito nacional sino también en el internacional. Por la presión pública, Fernando Belaúnde Terry creó la Comisión de Investigación de los Sucesos de Uchuraccay.

Sendero Luminoso empezó su lucha armada en el campo para luego atacar la ciudad. Al comenzar su ofensiva, el gobierno peruano no le dio importancia, limitándose a enviar a Ayacucho a los *sinchis* (la policía especial antiterrorista). Sin embargo, los resultados no fueron satisfactorios debido a la diferencia cultural que existía entre los *sinchis* (que con frecuencia de comportaron de manera criminal) y los campesinos y a que los senderistas ya estaban en plena lucha. Aprovechándose de ello, SL expandió su poder e influencia. Así que cuando en diciembre de 1982 el gobierno decidió enviar a las Fuerzas Armadas para que asumieran el control interno de las provincias declaradas en emergencia, era ya demasiado tarde. Desde entonces se desarrolló la

12 guerra sucia entre SL y los militares, que provocó la muerte de miles de campesinos inocentes.

En estas circunstancias, la muerte de los ocho periodistas en Uchuraccay ocurrió de la siguiente manera. Al salir la orden que mandaba a la infantería de la Marina a las zonas de emergencia, empezaron los preparativos para establecer una base militar en Huanta, la capital de la provincia del mismo nombre a la que pertenece la comunidad de Uchuraccay. Un poco antes del suceso de Uchuraccay, el 21 de enero de 1983, se dio a conocer la noticia de que los comuneros de Huaychao —una comunidad vecina de Uchuraccay— habían matado a siete senderistas. Esta noticia fue aprovechada por las Fuerzas Armadas para demostrar que los campesinos no apoyaban a SL.

Cada domingo, los marinos organizaban una conferencia de prensa en la plaza de armas de la ciudad de Ayacucho, luego de finalizar la ceremonia de izamiento del pabellón nacional. El domingo 23 de enero, el general Roberto Clemente Noel Moral comentó lo ocurrido en Huaychao, declarando que otras comunidades habían seguido el ejemplo, matando a veinte «terroristas». En su discurso, Noel agregó que:

[...] ya es tiempo que el pueblo ayacuchano, descendiente de los héroes que dieron la libertad a América, se defiendan de este minúsculo grupo de asesinos [...] Señaló el general Noel Moral que las fuerzas del orden están prestando garantías a todas las comunidades que rechazan al comunismo [y que] hoy día se ha enviado hacia Huaychao ochenta efectivos para proteger a los comuneros y realizar incursiones a fin de capturar a los sediciosos que están en huída (*El Comercio*, 24 de enero de 1983).

De esta manera, el acto de los campesinos de Huaychao se convirtió en un hecho heroico comparable a la histórica batalla de Ayacucho en tiempos de la independencia. No sólo eso: la lucha de los campesinos en contra de los senderistas se exhortó y fue autorizada por las Fuerzas Armadas. Mientras tanto, el presidente Belaúnde felicitó a los comuneros y convocó a tomar esa actitud frente a SL (Mayer 1992:181).

Sin embargo, entre algunos periodistas y sectores de la izquierda se levantaron sospechas sobre lo que había ocurrido en Huaychao, porque se tenía la idea de que los senderistas luchaban en favor de los campesinos. En aquel entonces, la información sobre SL era insuficiente.

Con esta imagen, era difícil entender por qué los campesinos podían querer levantarse en contra de los senderistas y matarlos. El hecho de que entre los senderistas asesinados hubiera niños de 14 y 15 años no hizo sino reforzar la duda. Así que se pensó que en realidad los responsables de la matanza habían sido los sinchis o militares, quienes habían asesinado a personas que no eran senderistas, luego de lo cual atribuyeron el acto a los comuneros de Huaychao. Fue por eso que ocho periodistas decidieron encaminarse a Huaychao para descubrir la verdad y hacer un reportaje.

Los periodistas que llegaron de Lima a Ayacucho fueron Amador García, de la revista *Oiga*; Jorge Sedano de *La República*; Eduardo de la Piniella y Pedro Sánchez, de *El Diario de Marca*; y Willy Retto y Jorge Luis Mendivil, de *El Observador*. Ellos se alojaron en el Hostal Santa Rosa, que se ubica cerca de la plaza de armas y es uno de los más turísticos y conocidos de la ciudad. Por otro lado, desde Ayacucho participaron dos periodistas más: Félix Gavilán, de *El Diario de Marca*, y Octavio Infante, de *Noticias*.

Los periodistas contrataron el 25 de enero al chofer Salvador Luna Ramos para que los recogiera en el hostal a las cinco de la mañana del día siguiente, sin decirle cuál era el destino final del viaje. El plan era ir hasta adonde hubiera carretera en automóvil y de ahí caminar hasta Huaychao. La participación de Octavio Infante era crucial, pues su madre y sus hermanos maternos vivían en Chacabamba, una localidad que pertenece a Tambo y que se encuentra a la altura de Huaychao. Por lo tanto, Infante conocía bien la zona. Así, en la madrugada del 26 de enero los ocho periodistas partieron de Ayacucho con rumbo a Huaychao.

Según el informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay:

Al llegar a la altura de Yanaorco, los periodistas divisan la torre intacta y proponen al chofer del taxi que los lleve hasta allá, enrumbando por el desvío. Pero Luna Ramos se niega a hacerlo, por lo accidentado del terreno y porque, como la torre ha sido víctima de varios atentados, lo supone riesgoso. Esta negativa no importa mucho a los viajeros que piden al chofer avanzar un poco más por la carretera, pasar la laguna y detenerse unos 700 metros más allá [...] desde el cual emprenderán la ruta, a pie hasta Chacabamba [...]. (Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay 1983:10-11).

13

14 Enero es la época de lluvia en la sierra. Especialmente en las alturas, casi todos los días llueve, la carretera se vuelve peligrosa y en ocasiones ocurren derrumbes que la cortan. La preocupación del chofer tenía un fundamento: el nueve del mismo mes, la torre de Entel Perú en Yanaorqo había sido atacada por unos ochenta senderistas y un guardia había fallecido (*El Comercio*, 22 de enero de 1983).

Es importante preguntarse hasta qué punto los periodistas conocían o percibían la situación que atravesaba la zona a donde se dirigían. Al menos Infante debió conocerla, porque siempre se comunicaba con sus familiares, aunque en esa ocasión no les comunicó su llegada. Félix Gavilán, quien también participó desde Ayacucho, debió suponer que podía haber algún problema porque en su bolsa guardó un trapo blanco. Los periodistas que llegaron de Lima debían tener menos información, aunque el padre de Willy Retto, Óscar Retto, era reportero gráfico de *Última Hora* y había trabajado en Ayacucho. Sintió mucha preocupación al enterarse del viaje de su hijo, pero su vocación le impidió detenerlo.

Al bajarse del automóvil, los periodistas empezaron a caminar hacia Chacabamba, donde se encontraron con la familia de Infante. El periodista pidió a su hermano Juan Argumedo que los acompañase como guía y les prestase animales de carga, porque Jorge Sedano (quien era el mayor del grupo), se estaba agitando a raíz de la caminata y la altura. Juan Argumedo aceptó prestarles un caballo y una mula, pero no quiso acompañarlos hasta Huaychao. Sólo aceptó hacerlo hasta la cumbre de entrada a Uchuraccay. Así que dirigiéndose a Huaychao, los periodistas fueron asesinados en Uchuraccay.

Al día siguiente, la familia de Argumedo escuchó el rumor de lo que había ocurrido en boca de un muchacho. Al enterarse de ello, la madre de Infante y de Juan Argumedo, la hermana de ambos (Lidia Argumedo) y la esposa de Juan corrieron a Uchuraccay, donde fueron capturados por los comuneros. Mientras tanto, las empresas donde trabajaban los periodistas denunciaron su desaparición y desde Tambo y Huanta se empezó a buscarlos. En la noche del viernes 28 de enero llegó un automóvil a la comunidad, y al día siguiente, con la ayuda de un intérprete, comenzó el interrogatorio a las autoridades de Uchuraccay, quienes acabaron mostrando la tumba de los ocho «senderistas». Hasta ese momento, los comuneros estaban seguros de haber matado a unos

terroristas. El 29 de enero, las autoridades de Ayacucho y Lima conocieron el destino de los periodistas.

Así fue cómo la noticia de la matanza de Uchuraccay salió publicada en todo el país. Las fotografías que mostraban la excavación de los cadáveres y los cuerpos golpeados y heridos de los periodistas se vieron en todos los periódicos y revistas. Los limeños y la gente de la ciudad de Ayacucho, quienes hasta ese momento estaban lejos del horror del terrorismo, se asustaron enormemente al enterarse del acontecimiento. El tratamiento periodístico cambió drásticamente en comparación con el de Huaychao. Mientras que los periodistas eran tratados como mártires y héroes, a los campesinos se les tildó de primitivos, salvajes y brutales.

