

Tesis doctoral

***El Horror Olvidado. Memoria e historia de la
violencia política en Ayacucho, Perú (1980 -2000)***

Marté Eulogio Sánchez Villagómez

Directores: José Luis Molina y Aurelio Díaz

4 de Enero de 2015

Departament d'Antropologia social i cultural

Facultat de Filosofia i Lletres

Índice

Agradecimientos	7
Introducción	9
Capítulo I. Memoria y violencia. Aproximaciones teóricas, aplicaciones prácticas	19
<i>1.1 Memoria</i>	19
1.1.1 Itinerancia de una categoría	19
1.1.2 Aproximación conceptual	21
1.1.3 Características de la memoria	25
1.1.4 Dimensiones de la memoria	38
1.1.5 ¿Diferencias entre memoria colectiva y memoria histórica?	51
1.1.6 Diferenciar la memoria del recuerdo para dar sentido al olvido	56
1.1.7 La memoria y el perdón ¿finalidad de la memoria?	69
<i>1.2 Violencia</i>	74
1.2.1 La violencia como hecho social	74
1.2.2 El ejercicio de la violencia	78
1.2.3 Terrorismo	81
1.2.4 Las víctimas y la memoria de la violencia	85
<i>1.3 El testimonio y la construcción de memorias de la violencia política en el Perú</i>	86
1.3.1 ¿Vendrán más años malos y nos harán más ciegos?	86
1.3.2 De un siglo a la deriva al cambio epocal	89
1.3.3 Testimonios: miradas paralelas de la violencia	90
1.3.4 ¿Pueden los testigos testimoniar? Una mirada desde la subalternidad	91
1.3.5 De supervivientes a testigos de la violencia	93
1.3.6 Testimonios de la violencia política en Perú	98
Capítulo II. La violencia política en Perú	109
<i>2.1 Antecedentes nacionales y regionales</i>	109
<i>2.2 La universidad, participación e influencia en la vida ayacuchana</i>	121
2.2.1 Ratificación docente. La UNSCH y los planteles de aplicación Guamán Poma de Ayala	131

2.2.2 Recorte de rentas al sistema universitario	133
2.2.3 Promulgación de la ley orgánica de la universidad peruana	135
2.3 <i>La lucha por la gratuidad de la enseñanza</i>	141
2.4 <i>Ayacucho después de la lucha por la gratuidad de la enseñanza</i>	153
2.5 <i>De la Facción Roja al Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso</i>	161
2.5.1 Una fracción llamada Facción Roja	161
2.5.2 Sendero Luminoso. Los inicios de la organización	167
2.5.3 Sendero Luminoso. La organización	175
2.5.4 Sendero Luminoso. Ideario político	178
2.6 <i>Perú 1980. Se anuncia la democracia, también la violencia política</i>	187
2.6.1 Perú, problema e irresponsabilidad	187
2.6.2 Descuido e indiferencia: violencia política en la sombra	190
2.6.3 Romances furtivos: los sectores populares y Sendero Luminoso	194
Capítulo III. Escenarios geográficos, históricos y de memoria. El distrito de Chuschi	203
3.1 <i>El pasado como raíz de los conflictos del presente</i>	203
3.2 <i>De conflictos étnicos a conflictos campesinos</i>	206
3.3 <i>Crónica de una violencia que se anuncia</i>	216
3.4 <i>Lugares de adoctrinamiento: las escuelas populares</i>	219
3.5 <i>Chuschi: epicentro de la revolución senderista</i>	234
3.6 <i>Retóricas senderistas</i>	237
3.7 <i>Un tour por el infierno</i>	244
3.7.1 El recuerdo en las canciones. Alternativas de denuncia	245
3.7.2 Los actores armados del Estado. Inicios oscuros	257
3.7.3 Lugares obscenos. La base militar de Cangallo	259
Capítulo IV. El deber de memoria en Chuschi: Casos emblemáticos	276
4.1 <i>La toma del pueblo de Chuschi. Julio de 1982</i>	277
4.2 <i>Un caso de abigeato. La muerte de los Rejas</i>	282
4.3 <i>El ataque al pueblo de Chuschi: abril de 1983</i>	284
4.4 <i>Las confrontaciones y las matanzas. Mayo de 1983</i>	291
4.5 <i>Violencia en las alturas. Tuco, enero de 1984</i>	294

4.5.1 El bombardeo al colegio de Tuco	296
4.6 <i>La muerte de las autoridades de Chuschi y la formación de los Comités de Autodefensa Civil (CADC)</i>	301
4.7 <i>Memoria y ritual en la reelaboración del pasado. El caso Quispillaccta</i>	311
4.7.1 El Tayta Sánchez o de cómo la comunidad interpreta el mal	317
4.7.2 Los Yachay y el Avio	321
4.7.3 Refundar la existencia comunal	325
Conclusiones	328
Fuentes citadas	337
Anexo I: Siglas	348

***En memoria de Jorge Cáceres-Olazo,
maestro y amigo. Viejo, Descansa en paz,
promesa cumplida.***

AGRADECIMIENTOS

En las siguientes líneas quisiera expresar mis agradecimientos a las personas e instituciones que han contribuido en la realización del presente trabajo de investigación doctoral.

A la familia, que soportó estoicamente la ausencia durante tres interminables años. Julissa Luján, a quien las circunstancias del día a día la convirtieron en madre y padre de los hijos; tu apoyo no ha dejado de emocionarme ni un instante durante estos catorce años interrumpidos por constantes viajes que nos han separado para hacer de los reencuentros pegamento fuerte en nuestra vida. A Camila, que con ocho años supo ser la hermana mayor para Chema y soporte de mamá cuando la extenuación de la doble jornada de trabajo logró lo imposible: doblegarla. A José María, que por octubre de 2009 se despedía con un movimiento de mano en el aeropuerto de Lima. Típico gesto suyo para decir hasta mañana. Un mañana que demoró 36 meses en concretarse. Todos ustedes son motores de este andar firme.

A mis padres, hermanos y hermanas, quienes lo dieron todo desde la carencia. Ser el menor lo facilitó todo, he tenido suerte en la vida. Sus visitas a casa durante mi ausencia son muestra del afecto, dado y recibido, aprendido en el viejo hogar Sánchez Villagómez.

Al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) que concedió una beca de investigación, posibilitando gran parte del trabajo de campo en Ayacucho, entre enero de 2006 y febrero de 2007. Fue un año de *atorce meses* de apoyo económico y logístico.

La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) permitió mi estadía en Barcelona. Gracias a la beca de estudios doctorales, otorgada desde octubre de 2009 hasta septiembre de 2012, pude iniciar el viaje que había buscado.

A la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), fue una casa no sólo de estudios durante mi estadía. Me sentí muy bien tratado por todo el cuerpo docente que trabaja en el Departamento de Antropología Cultural y Social. Sinceramente se hace imposible no referirme a Aurora González y a Verena Stolcke. Gracias por el tiempo y las palabras de apoyo que siempre supieron dar.

La Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV), centro de trabajo y de investigación en Perú, que accedió a darme los permisos necesarios para hacer uso de la beca doctoral. Espero poder retribuir a su confianza.

A Jorge Runciman, Alfonso Salas y Alejandro Sulcahuamán por las miradas literarias y lingüísticas a la tesis, su preocupación y dedicación por el desarrollo final del presente trabajo ha sido de gran apoyo. Compañeros de trabajo que redescubrí a mi retorno, no obstante el poco tiempo nos hemos vuelto entrañables amigos.

A Michael Calderón, Karla Ipanaqué y Roxana Palomino, todos estudiantes de pregrado de antropología en la UNFV, por su apoyo en la sistematización de la información de campo. Son un equipo de investigación que ha prestado verdadero soporte en la elaboración del documento final de la presente tesis.

Los últimos agradecimientos están guardados para Aurelio Díaz y José Luis Molina, cáusticos lectores de la tesis y asesores constantes que la distancia no pudo calmar hasta lograr su cometido. Siempre sentí su preocupación por el buen desenlace del trabajo, espero haberlo hecho bien.

Estos agradecimientos no podrían estar completos sin hacer mención al apoyo desinteresado que los pobladores del distrito de Chuschi prestaron al presente trabajo. Sus testimonios, unos más duros que otros, me han permitido comprender el rigor que la vida ha tenido para unos. Espero poder transmitir con responsabilidad los horrores que les ha tocado vivir. No he logrado respuesta a la pregunta ¿por qué decidieron hablar conmigo?

A cada una de las personas e instituciones mencionadas les guardo gratitud. Los aciertos de la investigación doctoral han sido guiados por su apoyo. Los errores son exclusivamente míos.

INTRODUCCIÓN

El horror olvidado. Memoria e historia de la violencia política en Ayacucho, Perú (1980-2000) es una tesis doctoral que se propone comprender el proceso de violencia política desarrollado en Perú durante los años 1980 y 2000. La investigación centra su trabajo de campo en una realidad distrital, Chuschi, como ejemplo de lo vivido por muchas poblaciones campesinas en aquel periodo de la historia peruana.

1. La tesis doctoral ha renunciado expresamente a la objetividad, en el sentido que las ciencias experimentales le han asignado. Decir esto puede ser problemático. Aquí no se ha realizado un trabajo de neutralidad intelectual, de pensar en los *objetos* de la investigación como hechos puros, en los que el investigador tiene el rol de aprehenderlos objetivamente. Escribir sobre actos violentos implica necesariamente expresar una mirada de ellos; se trata de una tentativa de aproximación que se expresa como relato interpretativo, uno que ha sido construido por el autor tomando como punto de partida la voz de las víctimas.

Lo anterior no significa que el presente trabajo de tesis doctoral renuncie a la voluntad de veracidad. Ésta se va construyendo en base a la voz del sujeto y los mismos testimonios van hilvanando, a lo largo del texto, la idea de realidad.

Ahora bien, el contenido de la tesis tiene un hilo conductor. Se plantea comprender, a partir de una realidad local, los procesos de violencia acaecidos a lo largo de las últimas dos décadas del siglo XX. En ese sentido, uno de los resultados de este trabajo es la recolección de un conjunto de testimonios de aquéllos que padecieron, vieron o ejercieron la violencia.

El punto de partida es el Departamento de Ayacucho, el cual se constituyó como el núcleo desde donde el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso dio origen a su proyecto ideológico de transformación radical de la sociedad peruana. Allí mismo se consumó el primer acto público con el que declaró iniciada la lucha armada en el Perú.

Estos hechos y muchos otros, establecieron una situación que produjo en el imaginario peruano, sobre todo urbano-limeño, la equivocada idea que los pobladores ayacuchanos eran simplemente “agentes del mal”. Ayacucho quedó

estigmatizado. Durante las décadas de 1980 y 1990 autorreconocerse como ayacuchano era un acto peligroso, puesto que se traducía, muy a menudo, como una declaración de parte que develaba su condición de *terruco*, término de uso popular que reemplazó a otro: *terrorista*.

De esta manera, una población regional estigmatizada aprendió a negar su identidad como estrategia de inserción en otros espacios nacionales a los que arribaron, justamente, en condición de desplazados, huyendo de la violencia política que escalaba vertiginosamente en su lugar de origen.

Así, el espacio campesino del distrito de Chuschi, provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho, se presenta como ejemplo de la situación de violencia al que estuvo sometida la población rural del Perú.

En ese sentido, los testimonios campesinos se constituyen como el mecanismo que permite recuperar memorias y en base a la cuales reconstruir una historia oficial que antes, por las razones que fuere, no las tuvo en cuenta. Los alegatos campesinos, en tanto que voces silenciadas, surgen como parte de una memoria colectiva, una que busca ser inscrita y reconocida como tal en el escenario nacional. Considerados así, estos testimonios, se constituyen en un fundamento de verdad que permite incorporar a la historia aquello que fue vivido pero no declarado. De esta manera, lo que no constituyó parte de la historia reciente de la sociedad peruana reclama un lugar en ella.

El distrito aquí investigado tiene la particularidad de haber sido el lugar de la trasgresión para Sendero Luminoso. Desde allí irrumpió en el escenario nacional a través del episodio que fue denominado *Inicio de la Lucha Armada* (ILA). Aquél fue un acto simbólico, expresado como sabotaje electoral, que señaló la aparición pública de la organización senderista en los prolegómenos de la restitución del sistema democrático en el Perú.

Chuschi se ha mantenido como un lugar simbólico en el imaginario nacional pero clavado a una fecha. Intelectuales y políticos se remiten a él sólo para afirmar que el 17 de mayo de 1980 Sendero Luminoso inició allí su escalada terrorista. Aquélla ha sido una imagen tan potente que la historia oficial sólo la recuerda como el lugar donde la violencia política tuvo su punto de origen.

La presente investigación muestra un conjunto de sucesos de violencia que allí se produjeron y que hacen imposible ver esta localidad sólo como un lugar circunstancial. La fuerza de la evidencia que la tesis presenta obliga a comprenderlo en su verdadera dimensión: Chuschi fue un espacio campesino donde la gente padeció, por más de una década, los avatares de la violencia senderista y la respuesta estatal.

El trabajo evidencia que la presencia de miembros de Sendero Luminoso en el distrito no se remitió a principios de mayo de 1980 sino a los últimos años de la década anterior. Se trató de un espacio que venía siendo articulado a la propuesta del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso mucho antes de que éste hiciera su aparición pública. El Inicio de la Lucha Armada (ILA), así denominado por la organización senderista, no fue el origen sino la consecuencia de un trabajo silencioso.

2. La tesis doctoral ha pasado por varias etapas hasta su germinación. Ahora puede sostenerse que han sido tres:

La primera etapa de trabajo, se produjo durante el periodo 2000-2001 en el espacio campesino del distrito y estuvo marcada básicamente por dos características: los recursos económicos no fueron muchos, por no decir que fueron escasos y esta situación dio sentido a la segunda característica, a saber, que el registro de información se centró, casi exclusivamente, en un conjunto de entrevistas e información recogida de las actas comunales que permitían dar cuenta del periodo estudiado en una sola comunidad del distrito de Chuschi. Los tiempos fueron breves, un mes durante el primer año y 15 días en el segundo; un total de 45 días fue lo que se pudo estar en la comunidad de Quispillaccta durante aquella etapa del trabajo de campo.

A lo largo del 2006 y los primeros meses del año siguiente se produjo la segunda etapa. En ella se dio continuidad al trabajo de campo y recopilación de información en el distrito de Chuschi. Esto fue posible gracias a una beca de investigación concedida por el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Las facilidades, en materia de investigación y recursos, fueron radicalmente distintas. El soporte institucional y económico de la *Beca Andina* permitió trabajar en las cuatro comunidades del distrito: Chuschi, Quispillaccta, Cancha Cancha y

Chaccolla. No obstante, la presente tesis doctoral muestra solamente lo sucedido en las primeras dos (Chuschi y Quispillccata), se trabajó en sus centros poblados y alguno de sus barrios; pero es de reconocer que se puso mayor énfasis en los anexos de Quispillaccta. Las razones empleadas para tal decisión fueron de sentido común más que de carácter metodológico.

De las cuatro comunidades señaladas, Quispillaccta fue la que ha sufrido los mayores embates de los actores armados, tanto en cantidad como en intensidad. Un conjunto de acciones violentas contra la comunidad se tradujeron tempranamente en asesinatos y desapariciones de sus pobladores.

La beca, también, permitió la realización de trabajos en las comunidades del vecino distrito María Parado de Bellido: Huayllabamba, Urihuana y Pomabamba. El estudio de estas comunidades no forma parte de la presente tesis doctoral pero sí del proyecto personal de investigación de su autor.

La tercera parte, se llevó a cabo gracias a la beca doctoral otorgada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Ella permitió, desde octubre de 2009 hasta septiembre del 2012, la posibilidad y el tiempo de ir sistematizando mucha de la información que había sido acopiada en los años previos. La estadía en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) fue provechosa no sólo en ese sentido. También permitió un conjunto de nuevas orientaciones teóricas en temáticas de mi interés: lecturas sobre la memoria, a nivel teórico y testimonial, acerca de la violencia en general y la violencia política en específico.

Barcelona se convirtió en un lugar no sólo para vivir tres años, sobre todo fue un espacio propicio para la lectura calma, la creación sin apuros y el consejo de los docentes de la UAB sobre los aspectos académicos relativos a la investigación. En ese sentido, jugaron rol preponderante dos de ellos: Aurelio Díaz y José Luis Molina. Desde que aceptaron el reto de dirigir la tesis, que hoy llega a su final, se hicieron sentir con toda la tenacidad y habilidad académica que los caracteriza. Sus comentarios académicos y personales siempre han contribuido en la mejora del trabajo.

Desde Barcelona se pudo viajar dos veces hacia Lima por razones propias de la investigación (febrero-marzo de 2010 y junio-julio de 2011) para ello se

contó con la autorización de AECID. De esta forma el trabajo de campo fue complementado.

El primer viaje permitió culminar un conjunto de entrevistas iniciadas en el 2009 en uno de los penales de máxima seguridad de Lima, el Miguel Castro Castro. Esta prisión alberga, entre sus internos, a un grupo significativo de presos por cargo de terrorismo, unos vinculados al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y otros al Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL). Lugar que pudo ser visitado cada domingo, fueron ocho en total. El segundo viaje permitió ir a la ciudad de Ayacucho, tiempo que facilitó culminar con la recopilación de información bibliográfica y hemerográfica pendiente. Información que ha sido de utilidad para reconstruir gran parte de la historia regional ayacuchana de las décadas de 1960 y 1970. Momento fundamental para comprender la etapa previa del PCP-SL.

3. *El horror olvidado. Memoria e historia de la violencia política en Ayacucho, Perú (1980-2000)*. Tiene una estructura de cuatro capítulos.

El primero de ellos denominado *Memoria y violencia. Aproximaciones teóricas, aplicaciones prácticas*, se inicia con una extensa, pero necesaria, reflexión teórica acerca de las dos categorías presentes a lo largo del trabajo: memoria y violencia.

El segundo capítulo, *La violencia política en el Perú*, está centrado en comprender el proceso evolutivo de la izquierda peruana: orígenes, orientaciones y fracturas; aquí se pone especial énfasis en la orientación maoísta, de cuya extracción proviene el PCP-SL y su desarrollo, sobre todo, en el Departamento de Ayacucho. Es éste un espacio regional que se constituyó como un claro ejemplo de cómo la articulación entre universidad y movilización social eran posibles para llevar a cabo un proyecto radical que tuvo por objetivo la toma del poder por medios violentos. Propósito que se fue gestando desde la década de 1960 hasta su presentación pública en mayo de 1980.

El tercer capítulo, *Escenarios geográficos, históricos y de memoria. El distrito de Chuschi*, presenta el lugar de la investigación, inscrito en su desarrollo histórico; uno que estuvo marcado por conflictos intra e intercomunales y cuyo argumento principal giró en torno a los problemas de lindes. A lo anterior se suma

el contexto local de finales de la década de 1970 y los primeros años de la siguiente, donde la propuesta senderista logró niveles de aceptación en un conjunto de jóvenes comuneros. Aquí también se da cuenta de la acción represiva que como respuesta dio el Estado a la situación de violencia que se estaba produciendo en la provincia de Cangallo, al que se encuentra adscrito políticamente el distrito objeto de la investigación.

Esta parte del trabajo fue reconstruida con información de revistas y periódicos locales, documentos históricos consultados en el Archivo Regional de Ayacucho, libros de actas en los archivos administrativos de las comunidades campesinas trabajadas y entrevistas a comuneros y comuneras sobre los acontecimientos más recientes que les toco vivir. El trabajo de la memoria en tanto recuerdo activo del pasado fue relevante en este punto.

El cuarto capítulo, *El deber de la memoria en Chuschi: Casos emblemáticos*, cierra este trabajo. Aquí se exponen los sucesos más representativos de la violencia que aconteció en este espacio campesino. Cabe señalar que no fueron los únicos pero sí los que resultaron aludidos en más ocasiones durante el desarrollo de las entrevistas con los pobladores del lugar. Sus testimonios se convierten en la prueba de cómo el ser humano fue deshumanizado: tanto el perpetrador como su víctima.

4. Una situación inesperada, que invita a la reflexión, se produjo durante uno de los viajes realizados a la zona de trabajo el año 2006. Estando en la comunidad de Cancha Cancha, nos informaron que allí vivía una anciana a la que la violencia le había robado la familia. Hicimos los contactos necesarios para la entrevista, ella accedió. Efectivamente, nos narró cómo su esposo y su hijo fueron asesinados por agentes vinculados a Sendero Luminoso y de cómo ella aprendió a vivir *huérfana de familia*. Un caso muy lamentable.

La manera como se refería a mi persona durante la entrevista fue lo que nos llevó a una reflexión. Expresó constantemente *“Tú eres mi prójimo, ¡pobrecito! Qué haces tan lejos de tu hogar, aquí no conoces a nadie”*. Su actitud compasiva y su sonrisa sincera fueron sorprendentes y empáticas. En el sentido más antropológico posible, exigen a cualquiera a ubicarse en la situación del *otro*. Así, la entrevista con la señora Aurora Cayllahua se inició de forma inversa a lo

pensado: dando respuestas, explicándole la razón de nuestra presencia en su comunidad. Su actitud obligaba a formularse una pregunta: ¿cómo una persona que ha sufrido tanto en la vida preservó esa capacidad de condolencia que los actos de violencia suelen arrebatarse a quien la padece? La compasión de la señora Aurora por el *otro* no le había sido anulada, estaba intacta. Reconocía en el extraño que viene de lejos a otro ser humano.

A finales de la década de 1970 las personas vinculadas a Sendero Luminoso, *Los desplazados*, fueron ubicándose en el espacio campesino del distrito chuschino. Justamente, aparecieron como la figura del extraño, arribaron como el prójimo que no conocía a nadie y fueron tratados como tales; pero sus intenciones eran otras. Años después, a través de la vía armada, intentaron tomar el poder partiendo *desde el campo a la ciudad*.

Los testimonios recogidos registran la manera como los desplazados del PCP- Sendero Luminoso fueron insertándose en la vida comunal hasta ganarse la confianza de la gente. De nuevo reclamamos la importancia que tiene la categoría *memoria*, ampliamente teorizada, en el primer capítulo de la tesis y su relación con los casos estudiados, para dar cuenta de procesos de violencia y para hablar de aquello que fue ignorado y silenciado durante mucho tiempo.

5. Finalmente, una vez introducido el tema, pasamos a describir los objetivos de la investigación y la metodología empleada.

La investigación se ha guiado por tres objetivos:

Primero, se ha implementado una reflexión teórica sobre la memoria y la violencia política que han incidido en la comprensión e interpretación del pasado reciente de la historia peruana de finales de Siglo XX.

Segundo, desde la perspectiva de los actores, han sido reconstruidos los sucesos de violencia política en el distrito de Chuschi; para esto fue fundamental el recurso a las memorias colectivas que no fueron tomadas en cuenta. Ello ha permitido una representación histórica más exacta y justa del pasado reciente del Perú.

Un tercer objetivo ha sido visibilizar las rivalidades antagónicas preexistentes entre las comunidades del distrito y cómo éstas jugaron un papel importante en la polarización que produjo, durante las últimas dos décadas del

siglo XX, la presencia de los actores armados: por un lado, el PCP-SL; y del otro, las fuerzas policiales y militares del Estado.

La metodología empleada en la presente investigación doctoral ha sido preferentemente de tipo cualitativo: entrevistas en profundidad, revisión de fondos documentales en el archivo regional y la revisión de los libros de actas de las comunidades campesinas del distrito han sido los más importantes. Asimismo, se ha realizado una exhaustiva búsqueda bibliográfica (tesis, libros y artículos, entre otros formatos) y hemerográfica (periódicos del departamento de Ayacucho como Impacto, Paladín y Panorama; así como revistas de circulación nacional, entre ellas Caretas, Oiga y Quehacer) que permitió contexto necesario para los casos analizados y en otros posibilitó reconstruirlos debidamente.

Las entrevistas en profundidad han sido el principal instrumento para recopilar información de acontecimientos no registrados por la historia reciente de un espacio distrital donde la violencia política ha dejado su impronta. Este instrumento nos ha permitido recoger las voces de los actores, sus historias, sus recuerdos y también sus olvidos han posibilitado configurar el escenario donde se produjo un conjunto de acontecimientos violentos durante las dos últimas décadas del siglo XX.

Han sido un total de 23 entrevistas en profundidad las que se han utilizado en la investigación doctoral. De ellas, dieciocho corresponden a campesinos de las comunidades de Chuschi y Quispillaccta, una fue realizada a la comunera de Urihuana (empleada para ejemplificar un caso particular en el apartado 1.3.6 de la tesis), dos corresponden a miembros de Sendero Luminoso, una a un ex integrante del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) y una entrevista fue realizada a un efectivo militar (licenciado) que estuvo destacado en la base contrasubversiva de Cangallo cumpliendo parte de su servicio militar obligatorio.

La revisión de fondos documentales en el Archivo Regional de Ayacucho, facilitó información relevante para la reconstrucción historiográfica sobre todo de la provincia de Cangallo y del distrito de Chuschi y las comunidades que lo han conformado a lo largo del transcurso histórico colonial y republicano, esta perspectiva histórica de largo aliento facilitó comprender el entramado de conflictos intercomunales de larga data en la región. También permitió entender los procesos judiciales por la tenencia de tierras al interior de las propias comunidades, familias contra familias reclamando en usufructo un conjunto de tierras al interior de las comunidades campesinas, litigios que no se ventilaban solamente en las instituciones estatales pertinentes, también persistieron en los enfrentamientos cotidianos dentro de la vida comunitaria.

La documentación registrada durante el trabajo de campo tuvo lugar gracias a que se nos permitió tener acceso a ella, los libros de actas que cada comunidad utiliza mes a mes para el registro de las asambleas ordinarias y extraordinarias que se celebran durante cada año; en buena cuenta, habíamos accedido a las memorias públicas de la comunidad, en estos libros se registraba los acontecimientos que habían sido parte importante de su historia pasada y reciente. El acceso a los libros más recientes (sobre todo aquellos que registraban información de los años 1982 hasta el año 1985) fue siempre un tema de mayor dificultad, en unas comunidades lo fue más que en otras.