Si esta misma noticia hubiese aparecido ocho años después, el público hubiera tenido otra impresión porque para ese entonces el temor al terrorismo formaba parte de la vida cotidiana de todo el país, incluso de las clases medias y altas limeñas. Sin embargo, en 1983 la mayor parte del pueblo peruano estaba todavía lejos de sentir ese miedo, por lo que recibió la noticia con estupor. Junto con la sensación de miedo había la discriminación frente a los campesinos por la distancia cultural. Este hecho se interpretó simplemente como un acto brutal y salvaje; faltó la capacidad de imaginarse la situación que atravesaba la zona rural de Ayacucho. Desde entonces, el nombre de Uchuraccay se ha convertido en un estigma, en un sinónimo de salvaje y bárbaro (Hosoya 2002).

Mientras tanto, surgía otra reacción de parte de los periodistas y sectores de la izquierda peruana, que por un lado era la continuación de las sospechas respecto a lo que había ocurrido en Huaychao. Este grupo pensaba que los que habían matado a los periodistas eran los sinchis o las Fuerzas Armadas para que los hombres de prensa no descubrieran la verdad sobre Huaychao. En algunos periódicos y revistas se organizó una campaña declarando que se estaba echando la culpa a los campesinos inocentes para proteger a los verdaderos culpables.

El gobierno necesitaba descartar las incesantes sospechas de los medios periodísticos y de los sectores de la izquierda y responder a la presión internacional de los medios y organismos humanitarios. Por eso el presidente Belaúnde mandó organizar la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay y nombró como comisionados al decano del Colegio de Periodistas, Mario Castro Arenas, al escritor Mario Var-

16 gas Llosa y al abogado penalista Abraham Guzmán Figueroa. En dicha Comisión también participaron especialistas del mundo andino, como antropólogos, historiadores y lingüistas, considerando que el suceso había ocurrido en una comunidad de quechua hablantes (a los indígenas de esa zona se les llama iquichanos), étnica y culturalmente distinta a las zonas urbanas.

La Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay entregó el informe final al presidente Belaúnde en el mes de marzo. Este documento concluyó que habían sido los campesinos de la comunidad de Uchuraccay quienes habían matado a los periodistas. Sin embargo, las descripciones de los especialistas del mundo andino eran generalizadas y no se especificó el contexto concreto de la comunidad de Uchuraccay ni su situación en ese entonces.

A pesar del informe, seguían quedando dudas, porque aún no se encontraba el cadáver de Juan Argumedo, que al final se descubrió en un cerro. Tampoco se podía aclarar de dónde había aparecido la bandera roja que los comuneros entregaron, diciendo que los periodistas la habían mostrado al llegar a Uchuraccay. Otro asunto importante era que los rollos fotográficos que los comuneros entregaron a las autoridades estaban en blanco. Sin embargo, después se encontró en un cerro la cámara y el rollo de Retto, el fotógrafo de *El Observador*. Retto tomó fotografías hasta el último momento y en ellas figuran algunos comuneros en compañía de los periodistas.

Los periodistas asesinados, convertidos en héroes, recibieron un homenaje tanto de parte del gobierno como de la Asociación de Periodistas. Por otro lado, los medios de prensa y los familiares de los periodistas asesinados seguían declarando que los protagonistas de la matanza eran los sinchis o las Fuerzas Armadas. En el proceso judicial que se llevó a cabo fueron culpados tres comuneros.

Sin embargo, la verdadera tragedia de la comunidad de Uchuraccay empezó después del suceso. La comunidad recibió en venganza varios ataques senderistas, tomando en cuenta que había matado a los periodistas confundidos con la gente de SL. Los montoneros⁴ y los militares

4. Los montoneros fueron un tipo de rondas campesinas que las comunidades organizaron para defenderse de SL. Sin embargo, todavía no estaban armados y sólo tenían algunas herramientas.

también llegaron a Uchuraccay. De esta manera, antes de terminar el año 1984, la comunidad se había convertido en una ruina donde nadie vivía. Los sobrevivientes se ocultaron en los cerros y luego huyeron a otros lugares. En otras palabras, una comunidad entera desapareció.

17

Los antecedentes, los conflictos y la llegada de Sendero Luminoso

Narrativas maestras de confusión

En 1993, transcurridos diez años de la matanza de los periodistas y como consecuencia del Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) del gobierno de Alberto Fujimori, los uchuraccaynos empezaron a retornar a su comunidad. Actualmente están construyendo el Nuevo Uchuraccay. Mi información se basa en las entrevistas que realicé en la nueva comunidad y en otros lugares, como Huanta, Ayacucho y Lima.

Cuando hoy en día se le pregunta a los comuneros de Uchuraccay por qué mataron a los periodistas, contestan de la misma manera como lo hicieron a los comisionados diez años antes: aproximadamente una semana antes de la llegada de los periodistas, los militares habían entrado a Uchuraccay y ordenado que de llegar alguien desconocido a la comunidad, se lo debía capturar y matar. Los comisionados no pudieron probar si esto era cierto. Según la gente que vive actualmente en Uchuraccay, los militares habían dicho que vendrían en helicóptero y que cualquiera que llegara a pie podía ser un terrorista. Los uchuraccaynos entendieron que se les autorizaba a luchar contra los senderistas.

Lo que declaran hoy y declararon en aquel entonces los comuneros es muy posible, porque las Fuerzas Armadas comenzaron los preparativos para establecer la base militar en Huanta en enero de 1983. Además, como hemos visto, el general Noel había declarado en la conferencia de prensa semanal que se habían enviado ochenta soldados a Huaychao. El acontecimiento de Huaychao ocurrió el 21 de enero y los uchuraccaynos ya estaban al tanto de él y de que las Fuerzas Armadas y autoridades lo habían alentado. Éste era su pretexto. Desgraciadamente, los periodistas llegaron a la comunidad de Uchuraccay en esas circunstancias.

Otra razón que expusieron los comuneros, es que cuando los hombres de prensa dijeron que eran «periodistas», ellos entendieron que

18 eran «terroristas», pues ambas palabras se parecen. Hay que tomar en cuenta que se trata de quechua hablantes que no manejan bien el castellano. Pensando que eran senderistas, los mataron.

Las dos serían «narrativas maestras» (*master narrative*) que explican la confusión de la comunidad.

La llegada de los senderistas y los conflictos internos

Ahora bien, necesitamos analizar con más detalle y cuidado en qué situación estaba Uchuraccay cuando llegaron los periodistas, es decir aclarar el contexto concreto de la comunidad.

Después de la reforma agraria, que se promulgó durante el gobierno de general Velasco, hubo algunos cambios drásticos en las comunidades de Ayacucho. Las que pertenecían a una hacienda se transformaron en comunidades campesinas, y a partir de entonces, los propios campesinos manejaron la economía agrícola. Así, los poderes locales perdieron poder en la zona rural ayacuchana, lo que hasta cierto punto fue aprovechado por SL.

Por otro lado, el sistema que regía anteriormente a la comunidad era el de los *varayoc*,⁵ de origen colonial. El *varayoc* era la máxima autoridad comunal. Si existía algún conflicto, actuaba como un juez; también era el encargado de organizar las faenas y las fiestas comunales. Este sistema tenía una íntima relación con las actividades católicas. En el caso de la comunidad de Uchuraccay el cargo duraba un año y se conseguía por nombramiento. El cambio de vara ocurría cada 5 de enero y se acompañaba de una celebración.

Cuando se estableció en las comunidades el sistema de la presidencia, propio de la burocracia estatal, ambas autoridades comenzaron a rivalizar entre sí. Uchuraccay estaba en ese proceso de transformación. La otra autoridad comunal es la del teniente gobernador, cuya función se puede comparar a la de un policía, pues asume el orden de la comunidad.

Esta contradicción en el sistema político de la comunidad también se daba en Chuschi, donde SL empezó la lucha armada el día de las elecciones nacionales. El antropólogo norteamericano Billie Jean Isbell

5. Este nombre deriva del hecho de que los *varayoc* llevan un bastón llamado *vara* (*yoc* significa «posesión» en quechua).

hizo una investigación en esa comunidad, poco tiempo antes del levantamiento de SL. En ella demuestra que el pueblo estaba en conflicto y en proceso de transformación. Por otro lado, los comuneros de Chuschi que migraron a Lima y que ya tenían otra visión,⁶ al regresar a su comunidad hicieron varios cambios, como traspasar el ganado de la Iglesia a la comunidad (Isbell 1978), todo lo cual no hizo sino aumentar las tensiones.

Después de la reforma agraria, el *varayoc* empezó a perder vigencia en la comunidad. Cuando SL surgió, las comunidades ayacuchanas se hallaban en esa situación. Coexistían diferentes sistemas de autoridad y entre la organización del *varayoc* y la de la presidencia era notorio que los miembros del segundo sistema eran más jóvenes. El *varayoc* tenía, por otro lado, una estrecha relación con las actividades católicas. La aparición de los evangelistas en las comunidades también influyó en ese sistema, aunque antes de la época de la violencia no existían tantos evangelistas en las zonas rurales como hoy.

Actualmente es difícil encontrar comunidades que mantengan el sistema del *varayoc*. En general, éste ha desaparecido o está perdiendo poder. Hoy en día, la presidencia es la organización que representa a la comunidad, aunque en varios lugares no está funcionando bien.

Ahora bien, alrededor de 1981 aparecieron los primeros senderistas en Uchuraccay. Iban de casa en casa, trayendo algunas cosas como ojotas, arroz, sal y azúcar. En el campo, los comuneros producen la mayor parte de sus alimentos, pero tienen algunas necesidades que adquieren en alguna tienda o en el mercado; los senderistas cubrieron esa demanda. De vez en cuando también se alojaban en las casas de los comuneros y ayudaban en la chacra o con el ganado. Al principio los uchuraccaynos desconocían el motivo de estas visitas, pensaban que los senderistas eran comerciantes.

En aquella época la gente vivía dispersa en el campo. Para lograr el control vertical de los diferentes pisos ecológicos (Murra 1975), los campesinos tenían varias casas a diferentes alturas adonde se trasladaban para cumplir sus actividades agrícolas y ganaderas. También era necesario tener espacio para llevar a pastar al ganado. Por ello, a veces los comuneros ignoraban quién visitaba a sus vecinos.

6. Sobre la diferencia de visión entre la gente que se quedó en su comunidad y los que migraron a Lima también trata *Yawar Fiesta* de José María Arguedas. Ver Bao y Hosoya, 1986.

Los senderistas que iban de casa en casa hablaban quechua; de lo contrario, un intérprete los acompañaba. Luego de las primeras visitas empezaron a hablar de la revolución y de su doctrina, insistiendo en que podían mejorar las condiciones de vida de los campesinos. Traían folletos y libros que la mayor parte de los comuneros no podía leer por ser quechua hablantes. Una de las denominaciones que utilizan los comuneros para referirse de los senderistas es la de *puriq*, que significa «caminante». ⁷ Así, fueron apareciendo simpatizantes de SL entre los uchuraccaynos.

Sin embargo, un tiempo después los senderistas cambiaron de actitud. Empezaron a caminar sólo de noche. Comenzaron a llevarse la ropa, los animales y los productos de los comuneros, arguyendo que era el impuesto de la revolución —para los comuneros se trataba simplemente de un *suwa* (robo). También empezaron a alojarse en la escuela primaria de Uchuraccay, donde enseñaban su doctrina. En aquel tiempo, trabajaba en ese centro educativo una joven profesora recién egresada de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. La escuela era pequeña y en ella sólo se cursaba hasta cuarto grado. Sin embargo, no sólo estudiaban niños pequeños sino jóvenes y aun personas mayores. Este hecho es muy común en las escuelas rurales, pues en el campo a veces es difícil acudir a la escuela a cierta edad y se lo deja para más tarde. Los senderistas también utilizaban la casa hacienda que estaba al costado de la plaza para realizar la «capacitación» o enseñanza de la doctrina senderista a los comuneros.

Aquí creo que es necesario aclarar la posición de los profesores en las comunidades de quechua hablantes. En la mayor parte de ellas, los maestros son los únicos *mistis* o mestizos que radican en la comunidad. Regresan a su casa el fin de semana, una vez al mes o durante las vacaciones, dependiendo de la distancia y la comunicación. Generalmente poseen otro bagaje cultural y otra manera de pensar, por el hecho de ser *mistis* o haber tenido una experiencia urbana, y hablan castellano. ⁸

7. Los senderistas prohibían que se les llamase «terroristas», que es el equivalente a «terrorista», pues llamarlos así era como estar en contra de ellos. Preferían que se les dijera «compañeros».

8. Otras personas que tienen una posición similar a la de los maestros en la comunidad son quienes trabajan en las postas de salud. Sin embargo, en aquella época (a diferencia de ahora) todavía no había ninguna posta en Uchuraccay.

SL utilizaba la escuela para la «capacitación» no sólo en Uchuraccay sino en otras comunidades rurales. Obligaba a los comuneros a participarla. En algunas ocasiones, forzaba a los profesores a enseñar la doctrina senderista y si se negaban, los mataban. Así, los maestros no podían escapar de la dominación de los terroristas.

A pesar de todo lo que estaba pasando en Uchuraccay y de las relaciones de los senderistas con la escuela, la profesora negó la presencia de SL en Uchuraccay antes de la matanza de los periodistas, insistiendo en que era una comunidad tranquila. Al momento de la matanza de los periodistas, ella no estaba en la comunidad: declaró haberse ido de vacaciones. No obstante, la versión que recogí fue que ella escapó cuando los comuneros empezaron a organizar al grupo de montoneros.

Los comisionados no parecen haberse percatado de lo que ocurría en la escuela. Luego de la matanza, la profesora fue la única *misti* que permaneció en la comunidad, aunque no estuvo cuando murieron los periodistas. Era uno de los testigos cruciales porque podía brindar información sobre Uchuraccay en castellano y con la visión de un *misti*. Ella insistió en que los culpables no podían ser los uchuraccaynos sino las Fuerzas Armadas o que, en todo caso, los militares debían haber obligado a los comuneros a hacerlo.

Por otro lado, los senderistas empezaron a «capacitar» también a las mujeres. Su doctrina no respetaba la unidad familiar. En las comunidades donde SL dominaba, se trataba de separar a los esposos y a los padres de sus hijos. Cuando Sendero comenzó a llamar a las mujeres para que desempeñasen actividades especiales separadas de sus cónyuges, surgió cierta inquietud entre los varones y se comenzó a sospechar el objetivo de los senderistas.

Ahora bien, una de las importantes estrategias de SL era la de aprovechar siempre los conflictos que existen al interior de las comunidades y entre ellas. En el caso de Uchuraccay, antes de la reforma agraria la zona pertenecía a una hacienda. Los dueños vivían en Huanta, aunque conservaban una casa hacienda en Uchuraccay. El hacendado nombraba un representante entre los comuneros, llamado *caporal*, por un plazo indefinido. Aunque después de la reforma agraria Uchuraccay se convirtió en una comunidad campesina, los hacendados todavía tenían cierta influencia sobre ella. Por tanto, la comunidad estaba en un proceso

22 de cambio, tanto en el manejo de la tierra como en la organización de sus autoridades.

Todo esto provocó algunos conflictos en Uchuraccay. En aquel tiempo, el *caporal* era Alejandro Huamán. Algunos comuneros pensaban que Huamán trataba de apoderarse de las tierras comunales. Uno de los comuneros, Severino Morales Huáscal Ccente, tenía especiales problemas con él, porque cuando desaparecieron los caballos de Silvio Chávez Soto, Huamán y Chávez (la otra autoridad en Uchuraccay) lo acusaron del robo y lo castigaron. Desde entonces había tensión entre ellos. Un grupo de comuneros comentó que en una represalia contra Huamán y Chávez, Morales había introducido a los senderistas en la comunidad. Ellos consideraban que Morales pertenecía a SL y que en cambio Huamán estaba en contra de los senderistas.

Morales era arriero, por lo que solía caminar por otros lugares. Además era músico, y como tal, las comunidades vecinas lo contrataban para que tocara en sus fiestas. Es costumbre de la comunidad que los que tienen el *cargo* o son *padrinos* de alguna celebración busquen a los músicos o *maestros* para contratarlos. Por eso, Morales era una persona notoria que conocía las comunidades vecinas del área.

Un hecho importante antes de la matanza de los periodistas fue que Huamán murió asesinado por SL. El día del Espíritu Santo, los senderistas obligaron a todos los comuneros a reunirse en la plaza y arrestaron a Huamán. Luego les preguntaron si merecía la pena de muerte, una pregunta que los comuneros no esperaban. Los propios senderistas contestaron «¡Sí!». Algunos portaban armas —aunque en aquel tiempo no tenían muchas ni buenas—, así que los comuneros no pudieron oponerse. Y así, ante la mirada de todos los comuneros e incluso de sus familiares, Huamán fue ejecutado.

La ejecución pública era una estrategia de SL para dominar a la gente sembrando el terror. A los que desobedecían sus órdenes o los delataban, los senderistas los llamaban *yana uma*, que en quechua significa «cabeza negra».

En esa ocasión, los senderistas también quisieron arrestar a las autoridades de Uchuraccay porque sabían que estaban en contra de ellos. El vicepresidente de la comunidad pudo huir y me confesó que por miedo desde ese día vive en otro lugar. Desde la muerte de Huamán, los uchuraccaynos no quisieron aceptar más el cargo de autoridad y

algunos simpatizantes de SL se sintieron engañados. Paradójicamente, los comisionados recibieron información sobre el asesinato de Huamán y de Venacio Aucatoma, pero no le dieron mucha importancia (Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay 1983: 29).

Por otro lado, aunque hasta hoy en día no se ha podido confirmar, una versión afirma que los senderistas entraron a la comunidad el 5 de enero,⁹ y que por despertar a los comuneros, Morales dejó escapar al líder senderista. De esta manera, los comuneros habrían estado esperando la venganza de Sendero.