Claro está que el pasado y lo escrito de él en los libros de actas puede generar preocupación, sin duda en unos espacios campesinos más que en otros. También sucedió, en menores ocasiones, que el pasado no estuvo registrado a tinta. Hubo un silencio escriturario. Ojear determinados libros de actas y no encontrar nada escrito -durante días, semanas, meses o incluso años- en ellos llamó nuestra atención. El silencio no era muestra de lo intrascendente de aquellas vidas sino de la terrible situación de temor en el que vivieron; fue tal el temor que logró callarlo todo. En ese aspecto los testimonios logrados a través de las entrevistas fueron de gran valor en estos casos.

Por último, los apuntes de campo fueron valiosos para la reflexión *in situ*. Muchas de las ideas planteadas en el campo se convirtieron en guía de algunos apartados de los capítulos III y IV de la presente investigación. Los apuntes de campo estrictamente obedecían a las ideas que iban surgiendo producto de la dinámica que permite las entrevistas, más que de la observación o mejor aun la observación se centró en los gestos y situaciones que producían la interpelación a la que estaban sometidos los entrevistados. Técnicamente era imposible observar aquello que había sucedido más de una década atrás.

La sistematización y codificación de la información recopilada para esta investigación ha sido realizada con dos programas de análisis cualitativo. La indagación teórica sobre violencia, memoria y testimonios fue trabajada con Nvivo 8. De otro lado, las entrevistas en profundidad realizadas en las comunidades del distrito de Chuschi y en el penal de máxima seguridad Miguel Castro Castro fueron procesadas en Atlas.ti 6.015. Los resultados arrojados por ambos software fueron la base para ir elaborando los primeros borradores del documento final en el que se convirtió la presente tesis doctoral.

CAPÍTULO I. MEMORIA Y VIOLENCIA. APROXIMACIONES TEÓRICAS, APLICACIONES PRÁCTICAS

1.1 MEMORIA

1.1.1 ITINERANCIA DE UNA CATEGORÍA

La categoría “memoria” no es de reciente aparición en el argot académico. Su uso tiene raíces muy profundas en el tiempo. Sin embargo, su significado ha dado un giro descomunal a lo largo del tiempo. Fue empleada hasta el final de la época medieval como argumento menor, poco valorada y sin mucha relevancia, percibida como parte del mundo de los sentimientos y, como tal, su función no era otra que conservar el devenir de los hechos. Es decir, era conceptualizada como un *sensus internus*. Al respecto Mate ha señalado que:

“La pretensión de la memoria era la de convertirse en norma y hacer que el presente fuera reproducción del pasado, de lo que siempre había sido. La Modernidad entendió bien esta pretensión normativa del pasado, por eso, ella, que venía con la idea de construir un tiempo nuevo, distinto de lo que siempre había sido, tuvo que declarar la guerra a la memoria. Habermas lo expresa a su modo diciendo que la Modernidad es post-tradicional y Foucault apunta en la misma dirección cuando afirma que lo decisivo para los nuevos tiempos es «el presente» (Mate 2008a: 155-156).

El término “memoria”, para hacer más compleja su definición, fue homologado al de tradición oral, esta última identificada como una mirada que re-crea el pasado como algo arraigado en el presente. Hoy sabemos que la memoria no conserva el pasado, lo interpreta desde el presente y su objetivo está orientado a construir un futuro que no abandone el pasado. Por ello, es necesario visibilizar las diferencias entre la tradición oral y la memoria.

Vansina (1968) definía la tradición oral a través de dos características: *su transmisión verbal* y su naturaleza en base a una *cadena de testimonios*. A primera vista resulta difícil diferenciar memoria y tradición oral, pero su radical diferencia estriba en cómo se concibe el pasado. Para la tradición oral, el pasado siempre es remoto y mítico. Finley (1977) sostiene que *“La tradición no transmitía solamente el pasado, sino que lo creaba”* convirtiéndose en una versión

autorizada de él, perpetuándolo y por ende moldeando la vida de todos a través de costumbres, hábitos, ritos, normas y creencias.

“La tradición en este sentido nada tiene de misterioso; se transmite de una generación a otra, parcialmente por el proceso mismo de vivir en sociedad [...] se acepta, funciona, y ha de funcionar si la comunidad no ha de escindirse. (Finley 1977: 35)

Para la memoria el pasado es sujeto de interpretación, no se impone al presente, negocia con él su incorporación parcial o total; ello supone necesaria cercanía temporal con el acontecimiento que evoca. Para ella el pasado tiene carácter de *reciente*; por lo mismo, éste está sujeto a cambios, en pugna, en función de nuevas argumentaciones y pruebas de fuerza que así lo dispongan.

No obstante, el significado del término gruesamente se mantuvo, con variaciones que no lograron modificar su núcleo semántico. No fue sino hasta las últimas dos décadas del siglo XX que la memoria se volvió tema de central preocupación de la cultura y la política en las sociedades occidentales. La mirada al pasado -que a través de ella se hace- contrasta marcadamente con las décadas iniciales del siglo antes mencionado. Este es uno de los argumentos que puede encontrarse a detalle en la obra de Huyssen: *En busca del futuro perdido* (2002).

Esta atracción obsesiva que hoy parece sentir el mundo occidental por la memoria, sigue atada a ámbitos pequeños y delimitados pero dentro de un contexto de innegable globalización:

“[...] resulta importante reconocer que mientras los discursos de la memoria en cierto registro parecen ser globales, en el fondo siguen ligados a las historias de naciones y estados específicos” (Huyssen 2002: 21).

Lo que ahora resulta revelador es hacer una mirada retrospectiva al uso del término y ver cómo fue útil para la prevalencia del pasado sobre el presente, haciendo inadmisibles toda posibilidad de cambio en la lectura de lo acontecido: la memoria se había convertido en guardiana de la tradición y conservadora de un relato inamovible, ahistórico en la medida que trascendía su propio tiempo para instalarse en el presente. Ello explica por qué, para el tiempo moderno, la memoria fue considerada como concepto conflictivo dado que imposibilitaba la

construcción del proyecto de sociedad moderna y del nuevo hombre, uno desnudo de pasado. El proyecto moderno prescinde del pasado, le es innecesario el pasado es ausencia; mientras que el tiempo presente se constituye en el punto de partida desde donde se perfila el porvenir.

Las razones de por qué ha cambiado el significado de la memoria con el transcurrir de los siglos no es materia de la presente investigación; pero lo cierto es que el decurso experimentado por ella le permite hoy, convertirse en elemento de revisión de las interpretaciones que del pasado se han hecho, garantizando así que toda sociedad construya un futuro con memoria. También es cierto que el contexto democratizador, más intenso desde la segunda mitad del siglo XX, ha facilitado y fortalecido el espacio público; éste es el lugar donde los diferentes grupos de representación social llevan a cabo sus luchas reivindicativas por la identidad y el reconocimiento, entre otras formas de negociación y consenso social.

La memoria desde el presente exige reformulaciones en la mirada que del pasado se tenía. Hoy ya no es posible pensar esta categoría como un relato cuyo objetivo es perennizar el pasado en un presente infinito. Su compromiso en la actualidad se centra en la gestión del pasado. En ese sentido se ha señalado que:

“Si en occidente la conciencia del tiempo de la (alta) modernidad buscaba asegurar el futuro, podría argumentarse que la conciencia del tiempo de fines del siglo XX implica la tarea no menos riesgosa de asumir la responsabilidad por el pasado. Ambos intentos están acosados por el fantasma del fracaso.” (Huyssen 2002: 22)

1.1.2 APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

La memoria, dice Paolicchi (2000), ha sido definida como una función psíquica superior porque está biológicamente basada, individualmente instanciada y social y culturalmente organizada. Como proceso complejo tiene la capacidad de recibir, elaborar y de interpretar las experiencias pasadas; todo ello es posible ya que la memoria se desarrolla dentro de un contexto sociocultural. Como ha sido señalado:

“La memoria no es un proceso pasivo, de simple reproducción, de concatenación invariable de acontecimientos que se muestran en una sucesión lineal, sino un proceso dinámico y conflictual fuertemente vinculado a escenarios sociales y comunicativos.” (Vázquez 2001: 115)

Hablar de memoria, referirse a ella como concepto social, obliga a plantearnos algunas preguntas ¿qué supone y qué encierra su estudio? Las investigaciones en este campo a menudo han cometido dos errores, uno de apreciación y otro de omisión, que han imposibilitado una adecuada comprensión de las experiencias vividas por grupos sociales en el pasado.

El primero de ellos puede identificarse en el uso cotidiano. Suele darse el equívoco entre la acción de recordar y el proceso de significar acontecimientos pasados. Esta habitual confusión iguala a una de las partes con el todo. Usarlos como términos equivalentes encierra un error de apreciación entre las características y los contenidos de la memoria. Reducirla al acto de recordar y, a su vez, comprimirla a la idea de repositorio, es señalar tan solo una de sus características: su capacidad de almacenamiento finito y selectivo dado que la memoria no es acumulativa.

El segundo de los errores al que está expuesta la memoria es que no puede ser definida exclusivamente como un cúmulo de recuerdos de hechos pasados. En todo caso, esta cualidad es la que se suele identificar con cierta prontitud; no por ello hay que apartar la vista sobre una realidad innegable: la memoria pone en juego dos elementos, el recuerdo y el olvido. La omisión de uno de sus componentes evita dar cuenta del proceso de re/significación que se efectúa sobre los acontecimientos del pasado. Por tanto, afirmar que algo es recordado implícitamente encierra la idea de que otros sucesos quedaron en el olvido. Esa es la paradoja de la memoria.

Ambos errores (de apreciación y de omisión) contribuyen negativamente a la posibilidad de formular una adecuada definición de la memoria, disquisición que posibilitaría bases sólidas para el conjunto de investigaciones que se desarrollan en este campo. Después de innumerables debates, el error semántico persiste. Se suele escuchar a los entrevistados referirse, con cierta frecuencia, al tiempo de

la violencia con las siguientes frases: “*Todavía tenemos en nuestra memoria aquellos años de violencia*” o “*Guardo en mi memoria todo lo que me ha pasado*”.

Como ya se puede advertir, aquí la primera preocupación en el campo de la memoria es zanjar las diferencias entre las partes y el todo que la componen: por un lado, el recuerdo y el olvido como actos; del otro, la memoria como proceso. Estos temas serán tratados con mayor detenimiento en otros puntos de la investigación (ver 1.1.3.8 *Recuerdo y olvido como elementos constitutivos de la memoria* y 1.1.4 *Dimensiones de la memoria*). Por ahora centraremos nuestra atención en el concepto, esperando que ello alcance para comprender las diferencias a las que hemos aludido superficialmente hasta ahora.

La memoria supone tensión porque es expresada desde el presente, su tarea es la de re/elaborar un mundo de referencia común. Es decir, se trata de un proceso intersubjetivo cuya razón de ser es construir o bien reconstruir las percepciones elaboradas sobre el pasado compartido. En ello interviene tanto el recuerdo como el olvido. Se trata no solo de pensar la memoria como una capacidad de almacenaje o recuperación, sino como una competencia que permite dar sentido a los acontecimientos del pasado, sabiendo que el significado asignado a cada uno de ellos ha de tener representación social para hacer factible su transmisión.

La memoria, como proceso de pensamiento, cuenta con dos mecanismos básicos: *anclar* y *objetivar*. Algunos autores (Rosa, Bellelli, & Bakhurst, 2000) han intentado precisarlos. Se entiende por *anclar* a una manera de clasificar y nombrar algún asunto, donde lo no clasificado se percibe como amenaza; por tanto clasificar es incluir. El tema que ha sido clasificado en realidad será confinado dentro de un conjunto de comportamientos y reglas que delimitan lo que puede hacerse o no en función de un patrón de comportamiento. Por otro lado *objetivar* es una cualidad por medio de la cual un concepto puede reproducirse en una imagen. Pero, no todo puede ser representado, sólo lo factible de serlo será integrado al núcleo de imágenes que simbolizan el complejo de ideas, según sea el caso, de la sociedad o de un determinado grupo social. Los autores señalados también sostienen que:

“En un segundo estadio la imagen se asimila totalmente y lo percibido reemplaza a lo concebido. Si la imagen existe, y se hace esencial para la comunicación y comprensión social es porque hay una realidad que lo sustenta. (Rosa, Bellelli & Bakhurst. 2000: 74)

Ambos mecanismos, anclaje y objetivación, permiten fijar recuerdos y olvidos, dado que la posibilidad de clasificar y representar funciona como plataforma para emprender el proceso de significación de un acontecimiento vivido o transmitido con veracidad dentro del grupo social convocante.

“El procedimiento conforme al cual opera la memoria es complejo, pues articula recuerdos y olvidos [...] la parte que aceptamos y asumimos del pasado, como también aquella que negamos y mantenemos oculta. En otras palabras, la memoria no es todo el pasado; la porción de él que sigue viviendo en nosotros se nutre siempre de las representaciones y preocupaciones del presente. Constituye, sin embargo, toda esa parte del pasado que sigue viviendo en nosotros, sea gracias a la experiencia directa, vivida, o bien como el fruto de una transmisión familiar, social o política.” (Rousso 2007: 87)

Esta primera preocupación nos sitúa ante la evidencia de reconocer que memoria no es sólo vestigio del pasado, es también recuerdo y olvido de esa huella, por tanto, se constituye como presencia activa y conflictiva del pasado evocado. Por ello, es evidente que se emplee como prueba de verdad, igualmente que sea instrumentalizada, manipulada y hasta omitida. “[...] *la memoria abre heridas y complica la convivencia.*” (Mate 2008a: 151). A estos usos no sólo es sometida la memoria, también lo es la historia, tanto del pasado como de la actualidad. Es esta característica, de ser presencia viva, la que obliga a referirse a ella en plural.

Estas *batallas* que, desde el presente, se libran por dar sentido al pasado se forjan, sobre todo, desde y dentro del campo de lo político. En él las memorias se convierten en objeto, ya sea de uso, de manipulación o directamente de omisión; es decir, quedan sujetas a los intereses de recuperación o reivindicación de los colectivos, organizaciones o instituciones que echan mano de ellas para conservar o transformar los significados que de los acontecimientos del pasado se

tienen. Por ello suele decirse que la memoria es *arma de combate* dentro del campo político.

Lo que se intenta señalar es que la memoria no tiene inmunidad frente a la actividad política, es necesario admitirlo y tomar en cuenta que ella está expuesta a dicha acción y, por tanto, puede desempeñar tales funciones. Un coste alto, pero necesario si la preocupación está puesta en la construcción de un futuro que facilite la reconciliación allí donde habitó la violencia y sus consecuencias, que permita una enmienda del pasado donde hubo tergiversación del mismo, que posibilite la justicia allí donde la injusticia reinó a voluntad. De lo que se trata, en palabras de Ricoeur (2004), es de construir una *memoria feliz* en tanto que equitativa, de modelar el futuro de una sociedad pero señalando una justa memoria de su pasado.

1.1.3 CARACTERÍSTICAS DE LA MEMORIA

La memoria puede ser reconocida por un cúmulo de propiedades. En el apartado anterior quedaron gruesamente delineadas algunas de sus características. Aquí se señalan y precisan el conjunto de ellas, que le dan sentido a la memoria: busca la verdad, es selectiva, se expresa como relato, se enuncia desde un lugar temporal, no es un proceso normativo, como repositorio de sucesos pasados es preponderantemente colectiva y tiene como elementos constitutivos al recuerdo y al olvido. Estas características serán desarrolladas a continuación.

1.1.3.1 BUSCA LA VERDAD

Esta característica da sentido al conjunto de re/significaciones que se procuran del pasado. La memoria establece relación con la verdad en la medida que su intención es representar con la mayor exactitud posible lo acontecido y aunque parezca ser una tarea inalcanzable, no por ello debe ser abandonada. Todo lo contrario, la veracidad deberá prevalecer en las indagaciones que se hagan acerca del pasado. La búsqueda de la verdad será el fin último de toda memoria, ese es el camino único que puede neutralizar los peligros de su instrumentalización. Toda acción que tenga como objetivo comprender el pasado y sus complejidades, se encuentra expuesta a dicho peligro.

Hay que reconocer que el crédito que la memoria ha logrado como propuesta interpretativa, ha sido insuficiente. Su principal cuestionamiento es la *fiabilidad* de la información obtenida, ello debido a que su objeto de análisis es lo que está ausente, pero también porque su forma de acopiar la información, mayoritariamente, ha sido vía testimonial. Al respecto, Ricoeur (2007a) ha señalado que “[...] *el recuerdo plantea la dificultad de representar un hecho pasado que está ausente, que ha desaparecido.*” Por tanto, es a través de la evocación que lo acontecido reaparece en el presente.

Un elemento clave para comprender por qué se atribuye falta de fiabilidad a la memoria, es el concepto *ausencia*. No es lo mismo referirse a la ausencia como distanciamiento de aquello que existió en el pasado que representarla como tema utópico, fantástico o imaginario. Nos encontramos ante dos maneras de concebir el concepto señalado: como efectivamente acaecido y como irreal. La primera de ellas trata de aquello que existió, por tanto, precede al recuerdo y su relato; vuelve al presente gracias al poder del recuerdo que *presencializa* la cosa ausente, acontecida en otro tiempo. La segunda, refiere a la inexistencia del asunto en todas las conjugaciones del tiempo. Está claro que cuando nos referimos a la memoria se alude a la primera de las formas de comprender la ausencia.

“[...] aunque estas dos modalidades son teóricamente distintas [irreal y anterior] en todo momento se superponen e interfieren recíprocamente, de manera que gran parte de los problemas relativos a la fiabilidad de la memoria derivan precisamente de la imbricación entre estas dos clases de ausencia de lo irreal y la ausencia de lo anterior.” (Ricoeur 2007a: 25)

Esta diferenciación en los contenidos del término *ausencia* pretende evitar la confusión generada sobre cómo abordar y delimitar el objeto de estudio de la memoria y, con ello, tener en cuenta que la fiabilidad de su información tendrá que ser evaluada en función del acto de comprender el pasado reciente a través de las narraciones que se hagan de lo acontecido y no de lo fantástico.

“Si reprochamos a la memoria su falta de fiabilidad, lo que es efectivo, es precisamente porque esperamos de ella que sea fiable. Es un reproche que no podríamos hacer a la imaginación. La imaginación está autorizada para soñar; a la memoria, en cambio, se le exhorta a ser verdadera. A la imaginación le pedimos que sea creativa, inventora, libre, no coartada; en tanto que a la memoria le pedimos que represente con fidelidad, verazmente, aquello que no es, pero que alguna vez fue.” (Ricoeur 2007a: 26)

Delimitar adecuadamente los contenidos del concepto ausencia esclarece de mejor forma la relación que se establece entre memoria y verdad. También facilita comprender cómo, en ese intento, la memoria re/significa los acontecimientos del pasado. Por tanto, lo que la memoria convoca es una aproximación fiable y veraz del acontecimiento evocado.

El intento de dar sentido al pasado encierra también otra posibilidad, la de desviarse de su fin último: la verdad; en ese caso, nos encontramos frente a la perturbación de la memoria, que obedecería a la fijación de falsos recuerdos y falsos testimonios como vertebradores de un relato de lo acontecido que pese a su falta de fiabilidad se presenta como veraz.

“Rememorar supone un ‘esfuerzo en busca de sentido’, una reconstrucción de significado, una evaluación interna de hipótesis, de procesos mentales portadores de sentido, pero encierra también el peligro de una desviación de sentido... A estas perturbaciones de la memoria... se agregan las distorsiones de la memoria, esto es, la fijación de falsos recuerdos.” (Changeux 2007: 19)

Por tanto, puede deducirse que los falsos recuerdos y falsos testimonios (así fueran expresados por verdaderos testigos) quedan fijados en el presente, ello será síntoma de que no hemos aprendido a diferenciar la ausencia como relato de lo anterior de la otra forma que refiere a una expresión fantástica e imaginada; peor aún, podría ser motivo para suponer que este *error* está al servicio de un discurso cuyo argumento falaz goza de aval político para significar el pasado sin contemplar la veracidad de lo acontecido.

1.1.3.2 ES SELECTIVA

Una de las principales características de la memoria humana es ser selectiva; es decir, no se trata de un proceso acumulativo. Por tanto, recordar algo encierra implícitamente el acto de olvidar algo. Declarar que la memoria es selectiva es reconocer que las personas y/o los grupos sociales tienen la capacidad de recordar, pero también de olvidar ciertos acontecimientos de su pasado. Además, esta capacidad siempre se ejerce desde el tiempo presente. Por tanto, expresa la recuperación o separación de ciertos recuerdos dentro de un proceso de re/significación de los acontecimientos, también enuncia las motivaciones que conlleva dicho proceso de selección.

La memoria es siempre transitoria en tanto que humana y social. Puesta en el espacio público ésta queda sujeta al cambio (generacional, político e individual entre otros), razón más que suficiente para comprender por qué no puede ser almacenada de manera perpetua y mucho menos asegurada a través de monumentos. Únicamente el recuerdo activo o intenso del acontecimiento pasado puede posibilitarle presencia y proyección dentro de la sociedad. La memoria, en términos positivistas, no es un registro objetivo de hechos; todo lo contrario, evoca lo que contiene interés para la sociedad, para el grupo convocante: de ahí su valor colectivo.

No hay memoria pura, ni completa, mucho menos trascendente sobre acontecimientos del pasado, puesto que su naturaleza es social y porque el presente actúa constantemente sobre ella. La memoria no es un proceso pasivo e invariable de sucesos expuestos de manera lineal. Es, sobre todo, dinámica y conflictual. No actúa en abstracto, sino dentro de determinados contextos sociales que la posibilitan y movilizan¹. Estos marcos sociales contenedores de la memoria “[...] no se reducen a fechas, nombres y fórmulas, representan corrientes de pensamiento y experiencia en las que sólo encontramos nuestro pasado porque ha sido atravesado por ellas.” (Halbwachs 2004a: 66)

¹ Halbwachs, Maurice [1925] utilizó el concepto de *Les cadres sociaux*. Hay versión en español: *Los marcos sociales de la memoria* (2004).

No hay recuerdo neutro, ni siquiera el de una tragedia se elabora forzosamente trágico. La memoria opta por determinada posición debido a su naturaleza selectiva. Cuando a Levi se le preguntó: ¿qué ha eliminado usted en sus textos? ¿qué recuerda haber dejado de lado? Su respuesta fue contundente:

“La elección no ha sido consciente; he intentado transcribir lo más penoso, lo más pesado y a la vez lo más importante [...] Sentía que el tema de la indignación debía prevalecer.” (Levi 2006: 16)

La memoria, al ser un proceso selectivo, supone la activación de determinados criterios -conscientes o inconscientes- con los que se recopila la información y se orienta la comprensión del pasado. La memoria no se propone, ni tiene como deber reconstruir el pasado reciente. Lo que intenta es comprenderlo y sólo después recrearlo; en dicha función, lo político está integrado plenamente: la memoria, en tanto acto, es un esfuerzo por dar sentido y significado a los hechos del pasado, por consenso o por conflicto.

“Cualquier criterio de selección representa al fin y al cabo una atribución de valor, estos procesos no son nunca independientes de la estructura de poder que cada vez caracteriza al grupo o a la sociedad. El poder de crear y estabilizar la memoria es de hecho signo de poder en general a todos los niveles de la organización social” (Jedlowski 2000: 127)

Admitir que la memoria es un proceso selectivo nos conduce a identificar otro de sus rasgos: la postura que hace frente a los hechos del pasado. Por otro lado, afirmar que la memoria no es neutra, es reconocer que hay recuerdos que se fijan desde el presente a diferencia de otros que son olvidados.

Mate afirma que *“[...] la memoria no es sólo un gesto compasivo con un pasado desgraciado”* (2008a: 150). Hay demasiado en juego para dejarla en manos de la ira o del ímpetu. La memoria, cuando de acontecimientos traumáticos se trata, abre surcos de dolor en el pasado; reclama un verdadero esfuerzo por re-constituir el tejido social. Tiene el poder de hacer presente lo ausente, evoca lo acontecido y trae al presente lo anterior.

La característica selectiva de la memoria, aparentemente, podría ser contradictoria con la expectativa de autenticidad que intenta expresar; la falta de neutralidad no significa carencia de verdad. Lo que está en juego aquí es comprender con qué elementos -recuerdos y olvidos- el sujeto se propone dar cuenta de un acontecimiento pasado del que tiene memoria como *auctor*², dada su presencia activa en el acontecimiento que decide narrar:

“El sujeto que recuerda, como agente simbólico, sólo emerge realmente en el intercambio y a través del intercambio, en los encuentros intersubjetivos concretos y en episodios de recuerdo, así como en los episodios conmemorativos sociales, públicos. En ambos casos aparece como auctor, y no sólo como actor, como un productor de recuerdos y cultura y no sólo como producto o portador.” (Paolicchi 2000: 288)

La figura de *auctor* permite entender cómo las experiencias de un sujeto, que ha vivido determinados acontecimientos de relevancia social, forman parte de la historia personal y a la vez social. Razón por la cual, tiene la posibilidad de establecer vínculos dialécticos consigo mismo (con su pasado, con su memoria), con otros sujetos con los que comparte el marco de significados sociales y con el mundo, en tanto realidad pautada.

1.1.3.3 SE EXPRESA COMO RELATO

Todo proceso de memoria parte de una experiencia personal, pero sólo aquella que contribuye en el desarrollo de la memoria social será compartida por la colectividad. Ello supone que, para trascender más allá de lo personal, lo pronunciado ha de tener interés colectivo y expresarse como relato.

La memoria abandona su dimensión personal para instalarse en el espacio de lo social, siempre que contribuya a la comprensión de experiencias que han implicado o afectado a una colectividad. Este tránsito suele gestionarse desde el lenguaje, ya que posibilita su expresión e incorporación dentro de un discurso que re/elabora, generación tras generación, su pasado.