En el informe final de la Comisión se indicó que tanto en Uchuraccay como en Carhuaurán (una comunidad vecina) se había realizado una asamblea a mediados de enero para organizarse en contra de los senderistas. A comienzos de ese mismo mes, los senderistas habían atacado la Feria de Lirio, donde los campesinos de la zona intercambiaban, vendían y compraban los productos, para obligarlos a ser económicamente autosuficientes, tal como lo exigía su doctrina. En el informe también se dice que los iquichanos habían matado a 25 senderistas antes de la llegada de los periodistas. Sin embargo, no se aclaró quiénes eran estos senderistas: si eran gente de la zona o de otros lugares. Por otro lado, en *El Comercio* del 25 de enero de 1983 se publicó lo siguiente:

Ayacucho, enero 24. Siguiendo el ejemplo de la población de Huaychau, los habitantes de la comunidad de Uchuraccay rechazaron ayer un ataque de treinta terroristas, y en desigual enfrentamiento dieron muerte a cinco de los atacantes. El resto huyó. Los campesinos hicieron frente a los subversivos pese a que éstos se encontraban fuertemente armados e intentaron sembrar el terror entre la población con sus amenazas de muerte [...]. En esta ciudad se informó que hoy partió hacia ese lugar una patrulla de fuerzas del orden para garantizar la seguridad del pueblo que demostró su repudio al terrorismo.

No se ha podido comprobar hasta qué punto es cierto el contenido de este reporte. Sin embargo, sí existía cierta inquietud en la zona de

9. Como ya dije, el 5 de enero se efectuaba el cambio de autoridad, según el calendario tradicional de la comunidad. Sin embargo, ese año ya no se celebró el cambio de *varayoc* en Uchuraccay.

24 los iquichanos y en Uchuraccay antes de la llegada de los periodistas. Por otra parte, si se envió una patrulla a Uchuraccay, ¿cuándo llegó a la comunidad? Curiosamente, ninguno de los comuneros comentó la llegada de esa patrulla a los comisionados, como tampoco lo hacen los comuneros actuales.

Según la información recogida entre los uchuraccaynos, los montoneros iquichanos se habían reunido después de lo ocurrido en Huaychao, y la gente de Uchuraccay ya había comenzado a formar montoneras.

El día de la llegada de los periodistas

Un iquichano se encontró con Severino Morales, tocando quena al lado de su madre, el día antes de la llegada de los periodistas. En esa ocasión, Morales le dijo que después del asesinato de Huamán, los uchuraccaynos habían comenzado a renegar de SL. A Morales se lo había criticado fuertemente e incluso amenazado, diciéndole que si no abandonaba la comunidad, moriría. En esas condiciones, Morales confesó tener miedo. El iquichano le aconsejó entonces dirigirse a la ciudad de Ayacucho y le pareció que Morales consideraba esta idea. Durante el tiempo de la violencia, Ayacucho fue el refugio de la gente que tenía algún problema en las comunidades o en las ciudades provinciales, porque en el ambiente urbano se podía vivir de manera anónima. Cuando Morales entró en Uchuraccay siguiéndole, el iquichano vio cómo los comuneros lo agarraban.

Mientras tanto, en la mañana del día en que llegaron los periodistas a Uchuraccay hubo cierto problema en la comunidad. Las autoridades habían acusado de senderista a un joven comunero que trabajaba como ayudante de un comerciante en Huanta. Es probable que esta actitud fuera estimulada por lo que había ocurrido en Huaychao. Le exigieron pagar una multa que consistía en una arroba de aguardiente para probar que no era miembro de SL. Es muy común en los Andes hacer pagar una multa con aguardiente en lugar de dinero. El abuelo del joven le aconsejó salir de la comunidad para evitar problemas. De esta manera, las autoridades estaban ebrias cuando llegaron los periodistas.

Al momento de la llegada de los periodistas, el joven en mención estaba presente. Uno de los periodistas lo llamó al ver que vestía ropa

de *quechua*.¹⁰ Al usar ropa propia de una ciudad, por estar trabajando en Huanta, este joven se distinguía claramente del resto de los comuneros que presenciaron la escena.

Según él, el periodista le dijo: «Mira, a los demás los están golpeando con palos y garrotes», y le preguntó: «Oye joven, ¿tú sabes hablar castellano? Nosotros no somos terrucos [terroristas], somos periodistas». El joven declaró haber dicho a las autoridades lo que entendía.

En ese momento, la gente gritaba diciendo que los periodistas portaban una bandera roja. Pero el joven no la vio. Como ya dije, cuando las autoridades llegaron a Uchuraccay después de la matanza, los comuneros entregaron una bandera roja diciendo que era propiedad de los periodistas. Sin embargo, en la investigación de los comisionados ha quedado la duda de dónde apareció esta bandera. Según otra versión que recogí, los periodistas sacaron el trapo rojo para limpiar el lente de su cámara fotográfica y de ahí surgió la confusión. El testigo anterior sigue:

—¡Analicen bien!, —he dicho. Entonces me dijo—, tú mocoso, ¿por qué tú les proteges?, ¿a ti qué te importa? —A mí también me pegó, nos golpeó por haber estado al lado de los periodistas, los borrachos nos han pegado con palos. Y de miedo lloraba, no podía meterme más.

El joven aseguró que los comuneros habían matado a los periodistas por temor y alentados por la borrachera. Para entender esta parte, es necesario tomar en cuenta en qué situación estaban los uchuraccaynos: SL los visitaba continuamente, al punto de que habrían realizado una ejecución pública para someter a los comuneros, sembrando el temor. Si es cierto que los senderistas entraron a la comunidad el 5 de enero, estaban pronosticando su venganza. La gente de la comunidad estaba en guerra con los senderistas. Si no los mataban, morían.

10. La palabra «quechua» se usa en comparación con *chuto*. *Chuto* se refiere al campesino que vive en la altura o la puna, es decir a gente como la de Uchuraccay. En cambio, *quechua* es la zona baja y la gente que vive en ella. Hay otra palabra, *qala*, que alude a los mestizos o a los que usan la ropa de mestizo y se han amestizado. Esta palabra también se utilizaba en Chuschi (ver Isbell 1978). Para referirse a la gente que vive en Lima bien vestida se usa el término «niño», sin que esto dependa de la edad. Esta denominación tiene un origen histórico. En el Cusco se le llama niños a los hijos de los hacendados, aunque sean mayores de edad e incluso ancianos.

Morales también estuvo en el encuentro con los periodistas. Como sabía leer en castellano, revisó los documentos mostrados por los hombres de prensa y también trató de protegerlos, diciendo que no eran terroristas sino periodistas y que no debían matarlos. Por defenderlos, el resto de los comuneros lo acusaron de terrorista y lo capturaron.

Mientras tanto, el guía Juan Argumedo fue visto escapándose montado sobre una mula. Juan Argumedo no había llegado con los periodistas hasta la comunidad, sino que se había quedado en la cumbre antes de la llegada. De ahí observó la situación y trató de escapar, pero fue capturado por los uchuraccaynos. Juan Argumedo y Morales se conocían desde joven. La madre de Argumedo iba a Uchuraccay en los días de fiesta para hacer negocios y como Morales tenía una tienda, le compraba algunas cosas. Inclusive ella tenía compadres y amigos en Uchuraccay. Por eso Morales trató de defender a Argumedo.

Después de asesinar a los periodistas, los comuneros también mataron a Morales y a Juan Argumedo, a pesar de que no confesaron estas dos últimas muertes a las autoridades que vinieron en busca de los periodistas. En ese sentido, hay una clara diferencia entre el tratamiento que le dieron a la matanza de la gente que vino de afuera (y que era por tanto desconocida) y el que se le dio a la de los vecinos. Los comuneros trataron de ocultar el asesinato de sus vecinos. Existió un acuerdo comunal al respecto. Incluso el tratamiento de los cadáveres fue diferente, pues no enterraron a Morales y a Juan Argumedo junto con los periodistas.

Después de la matanza de los hombres de prensa, las autoridades de Uchuraccay empezaron a buscar a quienes consideraban simpatizantes de los senderistas en la comunidad, exigiendo tragos como multa. Mientras tanto, la esposa de Morales se dio cuenta de que algo había pasado cuando regresaba de pastar al ganado. Aunque se escondió en la casa de su comadre también la arrestaron. En aquel momento vio que su casa estaba en fuego.

Agarrando palos y piedras, rodearon a la esposa de Morales, quien gritó enfrente de ellos: «Si me matan, mátenme con mis hijos, si no, ¿quién va a criarlos? Traigan a todos mis hijos y mátennos». Tenía hijos pequeños y pensaba que iban a matarla y enterrarla junto con su esposo. Con ánimo de protegerla, uno de los comuneros le dijo a las autoridades: «Dejen a esa mujer. Perdónenle. Si van a matarla, mátenla con sus hijos. Si no, quién va a cuidarlos. Además si viven sus hijos,

luego nos van a maldecir. Si la matan, mátenlos a todos». Finalmente la liberaron, no sin antes obligarla a jurar bajo amenazas que no le diría a nadie lo que había ocurrido. Por eso, cuando los familiares de Juan Argumedo la buscaron para obtener información, ella se escondió. Los comuneros también hicieron jurar a los miembros de la familia de Juan Argumedo que habían capturado que no dirían nada sobre el hecho.

De esta manera, la muerte de Juan Argumedo fue silenciada como parte de un acuerdo comunal. Tampoco se dio a conocer la de Morales a los que vinieron a investigar el destino de los periodistas. Sobre este asunto, el informe de la Comisión declaró lo siguiente:

Como se ha dicho antes, hay testimonios recogidos por los familiares de Argumedo de Uchuraccay el jueves por la mañana, de que éste fue perseguido y capturado en Yuracyaco y llevado a la comunidad. Versiones posteriores llegadas a la misma familia y no comprobadas, dicen que Argumedo permaneció prisionero en Uchuraccay junto con un hombre de la propia comunidad, Huáscar Morales, y que ambos fueron asesinados posteriormente, acusados de proteger a un supuesto ladrón Huamán. Sin embargo, el cadáver de Argumedo no ha sido hallado y el mutismo de los comuneros sobre su suerte sigue siendo total (Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay 1983: 23-24).

La Comisión estaba casi convencida del asesinato de Juan Argumedo, pero como el cadáver no se encontraba, quedaba la duda. El cuerpo se encontró después de varios meses en la puna. La Comisión tampoco analizó la importancia que tenía Morales como protagonista del suceso.

Ahora bien, hay que ver el papel que jugó el guía Argumedo. Es un poco extraño que no quisiera acompañar a los periodistas (y a su hermano entre ellos) hasta Huaychao, y que sólo aceptara llegar hasta un poco antes de la entrada a Uchuraccay. En el informe de la Comisión se dice lo siguiente:

Un rumor difuso e inverificable, pero persistente, llegado por diversas vías a la Comisión, señala a Juan Argumedo como presunto encubridor o cómplice de los «senderistas». Los familiares rechazan enérgicamente este rumor, tal vez con toda justicia, pero niegan también haber visto u oído o haber sabido nada de Sendero Luminoso en Chacabamba, lo que a simple vista resulta inconcebible. Chacabamba está frente a Balcón y

Miscapampa [...] es decir en pleno corazón de una zona en que, desde 1981 [existe] presencia [...] de Sendero Luminoso [...]. No sólo las autoridades de la zona de emergencia hablan de una fuerte «impregnación» subversiva en la zona en la que se halla Chacabamba. También los comuneros de Uchuraccay la califican así (Ibíd.: 24).

Según el testimonio que he recogido en Chacabamba, igual que en otras comunidades, los senderistas obligaban a los comuneros a participar en la «capacitación» o enseñanza de la doctrina senderista. La relación de Argumedo con SL no ha quedado clara y existen diversas versiones. Pero varios de los uchuraccaynos que presenciaron la escena pensaban que era senderista.

Con una situación como ésta, existían varios motivos para confundir a los periodistas con la gente de SL. En primer lugar, los comuneros estaban alistándose para luchar contra los senderistas, autorizados por las propias autoridades y/o las Fuerzas Armadas después del suceso de Huaychao. Al mismo tiempo, las autoridades de Uchuraccay andaban buscando senderistas entre sus propios comuneros, impulsados por lo que había ocurrido en Huaychao. Y para colmar esta inquietud, SL había matado a una autoridad comunal y amenazado al resto.

Los comuneros estaban en guerra con SL sin tener una sola arma —sólo poseían palos, huaracas, piedras y hachas— ni estar suficientemente protegidos por las Fuerzas Armadas o los sinchis. Conociendo estos hechos, recién podemos comprender por qué los comuneros desconfiaban tanto de los desconocidos o *mistis* y temían a la gente que venía de afuera. En otras palabras, la comunidad no estaba en una situación normal, porque su gente no era ignorante y sabía lo que ocurría fuera de ella. No se trataba de una comunidad aislada. Los comuneros viajaban a Huanta o Tambo, algunos trabajaban en la selva, otros conocían Lima o tenían radio. Aunque todavía pocos hablaban bien el castellano, no eran los seres brutales y salvajes que la gente imaginó luego de la matanza de los periodistas.

Para confundir a los periodistas con senderistas hubo al menos tres factores. En primer lugar, su guía era considerado un senderista en Uchuraccay. En segundo lugar, se pensaba que la persona que trató de defender a los periodistas y al guía era un miembro de SL. Ambos factores, en lugar de ayudar a los periodistas, contribuyeron desgraciadamente a identificarlos aún más con los senderistas. En tercer lugar, las

autoridades estaban borrachas luego de haber tomado el trago que habían recibido a modo de multa de algunos comuneros «senderistas».

Estas circunstancias también nos explican por qué no hubo un diálogo adecuado entre las autoridades de la comunidad y los periodistas, a pesar de que —aunque los hombres de prensa eran *mistis*— había por lo menos tres periodistas capaces de hablar y entender el quechua y de que Infante era familiar de Argumedo, aunque vivía en Ayacucho.

Después del acontecimiento

A raíz de la matanza de los ocho periodistas fueron arrestados catorce comuneros, que después fueron liberados. Al final se encarceló a tres comuneros: Dionisio Morales, Simeón Aucatoma y Mario Ccasani. Una de las autoridades denunciadas, el teniente gobernador Fortunato Gavián, escapó y fue asesinado después por los senderistas, camino a la selva. El otro protagonista de la matanza, Silvio Chávez Soto (quien tenía conflictos con Morales), tomó un veneno, preocupado por lo que podía pasarle a él y a sus familiares.

Ahora bien, la verdadera tragedia de los comuneros de Uchuraccay empezó después de la matanza. SL consideró que la comunidad de Uchuraccay estaba en su contra, pues había matado a los periodistas confundiendo con senderistas, y la atacó en varias oportunidades. Uno de los ataques que más recuerdan los comuneros es el que ocurrió el día de la fiesta de la Mamacha Carmen.¹¹ El comunero que tomó uno de los *cargos* de esa fiesta en 1983 vivía en Tiqllaqocha, un lugar al pie del cerro Raswillca, el famoso *Apu (Wamani)* o dios tutelar al que el cronista Huamán Poma se refiere como uno de los cerros sagrados y adorados en tiempos del Inca. Desde Tiqllaqocha se ve el cerro Raswillca cubierto de nieve, de un blanco brillante. Se ubica en la puna. Hay una laguna donde vuelan las aves. Éste en un bello paisaje y, sin embargo, actualmente ahí sólo quedan casas destruidas y abandonadas. Ya nadie vive en Tiqllaqocha.

11. Mamacha es una palabra que se utiliza en quechua para llamar cariñosamente a la Virgen.

Antes de la época de la violencia, se celebraba en Uchuraccay (como en cualquier comunidad católica) varias fiestas en el transcurso del año: la Pascua, el Carnaval, el Espíritu Santo, la Mamacha Carmen, la Mamacha Rosario. Había música, bailes, procesiones, y en algunas ocasiones, corridas de toros. La fiesta de la Mamacha Carmen era una de las fiestas más importantes y pomposas de la comunidad, a la que llegaban músicos (*maestros*) contratados de otras comunidades que celebraban una competencia entre ellos. Eran tres días de fiesta, aunque a los *mayordomos* (los principales encargados de la fiesta) les tomaba casi un año la preparación.

Era el último día de la fiesta de la Mamacha Carmen, el atardecer o la noche del 17 de julio de 1983, cuando los senderistas entraron a Tiqllaqocha, quedándose hasta la madrugada del día siguiente. En esa ocasión mataron a varios comuneros. Es costumbre en los Andes que, al terminar la fiesta, las personas que han ayudado a quien tomó el *cargo* se reúnan en su casa a comer, beber, escuchar música, cantar y bailar. Esto se hace a modo de despedida. La noche en que los senderistas llegaron a Tiqllaqocha, mucha gente se había reunido en casa del *carguyoq* (la persona que tiene *el cargo*). Aprovechando esta situación, los senderistas atacaron la comunidad, mataron a varias personas y quemaron las casas. Fue tal la magnitud del fuego aquella noche, que la comunidad parecía estar de día. Algunos comuneros pudieron huir al cerro y escapar de la muerte. Varios cadáveres se guardaron en la escuela, porque no se los podía enterrar en ese momento.

Sin embargo, hasta ese entonces los senderistas no mataban a cualquier persona. Según algunos testigos, buscaron y mataron a las involucradas en la matanza de los periodistas y de Morales y Juan Argumedo. Incluso liberaron a algunas al saber que no tenían relación con ese acontecimiento. Los comuneros no conocían a los senderistas, aunque estos sí parecían reconocer su cara y preguntaban el nombre para distinguirlos bien.