² *Auctor*, este neologismo hace referencia a la doble actividad que le toca cumplir en la vida a determinados sujetos. Primero como actores de un determinado hecho, luego como autores que deciden narrar en un documento sus experiencias vividas.

Los contenidos del discurso elaborado no necesariamente se inscriben en una línea que conserve la significación de los acontecimientos del pasado. De ser así, el relato de la memoria no sería una construcción hermenéutica que haga visible lo invisible. Todo lo que mueve a estas interpretaciones y reinterpretaciones que se elaboran sobre el pasado, no debiera ser otra cosa que dar cuenta de lo sucedido sin faltar a la verdad de los hechos.

La memoria expresada como relato de un acontecimiento posibilita la comparación con otros casos de similares características que se han producido dentro de la misma sociedad o en otra. Reconociendo, además, que todo proceso comparativo se ejecuta desde el presente. Al respecto, algunos autores han señalado la importancia que encierra esta posibilidad comparativa.

"Es imposible afirmar a la vez que el pasado ha de servirnos de lección y que es incomparable con el presente: aquello que es singular no nos enseña nada para el porvenir. Si el suceso es único, podemos conservarlo en la memoria y actuar en función de ese recuerdo, pero no podrá ser utilizado como clave para otra ocasión". (Todorov 2000: 37)

El valor de todo hecho narrado se encuentra en su posibilidad de comparación, sólo así los acontecimientos del pasado se convierten en lecciones para el presente, cargando de significado a frases como *Un pueblo que olvida está condenado a repetir la tragedia* o para comprender la trascendencia de la expresión *Nunca más*. Frases que señalan, de un lado, que algo nefasto sucedió en el pasado y, del otro, que tenemos la obligación de no permitir acciones y situaciones que posibiliten un contexto aciago similar al implícitamente evocado. En ese sentido, la memoria expresada como relato debe posibilitar en nosotros una actitud vigilante ante cualquier intento o amenaza de producir nuevas tragedias o repetir anteriores.

Afirmar que la memoria se expresa como relato conlleva el propósito de ser comunicable, transmisible, estar presta a la verdad y la justicia, de facilitar la reelaboración histórica. Por tanto, como expresión colectiva, ha de tener capacidad de ser recibida por las siguientes generaciones con todo lo que ello implique.

“[...] para que la transmisión de la memoria pueda colaborar a la construcción de la historia, tiene que vencer dos problemas principales: en primer lugar, el de la comunicación... no sólo exige una acción positiva inicial, sino que supone también recepción y acogida, lo que implica voluntad de comprender el pasado y hacerle justicia. En segundo lugar, el de su relación con la verdad, como única forma de conjurar el peligro de una instrumentalización que le desvíe de sus fines propios.” (Rémond 2007: 72)

1.1.3.4 EL LUGAR TEMPORAL DE SU ENUNCIACIÓN

Toda memoria debe de estar orientada al porvenir, de esta forma garantiza su intención de transformar los significados de los acontecimientos pasados con el fin de contribuir en la búsqueda de la verdad; ello le asegura tomar distancia respecto a una actitud conservadora que se le ha atribuido muchas veces. Sobre este punto ha sido señalado lo siguiente:

“Decía que una de las características históricas de la memoria era su conservadurismo o antimodernismo. Eso se rompe ahora. La distinción que introduce la memoria entre realidad y facticidad, pone en jaque la idea moderna que identifica la memoria con el tradicionalismo. La Modernidad dice atenerse a la realidad; ahora bien, si de realidad también forma parte el pasado ausente, la Modernidad que identifique realidad con facticidad perderá una parte sustantiva de la realidad. La memoria de lo olvidado o fracasado se convierte en un momento crítico de lo dado”. (Mate 2008a: 161).

Lo cual pone de manifiesto su carácter de permanente reelaboración. Esta percepción de la memoria como reelaboración constante explica por qué ciertos eventos pueden ser recuperados, nuevas interpretaciones se han formulado respecto a acontecimientos pasados; también permite comprender cómo la memoria actúa permanentemente sobre dos tiempos ausentes: pasado y futuro. Al primero de ellos lo interpela mientras que al segundo lo posibilita.

1.1.3.5 NO ES UN PROCESO NORMATIVO

¿Por qué ha de serlo si está interpretando el pasado? Ser normativo supone el establecimiento de un canon; por ende, una manera de hacer o conservar las cosas. Halbwachs (2004a) afirmaba que la memoria es un proceso normativo porque se edifica desde el presente, pero sobre todo porque esta construcción transforma la realidad, asignándole nuevos modelos y pautas para interpretar los acontecimientos.

La mirada que la memoria concibe del pasado se plasma desde un presente móvil. Lo fascinante es que ella presenta lo sucedido en continua construcción, enuncia desde el presente lo que ha sido acontecido; no obstante, su mirada no está puesta en el ayer, sino en el mañana. Cuando la memoria se orienta únicamente hacia el pasado corre el riesgo de convertirse en una mirada conservadora. He ahí la razón de su conflictividad. Al respecto ha sido señalado que:

"Dado este diálogo selectivo y en permanente desplazamiento entre el presente y el pasado, hemos llegado a reconocer que nuestro presente tendrá inevitablemente un impacto sobre los contenidos y las formas de nuestro recuerdo." (Huysen 2002: 147)

1.1.3.6 REPOSITORIO DE ACONTECIMIENTOS PASADOS

La memoria es en principio oral. Hacer esta afirmación encierra el reconocimiento de su origen, pero también la identificación del instrumento que ha facilitado su recolección: el testimonio.

Hoy es imposible no reconocer que se han incorporado nuevas formas y técnicas de registro y almacenamiento, conforme el avance tecnológico lo permite; algunas de ellas nos parecen hoy inseparables de su origen y mientras que otras son relativamente recientes. Todas ellas, en su conjunto, han logrado que los acontecimientos evocados trasciendan más allá de la propia vida del individuo que las experimentó. Nora señalaba que *"[...] la memoria moderna es, sobre todo, archivística. Descansa enteramente en la materialidad de la huella, en la inmediatez del registro, en la visibilidad de la imagen"* (Nora 1984: 7)

Tenemos, por un lado, el archivo como forma de registro más antiguo de los acontecimientos, la memoria conservada a tinta, convertida en documentación trasciende a la existencia del testimoniante; desde esta perspectiva, poemas, historias, rituales o monumentos son formas que transmiten la experiencia grupal a las siguientes generaciones, no sólo como recuerdos, sino y sobre todo como aprendizaje cultural.

De otro lado, las nuevas tecnologías de registro y almacenaje de información han facilitado, mejorado y ampliado su acceso. La incorporación de imágenes, audios y vídeos en formato digital han permitido ver, escuchar, recrear y hasta presenciar acontecimientos. Los museos virtuales son claro ejemplo de ello.

Las formas de registro y almacenaje, en general, han posibilitado que la experiencia grupal vivida se ponga, sin excepción alguna, al alcance de cada uno de sus integrantes; incluso de aquellos que integrarán las siguientes generaciones. Por tanto, a través de esta proliferación de sistemas de registro y almacenaje, la memoria logra ponerse no sólo al servicio del grupo social, sino que contribuye con su acervo cultural. Consigue que el recuerdo del hecho acontecido trascienda más allá de la vida misma de aquellos que la experimentaron y se convierta en un legado cultural e histórico, cuyo respaldo digital facilita su transmisión.

Para algunos autores, el registro y almacenamiento de la memoria a través de los nuevos medios tecnológicos no sólo la preserva del tiempo, sino la expone al peligro de fijar una elaboración del pasado. También implica la posibilidad de trastocar el propio sentido del acontecimiento pasado, puesto que la selección de los recuerdos puede obedecer a ciertos requerimientos del contexto presente que decide la preservación de tal o cual recuerdo. Algunos autores han afirmado que:

“[...] ahora resulta posible decidir qué aspectos del momento presente han de ser memorables para el futuro, con lo que ya la memoria no estaría formada únicamente por los rastros que el pasado dejó, sino también por aquellos aspectos de su presente que los contemporáneos de un evento decidieron que era conveniente registrar.” (Rosa, Bellelli, & Bakhurst 2000: 44)

1.1.3.7 ES PREPONDERANTEMENTE COLECTIVA

Explicaré este punto a partir de las reflexiones en torno al carácter de la memoria, que se ha dado entre dos intelectuales españoles. El ejemplo nos permitirá señalar de manera resumida qué supone afirmar que la memoria es personal o colectiva y qué alcances tendría que decantarse por una u otra postura, para luego tratar de comprender la dimensión colectiva de la memoria

El filósofo Reyes Mate (2008a), tomando como referencia el caso español y a propósito de la forma de concebir la categoría memoria, se ha mostrado en desacuerdo con la manera como entiende el historiador Santos Juliá el término memoria. Juliá -citado en Mate- sostiene que la memoria es *subjetiva y privada*, por tal razón ella debería quedar fuera del debate político. En base a este razonamiento Mate formuló la siguiente pregunta “*es decir, ni es objetiva ni es política ¿eso es así?*” Lo que está en el centro de esta diferencia no es la dimensión de la memoria, dado que a lo largo de su consolidación transita de una hacia la otra; por tanto, ocupa ambos roles en distintos momentos del proceso de hacer memoria. La cuestión aquí es: ¿cuál de sus dimensiones es la preponderante y por qué?

Decir que la memoria es *subjetiva y privada* alude a la memoria del individuo, a la que Stern (2002) ha denominado *memoria suelta*; ergo, en esta dimensión de la memoria el interés que la convoca radica en el plano personal, inconexo de todo interés social. Es este el punto donde el argumento de Santos Juliá descansa. Pero cuando la *memoria suelta* suma en favor de la comprensión de un acontecimiento vivido socialmente, su interés trasciende más allá del portador individual e inmediatamente queda atada al cúmulo de argumentos que la colectividad tiene respecto a los acontecimientos de un pasado compartido. El suceso evocado por el sujeto abandona la dimensión personal para instalarse en la dimensión colectiva y adquiere importancia social, posibilitando su aparición en el espacio público de la sociedad. Este es el argumento de fondo en la pregunta que hace Reyes Mate.

El desarrollo de la reflexión anterior nos lleva a formular la siguiente pregunta: ¿Qué dimensión de la memoria es relevante para comprender el pasado y sus acontecimientos? Sin duda, el carácter público y objetivo de la

memoria colectiva tiene la capacidad de re/significar el pasado al que alude. Permite explicar el interés constante de determinados grupos que batallan por ella, que gestionan recuerdos u olvidos del pasado. ¿Por qué es tan importante administrar su capacidad significadora? Porque posibilita cambios y enmiendas en las explicaciones que se tienen del pasado.

Evidentemente, hablar de memoria colectiva nos remite necesariamente a Maurice Halbwachs. Muchos investigadores han hecho uso de su clásico libro *La memoria colectiva*. Por ejemplo, el trabajo de Jedlowski (2000) elabora una interesante síntesis donde señala tres puntos del texto. En primer lugar, que la memoria colectiva está inscrita en marcos de referencia colectivos, donde el lenguaje es uno de los principales. En segundo lugar, tanto la memoria individual como la colectiva conservan el pasado a través de la selección e interpretación. Por último, que la memoria colectiva cumple una función para la identidad del grupo social, porque facilita su integración y porque sitúa sus intereses vinculados a dicha identidad dentro de un pasado compartido.

“En el plano teórico, esto significa que conviene entender la memoria colectiva como la selección, la interpretación y la transmisión de ciertas representaciones del pasado producidas y conservadas específicamente desde el punto de vista de un grupo social determinado.” (Jedlowski 2000: 126)

1.1.3.8 RECUERDO Y OLVIDO COMO ELEMENTOS DE LA MEMORIA

Recuerdo y olvido son los componentes de la memoria. Suele confundirse al primero de ellos con la memoria y al segundo se le excluye del proceso de hacer memoria. Asimismo, el sentido común valora de forma positiva al primero de ellos; mientras que, al segundo se le atribuye un valor negativo; sin embargo, la memoria está constituida por ambos elementos y a través de su interacción se producen interpretaciones o reinterpretaciones del pasado. Constitutivos

“[...] la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión [olvido] y la conservación [recuerdo]; la memoria es,...una interacción de ambos. El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible y por otra parte, espantoso [...]” (Todorov 2000: 15)

De lo anterior queda claro que un recuerdo integral es inadmisibles, sólo el hecho de imaginar su posibilidad se entiende como una excepción que invita al terror. Borges escribió el cuento *Funes el memorioso (1942)*, compilado en la obra *Ficciones (1944)*; el personaje del escrito tiene como su principal característica la imposibilidad de olvido y, por lo mismo, ninguna capacidad de reflexión ya que todos los acontecimientos los recordaba desde su especificidad, dificultando así la generalización del hecho o su colectivización. Excepción aludida que desde el campo médico se le conoce como Hipermemnesia, característica del *síndrome del sabio*.

Todo proceso de memoria conlleva dos acciones: de un lado, el recuerdo que tiene la tarea de preservar las experiencias vividas y, del otro, el olvido que actúa de forma inversa; es decir, las suprime. Cuando se produce un desequilibrio en el proceso descrito, quedan en evidencia dos situaciones: de un extremo surge lo que ha sido denominado como *abuso de memoria* (entendido como exceso de recuerdos) y su contraparte la *falta de olvido*; por el otro extremo aparece el *abuso de olvido* y su opuesto la imposibilidad del recuerdo.

Recuerdo y olvido, como elementos constitutivos de la memoria, pasan por un tamiz cuyo propósito no es otro que re/significar, desde el presente, el pasado aludido. Así, recuerdo y olvido toman parte en la re/elaboración de una narración que configura los acontecimientos del pasado.

Por tanto, la memoria es recuerdo y olvido colectivo sobre acontecimientos del pasado que a través de procesos de selección e interpretación son transmitidos a sus integrantes. No se trata de una transmisión lineal, sino de una que en cada generación del grupo se muestra como tiempo presente y queda sujeta a reivindicaciones de necesidades y re/definiciones de identidad grupal.

Por ello, la memoria es en esencia una re/producción de las representaciones del pasado colectivo. Hay tres tipos de sujetos que intervienen en dicho proceso: los *productores* de memoria, quienes elaboran el relato del acontecimiento pasado a recordar o fijar; los *transmisores* de memoria, cuya función es dinamizar dicho relato; y los *destinatarios* de la memoria, miembros de una colectividad que hacen suya dicha narración. De lo anterior puede derivar que

sea el modelo hermenéutico el que mejor ayude a comprender el decurso de la memoria y sus transformaciones.

La paradoja de la memoria es la misma a la que se refiere el *círculo hermenéutico*: el pasado estructura el presente a través de su legado, pero es el presente el que selecciona los acontecimientos, recuperando unos y abandonando otros en la re/significación del pasado, para contar una y otra vez la misma historia con nuevas interpretaciones.

1.1.4 DIMENSIONES DE LA MEMORIA

William James en 1890 distinguía, en el ser humano, dos tipos de memoria biológica: de corto y largo plazo. La primera de ellas, también denominada como *memoria de trabajo*, permite dar cuenta del paso del tiempo. “Este tipo de memoria es más selectiva, su capacidad es limitada y olvida rápidamente” (James 1890. En Changeaux 2007: 17).

El segundo tipo señalado por el estudioso era subdividido en dos clases de memoria de largo plazo. Una, denominada *memoria explícita o declarativa*, produce un recuerdo consciente de los acontecimientos en tanto palabras, lugares, imágenes, formas y colores; mientras que la otra, la *memoria implícita*, era aquella que incorporaba los saberes prácticos traducidos en habilidades.

Changeaux utiliza la tipología de James para dejar en evidencia que fuere cual fuere la noción de memoria que se tenga, ésta siempre supondrá la existencia de un rastro; es decir, involucra la presencia de aquello que se evoca desde el presente en otro tiempo. Es imposible recordar en base a la nada. Entonces, señalar la preexistencia es la clave para comprender que la memoria no se puede desligar de la experiencia sobrevenida.

Con esta delimitación, el campo de la memoria quedaba separado y liberado de la fantasía, puesto que esta última no puede tener precedente; pese a esta aclaración, la memoria continúa expuesta a las posibles distorsiones y cambios que se producen en las reelaboraciones de lo acontecido. Ello obliga a entender el uso que de la memoria se hace, esto es, las múltiples formas en las que puede ser examinada.

Todorov (2000) ha sugerido dos maneras de usar el acontecimiento recuperado: de manera *literal* o *ejemplar*. Entendiendo por la primera de ellas algo que es preservado fielmente al relato de partida -el cual no expresa necesariamente la verdad del suceso-, se fija en el tiempo y permanece inamovible. Imposibilitado de señalar algo más allá de sí mismo, hace inadmisibile todo punto de comparación con otras experiencias.

Así, le asegura a una colectividad humana (una nación, una etnia u otra forma representativa) preservar intactas las consecuencias del trauma inicial. Es decir, le concede un imperecedero crédito, gracias al sentimiento de culpa que la humanidad tiene sobre el caso. El ejemplo por excelencia es el holocausto judío a manos de la Alemania nazi, que es presentado como excepcional, lo que se traduce como “sin precedente” en la historia mundial.

La segunda de las formas, aquella que entiende la memoria como algo *ejemplar*, decide el uso de la experiencia como argumento de una categoría más amplia, generalizable y comparable con otros escenarios donde nuevos agentes sociales perpetran crímenes de *lesa humanidad*. En ese sentido, el ejercicio es doble.

“Por una parte [...] neutralizado el dolor causado por el recuerdo, controlándolo y marginándolo; pero, por otra parte - y es entonces cuando nuestra conducta deja de ser privada y entra en la esfera pública -, abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización. El pasado se convierte por tanto en principio de acción para el presente. En este caso, las asociaciones que acuden a mi mente dependen de la semejanza y no de la contigüidad, y más que asegurar mi propia identidad, intento buscar explicación a mis analogías. Se podrá decir entonces que la memoria literal, sobre todo si es llevada al extremo, es portadora de riesgos, mientras que la memoria ejemplar es potencialmente liberadora.” (Todorov 2000: 30-31)

La memoria *ejemplar* permite la generalización de un hecho, lo cual no quiere decir que desvanezca su especificidad, sino que facilita la comparación entre los casos, lo que permite encontrar semejanzas y diferencias entre ellos. Este tipo de memoria no se establece como normativa social para el análisis de

las experiencias traumáticas posteriores, únicamente permite tomar como antecedente otros casos de la historia.

Hasta ahora se ha logrado señalar dos cosas: primero, situar el terreno de la memoria haciendo un corte que finiquite la confusión entre fantasía e imaginación; segundo, los usos que se pueden dar a la memoria le garantizan constituirse en precedente del análisis de otros casos dentro de una categoría mayor o, simplemente, ser la prueba excepcional de su singularidad histórica renovada cíclicamente con actos conmemorativos.

Las obras de Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* [1925] y *La memoria colectiva* [1950], nos sugieren que cualquier acto de memoria, independientemente de su tipología, se desarrolla dentro de un contexto que el autor denomina *marco social*. Por lo tanto, es el carácter público quien da relevancia a lo relatado, ya que la narración sobre un hecho del pasado se integra -sumando o cuestionando- al bagaje de conocimientos preestablecidos socialmente, dándole sentido identitario a una colectividad. Al respecto se ha sugerido que:

“Cuando este acto de memoria, la totalización existencial, dispone de puntos de referencia sólidos, surgen entonces memorias organizadoras poderosas, fuertes, a veces monolíticas [...] cuando los puntos de referencia se diluyen, los objetivos se vuelven poco claros y los proyectos opacos, no alcanzan a emerger memorias organizadoras o permanecen débiles, fragmentadas: entonces, la ilusión de compartir se rompe, contribuyendo al desencanto general. En el primer caso, las memorias organizadas acompañan identidades seguras de sí mismas, fuertes, inquebrantables y compactas; en el segundo caso, acompañan identidades inquietas, frágiles, débiles y fragmentadas” (Candau 1998 En: Wieviorka 2003: 175)

Independientemente de los puntos de referencia que tenga la memoria, resulte ésta fuerte o débil, lo que es innegable es la interrelación que se establece entre sus dimensiones individual y colectiva. Que el origen del recuerdo suceda primero en la conciencia del sujeto o no, es accesorio. Pero es incuestionable que este necesita ser articulado -a través de negociaciones- al ámbito de las referencias colectivas.

Es gracias al lenguaje que se organizan y comunican los recuerdos dentro del espacio social. Asimismo, este funciona como un sistema de representaciones no perennes. Se trata de un sistema móvil y abierto que puede expresar el acontecimiento experimentado desde diferentes presentes construidos socialmente.

“En el nivel individual y en el colectivo, las memorias funcionan, entonces, como elementos tanto estabilizadores como activadores, y ellas mismas se diferencian internamente, con unas áreas de mayor estabilidad y otras en las que son más probables la inestabilidad y el cambio.” (Paolicchi 2000: 295)

Hasta ahora se han identificado dos dimensiones de la memoria producidos como actos del sujeto en su quehacer social. De un lado, aparece como individual y, del otro, como colectiva. Surge un tercer plano -independientemente de la voluntad del sujeto que narra y de la colectividad que le asigna sentido a dicha narrativa- a consecuencia de un ejercicio especializado, desligado del cúmulo de acontecimientos que son su objeto de estudio. Es decir, en este, el sujeto no tiene o no necesita ninguna relación directa con el origen y decurso del suceso que investiga. A esta última dimensión la reconocemos como Historia.

“Cuando los actos del recuerdo son al mismo tiempo actos de habla referidos a experiencias propias del hablante, hablamos de memorias individuales; cuando se refieren al pasado del grupo, las llamamos memorias sociales, y si estas últimas cumplen algunos requisitos las llamamos historia. En cualquier caso, tantas unas como otras se muestran como un producto, como una producción lingüística de un autor (individual o colectivo) y, como tal, susceptible de ser sometidas a técnicas de análisis del discurso.” (Rosa, Bellelli & Bakhurst 2000: 45-46)

Hay, por lo menos, dos enfoques que sitúan el fundamento de la memoria: uno indica que este radica en la mente del individuo, el otro que su cimiento se encuentra en el acto social. Son dos posturas que discuten sobre el origen y la praxis de la memoria.

A la primera la llamaremos *teoría de la memoria individual* y propone que ella se localiza en la mente del individuo. Esta postura no desconoce la importancia que cobra el entramado de las relaciones sociales en las que participa el sujeto; No obstante, las relega a ser consecuencia, eco. Por lo mismo externa al núcleo que da origen a la memoria. Su argumento es el siguiente:

“[...] las dimensiones sociales permanecen relativamente externas a los procesos: actuando como una solicitud, una causa de reiteración, una fuente de indicios interpretativos.” (Leone 2000: 144)

A la segunda, la denominaremos *teoría de la memoria social*. Para los propulsores de esta propuesta más que un contenido mental individual, la memoria debe ser entendida como un acto social. En esta perspectiva es donde puede ser situado Halbwachs, quien sostenía:

“La sucesión de recuerdos, incluso los más personales, se explica siempre por los cambios que se producen en nuestras relaciones con los distintos medios colectivos, es decir, en definitiva, por las transformaciones de estos medios, considerando cada uno aparte y en su conjunto.” (Halbwachs 2004a: 51)

Desde su perspectiva más extrema, el segundo de los enfoques no admite que el acto de hacer memoria se localice en la mente del sujeto, ya que los recuerdos son negociados en un intercambio discursivo entre los individuos que han experimentado un mismo acontecimiento social.

“[...] sugiere que el recuerdo de carácter individual está modelado por determinantes sociales, de esta forma el contenido del término memoria se reduce a un puro epifenómeno individual de una praxis social de negociación del significado convencional que se debe de atribuir a lo que recordamos.” (Leone 2000:151)

De ser el fundamento de la memoria lo que ha sido señalado en la segunda propuesta, entonces cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Por qué hay distintas e incluso interpretaciones opuestas de un acontecimiento? Esta situación se produce, según Leone (2000), porque habría una constante sobrevaloración del momento *cognoscitivo* sobre la *acción* misma. Esta argumentación obliga a ver al segundo de los fundamentos como consecuencia de la representación mental de la realidad y no como fuente de conocimiento para verificar o descubrir nuevas perspectivas a lo que ha sido narrado.

Consideraremos que ambos momentos (individual y colectivo) son parte de un mismo proceso de situar los recuerdos y los olvidos dentro de un contexto social que, por múltiples razones, los convoca. Los hace públicos en la medida que se vuelven socialmente representativos de algo. Recordemos por ahora que *“La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana”* (Todorov 1998: 33)

Halbwachs en los apuntes de su escrito póstumo - inconcluso por su detención y posterior muerte en el campo de Buchenwald (marzo de 1945) - sostenía que aún no estamos acostumbrados a hablar y mucho menos a pensar en la memoria de un grupo, porque la asociamos a un cuerpo, a un cerebro. Es decir se relaciona únicamente memoria a individuo. Con ello intentaba señalar que todo sujeto actúa en un doble plano cuando de memoria se trata:

“Por una parte, en el marco de su personalidad, o de su vida personal, es donde se producirían sus recuerdos: los que comparte con los demás sólo los vería bajo el aspecto que le interesase distinguiéndose de ellos. Por otra parte, en determinados momentos sería capaz de comportarse simplemente como miembro de un grupo que contribuye a evocar y mantener recuerdos impersonales, en la medida en que éstos interesen al grupo.” (Halbwachs 2004a: 53)

Queda claro que el rol del sujeto es fundamental y activo en el proceso de hacer memoria. El autor señalado en el párrafo anterior, hizo explícita la presencia de dos dimensiones de la memoria definidas claramente como memoria individual y colectiva; diferenciándolas de una tercera a la que llamó memoria histórica. Esta última denominación no pudo ser ubicada dentro de su esquema teórico, pero

tampoco librarse de ella. Quizás esa haya sido la razón de porqué fue trabajada como externa al proceso de hacer memoria, por tal razón fue mostrada como una oposición irreconciliable frente a la categoría de memoria colectiva. A continuación intentaremos una explicación de cada una de ellas.

1.1.4.1 MEMORIA INDIVIDUAL

A menudo, ha sido considerada como un atributo de la persona: “[...] *la memoria consiste en permitir reconocerse como ser único que ha existido y sigue existiendo. Nuestra memoria es lo que unifica nuestra personalidad.*” (Yves y Tadié 1999. En Wieviorka 2003: 177). Estos dos autores han señalado que la memoria trae al presente lo que ha quedado de nuestro pasado preparándonos para el futuro; en efecto, sin memoria el porvenir sería algo temible. Sin embargo, concluyen que la memoria es ante todo *afectiva e imaginativa*, lo afirmado por ellos corre el riesgo de - y ahí nuestra discrepancia – convertir algo fantástico en real. Recrear una fantasía en vez de lo acontecido corre un riesgo: que nuestro recuerdo está imposibilitado de apoyarse en el de otros. Todo recuerdo compartido adquiere carácter social.

“Efectivamente, si nuestra impresión puede basarse, no sólo en nuestro recuerdo, sino también en los de los demás, nuestra confianza en la exactitud de nuestro recuerdo será mayor, como si reiniciase una misma experiencia no sólo la misma persona sino varias.” (Halbwachs 2004a: 26)

Hay otra postura que reconoce la existencia de la memoria colectiva, pero la entiende como parte de la memoria individual, es decir, que la primera sería una manera de externalizar el proceso que se desarrolla y configura al interior del individuo.

“Memoria colectiva es, a primera vista, una expresión intrínsecamente contradictoria. La memoria, como función mental, como la atención o la percepción, no puede ser sino un hecho individual; los recuerdos, como sus productos, no pueden ser sino el resultado de un sistema organizado biológicamente con capacidad local para producirlos y mantenerlos de una forma interna o externalizada.” (Paolicchi 2000: 279)

Paolicchi propone el origen de la memoria en el individuo. Sostiene que recordar es una actividad propia de la individualidad; pero no se detiene allí, va más allá en su propuesta. Él sostiene que hay dos tipos de memoria individual: una, *La memoria básica de eventos*, cuya facultad es el resultado de la adaptación del ser humano a su ambiente logrado a través del aprendizaje-memoria (propio de los mamíferos). La segunda, *La memoria personal-social*, que ha sido construida e intercambiada dentro, y por medio, de «universos de significado» compartidos (exclusividad humana). Hasta aquí su propuesta, pero ¿cómo se logra concretar la memoria del individuo? Para dar respuesta a esta interrogante se es necesario volver al creador de la categoría.

El testimonio es parte fundamental de toda memoria. Pero, es prudente entender que el testimoniante no es un sujeto aislado sino que forma parte de un colectivo cuya experiencia es vivida de manera personal. Si su recuerdo permite impulsar la memoria del grupo, éste adquiere carácter social. Desde este punto de vista, el recuerdo re/construye la base común de una argumentación colectiva.

“Cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupa en ella, y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos” (Halbwachs 2004a: 50)

La memoria individual toma sentido cuando, inserta en el espacio público, logra constituirse en elemento del argumento interpretativo que da cuenta de un acontecimiento; al que aportará poco o mucho. Es en el procedimiento de dar sentido a los sucesos del pasado donde se legitimará o no como parte de un recuerdo social.

1.1.4.2 MEMORIA COLECTIVA

El término del subtítulo puede atribuirse, sin ninguna duda, a Maurice Halbwachs. Él afirmó que toda memoria es constituida dentro de marcos sociales. Así cuestionó la idea imperante en su tiempo, donde se sostenía que la memoria reside en el individuo. Algunos autores han señalado que en diferente contexto social, pero en la misma línea de pensamiento, Lev Vygotsky formuló crítica similar al origen de la memoria.

“Halbwachs afirmó que todas las memorias se formaban y organizaban dentro de un contexto colectivo. Virtualmente, todos los sucesos, experiencias y percepciones se formaban por nuestras interacciones con otros y, luego, la sociedad proporcionaba el marco para las creencias y las conductas y nuestros recuerdos de ellas. Las suposiciones de Vygotsky eran similares, pues decía que la memoria adulta es dependiente de la sociedad o comunidad.” (Pennebaker & Crow 2000: 232)

La propuesta de Vygotsky terminó siendo denominada como *Psicología socio-histórica*. En ella la relación entre individuo y cultura (entorno socio-histórico) se concreta a través de la mediación de un tercer elemento comunicante: el lenguaje. Es así como se produce una suerte de prácticas interpretativas de carácter social. En este punto se puede encontrar otro potencial tema de investigación que, no obstante, carece de interés para el presente estudio. La referencia al psicólogo ruso ha tenido como único objetivo dejar en evidencia que entrado el siglo XX, desde distintos campos académicos, se venía planteando la preocupación por el carácter colectivo, social e histórico de los conocimientos y aprendizajes que el ser humano internalizaba de su entorno.

También es importante discernir sobre la validez del término memoria colectiva, dado que durante las últimas décadas han surgido una serie de *nuevos* conceptos que pugnan por ser el término de referencia en esta línea de investigación. Sobre el concepto de memoria colectiva hay una variedad de alternativas terminológicas. Están aquellos que conservan en sus investigaciones el concepto construido por Halbwachs, también los que la reemplazan por *social* (Jedlowski 2000).

Otros, como Rosa, Bellelli y Barkhurst (2000) utilizan el término *representaciones sociales del pasado*, basándose en la propuesta que formuló Moscovici (1961) cuando las llamó *representaciones sociales*. Además el mismo referente, Moscovici, reconoció que la creación de su neologismo tuvo influencia de la obra de Durkheim (1898). Durkheim había empleado el vocablo *representaciones colectivas* para referirse al conocimiento construido socialmente como algo externo al individuo, pero internalizado por el mismo sujeto³. Es preciso

³ No se pretende desconocer la diferencia entre las propuestas de Durkheim y Moscovici. Para el primero, las representaciones colectivas funcionan como una forma de conocimiento que se

señalar que la misma sociología durkheimiana fue la que influyó en Halbwachs cuando implementó el término *memoria colectiva*⁴.

Un cuarto grupo de autores utiliza la denominación *memoria pública* (Pereira & Vala 2000), refiriéndose con ella a todos los vestigios del pasado que se han hecho visibles en el espacio representativo de una sociedad. Se trata de una memoria normativa que es fijada a través de museos, fechas conmemorativas de acontecimientos nacionales, monumentos y centros de educación entre otros.

Vista así, la *memoria pública* peligrosamente puede ser homologada a la historia oficial en la medida que las fronteras entre ellas se hacen borrosas, de esta forma se distancia del contenido expresado por la memoria colectiva. ¿Sería extensible el término de memoria pública a todas las sociedades o es exclusiva de sociedades modernas? ¿Cómo denominar a las memorias que se producen en otros modelos sociales?

Todos estos neologismos se presentan como exquisiteces que, en el mejor de los casos, han aportado precisión en el contenido del *viejo término* de Halbwachs, pero que en todo caso no han logrado cambio significativo en la idea fuerza que expresa el término memoria colectiva. En líneas generales, estos esfuerzos por clasificar el término con nuevos vocablos o sinónimos han cambiado el rostro pero no el interior de la categoría precisada por el autor aludido en este párrafo.

No es preocupación del presente trabajo discernir el aporte que cada neologismo da a la categoría, sino sobre su contenido conceptual. Todos ellos señalan su capacidad de interpretar el pasado y su ubicación en contextos sociales determinados. Halbwachs [1950] ya sostenía que era imposible recuperar el pasado si éste no estaba enmarcado en el medio social.

impone al sujeto desde la sociedad (tiene carácter normativo), mientras que para Moscovici los sujetos en sociedad tienen capacidad de producir conocimientos (agency). El término *representaciones colectivas* refiere a la reproducción de la idea social, mientras que la expresión *representaciones sociales* sugiere que el sujeto produce o crea imágenes de carácter social sin imposición del medio externo.

⁴ Es cierto que Halbwachs fue discípulo de Bergson, también lo es que sus investigaciones se desarrollaron en un contexto académico donde la sociología Durkheimiana era reconocida; su obra estuvo influenciado por esta corriente sociológica. Del primer mentor tomó el interés por el estudio de la memoria, del segundo le atrajo su inclinación por lo colectivo. Así surgió la inclinación temática por la memoria colectiva en Halbwachs (1925).

“[...] el estudio de la memoria colectiva intenta explicar por qué, cómo y cuándo algunos sucesos asumen la importancia social de ser vistos a largo plazo como puntos de inflexión, mientras otros acontecimientos, aparentemente similares, no lo son.” (Pennebaker & Crow 2000: 231)

La memoria no es perenne, pero el grupo social que la alimenta y trasmite pugnará para que así sea. Ella cambia a través del tiempo. Sus fines no son preservar el pasado, sino interpretarlo desde el presente. Por ello mismo, contribuye con su reconstrucción dada la variedad de discursos y representaciones que puede suscitar.

Toda memoria es negociada socialmente por medio de prácticas culturales, pero en el caso de las sociedades modernas esta *“es configurada por espacios públicos de la memoria, como los museos, los memoriales y los monumentos.” (Huyssen 2000: 147).*

Cuando hablamos de memoria colectiva, como ha señalado Yerushalmi (1989), hacemos referencia a un movimiento temporal en dos direcciones: de *recepción* (hacia el pasado) y *trasmisión* (al futuro). Más aún, este acto de conservar y preservar es condición vital para la permanencia del grupo en el tiempo. Es por ello que cada sociedad desarrolla o adopta mecanismos para asegurar dicho fin.

Así, instituciones, técnicas, instrumentos o prácticas culturales se establecen para su consumación. De esta manera, adquiere sentido decir que la memoria colectiva se expresa como conjunto de representaciones que un grupo de personas en interacción produce, conserva, elabora y transmite sobre un pasado compartido.

“[...] lo que hace una memoria propiamente colectiva no es tanto el carácter común de sus contenidos, sino más bien el hecho de que éstos sean elaborados en común, esto es, sean el producto de una interacción social, de una comunicación capaz de elegir en el pasado lo que es relevante y significativo en relación con los intereses y con la identidad de los miembros de un grupo” (Jedlowski 2000: 126)

La diversidad de grupos que integran una sociedad deja en evidencia que cuando se trata de memoria colectiva se debe hablar en plural. Cada uno de los colectivos elabora su aproximación al pasado; en esta difícil tarea intervienen intereses y valores de cada agrupación social. El resultado es una gama de representaciones sobre un pasado en común que produce tensiones y pugnas en la medida que todos intentan una interpretación verdadera del pasado.

No se trata de *inventar* en términos de Hobsbawn & Ranger (2012), la gran mayoría de los grupos sociales que hacen memoria no pueden ser élite y por ende no cuentan con el poder de configurar su *invención* como verdad fundadora.

Hay que pensar la memoria colectiva como un espacio de continua tensión, donde las representaciones del pasado se negocian. Por lo mismo, deben ser consideradas producto inacabado e inacabable desde donde se gestiona miradas del pasado y del futuro. Dos tiempos ausentes que se procuran desde el presente.

La memoria colectiva debe ser pensada como un espacio donde las voluntades individuales convergen gracias a las interacciones, y sus matices, entre los miembros conformantes de la colectividad. En buena cuenta, esta propuesta colectiva de la memoria no suprime la dimensión individual sino que la integra haciéndola su fuente primordial.

Bakhurst (2000) ha señalado dos puntos en el campo de la memoria colectiva: uno, que los miembros de la colectividad se hacen y/o conservan una idea de su pasado a través de un conjunto de prácticas sociales; dos, que la memoria individual no deja de ser una construcción social. Así, lo individual sería tamizado e incluido por las acciones colectivas.

1.1.4.3 MEMORIA HISTÓRICA

Esta *dimensión* de la memoria ha sido sujeto de incesantes críticas. Están aquellos que la entendieron como mirada oficial, institucional y nacional del pasado de una sociedad. También quienes la conciben como una aproximación científica, especializada del pasado. Sobre este segundo punto se ha dicho lo siguiente:

“Para esta memoria histórica, todo hecho pasado, todo lo que ocurre en el tiempo debe ser objeto de un enfoque científico, de una reconstrucción crítica. Todo el pasado humano, histórico y prehistórico, e incluso el de la tierra en su conjunto, es objeto de conocimiento desinteresado, de saber puro, pues la meta del trabajo de la memoria no es otra que la verdad” (Vernant 2007: 24)

La memoria histórica, a diferencia de las otras dos dimensiones, no sólo hace uso del testimonio y su cercanía, temporal y espacial, con el acontecimiento narrado. Emplea otros registros basados en lo escriturario. Ello le permite la investigación y recuperación no sólo del pasado reciente de un grupo social sino la posibilidad de hacer uso de archivos históricos.

Esta tercera dimensión de la memoria, supone la aparición de un nuevo sujeto⁵: el científico social. Éste se presenta como un especialista en el ámbito de lo social, que no tiene o no necesita ningún tipo de vínculo –salvo el interés académico- con los acontecimientos que pretende reconstruir en su análisis historiográfico. De esta manera, nada podría reprochársele en su tarea científica puesto que la pretendida neutralidad de sus acciones estaría asegurada.

La memoria histórica, en realidad, no corresponde a la misma estirpe de las otras dos. Ha sido señalado que “[la historiografía] *no es un intento por restaurar la memoria, sino que representa un género realmente nuevo de memoria*” (Yerushalmi 1984. En Ricouer 2004: 517). El grado de especialización, sumado al origen escrito de este tercer tipo de memoria, indudablemente le suministra mayor crédito en la búsqueda de la verdad frente a las otras dos. La memoria histórica va inscribiendo y fijando los acontecimientos como parte de un proceso que busca construir un relato nacional.

Cuando se habla de memoria, individual o colectiva, se admite, sin duda alguna, que se trata de interpretaciones varias sobre acontecimientos del pasado. Razón por la cual, el uso recomendado para referirse a ellas es en plural: *memorias*. En cambio, cuando la referencia es a la memoria histórica, queda entendido que se trata de una lectura del pasado que busca convertirse en relato

⁵ Aquí emplearemos el término *científico social* en reemplazo de historiador. El uso del segundo concepto restringe demasiado al grupo de investigadores que desde distintas disciplinas sociales se han volcado al estudio de la temática en cuestión.

histórico regional, nacional o mundial. Para Halbwachs es este el punto donde cruje la conjunción entre memoria e historia. ¿Debemos seguir llamándola memoria histórica?, ¿Quizás llamarla memoria historiográfica o historia sin más complementos?

El carácter de proceso único es una condición de la historia, en tanto que lo sucedido no podrá acontecer en otro momento. Edwar Carr (1979), entre otros, explicaba que todo acontecimiento de carácter histórico sólo es factible una vez en el tiempo. Así, el *hecho histórico* como acto se muestra único e irrepetible.

En el relato histórico, a menudo, la referencia principal suele ser la nación. La historia nacional es su razón de ser. En base a un proceso de interpretación de los acontecimientos pasados se establece un relato que adquiere carácter nacional, legitimado y oficializado por el Estado a través de -y mayormente- sus instituciones: educativas y legislativas. En este proceso las diferencias entre sociedad y nación *desaparecen*. Los marcos sociales se homologan con los marcos nacionales y la narrativa oficial encorseta a las demás suprimiéndolas o reprimiéndolas.

1.1.5 ¿DIFERENCIAS ENTRE MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA HISTÓRICA?

1.1.5.1 DIFERENCIAS

La memoria histórica como proceso, es de otra índole. Corresponde a la interpretación que determinados especialistas de las ciencias humanas le dan a los sucesos del pasado. En cambio, la memoria colectiva no tiene especialistas del pasado sino testigos; esta se produce desde la cotidianidad vivida por los miembros de una colectividad.

Para tratar de diferenciarlas, Halbwachs (2004a), les dedicó varias páginas en su obra. Pese a ello, los términos aludidos no lograban una diferenciación adecuada a lo largo de su texto. El momento donde la diferencia se muestra más clara es cuando el autor sostiene lo siguiente:

“Sucede que, en general, la historia comienza en el punto donde termina la tradición, momento donde se apaga o se descompone la memoria social. Mientras un recuerdo sigue vivo es inútil fijarlo por escrito, ni siquiera pura y simplemente. Asimismo, la necesidad de escribir la historia de un periodo, una sociedad, e incluso de una persona, no se despierta hasta que están demasiado alejados en el tiempo como para que podamos encontrar todavía alrededor durante bastante tiempo testigos que conserven algún recuerdo.” (Halbwachs 2004a: 80)

Desde la perspectiva señalada, la memoria colectiva tendría límites temporales. El ciclo vital de aquellos que experimentaron el acontecimiento es su propia circunscripción. La vida algún día se les acabará; cuando estos agentes directos de la memoria dejen de ser activos, cuando el tránsito de la memoria se detenga o no haya quien la acoja en el futuro. Entonces, el único medio posible de salvaguardarla será registrarla por escrito, en una narración continuada, o habrán sucumbido al paso de la historia.

El mismo autor ha planteado que la memoria se extiende hasta donde alcanzan los recuerdos de los grupos implicados en su gestión. Este es un punto importante dentro de su propuesta⁶, dado que centra su interés en comprender por qué se produce el olvido. La causa sería la limitada temporalidad de la vida humana. Su argumento es el siguiente:

“El motivo por el que se olvida gran cantidad de hechos y figuras antiguas no es por mala voluntad, antipatía, repulsa o indiferencia. Es porque los grupos que conservan su recuerdo han desaparecido. Si la duración de la vida humana se duplicase o triplicase, el ámbito de la memoria colectiva, medida en unidades de tiempo, sería mucho más amplia.” (Halbwachs 2004a: 84)

En esta propuesta queda claro que la memoria se encuentra en movimiento, un movimiento vital que se va acabando con la vida de aquellos sujetos que fueron actores sociales en el pasado. Ello permite comprender el recuerdo de acontecimientos vividos por los miembros de un grupo social como una experiencia presencial. *“La memoria colectiva es impensable sin sujetos*

⁶ Recordemos, la versión publicada del texto de Halbwachs, *Memoria colectiva*, es un documento inconcluso y póstumo del autor.

relacionados vivencialmente con el pasado. Hay una continuidad entre la sociedad que lee la historia y los testigos que la vivieron” (Mate 2008a: 159).

Gurvitch⁷ reemplaza el término *memoria histórica* por historia. Hecho esto, el contraste entre ambos es más cómodo. Éste autor encuentra que la diferencia entre ellas radica en que la historia no resulta de la construcción específica de un grupo determinado *para defenderse de la erosión permanente del cambio*, es una elaboración acerca del pasado que va más allá de los límites de un colectivo. Mientras que la memoria se presenta como un relato interior del colectivo que sirve para interpretar su propio pasado.

Para Yerushalmi (1989) el principio de la discusión entre memoria e historia radica en la resistencia que tiene la memoria al tratamiento historiográfico, justamente porque ella se refiere a un pasado vivo, activo y transmitido generacionalmente. En consecuencia, para la memoria, cualquier intento por historiografiar los sucesos activos del pasado reciente, se convierten en una amenaza de desarraigo para ella. Aquí radica el punto neurálgico que permite establecer diferencias entre las categorías señaladas por Halbwachs.

Recordemos, el autor mencionado sostenía que *la historia comienza cuando acaba la tradición*. Lo cual supone que la memoria necesita de los sujetos que han vivido la experiencia del pasado. Por su lado, la historia se las puede arreglar sin su presencia, ya que su mirada es externa al colectivo social. Además es evidente que cuando de historia se trata, la referencia es en términos de historiografía nacional. Los marcos de referencia en los que ella se desarrolla son nacionales y se convierten, por lo general, en fuente única del aprendizaje.

De esta manera, el sujeto aprende lo sucedido, aunque no lo haya experimentado, mientras sea parte de un relato nacional. La diferencia entre memoria e historia puede ser planteada así: la primera, privilegia el registro vivencial-testimonial; la segunda, pone énfasis en el tipo formal-documental.

Halbwachs parece limitar la historia a un grupo pequeño de científicos, especializados y preparados para preservar la memoria nacional. De esta manera, la historia es presentada de la forma más clásica y como privilegio de

⁷ Citado por Duvignaud en el prólogo que hace a la versión castellana de Memoria colectiva (Halbwachs 2004a)

unos pocos. Pero hoy se sabe que la historia, como enseñanza pública y como instrumento en los medios de comunicación, es una manera de fijar cierta mirada sobre el pasado; para ello la transmisión de determinados conocimiento se vuelve clave.

El interés que el presente tiene por los sucesos del pasado permite que categorías como memoria e historia, que marcharon por caminos separados, se vean amalgamadas en la prosecución de un objetivo común. Todo indica que sus esfuerzos pueden ser complementarios, así lo señala Nora:

“La curiosidad por los lugares donde la memoria se cristaliza y se refugia está vinculada a este momento particular de nuestra historia. Momento de articulación donde la conciencia de la ruptura con el pasado se confunde con el sentimiento de una memoria destruida; pero, donde esa destrucción despierta todavía suficiente memoria para que se pueda plantear el problema de su encarnación. El sentimiento de continuidad se convierte en residuo de los lugares. Existen lugares de memoria porque no hay otros medios para la memoria.” (Nora 1984: VII)

1.1.5.2 LA HISTORIA SIGUE A LA MEMORIA

Uno de los autores que más ha tratado la temática de memoria e historia ha sido Ricoeur. Él parte de la siguiente idea: los testimonios son el elemento que permite transitar de la memoria a la historia. Sostiene que la huella documental es la llamada a tomar el relevo que deja la ausencia de la huella mnemónica. Por tanto, donde el alegato del testigo ya no puede ser factible, ahí surge el documento, *“La historia está subterráneamente vinculada a la memoria por intermedio de estos archivos.”* (Ricoeur 2000: 307). Dejemos la idea en este punto, luego se volverá a ella para ampliarla.

No se trata de desconocer el trabajo pionero iniciado por Pierre Nora en 1984, en especial su artículo *Entre mémoire et histoire* del primer volumen de su obra, que culminó en 1992. En el artículo señalado su autor traza una ruta de los cambios que la ruptura entre memoria e historia producen en cada una de ellas. Nora plantea tres momentos en el proceso: el primero trata de dicha ruptura, el segundo está marcado por la *pérdida de la historia – memoria*, mientras que el último trae consigo el nacimiento de una *memoria aprendida por la historia*.

El primer momento señalado tiene base en la propuesta de Halbwachs, es decir, se muestra a la memoria como distinta a la historia. La primera de ellas trata un acontecimiento como algo que está presente, que se muestra activo, vivo y absoluto en el recuerdo del grupo social; la otra, la historia es una representación institucionalizada del pasado.

Luego se produce lo que Nora denomina *pérdida de la historia-memoria*, cuya característica está marcada por la disolución de la relación entre sujeto y acontecimiento que fue el signo de la memoria en el primer momento. El distanciamiento que se produce es inevitable, el sujeto que mantenía activo el recuerdo del suceso ha desaparecido.

Es así que la historia -desde esta lógica argumentativa- adquiere mayor relevancia en el proceso de interpretar el pasado, un pasado muerto que *revive* y se vuelve recuperable gracias al documento-archivo, convertido en testigo de lo que aconteció. Este nuevo referente para la elaboración del pasado anuncia un cambio en la manera de aprenderlo, recuperarlo.

En el tercer momento, *la memoria aprendida por la historia*, se trata de una nueva forma de hacer memoria; ahora, esta habita gracias a la historia. Los testigos han culminado su ciclo vital, la base testimonial ha cedido su lugar a la documental; se acude a los archivos en busca de testimonios. Los relatos escritos se convierten en su fuente primordial para comprender el pasado.

Nora recalca tres atributos fundamentales de la memoria: el archivo como soporte de una memoria perdida o la "*victoria de lo escriturario en el corazón mismo de lo memorial*" (Ricouer 2004: 520). El primer atributo es la '*Mémoire archive*' que da paso al segundo. La '*Mémoire-devoir*' es de corte individual y se vuelve a menudo el campo de estudio de la psicología, que concentra el trabajo de memoria exclusivamente en el sujeto. El tercer atributo es la '*Mémoire-distance*' que, en apariencia, sitúa todo en el primer momento señalado por Nora: el de *ruptura entre memoria e historia*.

Aquí, la discontinuidad se muestra clave para entender cómo se transita de un pasado tangible a otro que es vivido como fisura temporal respecto al acontecimiento. Que sólo se llega a él a través de la documentación existente en archivos, espacio inagotable de información que posibilita comprender el pasado.

Queda claro en toda esta argumentación que la memoria antecede a la historia y que la huella de ella debe ser rastreada en los archivos. Para Ricoeur, estos repositorios son un nuevo formato a los que hay que acudir en busca de recuperar las memorias colectivas. De esta forma el archivo se presenta como la prueba tangible que registra el paso de la cosa vivida a la cosa escrita e impresa. Esta permuta en la manera de conservar el relato deja en evidencia el tránsito concretado en el rescate de la memoria, se ha pasado de la oralidad a lo escriturario.

Esta nueva forma de hacer memoria ha sido definida por Ricoeur como *Memoria archivada*. Ella trasmite y presenta una secuencia de acontecimientos vividos en un tiempo pasado del cual, generalmente, no se tiene referencia directa. Se trata de acontecimientos que se recogen de los testimonios impresos que forman parte de expedientes en algún archivo histórico o de gestión. De ellos se pueden recoger los testimonios mediados como parte de una demanda o cualquier otro procedimiento administrativo o judicial que recoge sus alegatos.

Se trata de sujetos que presenciaron y/o formaron parte de los sucesos que ahora se recogen vía documental. Son personajes a los que Marc Bloch (1965) denominó *testigos a su pesar*, es decir, tuvieron intención de hacer historia. De tal forma que *“Un documento es, en primer lugar, una memoria colectiva archivada, dado que es fundamentalmente un acopio de testimonios vividos.”* (Ricoeur 2007a: 27).