Vale la pena mencionar que entre los que murieron en esa masacre figuraba un músico que había llegado a la comunidad contratado por el *carguyoq*. Según el testimonio de uno de sus parientes, esta persona provenía de la comunidad donde aparecieron los caballos robados en una cueva, y fue quien se lo comunicó a las autoridades de Uchuraccay. Esta situación había sido la raíz del conflicto que enfrentó a Huamán y

Chávez contra Morales. Los senderistas, después de pedirle su nombre, lo arrestaron y luego golpearon su cabeza contra una roca. Finalmente le cortaron el cuello. Un joven acompañó al músico cuando trató de escapar. Pudo esconderse entre los totorales de una fría laguna y avisar a los familiares sobre lo que le había ocurrido.

Por lo anteriormente descrito, se puede llegar a la conclusión de que los senderistas ya tenían suficiente información sobre la comunidad como para poder distinguir cuál de los comuneros estaba relacionado con la matanza por su cara y su nombre.¹²

A partir de entonces, el pánico cundió y muchos huyeron, abandonando sus casas, sus chacras, sus ganados y sus pertenencias. Los que se quedaron tenían que dormir en el cerro, en alguna cueva o debajo de una roca, ocultándose y pasando frío y hambre porque los senderistas solían atacar de noche. Desde ese momento las masacres comenzaron a hacerse indiscriminadamente, sin importar que se tratase de niños. En algunas ocasiones, los senderistas mataban a los comuneros en frente de toda la comunidad y de sus familiares para que les sirviese de escarmiento, buscando a los que no les obedecían, amenazando a los *soplones*,¹³ y castigándoles como *yana uma*.

Es importante analizar por qué SL atacaba en coyunturas como las fiestas, considerando que hubo otros grandes ataques que coincidieron con festividades. El mismo fenómeno se repitió en otras comunidades de la altura de Huanta. Para entender esto tenemos que ver el estilo de vida de los campesinos de altura.

En las comunidades de altura, los comuneros no viven juntos ni concentrados. A menudo uno tiene que caminar más de media hora para llegar a la casa del vecino, porque la geografía es difícil y se tiene

-
12. Varios uchuraccaynos afirman que la hermana de Juan Argumedo y de Octavio Infante había traído a los senderistas para vengar la muerte de sus hermanos, aunque ella y sus familiares negaron y niegan su relación con SL. Como ya dije, SL aprovechaba los conflictos que existía al interior de una comunidad y entre las comunidades.
 13. Los senderistas, en general, amenazaban a la gente para que esta no los denunciase ante las autoridades. Vigilaban a las comunidades y buscaban a los «soplones» para matarlos. Esta estrategia puede compararse a la del paro armado que SL organizaba en las ciudades, porque todo aquel que no se plegaba a él era considerado un «contrarrevolucionario» y podía morir.

32 que recorrer cerros y quebradas. Como ya dije, es usual que los comuneros posean casas en diferentes alturas: una choza en la puna para pastar y cuidar al ganado; otra en *la suni* para plantar papas; y otra en una altitud más baja para cultivar otros productos. Incluso algunos miembros de las familias campesinas se trasladan a la selva para trabajar. Además, la ganadería requiere cierto espacio. Si las familias se concentran demasiado, la posibilidad de perder al ganado es mayor por las epidemias.¹⁴

De esta manera, antes de la época de la violencia los comuneros se trasladaban de un lugar a otro según las actividades agrícolas y ganaderas. Las fiestas eran las ocasiones más propicias para atacar a una comunidad, porque la gente estaba reunida y era más fácil encontrarla. Es decir, no era necesario caminar de casa en casa buscando a los comuneros, con el riesgo de no encontrarlos porque estaban durmiendo en otro lugar. Algunas personas me contaron que se habían librado de la muerte por estar pernoctando en algún otro sitio cuando vinieron los senderistas a buscarlas.

Por otro lado, la violencia se fue desarrollando de diferentes maneras. Los senderistas obligaban a algunos comuneros a caminar con ellos y a acompañarlos en los ataques a las comunidades vecinas, bajo amenaza de muerte. Los obligaban a sacar a la gente de las comunidades y a «disciplinarla». Una mujer me confesó que era como vivir una pesadilla y que luego de haberse enfrentado con tantas masacres inimaginables (incluyendo la de sus familiares), ya no sentía nada. Pensaba que ella misma moriría y que, en el fondo, la única manera de salir de ese mal sueño era la muerte.

Además de las masacres de SL, estaban las que organizaban los militares. Según otro, luego de que los senderistas mataran a su padre el día de la Mamacha Carmen:

[...] ya dormíamos en los cerros como si fuera animales. Así cuando estábamos, llegaron las marinas. «Ustedes son terrucos» diciendo la mataban a la gente, hasta mi esposo también. Lo mataron cuando estaba escapando. Lo había disparado. Ni siquiera que lo enterramos, sólo se comían los perros. Las marinas no quisieron que lo entierre. «¡Es terruco!», decían.

14. En Ayacucho, luego de la época de violencia la gente empezó a concentrarse y ya no vive tan dispersa como antes. Este cambio en el estilo de vida ha provocado que varias comunidades tengan dificultades para dedicarse a la ganadería.

Este hecho se repetía siempre. Si alguien se acercaba a una persona capturada o ejecutada por los militares bajo la sospecha de ser senderista, se la consideraba también senderista.

Las marinas venían con helicóptero, de Carhuaurán ya aparecía defensa. Unos por allí, por allá. Otro venía por arriba con helicóptero bombardeando. Con ellos ya era grave. Ya no escapaba ni una persona. Toda la casa la han quemado, hasta los animales se los llevaban. Sin nada nos dejaban. Ni siquiera había nada para comer porque las casas las quemaban. Uno de los grupos era buena gente, ellos nos dijeron «Váyanse porque les van a matar». Entonces a ellos hemos seguido.

Este hecho no sólo ocurría en Uchuraccay, según los testimonios recogidos entre personas que vivían en otras comunidades de altura de Huanta. Ellas contaron que los militares masacraban a cualquier persona que, según los rumores, se había plegado a SL. Sin embargo, cuando los militares llegaban a las comunidades, los senderistas solían haberse escapado, por lo que las matanzas recaían en personas inocentes, tanto adultas como niños.

Pienso que para entender la actitud de los militares, es útil compararla con lo que sucedió en la guerra de Vietnam. Para los militares fue difícil comprender a las comunidades indígenas o campesinas y distinguir quiénes eran senderistas y quiénes no, por las diferencias raciales, étnicas, culturales y lingüísticas. Con esta diversidad no se puede pensar en un único peruano.

Volviendo a Uchuraccay, a fines del año siguiente a la matanza, es decir en 1984, ya no vivía nadie en esa comunidad. Los que escaparon de la matanza huyeron a Carhuapampa, a Huanta o a otras comunidades y ciudades, porque ya nadie podía residir ahí. De esta manera, una comunidad entera desapareció.

Sin embargo, aun para los uchuraccaynos que lograron escapar, la vida en otros lugares no era segura porque la violencia había avanzado mucho. Así, algunos comuneros perdieron la vida en los lugares donde se refugiaron. Los que tenían chacra y ganados cuando vivían en su comunidad, tenían que sobrevivir como peones sin tierra ni casa. Quedaron muchas viudas con hijos pequeños. Junto con estos problemas, los uchuraccaynos se enfrentaban con la discriminación y con una imagen de salvajes y brutos por haber matado a los periodistas. Por este motivo, muchos ocultaban su lugar de origen a los vecinos.

34 El retorno y la reconstrucción de Uchuraccay

Después de diez años de la matanza de los periodistas, el diez de octubre de 1993, los comuneros de Uchuraccay regresaron a su lugar de origen y comenzaron la reconstrucción del Nuevo Uchuraccay. Desde entonces, cada vez regresan más comuneros a Uchuraccay, aunque algunos no lo han hecho por miedo y dolor. Otros se niegan a volver por cuestiones de trabajo, por la educación de sus hijos o por otras razones. Por otro lado, para los hijos de estos comuneros, que nacieron y crecieron en las ciudades, es a veces difícil acostumbrarse al ambiente de la comunidad y al frío de la altura.

Actualmente, la mayor parte de la población del Nuevo Uchuraccay son jóvenes y viudas. Muchos de los que eran mayores cuando ocurrió la matanza de los periodistas ya han fallecido en la época de la violencia. Los que hoy viven en el Nuevo Uchuraccay pertenecen en su mayoría a las nuevas generaciones: son aquellos que eran jóvenes o niños en 1983.

Al retornar, los uchuraccaynos vivieron varios años bajo la protección de los militares porque la zona aún estaba amenazada. Los militares acampaban al lado de los uchuraccaynos y los comuneros formaban rondas campesinas dirigidos por un joven que había trabajado como soldado en la época de la violencia y sabía manejar armas. Cuando los primeros uchuraccaynos volvieron a su comunidad, no había un lugar dónde vivir ni nada que comer. La comunidad se había convertido en una especie de pampa con casas destruidas. Las familias que retornaron comenzaron a vivir con el apoyo de algunas ONG, los vecinos y el gobierno.

Hoy, la iglesia de la comunidad está destruida y no luce un solo santo. Sus estatuas fueron robadas en la época de la violencia. En cambio, la población de evangelistas ha aumentado y tiene su propia iglesia. A diferencia de antes, cuando se celebraban varias fiestas en el transcurso del año, ahora sólo se organiza una fiesta, el 10 de octubre, que conmemora el día del retorno. Sin embargo, ya no existe el entusiasmo ni la participación de antes.

Fuera de esta fiesta, todos los 26 de enero se realiza una ceremonia en recuerdo de los ocho periodistas. Pero esta celebración no es para los comuneros sino para los familiares de los hombres de prensa, quienes llegan de Lima o Ayacucho sólo para pasar el día. Para esta ocasión,

también suelen llegar algunos periodistas. Sin embargo, no existe un entendimiento entre los comuneros y los familiares de los periodistas. Tampoco se ve ninguna actitud ni expresión de condolencia hacia las víctimas uchuraccaynas que murieron luego del acontecimiento.

Hasta la actualidad, varios comuneros sufren problemas mentales por el PTSD (*posttraumatic stress disorder* o desorden postraumático). Tienen dificultad para organizar sus experiencias y su memoria. A veces se confunden. Como decía la mujer que entrevistamos antes, la gente siente como haber estado viviendo un mal sueño. Por todo ello, algunos todavía tienen dificultades para manejar su vida cotidiana; hasta ahora no se les ha proporcionado ningún tratamiento psicológico. Nadie entiende por qué ocurrió todo esto. ¿Por qué los senderistas y los militares debían matarlos? Nadie se lo explica.

Actualmente, los uchuraccaynos ya no viven dispersos sino juntos. Entre los comuneros se sabe quién apoyaba a los senderistas, quién estaba en contra de ellos o del Estado, quién tuvo la culpa de la muerte de algunos familiares y quiénes son los familiares de esas personas. La herida es muy profunda, porque no sólo se trató de una lucha contra enemigos que venían de afuera, sino de conflictos al interior de la comunidad y entre las diferentes comunidades. Por eso, reconstruir el Nuevo Uchuraccay significa hasta cierto punto llegar a una reconciliación en la comunidad. Los comuneros tratan de ponerse de acuerdo entre ellos y de confirmarlo en las asambleas comunales.

La memoria, la historia y la manera de conmemorar

Hasta hoy existen varios discursos sobre los responsables de la matanza de los periodistas. Uno de ellos asegura que fueron los sinchis o militares; este es el discurso que se inauguró luego de lo que ocurrió en Huaychao. Una de las razones que lo apoyan es el hecho de haber encontrado a niños de catorce o quince años entre los «senderistas» que murieron en aquella comunidad. Pero en aquel tiempo, los senderistas secuestraban a los niños de las comunidades y los obligaban a caminar con ellos. Por eso, este hecho no es algo extraño. Otro detalle que apoya la tesis de que los sinchis o los militares fueron los culpables es que en las fotografías de Retto los comuneros aparecen vestidos con trajes propios

36 de la ciudad. Sin embargo, ya dije que Uchuraccay no era una comunidad cerrada ni aislada.

Lo más crucial es que en el fondo de esta interpretación del asesinato de los periodistas subsiste la desconfianza respecto al gobierno y los militares, sumada al hecho de que en aquel entonces existía la imagen (especialmente entre los sectores de la izquierda) de que SL luchaba a favor de los campesinos y que, por lo tanto, era imposible que los matara.

Así se fue formando la idea de que, para ocultar lo que sucedió en Huaychao, los sinchis o militares también asesinaron a los periodistas que se dirigían a aquella comunidad. Otra versión es que los militares obligaron a los comuneros a matar a los periodistas. Este discurso fue difundido incesantemente y formó parte de la campaña realizada por algunos periódicos y revistas.

Sin embargo, para entender los discursos contradictorios respecto a la muerte de los periodistas es necesario analizar tanto el espacio como los intereses políticos y otros motivos. Varios de los familiares de los periodistas también piensan que los sinchis o las Fuerzas Armadas fueron los responsables de su muerte. La familia de Juan Argumedo y la profesora de Uchuraccay en aquel entonces insistieron e insisten en eso. Y los que siguen apoyando este discurso no sólo son los intelectuales de Lima, que tan lejos viven del ambiente de la sierra y su cultura, sino también varias personas de la ciudad de Ayacucho, porque incluso ellas vivían lejos de la violencia en ese momento, además de las diferencias raciales, étnicas y culturales que existía con la gente que habita en las alturas. Para entender a Uchuraccay, debemos tomar en cuenta esta distancia no sólo física sino esencialmente sociocultural que proviene de la diferencia racial y étnica.

Por ejemplo, después de cuatro meses, Vargas Llosa escribió sobre su experiencia en la Comisión en *El Comercio* («Historia de una matanza», 7 de junio de 1983). En ese artículo explicó cómo, cuando los comuneros les pidieron a los comisionados que el gobierno mandase armas, él trató de explicarles que la ley prohíbe el asesinato y que existe un juez y un juicio para esos casos. Hay que recordar que cuando el gobierno y las Fuerzas Armadas recibieron la noticia de que los comuneros de Huaychao habían matado a los senderistas, ambos apreciaron este acto. La violencia recibía un trato diferente según el contexto: a veces se la consideraba un acto criminal, y otro, un hecho heroico.

De todos modos, Vargas Llosa no entendió las declaraciones de los comuneros y su realidad enfrentada, e interpretó su comportamiento como el de unos «ignorantes». Paradójicamente, lo que existía en este diálogo no era una diferencia cultural sino la realidad que cada uno enfrentaba. Mientras que unos estaban en plena guerra, otros vivían lejos del terror. En verdad, la diferencia cultural existía en otra dimensión. Sin profundizar en el asunto, la imagen que Vargas Llosa se hizo de los comuneros fue la de los habitantes de un mundo arcaico. En ese sentido, existe la diferencia cultural y las relaciones hegemónicas raciales y étnicas: la interpretación de uno como si fuera más válida que la del otro. La voz de los comuneros no se escuchó.

Para entender la diversidad de discursos es también importante ver «la diferencia de hora» en el avance del temor al terrorismo en aquel tiempo. Este elemento también define el espacio del discurso. «La diferencia de hora» existía entre las áreas rurales de Ayacucho, la ciudad de Ayacucho y Lima. En la situación generalizada de temor al terrorismo se forma un ambiente especial.¹⁵ Debido a «la diferencia de hora» en el avance del temor al terrorismo se interpretaba la realidad de una u otra manera.

Cuando me refiero a la manera de interpretar la realidad, hay dos puntos. En primer lugar, creo que vale la pena aplicar la idea de Hannah Arendt del «hueco del olvido» (Arendt 1968). Evocando el holocausto, ella indicó que los regímenes totalitarios no necesitan esconder los genocidios masivos porque la propia normalidad (*normalität*) del mundo guarda estos hechos. La persona general no es capaz de imaginar cualquier cosa, no es capaz de imaginar la posibilidad de todo.¹⁶ Por eso, no acepta los hechos que violan su sentido común¹⁷ y éstos caen en el «hueco del olvido» de donde jamás pueden salir a la luz. Esta idea nos

15. Si utilizamos el término de Michel Taussig podemos llamarlo la «cultura del temor» (Taussig 1986).

16. Por ejemplo, ¿quién podía imaginar lo que ocurría en los campos de concentración durante el holocausto? Lo mismo sucedió en la época de la violencia en el Perú con los hechos que mellaban la dignidad del ser humano: ¿quién podía pensar que a las personas se las obligaba a comer carne humana?

17. Podemos encontrar varios casos similares en la historia contemporánea de América Latina, con una gran cantidad de desaparecidos. Por ejemplo, la dictadura de Augusto Pinochet en Chile y la del gobierno militar en Argentina.

38 ofrece una explicación de por qué la zona urbana de Ayacucho, y con mayor razón Lima, no le dio la debida importancia a lo que estaba pasando en la zona rural en aquel tiempo ni tenía la información adecuada. En otras palabras, la gente no acepta fácilmente los hechos que violan lo cotidiano.

Por otro lado, esta «diferencia de hora» y de realidades se interpretó en términos de diferencia de raza, etnia y cultura. Sí existe la diferencia cultural, racial y étnica, pero no en esa dimensión, como uno la imaginaba en aquel entonces. La diferencia de realidad —el hecho de que uno estuviese en el centro de la lucha y el otro lejos— era interpretada como una diferencia de raza, étnica y cultural utilizando los adjetivos de bárbaro, primitivo o salvaje. Por la falta de capacidad de imaginar la realidad del otro, se la interpreta con un código prejuiciado, sin darle importancia a la voz del otro. En esta dimensión, existía la diferencia racial, étnica y cultural que acompaña el desequilibrio y las relaciones hegemónicas.