1.1.6 DIFERENCIAR LA MEMORIA DEL RECUERDO PARA DAR SENTIDO AL OLVIDO

La memoria, como categoría de análisis, muchas veces ha sido reducida o confundida con uno de los elementos que la conforman. Ocurre que se ha igualado el recuerdo con la memoria. Esta confusión lleva a interpretaciones erróneas.

Reconocidos investigadores de la memoria han alimentado este malentendido al usar los términos memoria y recuerdo como sinónimos. Esta tergiversación ha sido facilitada y hasta legitimada porque su uso en ese sentido está admitido⁸. Sin embargo, es prudente advertir que la presente investigación necesita diferenciar las partes del todo; por ello, la memoria se trata como un proceso integral, mientras que los términos recuerdo y olvido se constituyen con las partes integrantes de esta.

El presente trabajo plantea la memoria como una manera de comprender el pasado. En dicho proceso juega un papel preponderante la tensión que se produce entre las acciones que gestionan el recuerdo y el olvido respectivamente.

Una vez aclarada la diferencia entre la memoria y sus elementos, lo siguiente será mostrar, a manera de ejemplo, algunos casos donde los autores han usado como sinónimos recuerdo y memoria:

“[...] ya nos ha enseñado Freud que la memoria y el olvido están indisolublemente ligadas una a otro, que la memoria no es sino otra forma de olvido y que el olvido es una forma de memoria oculta.” (Huysse 2002: 23)

La cita anterior muestra el uso del término memoria como sinónimo de recuerdo. El mismo desliz se evidencia en Mate (2008a), este autor señala *“Si la memoria cotiza al alza, el olvido lo hace a la baja. Ya no «venden» modelos de olvido”*. Otro ejemplo en esta misma línea lo aporta Vázquez, él reconoce el carácter de proceso que tiene la memoria, pero asigna similar valor al olvido; es entonces que se comprende que está aludiendo al recuerdo.

“[...] la importancia del estudio de la memoria y del olvido sociales reside en su carácter de procesos que contribuyen, definiendo y articulando, el orden social. Vivir en sociedad implica hacer memoria y hacer olvido” (Vázquez 2001: 27)

En otro momento de su texto, el autor aludido al final del párrafo anterior, hace referencia a la acción que los elementos de la memoria -recuerdo y olvido- tienen. Pero, el uso del término memoria funciona como sucedáneo de recuerdo.

⁸ El diccionario de la RAE señala a los vocablos *memoria* y *recuerdo* como sinónimos, dejando como el antónimo de ambos al *olvido*.

“[...] la continuidad y el mantenimiento de la sociedad está propiciada por la memoria y el olvido. De ello se desprende que la memoria y el olvido son actividades eminentemente sociales, y no simples procesos o contenidos psicológicos que, en el mejor de los casos, contemplan lo social como contexto facilitador o inhibidor de los mismos.” (Vázquez 2001: 29)

Aquí únicamente se ha vuelto a puntualizar que recuerdo y olvido son acciones opuestas de un mismo proceso, que son elementos constitutivos de la memoria (para mayores detalles se puede ver el apartado 1.1.3.8 de esta tesis).

La propuesta analítica de la presente investigación doctoral se propone dejar sentada la diferencia entre las partes y el todo. Reducir al mínimo la posibilidad de confundirlas permitirá tratar las acciones del recuerdo y el olvido como partes y la memoria como el proceso que las emplea y las ordena dentro de un contexto social determinado. No se trata de un hecho fortuito, es el resultado de motivaciones de orden social y político.

Por tanto, el recuerdo y el olvido deben ser vistos fundamentalmente como acciones, deliberadas o involuntarias, que tienen sentido dentro del orden social. No son el resultado del ejercicio singular de cada sujeto, sino el producto de la interacción y la tensión que se produce entre ellos. Es allí donde se constituye el relato que da sentido a los acontecimientos del pasado.

Es en el espacio público donde se articulan y se negocian los roles, tanto, del recuerdo como del olvido. Lo público a su vez no es un espacio invariable, está sujeto a las oscilaciones sociales y políticas por las que atraviesa la coyuntura del presente. Sea uno u otro el rol asignado a los elementos de la memoria, siempre se tratará de un juego de interacciones entre la supresión y la conservación del pasado, cuyo acento valorativo viene dado desde las circunstancias de lo actual. Al respecto ha sido sugerido que:

“El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible y por otra parte, espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados.” (Todorov 2000: 15-16)

La capacidad plena de la memoria ha sido aludida al final de la cita anterior. Es decir, que no se puede olvidar ni recordar todo; esta selección de

recuerdos y olvidos es realizada gradualmente. Yerushalmi (1989) ha señalado que la memoria consiste en una operación mnémica que desde el presente puede '*registrar, retener y reproducir hechos y eventos pasados, propios o ajenos*' donde los únicos resultados probables son el recuerdo y el olvido.

El presente no se suspende en el vacío absoluto, se despliega en un contexto social y político que da pautas para seleccionar lo considerado relevante o tiene interés para la actualidad. Por tanto, el lugar desde donde se ejerce y gestiona la selección de los recuerdos y olvidados es el tiempo actual.

"La memoria puede convertirse en recuerdo, pero, paradójicamente también en olvido. Los rastros del pasado pueden ser utilizados para realizar actos de recuerdo. Cuando no son utilizados para ello, entonces es cuando podemos hablar propiamente del olvido, cuando partes de la memoria nunca son recuperadas, porque no tienen utilidad para la tarea que llevamos ahora entre manos o, incluso, porque resultan disfuncionales para los propósitos que orientan la acción en marcha." (Rosa et al. 2000: 350)

Quizás la única forma posible de equiparar memoria con recuerdo es que este último logre ser integral. Un recuerdo total que no facilite lugar a olvido alguno, simplemente es imposible. Tanto recuerdo como olvido son acciones de la memoria que hacen referencia a un evento sucedido en algún momento del pasado, acontecimiento que se percibe como ausente. Es decir, se reconoce que forma parte de la realidad; pero se trata de una situación que es leída como anterior e innegable porque fue experimentada por los sujetos de la comunidad.

¿El acontecimiento puede ser olvidado? Sí, es una probabilidad. Otra es el recuerdo; por lo tanto, el suceso pasado es reconocido y evocado. Lo ausente vuelve gracias al poder de la memoria, la pérdida del acontecimiento se muestra como algo temporal, se trata de un olvido circunstancial. Pero, hay otra posibilidad: que el suceso sufra una radical desaparición. Cuando esto último sucede, ya no se puede hablar de olvido sino de una muerte simbólica del pasado. Lo que aquí ha sido denominado *pérdida temporal* del acontecimiento encuentra sustento en el argumento que propone Ricoeur:

La supervivencia no la percibimos, la presuponemos y creemos en ella. Y es el reconocimiento el que nos autoriza a creerlo: lo que una vez vimos, oímos, experimentamos, aprendimos, no está perdido definitivamente, sino que sobrevive, ya que podemos recordarlo y reconocerlo” (Ricoeur 2004: 556)

La pregunta directa a formular es ¿Qué es el recuerdo? Este se presenta como una impresión, como una huella de un pasado que puede ser desenterrado. Aquí la metáfora del recaudador de deudas que utiliza Burke (2001: 85. En Regalado 2007) es análoga a la del sujeto que recuerda. Ambos, recaudador y recordador, tienen actitud vigilante y por tarea hacer recordar a la gente lo que les hubiera gustado olvidar.

Así, el recuerdo se presenta como una realidad oculta que puede ser revelada gracias a un gesto, una palabra o un hecho cualquiera que opere como *activador* de los recuerdos. Se trata de un impulso que desencadena la evocación de determinados sucesos del pasado que estuvieron reprimidos. En este nuevo escenario, el sujeto es capaz de pensar los acontecimientos retenidos desde otra perspectiva. El presente otorga la posibilidad de reelaborar los recuerdos o de fijar los acontecimientos del pasado.

El recuerdo se plasma como una representación presente de un pasado ausente. Para Leone (2000) este se expresa como *una nueva imagen de una realidad que ya no está presente a los sentidos*. Desde la perspectiva que presenta Merleau-Ponty, el poder del recuerdo permite la re-creación de la propia experiencia y su temporalidad. Veamos su planteamiento:

Recordar no es poner de nuevo bajo la mirada de la consciencia un cuadro del pasado subsistente en sí, es penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar progresivamente sus perspectivas encapsuladas hasta que las experiencias que aquél resume sean cual vividas nuevamente en su situación temporal.” (Merleau-Ponty 1985: 44)

A diferencia del autor citado, la presente tesis no comparte tal perspectiva. Aquí se sostiene que el recuerdo no puede re-crear la experiencia y su temporalidad. Toda lectura de lo acontecido requiere de habilidades interpretativas y comunicativas que posibiliten una aproximación al acontecimiento, pero ello no puede ser pensado como la reinstauración del suceso.

El recuerdo es una acción intersubjetiva del presente que se gesta en determinados contextos sociales. Con ella los sujetos van elaborando, a través de conflictos y consensos, la representación de un pasado compartido. Sucede que, cuando se recuerda algún acontecimiento, en realidad se ha iniciado un ejercicio que se expresa como una lectura del pasado. En términos de Halbwachs, se trata de una *reconstitución del pasado*. El recuerdo es una aproximación al acontecimiento, no se le entienda como un reemplazo de lo sucedido. Sobre este punto se ha señalado:

“Lo que nuestros recuerdos ofrecen no es un revivir el pasado, sino una reelaboración de éste en nuestro presente actual. El recuerdo tiene una naturaleza constructiva, no es una simple recuperación de información almacenada en un depósito virtual” (Rosa et al. 2000: 350)

Cuando se afirma que algo se recuerda, lo que se está afirmando es que la experiencia del acontecimiento evocado ha sido transmitida a las siguientes generaciones por medio de *canales y receptáculos de la memoria* (Yerushalmi 1989). Se trata de núcleos que guardan el recuerdo del suceso, denominados por Nora (1984) como *lugares de memoria*.

No se trata de espacios que canalizan rígidamente la información del acontecimiento. Todo lo contrario, son lugares donde el suceso adquiere un sentido propio para cada generación que busca comprender. La elaboración o reelaboración del hecho supone recuperarlo, es decir, cargarlo de capital simbólico para que cumpla eficazmente los objetivos trazados por el grupo en la coyuntura del presente.

Es bajo la mirada actual que afloran los recuerdos. En el caso que convoca la presente investigación se trata de recuerdos de masacres, torturas, actos de violencia que se produjeron en el Perú durante las dos décadas finales de siglo XX. Estos hechos violentos que vuelven a través de recuerdos, obligan a formular algunas preguntas: ¿Quiénes son los que sienten interés en el recuerdo de aquel pasado? ¿Desde qué lugar de la sociedad se enuncia el acontecimiento? Esbochemos una respuesta tentativa.

Si el recuerdo se percibe como un deber, entonces, las primeras personas convocadas serán aquellas que su sola presencia pueda dar prueba de lo sucedido. Aquí asoma la figura del superviviente que se convierte en un testigo especial ante la ausencia de pruebas materiales. Sin embargo, este personaje es parte de un conjunto mayor. Veamos:

En un primer grupo se encuentran los sobrevivientes, compuestos tanto por las víctimas como por los perpetradores. La primera mitad, desde su condición de supervivientes aceptan ser testigos, testigos de excepción, y narran sus experiencias en tanto víctimas que fueron. La segunda mitad de este primer grupo, los perpetradores, son testigos en la misma dimensión que las víctimas, pero ocurre que la sociedad desea saber muy poco de ellos. La mayoría de las veces su relato no es tomado en consideración, en buena cuenta, se trata de un conjunto de testimonios que son pensados como prescindibles.

Si el interés es aproximarse a la verdad, entonces será necesario no desechar ninguna de las versiones que han sido elaboradas de un acontecimiento. No dejemos que lo moral se convierta en una muralla que imposibilite tomar ciertos testimonios en desmedro de otros. No hay buenos y malos testimonios si de recuperar el pasado se trata.

Un segundo grupo está constituido por los familiares de aquellas personas que están ausentes justamente por haber sido víctimas de la violencia. Son los deudos los que portan la experiencia, siempre que hayan experimentado el acontecimiento de alguna forma: vieron y/o escucharon la acción violenta perpetrada contra sus familiares. Son testigos directos de una acción que tiene como consecuencia la ausencia de un ser humano (asesinato, secuestro,

desaparición). Precisamente, es la situación que ha producido el acto violento lo que puede ser testimoniado por este segundo grupo.

En este segundo grupo, encajan todas las personas que sin ser familiares pueden dar testimonio de la ausencia que ha producido el acto de violencia. En la medida que su situación replica la experiencia de los familiares de las víctimas. Se trata de *testigos de ocasión*, dada su proximidad con el acontecimiento vivido pueden dar cuenta de ello. Generalmente, el ocasional testigo se ve reflejado en la figura del vecino, del amigo y/o de la autoridad local

Un tercer grupo de testigos está constituido por aquellas personas a las que Todorov (2009) ha denominado como *héroes*. Se trata de aquellas personas o grupos de personas cuyas acciones sociales, jurídicas, militares, ideológico-jurídicas han permitido liberar del sufrimiento a las víctimas que lo padecían. El aporte o logro de sus acciones es, precisamente, la razón para ser convocados como testigos.

Queda claro que este personaje no ha presenciado el acontecimiento, pero sí sus consecuencias. Su aporte testimonial estará vinculado con aquello de lo que puede dar fe: las secuelas y las marcas de la acción violenta en las personas que la han padecido.

El cuarto grupo de testigos, está compuesto por la generación del post acontecimiento violento. Se trata de una memoria mediada, donde una generación hereda a la siguiente los recuerdos que privilegiaron del pasado, pero esta última tiene sus propias necesidades y pondrá énfasis en ciertos puntos de su pasado. Lo que se garantiza es la continuidad de la memoria no sus contenidos o argumentos, estos están sujetos a algunos cambios. La base de recuerdos y de olvidos que fijaban su relato ha sufrido modificaciones por la generación actual.

Cada generación, desde su presente, tiene la necesidad de interpretar el pasado para legitimar su relato. La narración generacional se convierte en la base testimonial del sujeto que no ha vivido el acontecimiento trágico, ya no es la experiencia la que moviliza recuerdos u olvidos, sino el documento histórico.

En esta etapa la historia tiene lugar como elemento que permite fijar recuerdos y la memoria colectiva corre el riesgo de ser tributaria de la historia social. El recuerdo pierde relevancia como base del relato y el archivo se vuelve su centro de información. La memoria se hace historia.

Establecidas las diferencias entre memoria y recuerdo, la posibilidad de asignarle sentido al olvido es mayor. Puede ser afirmado que el olvido es una acción, por tanto un componente de la memoria, lo mismo que el recuerdo. Como acción va en el sentido inverso; es decir, su quehacer intenta neutralizar la evocación del pasado. El olvido funciona como un *tamiz*, todo lo que logra atravesarlo se transforma en recuerdo social con capacidad de interpelar al pasado. Es decir, hay una tensión dinámica entre olvido y recuerdo, característica que define al proceso de memoria.

Cuando se dice que algo fue olvidado, en realidad se afirma que el recuerdo no pudo sortear el *tamiz*. Este filtro no actúa en abstracto, lo hace dentro de determinados contextos sociales o políticos que inciden en las características que adopta el olvido. Así, recuerdo y olvido accionan dentro de un contexto donde los grupos sociales gestionan la recuperación, reelaboración u omisión de ciertos acontecimientos. Para Yerushalmi la noción de olvido tiene sentido bajo tres circunstancias:

"[...] un pueblo 'olvida' cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez...un pueblo jamás puede 'olvidar' lo que antes no recibió" (Yerushalmi 1989: 18)

El mismo autor sostiene que el olvido, en sentido colectivo, es aquello que los grupos humanos no lograron transferir a la posteridad lo que aprendieron del pasado. De esta forma presenta la acción como una disfunción en el proceso de memoria. Su propuesta muestra al olvido como algo definitivo. Visto así, el olvido se convierte en una amenaza no sólo de la memoria sino del propio pasado. Para Ricoeur (2004) la pérdida absoluta del pasado es la *desaparición de la huella*, y un conjunto de sujetos sin referentes culturales comunes no puede hacer memoria ni activar recuerdos y olvidos. Lo que el olvido deja pasar es el recuerdo, no el pasado.

Es incuestionable comprender al olvido como una pérdida, no del pasado sino del recuerdo. Se trata de una memoria que pone énfasis en un futuro sin pasado “[...] *lo que olvidamos no es la cosa en sí, los acontecimientos ‘puros y simples’ tal y como han transcurrido, sino el recuerdo*” (Augé 1998: 22). Pensado así, la idea de tensión dinámica que se establece entre olvido y recuerdo se plantea como una negociación difícil.

El olvido se opone al trabajo del recuerdo, se presenta como una fractura en la memoria. En cambio el recuerdo busca *desacelerar* la acción inevitable del olvido. No todo puede ser olvidado o recordado. Son los elementos del proceso de hacer memoria en su extremo absoluto. Si hubiera ausencia del primero de ellos, entonces, el resultado sería una memoria repleta, inconcebible e imposible. Para Augé (1998) *el ‘olvido es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta’*.

Cuando la acción del olvido es lo preponderante en la sociedad, se dice que ella decidió dar la espalda a su pasado. Así, ignorar, silenciar o simular el pasado son formas en las que el olvido se muestra. Baumeister y Hastings (2000) partiendo de una condición, que la memoria sirve para fines identitarios, han presentado una tipología de las formas que adopta el olvido: autoengaño, manipulación, proyección de la culpa, traslado de la responsabilidad a las circunstancias.

1.1.6.1 EL AUTOENGAÑO

Éste surge como consecuencia de la negación del acontecimiento pasado⁹. La imagen que el suceso proyecta de la colectividad no es positiva, es más bien desagradable y trasmite a cada uno de sus miembros una figura negativa.

⁹ El caso por excelencia a nivel mundial ha sido la negación del Holocausto a manos de la Alemania Nazi. Otro ha sido la masacre de la población armenia en Turquía a manos de *los jóvenes turcos* en el poder. En el Perú, recientemente, ha surgido un *Movimiento por amnistía y derechos fundamentales* (MOVADef), confesos seguidores del *‘pensamiento Gonzalo’*. Este movimiento niega cualquier posibilidad de pensar los sucesos de violencia política de 1980 - 2000 como hechos que han atentado contra los derechos humanos. Los acontecimientos de violencia y terror de finales del siglo XX son presentados por el MOVADef como una guerra civil, donde dos bandos se enfrentaron por el poder. Justificación más que explicación de hechos.

Cuando esto sucede, entonces, se produce una serie de respuestas posibles que van desde la tolerancia¹⁰, pasando por su persecución, hasta su prohibición.

La última respuesta, aludida en el párrafo anterior, supone incluso un arreglo normativo legal. Por ejemplo, las leyes que prohíben el negacionismo de los crímenes contra la humanidad se han dado en muchos espacios nacionales. Dos de ellos, Alemania y Francia, son los más representativos en esta materia legal. La *ley Gayssot* rige en el país galo desde 1990 y prohíbe el cuestionamiento al término crímenes contra la humanidad, en buena cuenta prohíbe el negacionismo del holocausto.

La actitud de autoengaño se presenta como un *crimen contra la memoria*. Olvidar las muertes de los que fueron asesinados implica matarlos por segunda vez. Suprimirlos definitivamente del recuerdo colectivo significaría su fallecimiento absoluto:

“[...] el peor de los peligros y el peor de los insultos es la actitud negacionista. Se pretende hacernos creer que el verdugo no mató, que las víctimas no murieron. [...] los negacionistas tratan de despojar a las víctimas de su pasado, a los muertos de su muerte.” (Wiesel 2007: 11)

1.1.6.2 LA MANIPULACIÓN DE ASOCIACIONES ENTRE ACONTECIMIENTOS

Esta forma de olvido supone el trastrocamiento de la sucesión de los hechos, las alteraciones que sufren dependen de la valoración que se han hecho de ellos. Es decir, se produce una sobreestimación de ciertos enlaces causales, subvalorando otros.

El énfasis que se pone en ciertos hechos y las omisiones que se hace en otros conlleva a afirmar que este proceso de olvido y recuerdo seleccionado obedece a razones políticas que se negocian políticamente desde el presente de una sociedad. Aquí reproducimos el ejemplo utilizado por Baumeister y Hastings:

¹⁰ Por ser una derivación no deseada del derecho a la libre expresión que otorga un sistema democrático.

“[...] la contrapuesta manera de entender la «liberación» de una ciudad por parte de una fuerza militar. ¿Quién liberó Manila?, ¿las tropas norteamericanas cuando sustituyeron a las españolas en 1898?, ¿las japonesas cuando expulsaron al poder colonial norteamericano?, ¿las norteamericanas cuando derrotaron a los invasores japoneses en la Segunda Guerra Mundial? ¿los mismos norteamericanos cuando evacuaron la ciudad tras conceder la independencia?, ¿Los filipinos cuando lograron su independencia?” (Baumeister & Hasting 1997: 70-71)

1.1.6.3 PROYECCIÓN DE LA CULPA EN EL OTRO

Esta forma de olvido es, en realidad, una manera de justificar acciones propias, señalándolas como acciones de respuesta o consecuencias al quehacer del otro que nos agrede. El ataque a Pearl Harbor, ejemplo por excelencia para este caso, fue usado como justificante para el posterior lanzamiento de las bombas atómicas.

Aquí, en el presente trabajo, utilizaremos un ejemplo del tema investigado: la violencia política en el Perú de las últimas dos décadas del siglo pasado. La masacre de Lucanamarca¹¹, a manos de una columna del PCP-SL, sucedió en abril de 1983. Aquella vez fueron asesinados brutalmente 69 campesinos, entre los que se cuentan niños, ancianos, varones y mujeres, algunas en estado de gestación. Los integrantes de aquella columna senderista portaban armas de fuego y punzocortantes (cuchillos, machetes y hachas). Para mayor detalle se puede revisar el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR 2003).

Cinco años después del brutal acontecimiento, apareció una extensa entrevista en *El Diario*, medio escrito de filiación senderista, titulada *El presidente Gonzalo rompe el silencio*. En parte de ella Abimael Guzmán Reinoso hizo referencia a los acontecimientos aludidos en los siguientes términos:

¹¹ Ubicada en la provincia de Huancasancos, departamento de Ayacucho

“La lucha ha sido intensa, dura, han sido momentos complejos y difíciles. Frente al uso de mesnadas y la acción militar reaccionaria respondimos contundentemente con una acción: Lucanamarca, ni ellos ni nosotros la olvidamos, claro, porque ahí vieron una respuesta que no se imaginaron, ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real; y lo decimos, ahí hubo exceso, como se analizara en el año 83, pero toda cosa en la vida tiene dos aspectos: nuestro problema era [dar] un golpe contundente para sofrenarlos, para hacerles comprender que la cosa no era tan fácil; en algunas ocasiones, como en ésa, fue la propia Dirección Central la que planificó la acción y dispuso las cosas, así ha sido.”

Como se puede apreciar, Guzmán afirma ‘*respondimos contundentemente con una acción*’. Reconoce que esta fue planificada y dispuesta por la dirección central de su organización, luego la justifica como un exceso cometido por unos cuantos. También se puede notar que se refiere a las víctimas sin ninguna clasificación social. Dice ‘*ahí fueron aniquilados más de 80, eso es lo real*’. Únicamente los presenta como cifra numérica, omite llamarlos campesinos, ni siquiera los clasifica como el término que Sendero Luminoso gustó mucho en su uso: masa. Simplemente se refirió a ellos como mesnadas.

1.1.6.4 TRASLADAR LA RESPONSABILIDAD A LAS CIRCUNSTANCIAS

Ésta es una forma de evadir la responsabilidad de los sujetos en los sucesos que se han producido en el pasado. Aislar el hecho violento de las circunstancias en las que se produjo, supone negar la experiencia y el compromiso de los sujetos que actuaron en él; sea de un lado o del otro, como víctima o victimario. Pero este subterfugio intenta liberar de la culpa al sujeto de la acción y dejarle toda la responsabilidad a las condiciones coyunturales o estructurales por las que atraviesa la sociedad.

El ejemplo que utilizan Baumeister y Hasting (1997) corresponde al descubrimiento de las poblaciones indígenas de América, durante el siglo XVI. Su argumento puede ser resumido de la siguiente manera: la gran responsable de la matanza de millones de amerindios fue la gripe.

El caso peruano de las últimas dos décadas del siglo XX nos muestra que los actores armados responsabilizaron de sus acciones a las circunstancias por las que atravesaba el país durante aquel periodo.

De un lado, las fuerzas armadas y policiales encontraron justificación en un argumento sostenido sobre la idea que el comunismo fue una amenaza que hubo que enfrentar, por ello fue necesario tomar medidas de seguridad nacional que contravenían la práctica misma del sistema democrático. Se trataba de una coyuntura que presentaba a las estructuras de poder del Estado peruano amenazadas. En ese contexto todo terminó siendo justificado.

Del otro lado, una organización clandestina había interpretado que las condiciones objetivas y subjetivas para realizar una transformación radical eran las adecuadas a inicios de los años 1980. Es decir, el contexto estaba dado y todo lo que allí iba a suceder era responsabilidad de las circunstancias. Los dos ejemplos presentados aquí muestran las acciones de los actores como respuestas a las circunstancias del momento que les tocó vivir.

1.1.7 LA MEMORIA Y EL PERDÓN ¿FINALIDAD DE LA MEMORIA?

Para Derrida (2006) el perdón debe ser entendido como un acto reservado para liberar a las personas que han causado daño y han actuado de forma desproporcionada, incluso infringiendo los límites de lo permitido y lo normado hasta perpetrar el mal contra otros seres humanos.

Según el autor señalado en el párrafo anterior, son los actos que trasvasan el plano de la cordura para entrar en el campo de lo impensable, los que dan sentido al perdón verdadero. Éste está exclusivamente llamado a actuar sobre los hechos imperdonables. Así el acto de pedirlo y darlo se entiende como un esfuerzo de reconexión, tanto de la víctima como del victimario, con su humanidad plena.

De esta forma, las partes actuantes dejarían de reproducir en lo social y en la cotidianidad de sus vidas un sistema punitivo que sólo tiene lugar dentro de las estructuras del Estado. El perdón, en tanto acto, posibilita a los miembros de una sociedad otras oportunidades. Por ejemplo, puede reparar el tejido social en el que interactúan cotidianamente los seres humanos que en el pasado cumplieron el rol de perpetradores y/o víctimas.

Pensemos en las comunidades campesinas del distrito de Chuschi que fueron diezmadas durante el tiempo de la violencia política (1980-2000), básicamente por la presencia de dos actores armados: por un lado, las Fuerzas Armadas y Policiales del Estado peruano; por el otro, las columnas de Sendero Luminoso. En ese contexto los campesinos, como individuos, actuaron de distinta forma, a favor de uno o de otro actor armado. No se trató de fidelidades ideológicas ni solidaridades políticas, puesto que, con el devenir del proceso las oscilaciones y giros que este hizo fueron más que evidentes.

No obstante, en el presente, aquellos que apoyaron al PCP-SL y quienes lo hicieron en favor de las fuerzas policiales y armadas viven en las mismas comunidades, se ven las caras en las asambleas comunales, comparten las mismas celebraciones cívico-religiosas. Probablemente cada día intentan olvidar lo sucedido pero los recuerdos lo impiden debido a que el proceso de convivencia entre los familiares de la víctima y del victimario no ha de ser nada fácil.

Durante la última década la institución comunal ha venido concretando, grosso modo, un acuerdo tácito entre todos sus miembros para hacer su coexistencia más llevadera. Este proceso que se viene produciendo dentro de los espacios campesinos afectados por la violencia política ha buscado canales para su superación.

Por ejemplo, las comunidades ayacuchanas estudiadas por Theidon (2003, 2004) y Gamarra (2002) muestran un avance en dicho terreno. Estos autores han acuñado el término de *proceso de microreconciliación*. Cómo entender esta iniciativa propia que se viene produciendo en un conjunto de comunidades campesinas que han encontrado una forma, al margen de la justicia peruana, para restituirse como institución comunal, como cuerpo social; en buena cuenta como grupo humano que busca caminos de superación de lo que les hizo daño.

La situación esbozada líneas arriba se viene gestando, justamente, en aquellos lugares que han sido pensados desde la urbe limeña como el *Perú profundo*. Ironía utilizada para referirse a una población vista y tratada como menos desarrollada y más tradicional, que teóricamente debería tener estructuras anquilosadas en el tiempo.

Pero ocurre que su práctica cotidiana las muestra como dinámicas. Las comunidades campesinas son un espacio donde se viene produciendo y pensando mecanismos de perdón, cuya aplicación está transitando por espacios institucionales distintos a los esperados; su alcance no tiene mirada nacional, pero ha logrado una solución al problema de convivencia e interacción social.

Perdonar significa liberar al culpable de la falta por/para bien de la colectividad, pero no debemos concluir que se trata de disolver o evadir la responsabilidad ante la ley. Lo que el perdón logra es, primero, redimir a la víctima (individual o colectiva) del deseo de venganza que se traduce como la atribución de hacer justicia por sus propios medios; su segundo resultado es lograr que el victimario tenga plena conciencia de su responsabilidad, de los alcances que sus acciones y faltas tienen en el ejercicio del poder judicial.

Asimismo, esta institución estatal debe tener presente el reconocimiento que el sujeto haga de la falta cometida en el pasado, la falta no puede ser eterna. En ese sentido, la justicia es otra forma de superación puesto que la condena impuesta, al ser cumplida, contribuye en la restitución de la humanidad del perpetrador; devolverle la vida a la víctima es imposible, reintegrarlo a la humanidad es factible. El perdón no supone borrar la falta sino tacharla, no admite impunidad sino responsabilidad ante la memoria.

Algún autor ha sostenido que *“Es necesario perdonar todo, pero sin olvidar jamás. Esta actitud moral [...] conjugaba el imperativo de la fidelidad a las víctimas con la voluntad de sobreponerse al sentimiento de venganza”* (Schnapper 2007: 76). En buena cuenta se trata de aquello que Ricoeur (2007) denominó *“amnistía sin amnesia”*. Es decir de una tachadura activa de la falta y no de la supresión negativa de la misma. Así, separar al actor de su acto, al culpable de la culpa, no significa cancelar la condena de sus acciones.

¿Por qué culminar el apartado de la memoria con el tema del perdón? Porque se considera al perdón como el común horizonte del recuerdo, el olvido y la historia. Si miramos los casos de crímenes por violencia política que han ocurrido en el Perú de 1980-2000 se podrá encontrar que se trata de un conjunto de memorias en carne viva, por lo mismo en conflicto. Cada una quiere representar el pasado o ser incluida en la representación del mismo.

Se trata de memorias tóxicas que no permiten elaborar un discurso que, desde el presente, posibilite un futuro común. Las memorias del pasado que disputan un lugar en el escenario público terminan neutralizándose. Se trata de una suma que resta. Si el caso peruano -aquí señalado- se presenta como un proceso difícil, imposibilitado de lograr un discurso que refleje lo sucedido en el pasado reciente, difícil será también el perdón a niveles más complejos de nuestra sociedad. Además es cierto que la desproporción entre los dos polos de la falta (víctima y victimario) es considerable y aleja la posibilidad de llevar a cabo un perdón verdadero. Entonces, ¿qué hacer? Para Ricoeur (2004) se trata de un perdón difícil, porque es pedido y concedido en el plano social pero no libera de la responsabilidad judicial que va por otro camino.

“La cuestión planteada es, pues, la del lugar del perdón al margen de instituciones responsables del castigo. Si es cierto que debe hacerse justicia, bajo pena de que se consagre la impunidad de los culpables, el perdón no puede más que refugiarse en gestos incapaces de transformarse en instituciones. Estos gestos, que constituirían lo incógnito del perdón, designan el lugar ineluctable de la consideración debida a todo hombre, singularmente al culpable.” (Ricoeur 2004: 586).

Hay una relación básica en la concepción del perdón, su posibilidad verdadera únicamente existe donde el acto de violencia ha logrado concretar lo que era imposible de ser pensado. Hay falta sólo si una de las partes, la que perpetró, reconoce que actuó mal. Por lo tanto, el perdón es una acción que necesita de dos condiciones: ser requerido y ser dado. Sólo puede ser requerido por quien (persona o grupo) reconoce que consumó el mal. Cumplida esta primera situación, puede madurar la posibilidad efectiva de ser otorgado.

No puede haber compasión donde no hay reconocimiento de la falta. El perdón constituye una victoria moral de nuestra humanidad sobre el mal. Un autor ha sostenido que *“El perdón es fuerte como el alma, pero el mal es fuerte como el perdón”* (Jankélévitch 1967 En Ricoeur 2004: 605).

Se trata de un supuesto que lleva implícito la idea que el/los autor/es de un crimen, toma/n conciencia del mal que ha/n perpetrado; es decir, reconocen sus actos como negativos, los interiorizan y desde allí debe surgir el sentido de la culpa que necesita hacerse pública. Allí germina el acto de pedir perdón.

Pero, ¿qué sucede si los perpetradores no reconocen sus actos como nocivos? si, por el contrario, sostienen que lo hecho fue por el bienestar de la colectividad. En ese momento, el sentido de la falta se disuelve y sus acciones se convierten en la expresión legitimadora de un discurso que exige, de un lado, reconocimiento por su heroicidad y abnegación en la defensa de la patria agredida. Desde el otro extremo, se plasma como la respuesta de una ideología radical que persigue la instauración de un sistema político distinto al existente. Visto así, ambas justificaciones apelan -y de hecho así ha sido- a la incomprensión y falta de sentido de quienes los cuestionan. Situación que anula cualquier posibilidad de pedir perdón o darlo.

El caso peruano presenta a los actores armados que atentaron contra la población, durante las últimas dos décadas del Siglo XX, sin remordimiento alguno. No aceptan la nocividad de sus acciones. Por el contrario, uno de ellos encuentra refugio en la ideología maoísta, guiada por el *pensamiento Gonzalo*, convertida en un gran paraguas que cubre y justifica todos los actos de violencia que devinieron en acciones terroristas contra una población inerme. Así, inmunes ante la falta de sus acciones, no reconocen sus culpas. Se trata de los *mejores hijos del pueblo* que fracasaron en su intento de liberarlo de un Estado opresor.

Los agentes militares y policiales del Estado peruano, sostuvieron el argumento que sus acciones eran en defensa de la democracia, que así evitaron el mal del comunismo al país. Esta actitud retrata la figura del héroe, aludida por Todorov (2009), que intentó por todos los medios, legales e ilegales, erradicar el mal de raíz en el Perú.

Tanto los *héroes*, que buscaban -a toda costa- la restitución del bien en el país, como *los hijos del pueblo* que sacrificaron a parte del mismo para sostener su proyecto; ambos, se vieron en la inevitable condición de aceptar que desde sus filas se produjeron sucesos de violencia contra la población indefensa. Cuando estas circunstancias se han producido y la evidencia de los hechos hizo

inobjetable la trasgresión, los casos son presentados como excesos *aislados* o *hechos individuales* ejecutados por determinados miembros de la institución estatal u organización terrorista. Así muchos actos de violencia contra la población inerme han caído en el rango de excepción.

El perdón no significa impunidad, no se trata de una acción que borra la falta sino de una tachadura en ella; no disuelve la responsabilidad pero posibilita un camino para intentar superar la violencia política que los peruanos, sobre todo los campesinos, padecieron. El Perú no ha iniciado tránsito alguno por este sendero que ofrece el perdón. Por el contrario, las memorias continúan en conflicto.

1.2 VIOLENCIA

1.2.1 LA VIOLENCIA COMO HECHO SOCIAL

Infinidad de veces y de forma directa se ha formulado a los expertos la pregunta: ¿Qué es la violencia? Me quedo con la respuesta que ensaya Aróstegui (2010), sencilla, pero llena de complejidades: *es una pregunta difícil*. Luego el autor da las razones que sustentan su afirmación.

Abordar la violencia, en sí, es un problema; dadas sus características multifacéticas, puede ser vista desde las organizaciones o individuos que la perpetran, también a partir de la gravedad de sus actos o de la injusticia cometida a otros. Asimismo, puede ser enmarcada en contextos de gobiernos y/o regímenes que la utilizan contra grupos étnicos u otras minorías sociales, políticas, religiosas, por ejemplo. Algunos autores la han definido por su aplicación, como masacres, etnocidios e ideologicidios que pueden o no adquirir algún significado político. En ese sentido, Appadurai (2007) ha dicho que *'La violencia es parte de la epistemología letal del etnocidio'*.

Por todo lo sostenido en el párrafo anterior, no resulta extraño que la violencia haya sido (de hecho sigue siendo) tratada desde distintas disciplinas y perspectivas. Pareciera, en términos de Michaud (1980), que la palabra violencia significa todo y al mismo tiempo nunca la misma acción. Un ejemplo de esta afirmación ha resultado el ya clásico libro *La violencia y sus causas* (Unesco 1981), publicación que reúne los trabajos de un conjunto de especialistas que, desde miradas disciplinarias distintas, nos dejan en claro la polisemia del término.

Otros autores han remarcado, en líneas generales, que cuando la violencia se produce vinculada a la política las lecturas que se sacan de ella tienen énfasis en unas más que en otras:

“Las mayores dosis de violencia han procedido de la acción de los gobiernos, bien a través de policías, de ejércitos regulares o de organizaciones auspiciadas o protegidas por ellos. En comparación con esta violencia de procedencia gubernamental, la violencia de otros grupos ha sido menor, pero muy resaltada.” (Cruz 2010: 53)

Esta actitud pone mayor énfasis en hacer evidente la violencia ejercida por los grupos que no están legitimados en su uso. Es decir, aquellos que están al margen de lo legal y que, desde allí, la dirigen contra las estructuras del Estado. Esto se explica porque el monopolio de la violencia está instituido como ejercicio exclusivo de sus fuerzas represivas. Concretamente, la norma legal faculta al Estado un uso legítimo y propio de dicho ejercicio.

Si la prerrogativa del ejercicio de la violencia le corresponde al Estado para cumplir determinados fines justos, salta inmediatamente cuando ésta es empleada desde otros ámbitos que no son precisamente estatales y pretenden alcanzar fines alternos. Entonces son vistos como injustos. Las acciones de violencia en tanto actos, se vuelven una amenaza y automáticamente quedan fuera de lo normado por el derecho, por tanto, ilegítimos. Cuando se producen situaciones como las descritas aquí, podemos entender por qué frente a determinadas expresiones de violencia reaccionamos distintamente. Al respecto señala una autora:

“[...] si la violencia injustificable es practicada por actores no estatales o actores opuestos a los Estados actuales, entonces tenemos una manera de explicar por qué reaccionamos a ciertas formas de violencia con horror y a otras con una especie de aceptación, e incluso posiblemente con una superioridad moral y con triunfalismo.” (Butler 2010: 78)

En la mayoría de los casos, como señalaba Cruz (2010), la violencia ejercida ha provenido de las fuerzas represivas del Estado. El caso peruano de 1980-2000 muestra una situación distinta a dicha regularidad. El informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR 2003) ha señalado a uno de los

actores armados insurrectos como el responsable de hacer mayor uso del ejercicio de la violencia.

Las cifras que corroboran esta afirmación se pueden apreciar en detalle en el anexo 2 del referido informe: *¿Cuántos peruanos murieron? Estimación del total de víctimas causadas por el conflicto armado interno entre 1980 y el 2000*. En él se estima que el total de víctimas y desaparecidos a causa del conflicto armado interno peruano fue de 69,280 personas. De ellas se atribuye responsabilidad sobre el 46% a PCP - SL, 30% a los agentes del Estado y 24% a otros actores (rondas campesinas, comités de autodefensa, al MRTA, grupos paramilitares; entre otros).

La violencia, en líneas generales, está inmersa en la vida social de los seres humanos. Ello hace difícil su definición en tanto que se expresa como parte de un conjunto mayor de relaciones sociales; por ello Aróstegui (2010), haciendo uso de la idea de Honderich (1980), ha señalado que el «*acto de violencia*» debe ser el núcleo de todo posible intento por conceptualizarla. Se trata de una tentativa de convertirla o, mejor aún, hacerla visible como categoría; factible de ser analizada como tal, diferenciable y aislable del conjunto de otras variables que operan en la realidad social.

Este razonamiento nos obliga a formularnos las siguientes preguntas: ¿Cómo puede hacerse discriminable la violencia?, ¿desde cuándo, históricamente, se hace posible su estudio? Más aún si tomamos en consideración lo planteado por Benjamin (2010), quien sugiere que la violencia sólo puede buscarse en el reino de los medios y no en el de los fines, sean estos justos o injustos. Es decir, si la violencia es un instrumento de determinados objetivos, qué sentido tendría su análisis y por qué apartar la mirada del fin que la convoca o emplea.

Volvamos a las preguntas deslizadas a inicios del párrafo anterior. Las afirmaciones de Rivera y Carniceros (2010) sostienen que la violencia se hace visible cuando deja de ser interpretada como algo natural y pasa a ser percibida como un componente en los distintos procesos de control social. En ese sentido se visibiliza plenamente cuando se muestra como instrumento de un objetivo mayor, de una intención política; instante donde el sustantivo se une al adjetivo

para dar sentido al término “violencia política”. Tomando estas consideraciones como punto de partida, los autores mencionados afirman que la violencia no ha sido materia *historiable* hasta hace muy poco tiempo.

La propuesta de Aróstegui (1996, 2010) sitúa históricamente el momento desde el cual la violencia pasó de ser un hecho genérico, consustancial, a otro donde se muestra como acontecimiento específico. Este autor afirma que la violencia como fenómeno específico en las relaciones humanas es cosa reciente dentro de la historia de la humanidad, más aún dentro de la teoría social. Su argumentación propone que la violencia se muestra como tal sólo dentro de la sociedad capitalista, específicamente dentro del modelo liberal.

En este tipo de sociedades el recurso a la violencia puede ser diferenciado como elemento propio y direccionado contra determinados colectivos o minorías que reivindican su diferencia frente al canon nacional que establece la idea de un sujeto nacional estándar. Situación que se complejiza cuando intervienen las fuerzas de la globalización como contexto potenciador de las tensiones entre la naciones y sus minorías, sólo por mencionar algunas, étnicas, religiosas, políticas. Al respecto ha sido sostenido que:

“En un mundo globalizante las minorías recuerdan constantemente el carácter incompleto de la pureza nacional. Y cuando dentro de cualquier sistema político nacional concreto se dan las condiciones (en particular las relativas a la incertidumbre social) para que este carácter incompleto sea movilizad como déficit volátil, puede producirse la ira del genocidio, especialmente en los sistemas políticos liberales donde la idea de la minoría, de alguna manera, ha llegado a ser un valor político compartido que afecta a todos.” (Appadurai 2007: 110)

Es decir, en ellas el *acto de violencia* se aprecia con nitidez como expresión del control social. Así, la violencia se vuelve una dimensión de la sociedad analizable en perspectiva histórica. Por tanto, el *acto de violencia* puede ser pensado como un hecho social, histórico y/o cultural.

El presente trabajo de investigación tiene interés por la delimitación de la violencia como suceso social, histórico, localizado y desarrollado en un lugar definido: los sucesos de violencia ocurridos en el Perú de 1980 – 2000. Concretamente, en el departamento de Ayacucho, lugar emblemático que suscita el interés del presente escrito, donde el Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso se desarrolló primigeniamente.

1.2.2 EL EJERCICIO DE LA VIOLENCIA

La violencia como práctica puede definirse como la unilateralidad de la afirmación de un grupo o individuo sobre la voluntad de un “Otro”, colectivo o individual, que termina siendo deslegitimado, deshumanizado, relegado a su sola condición biológica, homologable a un animal y a veces radicalmente sometido a la condición de fantasma social. Dicho resultado es precisamente el producto de la unilateralidad señalada. En esa línea de pensamiento se ha sostenido que:

“[...] la violencia se ejerce contra sujetos irreales, desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posible desde el momento en que se trata de vidas ya negadas. Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o porque más bien nunca “fueron”, y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese estado moribundo. La violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto. La desrealización del “Otro” quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro.” (Butler 2006: 60)

Por su lado, Benjamin (2010) afirmó que la violencia es un medio para alcanzar un fin, es decir, tiene carácter instrumental. En ese sentido el ejercicio de la violencia no puede estar aislado de los fines, no existe violencia pura puesto que sería absurdo ser instrumento de nada, ella está ligada a determinados objetivos: por ejemplo, de índole político. Por lo mismo, se ejerce sobre determinados grupos o individuos que no son parte del proyecto o por ser opositores a él.

En palabras de Michaud (1980), podría decirse que la violencia se produce en situaciones de interacción que comportan dos o varios actores, donde uno de los cuales daña al otro. Resulta ciertamente elemental esta explicación porque supone pasividad en uno de los integrantes del proceso de interacción aludido. No obstante, permite *grosso modo* mostrar la idea que la violencia, el acto violento, confronta a dos partes desiguales: la víctima y el victimario.

Esta propuesta no logra dar cuenta de las motivaciones racionales que llevan a un individuo y/o grupo a perpetrar la acción violenta, tampoco repara en las argumentaciones legitimadoras que suelen arrojar al acto violento. Tomando en consideración los criterios faltantes en la idea de violencia sugerida por Michaud, creemos que la iniciativa teórica debe ser más fértil en su intento por comprender la violencia en su real dimensión, como sugería Primo Levi hay que hurgar sus zonas grises. Veamos la argumentación del siguiente autor:

“El de la violencia es un continente oscuro. La oscuridad atroz, en primerísimo lugar, de los daños causados y de las víctimas producidas. La oscuridad perpleja, en segundo lugar, sobre los factores causantes de unas conductas que desafían de forma brutal los patrones de racionalidad. La oscuridad entre siniestra y cínica, en tercer lugar, de un cuerpo de justificaciones del mal redactado con la tinta sublime de la causa justa y de unas prácticas crueles, de las que sus protagonistas llegan, sin embargo, a alardear.” (Alonso 2010: 102)

En buena cuenta, si la intención es analizar la violencia, ésta debe ser desalojada del sentido común que la naturaliza; una vez puesta en el ámbito social puede preguntarse sobre las víctimas que la padecen, los perpetradores que la ejercen, las motivaciones que - incluso trasgrediendo la propia sensatez - movilizan a los individuos para ejercerla.

Ahora bien, el periodo de la historia peruana que aquí se analiza ha sido marcado por la violencia política y los argumentos que se han elaborado sobre ella se concentran en dos discursos que se oponen. De un lado, se ha sostenido que se hizo lo que se hizo porque era necesario salvar a la nación de la amenaza comunista (expresa la idea de una violencia conservadora del orden). Desde la

otra vertiente, se afirma que era necesario transformar radicalmente una sociedad donde la opresión del sistema estaba naturalizada.

En la segunda perspectiva la violencia se presenta como parte de una guerra popular prolongada que logrará liberar al pueblo de su opresión. En este segundo argumento, los practicantes de la violencia estaban decididos y dispuestos a dar su vida, de ser necesario, por conseguir dicha transformación de la sociedad. En el fondo, ambas explicaciones han apelado a un discurso que justifique sus acciones. Pero queda claro que sólo uno goza de aceptación formal porque es enunciado desde el ámbito público e institucional.

Con el segundo de los relatos aquí señalados se alude al Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, de base ideológica maoísta. Esta agrupación política clandestina sostenía, a través de su líder histórico Abimael Guzmán, que *'La sangre derramada no ahoga la revolución sino la riega'*. Esta frase sintetiza el deseo de cambiar el sistema o de morir en el intento. Se trata de una actitud radical que opera como conjuro de la violencia, al que Michaud (1980) denomina *suicidio revolucionario*. Asimismo advierte que:

"Desde la Comuna de París los revolucionarios saben que una insurrección armada no siempre resulta victoriosa y que un fracaso se paga con un baño de sangre. Para vencer, el pueblo ya no acepta el cara a cara, el enfrentamiento sangriento. Su guerra es la guerra prolongada, la guerra de guerrillas, la guerra del pueblo". (Michaud 1980: 156)

La tesis maoísta de guerra prolongada interpreta los movimientos sociales (revueltas estudiantiles, movilizaciones campesinas, en general reivindicaciones del pueblo) como actos que pueden producir un alzamiento popular prolongado. En el caso peruano, como en muchos otros países, la idea generalizada que *la revolución estaba a la vuelta de la esquina* fue constante durante las décadas de 1960 y 1970.

El departamento de Ayacucho durante las décadas aludidas mayoritariamente se convirtió en un bastión del pensamiento maoísta, las razones se mostrarán convenientemente en el siguiente capítulo. En este departamento del país la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) fue el

espacio de discusión por excelencia: las tesis maoístas y su posible aplicación se discutían entre alumnos y profesores.

El discurso generalizado fue radical. Ninguna de las agrupaciones políticas negó la lucha armada como posibilidad de concretar la revolución, todas la plantearon como la vía para alcanzar la transformación de la sociedad; las organizaciones sociales del momento estuvieron afectas al mismo discurso. El germen del maoísmo se instaló, incluso, dentro de los sectores estudiantiles de educación secundaria. La idea de protesta generalizada fue interpretada como síntoma para señalar que las condiciones para una revolución popular eran las adecuadas. Esa fue la lectura que hizo el PCP-SL. En base a ella emprendió desde 1980, lo que denominó *inicio de la lucha armada* (ILA).

Con el transcurrir de los años las acciones senderistas fueron deviniendo en actos terroristas, no sólo contra el Estado, sino contra la propia población que había sido pensada como la base social sobre la cual crecería y permitiría su desarrollo político y, sobre todo, militar de la organización senderista. El caso peruano sería incompleto si sólo dijéramos que Sendero Luminoso perpetró crímenes contra una población campesina inerme, sino que lamentablemente, para los intereses de la Nación peruana, también lo hicieron sus fuerzas policiales y armadas destacadas en las zonas de conflicto. El terror no fue monopolio de uno de los actores del conflicto armado interno. De alguna manera, en mayor o en menor proporción, el recurrir a la violencia estuvo presente en las acciones de una u otra fuerza beligerante.

1.2.3 TERRORISMO

El argumento fácil ha deslizado la idea de que el terrorismo es producto de personas con perturbaciones mentales, de fanáticos dispuestos a todo por causas perversas, cuya moralidad es completamente otra. Asimismo se ha sostenido que el terrorismo:

“[...] se limitaría a explotar el resentimiento y el odio de todos los pueblos oprimidos para justificar su violencia y su furia destructiva. Y la idea reaparece, si bien de forma inversa, en la tentativa de justificar el terrorismo como expresión real de la desesperación de los pueblos oprimidos de toda la tierra.” (Baudrillard 2004: 30)

Si esta argumentación fuera tomada en serio, nos obligaría a definir el terrorismo como expresión de impotencia y desdicha donde la ideología y la política no tienen participación alguna. Por lo mismo que este razonamiento acerca del terrorismo nos induce a error de percepción, debe ser desechado de cualquier tipo de análisis centrado en explicar la violencia.

Lo cierto es que el terrorismo no se configura como una anomalía, ni debería ser tratado como una actitud excepcional. En el caso que compete a la presente investigación, el terrorismo se convirtió en una de las manifestaciones de cómo se expresaba la violencia política en Perú. Es dura esta afirmación, pero el ejercicio de la violencia por tomar el poder o por mantenerlo transitó demasiado tiempo por un camino donde lo siniestro, lo atroz y lo cínico reinó. Solo este asunto debiera ser sujeto de una reflexión exhaustiva.