La actitud frente a los sucesos de Uchuraccay no ha cambiado demasiado hasta hoy. En homenaje al vigésimo aniversario de la matanza de Uchuraccay, varios periódicos dedicaron sus páginas a los periodistas. Pero no mencionaron a las demás víctimas de Uchuraccay, que son tantas que provocaron la desaparición de una comunidad entera.

En fin, mi objetivo no es elaborar una historia para presentar la «verdad» frente a los diferentes discursos. Con respecto a los sucesos de Uchuraccay, durante mucho tiempo varias personas han estado tratando de saber quién mató a los periodistas: los comuneros o las Fuerzas Armadas. Pero faltaba una visión global de los sucesos y de su desarrollo. Creo que ya es momento de comenzar una discusión profunda sobre el tema, preguntándose por qué en el ámbito nacional no hubo un discurso profundo que tomase en cuenta la situación que se atravesaba cuando ocurrieron los sucesos, en lugar de limitarse a discutir las razones de la muerte de los periodistas. En parte, esta falta de discusión sobre lo que ocurría en el área rural provocó la masacre masiva de los campesinos, tanto de parte de SL como de las Fuerzas Armadas.

En otro artículo analicé la transformación de la imagen del *pishtaco*¹⁸ (Hosoya 1990, 2001 y 2002), el ser fantasmagórico que le saca la

18. Según la época y el lugar se le ha denominado pishtaco, nacca, ñaqa, karisri, etc.

grasa a los humanos. Esta imagen se remonta a la época colonial.¹⁹ Durante la colonia, el *pishtaco* tomaba la forma de los españoles y de los sacerdotes católicos; después, adquirió la de los hacendados, los ingenieros y los «gringos». Por último, durante la época de la violencia tomó la forma de los militares.²⁰ El *pishtaco* representa a las personas que ejercen violencia en contra de los indígenas y sus transformaciones dependen de esto. Viene a ser la representación de la incesante violencia que ha existido en el Perú desde la época colonial hasta la actualidad.

Siempre me quedó la duda respecto al por qué el *pishtaco* saca la grasa de los humanos. Por cierto, en el mundo andino la grasa del ganado es una de las ofrendas más apreciadas que se le hace a los *Apus*. Esta podía ser una de las razones. Pero cuando leí el *Informe del proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica (REMHI)* de Guatemala (Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala 1998), encontré una descripción interesante. Este documento es el resultado de las investigaciones llevadas a cabo por una organización de la Iglesia Católica y recoge los testimonios y las memorias de la época del régimen militar. En ese régimen hubo una masacre masiva de indígenas que llegó a conocerse en el ámbito mundial mediante el Premio Nóbel que se le concedió a Rigoberta Menchú Tum. En el informe, un testigo dice que cuando había matanzas la grasa de las víctimas salía de la casa e iba a dar a las cunetas, como si fuera la lluvia. Este relato nos da otra explicación sobre por qué los *pishtacos* extraen la grasa de las personas. Probablemente se pensaba lo mismo en el Perú cuando SL y las Fuerzas Armadas masacraban a los campesinos.

Ahora bien, estamos en el momento de historizar el tiempo de la violencia: ¿qué eventos o qué memorias vamos a conmemorar e historizar? Tenemos que pensar bien, para que estos hechos no caigan nuevamente en el «hueco del olvido». No debemos historizar las memorias de hoy limitándonos al marco general de la nación, sino rescatar las memorias de los indígenas mientras se discute la relación hegemónica

19. El trabajo pionero sobre este tema fue hecho por el destacado antropólogo Efraín Morote Best (1988), el padre del segundo de SL, Osmán Morote Best.

20. Esta parte se la debo mucho al artículo de Figueroa y Carrasco (1989) y a una conversación con Figueroa. El *pishtaco* se ha transformado en el «sacajojo» de los barrios populares de Lima (ver Ansión 1989).

- 40 de raza, etnia y cultura que existe en el país. Los indígenas peruanos, que son un producto de la época colonial, siguen en una situación poscolonial. Para historizar el tiempo de la violencia es crucial volver la mirada hacia ese aspecto. Esta es la tarea que debemos emprender para no caer en el «hueco del olvido» que representaría el doble asesinato de las memorias y de nuestro futuro.

Epílogo

Estando hace un tiempo en Nueva York, visité el Ground Zero donde antes estaban las torres del World Trade Center. En ese lugar hay un monumento en el que figuran grabados los nombres de las víctimas del 11 de setiembre, a quienes se les considera como «héroes». Este hecho me hizo pensar. Nosotros sabemos cuántas muertes hubo el 11 de setiembre en Nueva York y, sin embargo, no sabemos cuántos ciudadanos murieron en la guerra contra Irak. Éstas son muertes anónimas.

Este hecho se puede comparar con el caso de Uchuraccay. Sabemos quién murió en Uchuraccay el 26 de enero de 1983, pero no sabemos exactamente cuántos comuneros fallecieron en aquella misma comunidad ese año y quiénes eran. En este mundo globalizado, la gente sabe que hubo muertos el 11 de setiembre en Nueva York, pero casi nadie se ha enterado de que en el Perú fallecieron miles de personas durante el tiempo de la violencia. ¿Cómo escribir una historia del mundo en estos tiempos de globalización? ¿Qué evento escoger para historizar y conmemorar?

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso Editions.
- Ansión, Juan (ed.)
1989 *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- ARENDT, Hannah
1968 *The Origin of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace & World Inc.
- BAO Melgar, Ricardo e HIROMI HOSOYA
1986 «Literatura y etnicidad: un replanteamiento antropológico del *Yawar Fiesta* de José María Arguedas». *Boletín de Antropología Americana*, núm. 14, pp. 63-81.
- COMISIÓN INVESTIGADORA DE LOS SUCESOS DE UCHURACCAY
1983 Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay. Lima: Editora Perú.
- FIGUEROA Vergara, Abilio y Freddy FERRÚA CARRASCO
1989 «Ayacucho: de nuevo los degolladores». En Ansión (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 123-134.
- HOSOYA, Hiromi
1990 *El Estado-nación como lo otro: el estado-nación desde la visión de las sociedades andinas*. Master dissertation. Tsukuba: Universidad Nacional de Tsukuba.
2001 «El terrorismo, los militares y la representación del otro». En Shigueru Osonoi, Mituhiko Shigaki, Hisashi Tajima y Takashi Tajima (eds.), *Vivir en el mundo de América Latina*. Tokio: Shinhyouron, pp.273-288.
2002 «Colonialismo y la representación del otro: la diversidad de discursos sobre el pishtaco». En Katuhiko Yamaji y Masakazu Tanaka (eds.), *El colonialismo y la antropología*. Osaka, Kansai Gakuin University Press, pp.415-443.
- ISELL, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Texas: The University of Texas Press.

42

- MAYER, Enrique
1992 «Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's Inquest in the Andes Reexamined». En George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, pp.181-219.
- MOROTE BEST, Efraín
1988 «El Nakaq». En Efraín Morote Best, *Aldeas sumergidas: cultura y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de Las Casas, pp.153-178.
- MURRA, John
1975 *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- NORA, Pierre (ed.)
1996 *Les lieux de mémoire*. París: Éditions Gallimard.
- OFICINA DE DERECHOS HUMANOS DEL ARZOBISPADO DE GUATEMALA (ODHAG)
1998 *Guatemala: nunca más*. Informe del proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica.
- RENAN, Ernest
1990 «What is a Nation?». En Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. Routledge, pp.8-22.
- SPIVAK, Gayatri Ch.
1988 «Can the Subaltern Speak». En Nelson, Cary y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- TAUSSIG, Michel T.
1986 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press.
- YONEYAMA, Lisa
1999 *Hiroshima Traces: Time, Space and the Dialectics of Memory*. University of California Press.
- VARGAS LLOSA, Mario
1983 «Historia de una matanza». *El Comercio*.
- WODICZKO, Krzysztof
2000 *Projection in Hiroshima*. Ufer Art Documentary, VHS.

ÚLTIMOS DOCUMENTOS DE TRABAJO

125. *La dinámica de los actores regionales y el proceso de descentralización: ¿el despertar del letargo?* Martín Tanaka. 2002.
126. *Acequias y gallinazos: salud ambiental en la Lima del siglo XIX*. Jorge Lossio. 2002.
127. *El centralismo peruano en su perspectiva histórica*. Carlos Contreras. 2002.
128. *El crédito para agua y saneamiento rural: una propuesta*. Carolina Trivelli. 2002.
129. *La batalla por la interoceánica en el sur peruano: ¿localismo o descentralismo?* Eleana Llosa. 2003.
130. *Último mapa político: análisis de los resultados de las elecciones regionales*. Carlos Meléndez. 2003.
131. *Entre la coca y la cocaína. Un siglo o más de las paradojas de la droga entre EE.UU. Perú, 1860-1960*. Paul Gootenberg. 2003
132. *Posibilidades y límites de experiencias de promoción de la participación ciudadana en el Perú*. Romeo Grompone.
133. *Análisis de la morosidad de las instituciones microfinancieras (IMF) en el Perú*. Giovanna Aguilar A. y Gonzalo Camargo C.