En realidad el término terrorismo refiere a una violencia asimétrica que se ejerce directa o indirectamente contra una persona o población inerme. Su práctica puede ser direccionada desde todos los márgenes de la sociedad, así como desde las estructuras mismas de los Estados. Sin embargo, ocurre que el término «terrorismo» se ha utilizado frecuentemente para definir a una multiplicidad de actividades anti-Estado, atribuyéndoles en exclusiva su ejercicio. Al respecto ha sido señalado que:

“Las diversas modalidades de terrorismo practicado desde hace más de un siglo hasta hoy fueron llevadas a cabo en nombre de cualquier corriente política, ideológica o religiosa, y una variedad también importante de grupos gubernamentales y no gubernamentales utilizaron en algún momento esta estrategia de violencia asimétrica junto con otras estrategias de negociación y reconocimiento, de carácter legal o ilegal, en el marco de un proceso político determinado.” (Cruz 2010: 61)

El terrorismo, en todas sus modalidades, opera con la incertidumbre, por ello mismo resulta chocante dado que no conoce límites. Como se ha sostenido *“El terror no tiene fin, es un fenómeno extremo, es decir, que en cierto modo está más allá de su fin: es más violento que la violencia.”* (Baudrillard 2004: 42). En buena cuenta lo que intenta el terrorismo es la fundación de la violencia como ente regulador de la vida social en su cotidianidad. En los términos de Appadurai

(2007) diríamos que terror es la denominación legítima de toda tentativa de reemplazar la paz por la violencia. Esta dinámica no sólo ha ido en una dirección contra el Estado. También se ha dirigido de éste contra la sociedad civil o determinados grupos de ella, como se apreciará en la siguiente cita:

“Las diferentes políticas del terror no han sido utilizadas, entonces, de manera exclusiva por individuos y grupos sólo «terroristas», pues pueden llevarlas a cabo también organizaciones y grupos especialistas en el ejercicio de la coerción en general, como milicias, ejércitos regulares, organizaciones paramilitares, de apoyo o defensoras de gobiernos, formadas por éstos y, en definitiva, grupos que por medios clandestinos despliegan violencia asimétrica en algún momento determinado, en compañía de otras estrategias políticas.” (Cruz 2010: 61)

Sobre el aspecto aludido, otros autores han sido bastante explícitos en sus apreciaciones. Todorov, por ejemplo, sostiene que el mundo occidental defiende los valores democráticos y eso es positivo; justamente, la defensa de estos valores no puede hacerse quebrantándolos, el fin no justifica los medios. No se puede defender la democracia si para hacerlo se apela al uso de prácticas antidemocráticas, trasgresiones al debido proceso, por ejemplo. Los defensores de los sistemas democráticos deben preservarlos desde sus propias prácticas. El autor mencionado afirma que:

“Cuando en la lucha contra el terror «todo está permitido», el contraterrorista empieza a confundirse con el terrorista. Por lo demás, todos los terroristas del mundo creen ser contraterroristas que se limitan a replicar a un terror anterior. Y no son los únicos siempre es fácil encontrar una violencia anterior que se supone que justifica nuestra actual violencia” (Todorov 2008: 19)

Para el caso peruano, el primer informe oficial sobre la violencia en el Perú fue elaborado en 1988. Durante cuatro meses de trabajo la *Comisión Especial del Senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú*, lo elaboró. Dicho documento fue publicado, por iniciativa de dos organismos no gubernamentales, aproximadamente cuatro meses después de su lectura y aprobación en el Congreso de la República (febrero 1989). En él definen la

violencia terrorista como “[...] *la práctica que recurre sistemáticamente y dentro de una estrategia determinada, a la violencia contra las personas o las cosas, provocando temor útil a los objetivos políticos del grupo que la emplea*” (Desco y CAJ 1989: 54)

Trece años después, el gobierno transitorio de Valentín Paniagua crea la Comisión de la Verdad, un 4 de junio de 2001, a través del decreto supremo N° 065-2001-PCM que en su artículo primero señala:

“Créase la Comisión de la Verdad encargada de esclarecer el proceso, los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación a los derechos humanos producidos desde mayo de 1980 hasta noviembre de 2000, imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado, así como proponer iniciativas destinadas a afirmar la paz y la concordia entre los peruanos.

La Comisión de la Verdad propenderá a la reconciliación nacional, al imperio de la justicia y al fortalecimiento del régimen democrático constitucional.”

En el referido artículo primero, resalta una de las funciones que se le encargó cumplir a la Comisión: *‘Esclarecer los hechos y responsabilidades de la violencia terrorista y de la violación a los derechos humanos [...] imputables tanto a las organizaciones terroristas como a los agentes del Estado.* Es manifiesto el uso del término terrorismo.

El 31 de agosto de 2001 el gobierno electo de Alejandro Toledo, a través del Decreto Supremo N° 101-2001-PCM, modifica la denominación de la Comisión de la Verdad por la de Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). No obstante, dicho Decreto Supremo no modificó el encargo que el Estado peruano hizo a sus comisionados, pero si amplió en un mes el plazo para la presentación de su informe final. Esta comisión tuvo vigencia oficialmente 19 meses y su documento final fue presentado el 28 de agosto de 2003.

Lo que se intenta resaltar aquí es que el Decreto Supremo de creación le señala y posibilita implícitamente el uso del término terrorismo; pero la Comisión prefiere referirse al periodo de su investigación como conflicto armado interno. En 1988 la Comisión Especial del Senado, aludida párrafos arriba, sí señalaba con

claridad el término de violencia terrorista. Este es un tema que en el Perú pos informe final de la CVR ha sido uno de los puntos más debatidos, pero no precisamente por las razones conceptuales que la presente investigación intenta plantear.

Si bien es cierto que el informe de la Comisión Especial del Senado en 1988 dejaba una definición base de qué debe ser entendido por “terrorismo”, se quedaba en el plano de lo teórico y mostraba la polisemia conceptual del término “violencia”. El Informe final de la CVR para el 2003 visibilizaba a un sector oculto de personas que habían padecido directa o indirectamente los efectos de la violencia: las víctimas.

1.2.4 LAS VÍCTIMAS Y LA MEMORIA DE LA VIOLENCIA

Autores que tienen como tema de investigación la violencia han dejado en evidencia que dicho estudio ha incorporado en las últimas décadas un *nuevo ingrediente*, una dimensión nueva en su análisis. Por ejemplo, Aróstegui ha señalado lo siguiente:

“[...] debemos aludir a un fenómeno histórico-sociológico decisivo: mientras hasta ahora el énfasis fundamental en el análisis de todo tipo de violencia se había puesto en sus sostenedores, en sus protagonistas, los tiempos que vivimos, las generaciones nuevas, han hecho bascular el acento en una dirección casi inédita que por sí sola habla de una nueva época: sus víctimas.” (Aróstegui 2010: 47)

Esta visibilización de las víctimas les ha permitido, sobre todo, tener acceso a manifestar su verdad como acto público. Por un lado, cuestiona y obliga a pensar en reconsideraciones a la historia convencional que daba cuenta del pasado sin tomarlos en consideración alguna como testigos. De otro lado, su presencia en la escena pública muestra un dolor que estuvo privatizado por mucho tiempo. Maté (2008) argumenta que la invisibilidad de las víctimas tiene una larga historia. También sostiene que historia y política se basan en ese silencio.

Como ya se pudo apreciar en los acápites anteriores, cuando se causa la muerte a alguien, el perpetrador se ve obligado a quitarle todo sentido a esa vida. En términos de Butler (2006, 2010), se trata de vidas precarias, de sujetos irreales cuyas vidas no tienen sentido; simplemente son vidas negadas, muertes sin importancia. Si bien es cierto que la memoria no puede salvar la vida física, sí puede librarla del asesinato hermenéutico; de ahí que se sostenga lo siguiente: “[...] *el hecho de recordar suponga salvar el sentido de la muerte al explicar ese daño inferido al otro como una injusticia.*” (Mate 2008: 26)

El tiempo presente ha otorgado la capacidad a las víctimas de hacerse visibles, le ha permitido aportar en la construcción de una verdad histórica. El pasado está de vuelta y esta vez embebido de poder normativo que está obligado a diferenciar a las víctimas que sufrieron violencia sin razón alguna de sus victimarios. Este último, recurrió a la acción violenta pensada como arma política eficaz. Lo cierto es que en estos tiempos la víctima ha dejado de ser un superviviente invisible para optar, si lo desea, por la posibilidad de ser testigo del horror vivido o producido. Se trata evidentemente de un *cambio epocal*.

1.3 EL TESTIMONIO Y LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ

1.3.1 ¿VENDRÁN MÁS AÑOS MALOS Y NOS HARÁN MÁS CIEGOS?

La historia ha dejado como lección que para lograr comprender el pasado se debe tomar en consideración todas las miradas que de él se hagan. Puede costar mucho aceptarlo, pero esa debiera ser la obligación de todo aquel que se interese por el análisis de realidades complejas; más aún en aquellas donde la violencia política ha estado presente dejando su impronta en cada uno de los sujetos que la padecieron o la ejercieron.

Los testimonios suelen privilegiar las voces de las víctimas y de sus *salvadores*, dejando de lado los mensajes de aquellos que actuaron como perpetradores. Esta prerrogativa en la selección del testimoniante empuja a producir una mirada de la realidad desde una perspectiva parcial. Lo moral instiga a abandonar cierto tipo de testimonios privilegiando el recojo de otros.

Predilección que imposibilita recuperar la memoria del acontecimiento de forma adecuada.

Hay dos maneras de comprender el testimonio. La primera, sugiere entenderlo como una relación que se da entre dos sujetos: uno que narra los hechos de los cuales ha sido testigo y otro que escucha el relato del primero. Aquí se produce una relación de exterioridad con la cosa narrada.

“El testimonio en tanto relato se encuentra en una posición intermedia entre una comprobación realizada por un sujeto y un crédito asumido por otro sujeto acerca de la fe del testimonio del primero.” (Ricoeur 2008: 112).

La segunda forma refiere a la acción misma del sujeto, producida en un tiempo pasado y que hoy decide contar como prueba de su convicción, como expresión de su vida. Mostrando con ello una relación de interioridad con las acciones de una existencia, con el sentido de una vida vivida de cierta manera y guiada por determinados valores.

“[...] se denomina testimonio a una acción, una obra, al movimiento de una vida, en tanto constituyen la señal, la prueba viviente de la convicción y la consagración de un hombre a una causa.” (Ricoeur 2008: 118)

El testimonio es la base sobre la que descansa el proceso de hacer memoria, de recordar lo sucedido. Para ser fijado como memoria, el curso del recuerdo pasa por dos momentos: primero, de *las cosas dichas*, a través de la mediación de un relato coherente podrán alcanzar el segundo momento, de *las cosas escuchadas*. En este proceso se conjuga la interioridad del acto (relato) y la exterioridad del signo (documento testimonial).

Cuando un testigo afirma que *algo existió o sucedió* dice mucho más que su sola afirmación. Ricoeur (2004) encuentra en esta aseveración tres ideas contenidas. La primera, el testigo nos está diciendo *yo estuve allí*, ello expresa lo que vivió y sufrió, por tanto resulta irremplazable como información de primera mano. La segunda, el testigo nos dice *créanme*, es decir, intenta compartir su recuerdo, busca que quien le escucha reciba como argumento de verdad su narración; pretende que el otro sujeto confíe en su relato de hechos vividos. Por último, sostiene *si no me crees, pregúntale a otro*. Con esta frase el testigo busca que su relato sea contrastado con otros que le garanticen fiabilidad al suyo. De

esta forma asegurará un contexto para su declaración de hechos. Es en ese momento que sus recuerdos obtienen carácter colectivo, trascendiendo más allá de su experiencia personal para incorporarse a la memoria social del grupo.

Lo expuesto aquí exige formular algunas preguntas básicas: ¿por qué dar voz a determinados testimonios mientras que otros son silenciados?, ¿por qué preferimos escuchar testimonios de víctimas o *héroes* y no de victimarios o criminales? Acaso los perpetradores están impedidos de testimoniar, justamente su condición de haber estado allí sería la principal razón para que digan lo indecible de aquellos acontecimientos de violencia en los que tomaron parte activa. En ese sentido ha sido señalado:

“Por mor del privilegio del pensamiento, que no se sustrae al tiempo más que para reconocer mejor los actos que han formado su pasado, el yo se enfrenta a sí mismo, buscando de alguna manera recomponerse e integrar en su historia las faltas cuyo recuerdo no cesa de abrumarle. Su presente está hecho de una especie de duda entre la actualidad de un pasado que le prohíbe toda esperanza y el pensamiento de un futuro que confirmaría la regeneración de su ser.” (Nabert 1999: 115)

El presente punto de la investigación girará en torno a tres interrogantes: ¿En qué medida privilegiar cierto tipo de testimonios produce miradas parciales sobre una realidad donde la violencia política ha jugado rol preponderante?, ¿Cuál es el aporte de los testimonios para la recuperación de memorias en contextos donde la violencia política ha dejado su impronta? ¿Cómo controlar, en el investigador social, la intervención de lo moral en la selección de testimoniados para la reconstrucción de sucesos de violencia política?

Este conjunto de interrogantes facilitará la aproximación a una realidad compleja como ha sido la sociedad peruana del periodo 1980 – 2000. Coyuntura política donde dos agrupaciones político-militares, como el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), desarrollaron procesos armados y usaron la violencia organizada -que devino en acciones terroristas- en su afán de hacerse del poder estatal para construir uno nuevo. Por el otro, y en respuesta, el Estado peruano -a través de las fuerzas armadas y policiales- hizo defensa y preservó el control de poder

estatal. Sin embargo, el costo en vidas humanas ha sido muy elevado para el país: 69,280 víctimas ha registrado la estimación del informe final de la CVR (2003).

1.3.2 DE UN SIGLO A LA DERIVA AL CAMBIO EPOCAL

Para Hobsbawn (1998) el siglo XX puede sintetizarse a través de su aporte para la historia universal, su legado es un término: genocidio. Un siglo caracterizado por dos guerras mundiales, que han servido como referentes pedagógicos de la violencia extrema y de las matanzas establecidas como parte de una política estatal y/o de un delirante proyecto ideológico.

Bruneteau (2006) se refiere a la centuria pasada como el siglo de los genocidios. En su texto Identifica el caso de los armenios en Turquía, bajo el gobierno de los denominados *jóvenes turcos* (1915) como el punto de partida de los genocidios del Siglo XX, pasando por los casos de los kulaks durante la Rusia soviética (1932-1933), el exterminio judío a cargo del nazismo enraizado en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial, para terminar dando cuenta del caso bosnio, durante la guerra de la ex Yugoslavia (1991), y ruandés (1994). Y otros casos que el autor no cita.

Mate (2008) ha señalado que toda la barbarie desatada a lo largo del siglo XX ha dejado fuera de la discusión, en la trastienda de la política, a las víctimas de estas masacres. Será a finales del siglo XX e inicios del presente siglo que las víctimas se visibilizan. Una herramienta decisiva en este proceso han sido las Comisiones de Verdad y Reconciliación cuyo uso se ha extendido a varias regiones del mundo. Lo nuevo es que hoy se piensa en la justicia desde el punto de vista de las víctimas, quienes reclaman el derecho de ser reconocidas como tales. Ahí radica el meollo del asunto. El autor señalado considera que la víctima se define por un conjunto de acciones que, estando al margen de lo legal, producen sufrimiento y muerte a las personas, ya sean éstas de uno u otro bando en la confrontación armada.

El caso peruano de las dos últimas décadas del siglo XX encaja, con sus matices, dentro del contexto de la historia universal contemporánea. La violencia política iniciada en mayo de 1980 ha dejado dos décadas de desastre para el país, pero sobre todo miles de víctimas que no han desistido de pedir justicia para

y por sus deudos. Es en este sentido que las víctimas “vuelven” del pasado a reclamar la deuda que el presente tiene con ellas y lo hacen desde todos los vértices de la sociedad peruana; un conjunto de víctimas se han posicionado rápidamente (los que encajan cómodamente en el concepto tradicional de víctima), a un segundo conjunto de ellas les cuesta lograr su visibilización y otros simplemente no lo han conseguido por varias razones que no daremos cuenta aquí.

Luego de once años de la entrega del informe final de la CVR, cuesta hablar sin apasionamientos y sin poner por delante las sensibilidades que todavía moviliza la violencia política desatada en el país durante las dos últimas décadas del siglo pasado.

Este apartado reúne una serie de testimonios de los actores que tuvieron participación en dicho proceso armado, conjuntando las miradas que del tema tiene para cada uno de los entrevistados. Son estos testimonios que parecen irreconciliables los que nos permiten tener una mirada de conjunto en torno de las percepciones que se han hecho alrededor del pasado reciente peruano. Como ha señalado Zizek (2000) es necesario mirar al sesgo en situaciones límites. Esta temática ha sido preocupación de reconocidos científicos como Ricoeur (2004, 2008), Levinas (2001), Jelin (2002a).

Tenemos un conjunto de entrevistas en profundidad que podemos dividir en dos grupos: el primero de ellos corresponde a los perpetradores (una a un miembro del MRTA y otra a uno del PCP-SL) reclusos en el Penal Castro Castro de la ciudad de Lima. El segundo grupo de entrevistas, al que denominaremos víctimas, recoge testimonios de campesinos y campesinas de Chuschi y Urihuana en la provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho. Este “encuentro” de percepciones es la razón que vertebra este apartado de nuestra investigación, los diálogos que se producen entre ambas perspectivas permiten dar cuenta de cómo fue sentida y vivida una realidad compleja marcada por la violencia política que se produjo en el Perú entre 1980 – 2000.

1.3.3 TESTIMONIOS: MIRADAS PARALELAS DE LA VIOLENCIA

Los testimonios aquí reunidos pretenden ser muestra de dos grandes miradas sobre el proceso de violencia:

La primera, con matices y variantes, recoge las voces de aquellos que decidieron tomar las armas para enfrentarse al Estado peruano, la perspectiva de las dos organizaciones levantadas en armas (PCP-SL y MRTA) están representadas por dos exdirigentes que se encuentran recluidos en un centro penitenciario de máxima seguridad de Lima.

La segunda mirada proviene desde un espacio regional que fue centro neurálgico del conflicto armado interno durante la década de 1980: Ayacucho. La voz de dos campesinos de la provincia de Cangallo traen, a través de sus recuerdos, todo aquello que les tocó vivir, que no es conocido ni recogido por la historia oficial. Sus testimonios intentan hacer visible todo aquello que permaneció oculto por décadas para la mayoría de los peruanos. Aquí, la decisión de testimoniar se convierte en un intento por dejar de callar, de salir de las sombras del silencio al que fueron postrados.

Los cuatro testimonios reunidos, pese a sus diferencias, se caracterizan por ser voces silenciadas. Las razones y los porqués son distintas, pero como investigadores debemos tener plena conciencia de la dimensión que ello acarrea. Este encuentro de voces de lo que se vivió en el Perú es de vital interés para el conocimiento ampliado del pasado reciente de violencia.

Otra característica, común en los testimonios reunidos, radica en que son voces de supervivientes (perpetradores y víctimas) de la violencia política que sólo después de reconocerse como tales deciden testimoniar, resuelven ser testigos de algo que no ha transitado por el espacio de las verdades oficiales ni ha formado parte en la elaboración del relato público acerca del pasado reciente acontecido entre los años 1980 y 2000.

1.3.4 ¿PUEDEN LOS TESTIGOS TESTIMONIAR? UNA MIRADA DESDE LA SUBALTERNIDAD

Este punto permite dilucidar las razones que llevaron a silenciar y excluir ciertas voces en la elaboración de un discurso nacional que formula una explicación de lo que sucedió: ¿Quizás son voces disidentes del gran relato público que se construye oficialmente? ¿Son declaraciones de testigos que no deberían de testimoniar porque ocuparon el lugar del perpetrador en el conflicto armado interno? ¿Por qué devinieron de voces campesinas a voces incómodas para la

verdad oficial? ¿Qué razones movilizan la actitud de privilegiar cierto tipo de testimonios en desmedro de otros que son invisibilizados o silenciados?

Desde la propuesta poscolonial surge un intento de respuesta a la pregunta incluida en el título de este sub-apartado. Spivak (2009), en su artículo *Can the subaltern speak?*, propone la imposibilidad que tienen los subalternos de expresarse por sí mismos. No se trata de una ausencia de fonación en el sujeto, ni de una falencia escrituraria. Se trata de una ausencia de campo de representación desde donde poder enunciar.

Que el subalterno no pueda hablar expresa en realidad la imposibilidad de comunicar, que debe ser leída como un intento fallido en sí mismo porque no tiene discurso propio. De manera complementaria subyace la idea que el intelectual poscolonial sería el llamado a representarlos, a dar voz a los sin voz. ¿Cómo hacer esto sin dejar la pretendida neutralidad científica? Visto así la tarea se vuelve un imposible. Entonces, ante este doble impedimento surge un dilema planteado de la siguiente manera: *“Si el subalterno no puede hablar y el intelectual no lo representa, entonces estamos abocados al silencio más absoluto”* (Asensi 2009: 22)

La disyuntiva se produce ante un concepto que no puede delimitar adecuadamente lo que pretende contener: bajo el término subalterno convergen una suma de heterogeneidades que hace imposible delinearlo adecuadamente. Por ejemplo, preguntas como: ¿cuál es la condición del subalterno?, podrían llevarnos por un intento de respuesta interminable. Es precisamente ésta la razón por la que Asensi (2009) tildó a la subalternidad de categoría *borrosa*, agregaríamos porosa; dado que puede contenerlo todo y nada a la vez.

Si se hurga en los antecedentes teóricos de los estudios subalternos de la India, incluida la variante poscolonial, encontraremos en sus bases la propuesta de la escuela británica denominada *Historia escrita desde abajo* que tenía por objetivo expresar el punto de vista de los vencidos, una visión de la historia que se construía y se expresaba radicalmente opuesta a la historiografía producida desde las élites. Esta escuela tuvo en Thompson y Hobsbawm a sus preclaros representantes y fueron los que más influyeron en el grupo indio de estudios subalternos. Al respecto, Dirlik (1996) sostiene que el discurso de los intelectuales

poscoloniales de la India es una mera aplicación del método de los historiadores británicos ya mencionados.

1.3.5 DE SUPERVIVIENTES A TESTIGOS DE LA VIOLENCIA

No poder hablar significa, desde la poscolonialidad, no lograr expresar su punto de vista, su discurso acerca de los acontecimientos. Si ésta es la premisa entonces preguntémosnos: ¿Cómo podrían dar testimonio de algo? Es decir, cómo hacer pública su verdad, su enfoque sobre los acontecimientos violentos del pasado.

La propuesta poscolonial no ayuda a posicionar la voz recogida en los testimonios. El problema aquí, en este punto de la tesis, no trata de la imposibilidad de testimoniar, pueden hacerlo y ése es un implícito en la propuesta de la presente investigación. Lo que ocurre es que se trata de testimonios que otros prefieren no tener en cuenta, son voces que no son escuchadas. La pregunta debe formularse de otra manera, no se trata de saber si pueden hablar los subalternos, la cuestión es qué testimonios priorizan en su escucha los dominantes, cuáles dejan de lado y por qué lo hacen.

Testigo es aquella persona que vio, escuchó, padeció o perpetró actos de violencia. Antes que declarante, el sujeto es un superviviente. El conjunto de ellos sólo pueden ganarse la condición de testigos en el momento que deciden narrar aquellos actos de violencia que les tocó vivir.

Cuando se hacen búsquedas de testimonios en torno a la violencia política sucedida en el Perú, entre los años 1980 y 2000, es poco el material que se encuentra en dicho formato. Razón que obliga a tener como referencia otras sociedades donde los actos de violencia han sido recuperados a través de testimonios de los actores que la padecieron o la ejercieron.

Los casos emblemáticos terminan siendo los narrados acerca de la vida y la muerte en los campos de concentración y exterminio nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Otro es el conjunto de testimonios que narran sobre las experiencias de la guerra civil española y la etapa de posguerra e incluso de la España más actual. Para el caso sudamericano es poco o casi nada lo que se puede encontrar. Cuando Jelin (2002) escribió su libro programático sobre

memoria, decidió incluir un capítulo dedicado al tema de los testimonios de hechos violentos denominado *trauma, testimonio y verdad*.

Después de leer dicho capítulo queda claro que la autora no encontró mejor referente bibliográfico, para explicar el tema aludido, que testimonios ajenos a la realidad argentina, país donde la experiencia del horror tuvo apellido: Videla. En los argumentos de Jelin se puede leer fragmentos e ideas testimoniales de personajes como Primo Levi, Jorge Semprún, entre otros, que exponen sus experiencias de reclusión en los campos nazis: de exterminio y/o de concentración. Nombres como Auschwitz, Buchenwald, se convierten en espacios referentes del mal y de la muerte que produjo a finales de la primera mitad del siglo XX. Todos ellos ejemplos distantes a la realidad latinoamericana, pero que permitieron a Jelin argumentar acerca del trauma, del testimonio y la verdad.

Cuando iniciamos la búsqueda de testimonios que permitiesen entender y explicar los sucesos de violencia que se produjeron en las dos últimas décadas del siglo pasado en nuestro país, nos encontramos con una realidad inesperada. Es muy poco lo que se tiene publicado del tema en formato de testimonio, por eso replicar la fórmula utilizada por Jelin se convierte en una potente opción para poder aproximarnos al caso peruano.

En algún momento del presente trabajo hemos sostenido que quien decide contar su verdad acerca de la violencia padecida, antes que testigo es un superviviente, sólo después de ese hecho que su presencia evidencia es que puede o no contar lo sucedido. Cuando decide contar acepta ser testigo.

Por ejemplo, Primo Levi, de profesión químico, y Leonardo Benedetti, médico cirujano, ambos italianos que estuvieron reclusos en los campos de exterminio de Auschwitz fueron supervivientes y sin duda su condición de profesionales les sirvió para ser ubicados en actividades asociadas a su profesión y con menor desgaste físico. Recordemos que Levi, durante gran parte de su reclusión en el campo nazi, se desempeñó como químico para la fábrica de I.G. Farben ubicada en el complejo Auschwitz – Monowitz; acto similar sucedió con Benedetti que fue incorporado a los servicios médicos del mismo complejo.

Se hace referencia a ellos dos porque una semana después que Auschwitz fuera liberado por las fuerzas aliadas, ambos personajes se reencontrarían en Katowice (reconvertido por los aliados en campo de reagrupamiento), que estuvo administrado por el Ejército Rojo de la URSS. Allí, a requerimiento del nuevo responsable del campo (las fuerzas aliadas), elaboraron el *Informe sobre Auschwitz* (2005), donde dieron cuenta de la organización higiénico-sanitaria del campo en el que estuvieron reclusos. Fue con este informe que Levi dio inicio a su decisión de plasmar en tinta las experiencias vividas durante su sujeción en el campo de exterminio. Alguna vez le preguntaron: ¿Qué ha eliminado usted en sus textos? ¿Qué recuerda haber dejado de lado? Su respuesta fue contundente:

“La elección no ha sido consciente; he intentado transcribir lo más penoso, lo más pesado y a la vez lo más importante [...] Sentía que el tema de la indignación debía prevalecer.” (Levi 2006: 16)

Otro personaje, también recluso en Auschwitz, fue Jean Améry (austriaco). De sus escritos se rescata una mirada más radical sobre la experiencia en el campo. Él argumentaba que se produjo una diferencia entre los prisioneros y que ello fue fundamental para tener posibilidades de supervivencia. También sostuvo que entre campo y campo había diferencias, comprender el sutil contraste que se estableció entre uno de exterminio y otro de concentración marcaba muchas veces el diferencial entre la vida precaria y la muerte segura. No era lo mismo estar en uno donde la condición de judío primaba (como lo fue Auschwitz) que en otro donde la situación del preso no era étnica, sino política (como Dachau y Buchenwald). Améry sostuvo que las condiciones laborales en aquellas circunstancias fueron fundamentales para la supervivencia:

“Se trataba de una situación pésima, cuya manifestación más dramática era la cuestión de las condiciones laborales que decidían entre la vida o la muerte. En Auschwitz - Monowitz, los trabajadores manuales, -a menos que, por cualquier razón que no tomaremos en cuenta aquí, no fueran gaseados en el acto- eran distribuidos comúnmente según sus oficios. Un cerrajero, por ejemplo, era un hombre privilegiado, puesto que se le podía utilizar en la fábrica de la IG Farben, a la sazón en construcción y tenía la oportunidad [...] de trabajar en un taller cubierto, no expuesto a la intemperie, lo mismo valía para el electricista, el fontanero, el ebanista o el

carpintero. Quien era sastre o zapatero, tenía quizás la suerte de ocupar un cuarto donde se trabajara para las SS. Para el albañil, el cocinero, el radiotécnico, el mecánico de automóviles existía la oportunidad, por mínima que fuera, de un puesto de trabajo soportable y con ello cierta expectativa de supervivencia". (Améry 2004: 53)

Para Améry la vida en el campo requería agilidad corporal y un coraje físico que lindaba con la brutalidad; el campo se convertía en un lugar donde el ser humano hacía prevalecer su condición material antes que espiritual. La vida en estas condiciones se reducía a un cuerpo que se volvía capaz de resistir todo o fracasaba en el intento. Finalmente, este autor permite hacerse una idea de cómo se vivió en Auschwitz y para ello usa la primera persona:

"Sólo puedo partir de mi propia situación, de la situación de un prisionero que pasa hambre, pero que no llegó a morir de inanición, que recibía palizas, pero que no lo mataron a palos, que padecía heridas, pero ninguna resultó mortal, que, por tanto, aún poseía aquel substrato sobre el que el espíritu puede en principio apoyarse y sobrevivir. No obstante, se sustentaba, sin duda, sobre pies de barro, y sobrevivía de mala manera: y ésta es toda la triste verdad." (Améry 2004: 63)

Un tercer personaje que testimonia es Jorge Semprún (español), recluido en el campo de concentración de Buchenwald, apresado en París por formar parte de la resistencia francesa a la ocupación nazi. Narra su experiencia en varios de sus textos, aquí nos referiremos a dos de ellos: *Viviré con su nombre, morirá con el mío* (2001) y *La escritura o la vida* (2007a). Desde su condición de preso político narra acerca de la vida y de la muerte, el intento de matarlo y la solución que lograron tejer sus compañeros para evitarlo: transfirieron su identidad a un moribundo y él tomó la suya para seguir viviendo. La decisión de Semprún, pensada durante mucho tiempo, de seguir con la vida - olvidando todo lo que le sucedió antes, durante y después del campo de concentración - o escribir acerca de lo sucedido fue agobiante. Primó en él la voluntad de la escritura y gracias a ella es que su testimonio ha sido plasmado como herencia para las siguientes generaciones.

Semprún señala algunas de sus preocupaciones. Por ejemplo, que los testigos no son eternos, que la vida misma se les va acabando y con ello el final de la memoria, el término de una fuente de verdad, la desaparición del testigo es cuestión de tiempo. Situación que expresó de la siguiente manera:

“Pronto estaremos en una situación en que no habrá más memoria para alimentar la historia, o solamente una memoria escrita. No quedará más que la historia.” (Semprún 2007b: 219)

Sobre la experiencia de la guerra civil española también hay un conjunto de testimonios. Ejemplo de ello es *Al dejar el fusil. Memorias de un soldado raso en la guerra de España* de José Llordés (1968). Los hay también sobre la violencia de los Ertarras, *Militar en ETA. Historias de vida y muerte* de Miren Alcedo (1996) que recoge los testimonios de ex/ertarras.

De otros grupos levantados en armas durante el periodo del franquismo español también se han escrito, el caso del Grupo de Resistencia Antifascista Primero de Octubre (GRAPO) se puede leer en la obra titulada *El tazón de hierro. Memoria personal de un militante de los GRAPO* de Félix Novales (1989) donde narró sus experiencias: las del joven militante activo de dicha agrupación y las del hombre curtido por la vida carcelaria, las decisiones y reflexiones personales que lo llevaron a renunciar a la organización política estando aún en prisión y lo que ello implicó para quien continuaba en prisión. Textos que aquí no serán trabajados pero que dejan en claro que los procesos de violencia en estos espacios han sido recreados desde la perspectiva de sus supervivientes que decidieron testimoniar acerca de aquello que les tocó vivir.

Lo común a todos los personajes a los que hemos aludido aquí puede ser señalado con el neologismo de Paolicchi, se trata de *Auctores* que han tenido la posibilidad de vivir y luego narrar los acontecimientos de violencia que les tocó experimentar en el transcurso de sus vidas. Se trata de seres humanos que han convivido con la propia muerte y han vuelto, allí radica su condición de actores en tanto que supervivientes. Además han decidido contarlos desde su condición de autores que narran su verdad como testigos de excepción. Son personajes que han transitado por las dos situaciones aludidas y que se expresan en el neologismo de Paolicchi

Continuar con la enumeración de publicaciones que, en formato de testimonio, han dado cuenta de diversos procesos armados, de experiencias vividas en torno a la temática de violencia política, no sería un inconveniente. En todo caso puede decirse que la presente es tan sólo una selección de un conjunto de textos trabajados durante la etapa de investigación doctoral y que fueron guiados a partir de algunas lecturas sugeridas, otras encontradas sistemáticamente, mientras que un tercer conjunto fueron producto del azar.

Lo común a todas ellas es que fueron leídas y trabajadas durante la estadía en Barcelona y Madrid como parte del desarrollo de la investigación doctoral. Pero, salvando las distancias, el presente trabajo no trata de lo que sucedió en Europa, sino de lo ocurrido en Perú entre los años 1980 y 2000 y cómo los relatos testimoniales de los actores están o no dando cuenta de dicho periodo de la historia nacional.

1.3.6 TESTIMONIOS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN PERÚ

Al aproximarnos al caso peruano, concretamente al periodo histórico que interesa a la presente investigación, es inevitable la sorpresa que produce encontrar escasa información escrita en formato de testimonios que giren en torno a la violencia política producida durante las dos últimas décadas del siglo XX. Ello no significa la inexistencia de supervivientes del proceso sino el poco desarrollo o interés en producir escritos de primera mano que plasmen las experiencias vividas como relatos, como testimonios.

La evidente carencia de escritos testimoniales acerca de la etapa de la violencia política que analizamos puede llevar a pensar que los actores son subalternos en el sentido poscolonial del término, imposibilitados de hablar o simplemente se trata de un silenciamiento de determinadas voces.

La búsqueda de estos escritos testimoniales del periodo que interesa analizar trajo como primer resultado que hay muy poco material escrito al respecto. Quizás el libro pionero en ese sentido sea *Para no Olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*, compilado por Bracamonte, Duda y Portocarrero (2003), publicación auspiciada por La Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Trabajo que reúne un conjunto de testimonios

cortos elaborados por jóvenes investigadores acerca de la violencia política de finales del siglo pasado.

Recientemente fue publicado *Memorias de un soldado desconocido. Autobiografía y antropología de la violencia* de Lurgio Gavilán (2012), que da cuenta del proceso de violencia en el Perú utilizando la primera persona singular para hablar de ella. Su autor da testimonio de sus experiencias vividas dentro del PCP- SL, luego las que tuvo en las fuerzas armadas peruanas y su paso por los claustros de un convento.

Gavilán se presenta como un testigo directo y ejemplar de los acontecimientos, pero, su lugar de enunciación es la academia; justamente, ésta es la mirada que vertebra todo su trabajo, recurso que le sirve para relatar sus recuerdos desde un presente académico científicista. Produce un discurso ambiguo y especial que le permite dar cuenta de aquello que vio y escuchó, pero, donde su participación se muestra borrosa. Los silencios son válidos como recurso literario, siendo precisamente éstos los que terminan dando sentido a la idea de su título: se trata de memorias desconocidas, en tanto que silenciadas, de un soldado que militó en la vida. Lurgio Gavilán también entra en el grupo de los *Auctores*.

Respecto a los testimonios que hemos elegido para elaborar esta parte del trabajo, debe quedar claro que aquí no hay lugar para presentarlos en su integridad, cada uno merece ser un texto independiente. Sin embargo, en cada uno de ellos haremos uso de sus argumentos centrales.

El primero de ellos es el que nos brinda Alberto Gálvez Olaechea, ex-miembro y dirigente del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), quien provenía del Movimiento de Izquierda Revolucionaria - Voz Rebelde (MIR-VR). Actualmente cumple condena por terrorismo en el penal de máxima seguridad Miguel Castro Castro, ciudad de Lima. En 1992 renunció a la organización terrorista y con ello a la opción de concebir la lucha armada como forma de tomar el poder. Su testimonio permite apreciar cómo una persona que en el pasado decidió tomar las armas y ser parte de un proyecto revolucionario, puede cambiar hasta hacerse otro ser. Hoy intenta dirigir algunas reflexiones a la juventud peruana afirmando lo siguiente:

“Yo creo que el deber, ¡mi deber!, así como el de muchos de mi generación, de aquellos que participaron en este proyecto o en otros, es decirle a una nueva generación que deben de pelear por las causas que crean justas, pero necesitan inventar sus medios de pelea, pueden cometer errores, pero que sean los suyos, no los nuestros. No deben seguir caminos que ya han sido trillados, precisan idear nuevas fórmulas. Quizás se equivoquen en hacerlo o quizás acierten, no lo sé; pero por lo menos, por este lado [lucha armada] ya no, por esta vía no. Que busquen otras rutas, novedosas, creativas, pero no por acá.”

En Gálvez es claro el cambio que ha dado en la prisión, se ha hecho otro ser, ha ejercido su derecho a poder cambiar y desde el presente cuestiona al que antes fue en un diálogo que sostiene con su yo anterior producto de la pregunta que le hiciéramos: ¿Qué le diría el Alberto Gálvez de hoy al que tomó las armas en el pasado? Su respuesta fue cuestionadora:

“[Le diría] Tú miraste la realidad desde el prisma de la ideología, desde tu condición de marxista - leninista - guevarista. La ideología es como un celofán con el cual ves el mundo y ello condiciona muchas cosas. [...] también le diría: debiste estudiar más, no solamente en términos de cantidad, también dando prioridades de qué y cómo conocer.”

El siguiente testimonio es de un preso por terrorismo, ex dirigente del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL), también recluido en el Penal Castro Castro. Testimonio que para efectos de este trabajo será aludido bajo el pseudónimo de *Justo Olvera*, quien durante la década de 1970 fue estudiante en la Universidad Nacional de Ingeniería.

Inicialmente participó de Vanguardia Revolucionaria (VR) y el referente social inmediato de aquel momento fue el movimiento de toma de tierras en Andahuaylas (1974) con Lino Quintanilla como su principal protagonista. Pero fue en el PCP-SL donde recaló dada la afinidad entre sus concepciones políticas y las propuestas programáticas que presentaba Sendero Luminoso. Allí sus ideas revolucionarias, en palabras suyas, *maduran y se convierte en un hombre de filas con posición de clase, con espíritu de partido* (ideología) donde los intereses personales son depuestos en pro de la organización política en la que milita, y su

perspectiva de guerra popular como medio para alcanzar el poder se va a acrecentar.

En septiembre de 1992 Abimael Guzmán, líder máximo de Sendero Luminoso, fue capturado por el Grupo Especial de Inteligencia (GEIN). Producto de su caída el PCP-SL atravesó por un proceso de fraccionamiento, dando origen a dos facciones que hoy se conocen como *Acuerdo de paz y proseguir* respectivamente. Los acuerdistas, apoya el planteamiento de defender la continuidad de la organización política, la vida de Abimael Guzmán y la amnistía general que se tradujo inicialmente en el lema de *Solución política a los problemas derivados de la guerra*; mientras que la agrupación conocida como *Proseguir* sostiene la continuación de la guerra popular, para dicho propósito establecieron un nuevo comité central de la organización, desconocieron la figura del histórico líder Abimael Guzmán basándose en el argumento que al encontrarse éste recluido en prisión no podía seguir dirigiendo la revolución popular.

En el fraccionamiento que se produjo al interior de Sendero Luminoso, aludido en el párrafo anterior, *Justo Olvera* quedó inicialmente ubicado en el grupo que decidió continuar con el desarrollo de la denominada guerra popular. Con posterioridad decidió –luego de hacer un proceso de autocrítica como nos comenta- integrarse a las filas de *Acuerdo de paz*. Reincorporado al grupo alineado en torno a Abimael Guzmán, se sumó a la demanda y asumió el lema de dicha facción. Hoy es partidario de la propuesta de una amnistía general en el Perú sostenida por su agrupación.

El testimonio de *Justo Olvera* deja en evidencia que él no ha renunciado a la ideología maoísta que llevó a Sendero Luminoso a emprender un proceso radical para conseguir el poder. Su testimonio muestra cómo la ideología radical a la que se encuentra vinculado no ha declinado en su argumentación, deja entrever cómo dentro de las prisiones, llamadas por ellos *luminosas trincheras de combate*, los cuadros senderistas reafirman su sujeción a la jefatura del partido y cierran filas en torno a su actual propuesta, denominada por su organización como *Nueva gran estrategia* cuyo principal objetivo es salvar la vida de su organización política y la de sus líderes.

El tercer testimonio es de Andrea Quicaño, comunera de Urihuana, Distrito de María Parado de Bellido, Cangallo. Su testimonio es narrado desde la condición de víctima de la violencia. Se trata de una mujer que luego del acontecimiento trágico que la marcó de por vida (el asesinato de su esposo) resume el resto de ella como un constante sufrimiento y una mutilación de toda esperanza futura. Para Andrea, la ausencia trágica de un ser querido se percibe como imposibilidad de lograr o dar mejores condiciones de vida para sus hijos. Ella se encuentra instalada en el pasado y desde allí enuncia.

Ella testimonia acerca del tiempo de la violencia desde una particular situación, una permanente condición de truncamiento que se manifiesta desde que Sendero Luminoso asesinó a su esposo Juan Martínez Cuadros. La siguiente frase resume su tragedia familiar *“Me quedé sola y mis hijos se quedaron sin destino”*. Intenta comprender las razones, no busca justificarlas, de por qué el PCP-SL dio muerte a su esposo y nos dice:

“[Él] era vara, por eso era autoridad acá, por eso lo odiaban, porque era autoridad, en eso habían ido a Cangallo a juramentar, él había ido diciendo voy a juramentar y cuando regresabas, habían traído su bala [arma] que los Sinchis [Grupo especial de la guardia civil de lucha contrasubversiva] le hicieron llevar para descansar y cuando llegó al pueblo habían contado que había traído la bala. Por eso dijeron que era soplón, seguramente en este lugar habían terrucos. Por eso comenzaron a amenazar a mí también, diciéndome que va a morir. Como tenía hijitos, uno de mis hijitos se enfermó y había ido a Pampa Cangallo a llevar a la posta, me habían visto que había ido a Pampa Cangallo. Había un profesor en Pampa Cangallo que nos había colaborado, recién, un año en el colegio del pueblo. Ese profesor era de Lihuacucho y cada vez que pasaban por ahí, seguramente, su familia nos veía y como iba, seguramente, decían que era una soplona”.

Para Andrea la razón del hostigamiento a su esposo, y a su familia entera, puede resumirse bajo el siguiente argumento: él era autoridad tradicional, por eso no eran bien visto por la gente de la comunidad que apoyaba a Sendero Luminoso. En cierto momento ocurrió una serie de sucesos fortuitos: su esposo, volviendo de su juramentación como autoridad, había brindado ayuda a un

efectivo policial (*Sinchi*) a llevar su armamento. Aquella acción fue pública, por tanto vista por muchos pobladores, entre los cuales hubo algunos prosenderistas.

Al poco tiempo su hijo enfermó y tuvieron que llevarlo al centro de salud del distrito vecino de Pampa Cangallo, lugar donde también se encontraba el puesto policial –posteriormente también se establecería en dicho distrito una base militar. En Pampa Cangallo se encontraba un profesor de colegio que recientemente había trabajado en el centro educativo de Urihuana (quien colabora o era parte activa del grupo de personas que desarrollaba trabajo de proselitismo para el PCP-SL). El referido docente los vio llegar y asumió que iban a informar al puesto policial de Pampa Cangallo acerca de los sucesos que venían produciéndose en su comunidad. Mal entendido que los convirtió en *soplones del Estado*. Condición que denodadamente intentaron revertir hasta con súplicas pero sin ningún éxito. Su relato continúa y nos acerca a la situación por la que atravesó su familia antes del asesinato de Juan Martínez Cuadros:

“Mi esposo se había emborrachado y había comenzado a gritar diciendo que a mi esposa no la maten sino mátenme a mí, ya desde ese momento ya sabíamos que íbamos a morir, porque la gente decía que íbamos a morir, que había una familia que tenía como poder porque estaba con los de Sendero y dijimos mejor vamos a rogar, suplicar a ellos para que no nos mate.”

El día 18 de enero de 1982 una columna de Sendero Luminoso ingresó de madrugada a la comunidad de Urihuana, fueron en busca de tres comuneros: Silvano Barbarán, Patricio Campos y Juan Martínez Cuadros. La señora Andrea narra aquel momento de la siguiente manera:

“Es así que entran a la una de la mañana a mi casa y mis hijos estaban chiquitos, preparando su biberoncito y hemos ido a dormir los dos, el dormía solamente con camisita, calato nada más. Yo le pedí que también me ayudara a cuidar al bebe porque yo también tenía sueño y en eso me ayudó y ahí nada más aparecen los senderos, bastante, como 20 personas, pero eran de acá. La Señora María Castro muy bien sabe, de esa señora su esposo era agente comunal, a él le han dejado y a mi esposo se lo han llevado, amarrando su mano se lo llevaron, al Río

Pampas se lo llevaron. También en la esquinita había uno que era Silvano Barbarán a él también se lo han llevado y acá al frentecito era Patricio Campos.”

De los tres capturados dos fueron asesinados y sólo Patricio Campos salvó de morir. Se cuenta que su señora se abrazó a una de sus piernas y por más que le pegaron no lograron hacer que soltara a su esposo. Dada esta particular situación los senderistas encargados de su captura decidieron eliminarlo. Allí mismo, le dispararon: una bala atravesó su pecho y salió por la espalda, dejándolo gravemente herido. Luego de varios meses de estar postrado, el señor Campos logró restablecer su salud. Los otros dos campesinos ahora cuentan entre las víctimas mortales de la violencia.

Hoy en día, la señora Andrea vive en Urihuana al igual que los asesinos de su esposo. Tiene que verlos a diario, incluso algunos de los perpetradores son familiares suyos. El silencio sabe de rencores, de nostalgias y de esperanzas futuras para los hijos; la vida continúa para su núcleo familiar, también para las familias de los que participaron al lado de Sendero Luminoso. La vida en la comunidad, su vida, con recuerdos silenciados y olvidos imposibles prosigue, nada se detiene. Pero queda también la muestra que los lazos familiares lograron ser trastocados fuertemente por la violencia política, la familia se volvió en contra de su propia sangre. Al respecto ella sostiene que:

“A veces yo miro con rencor a esa familia, pero no le digo nada, porque de repente me hacen algo y yo todavía tengo que ver a mis hijos. De repente me van a matar, no insulto, no digo nada, sólo callo. Pero no puedo olvidar lo que nos pasó, siempre mi mente vuelve a ese tiempo.”

El cuarto testimonio que se presenta aquí, nos muestra otro lado de la violencia política. Este último relato corresponde a la campesina de la comunidad de Chuschi, Provincia de Cangallo – Ayacucho, a la que denominaremos con el pseudónimo de *China*. Su relato presenta otra mirada del proceso violentista que se desató durante la década de 1980, nos ubica en el recuerdo de una niña que, con solo ocho años, pudo presenciar los sucesos que marcaron el inicio de la lucha armada (ILA) en el Perú. Acontecimientos que se produjeron en su comunidad. Quizás se trata de recuerdos contruidos socialmente; pero es

precisamente su condición de niña la que le permitió un lugar privilegiado porque le otorgó cierta invisibilidad para presenciar, apreciar situaciones límites sucedidas en su comunidad. *China* iba creciendo en un mundo donde la violencia hacia lo propio.

Su testimonio permite ver cómo las comunidades campesinas comenzaron a transformar su cotidianidad, dada la polarización que iba generándose entre los propios comuneros. Su alegato también evidencia cómo la presencia de personajes externos a la vida comunal comenzó a influenciar en la cotidianidad de su comunidad a través de un discurso que les mostraba la posibilidad de cambio a través de las armas. Asimismo muestra la presencia constante e influencia que ejerció un docente del colegio local a favor del PCP-SL y cómo las instalaciones del referido centro educativo servían como escenario para impartir la ideología senderista. Sobre este punto en particular *China* recuerda:

“[...] algunos jóvenes salían incentivados así sobre el partido, como eran sus alumnos. A la última clase siempre daban esas clases, sobre senderismo, sobre la política de ellos”

Su testimonio nos muestra como el discurso senderista tomaba sentido de realidad en algunos jóvenes de la comunidad, mientras que en otros no lograba dicho efecto. De ello se desprende que un sector de la población hizo suya la propuesta del PCP-SL. Al respecto, ella sostiene que ‘*algunos también entraron a ese grupo*’, por esa razón las matanzas que se produjeron eran contra la población que no hacía caso a la propuesta de Sendero Luminoso. De uno y otro lado, dentro de la población campesina, se produjeron discordias y acusaciones. Ella nos muestra una cruda realidad, donde campesinos llevados por rencores personales, y hasta familiares, se acusaron unos a otros, indistintamente, ante las columnas de Sendero Luminoso o ante las patrullas de las Fuerzas Armadas que llegaban a su comunidad. Así los actores armados se convirtieron en el instrumento que permitió aliviar sus odios personales. Veamos lo que ella relató:

“Es que entre nosotros también nos hicimos matar, eso también ha ocurrido, algunos ya por venganza también, le avisaba al otro [Sendero Luminoso], le avisaba al otro [fuerzas policiales y militares], entonces, hubo así matanzas acá.”

Según *China*, antes de la presencia del PCP-SL en su comunidad también hubo discrepancias entre comuneros; pero ninguna terminaba resolviéndose con la muerte del otro. Lo nuevo en su comunidad, con la llegada de Sendero Luminoso, fue que las discrepancias empezaron a zanjarse a través de la eliminación de una de las partes confrontadas.

Cuando el Estado peruano autorizó el ingreso de las fuerzas armadas, desde 1983, al campo para combatir la presencia senderista, la violencia entró en una etapa de enfrentamientos armados y los cuadros foráneos del PCP-SL fueron retirándose de la comunidad, poco a poco, hasta que no volvieron más. Sin embargo, no sucedió lo mismo con aquellos comuneros que apoyaron a Sendero Luminoso, éstos muchas veces permanecieron en su comunidad.

Hoy muchos de aquellos siguen viviendo en Chuschi, los rencores no han desaparecido, afloran durante las festividades locales, el alcohol moviliza los recuerdos y en el proceso de convivencia posviolencia entre deudos de un asesinato y quienes participaron en el asesinato se cruzan en las calles de la comunidad, a veces de forma violenta. Acabada las festividades el silencio se convierte en una expresión rutinaria que dice mucho acerca de las comunidades que han sido marcadas por la presencia de Sendero Luminoso durante los años 1980 al 2000.

Los testimonios que aquí han sido presentados retratan una realidad vista desde ópticas distintas: una, ideológica y política; mientras que, la otra recoge la situación del poblador que, luego del proceso de violencia, tuvo que aprender a convivir con un pasado que no pasa, que está presente en su cotidianidad, que incluso lo confronta. Donde algunos actores locales se convirtieron en perpetradores y atentaron contra la vida de los pobladores y vecinos suyos. Empero, casi 30 años después, no han dejado de verse cada día, cara a cara, con los deudos de sus víctimas. Deudos y victimarios que en muchos casos, aunque pueda resultar extraño, resultan siendo familiares. La violencia tiene esa capacidad de trastocar todo. Incluidas las fibras parentales.

Sin duda, se trata de un drama cotidiano en la vida del campesinado que la etapa de post-violencia se ha encargado de mostrar. Han quedado en evidencia los niveles de fracturación social que sufrió la vida comunal, también las familias campesinas. Las rupturas solidarias al interior de las comunidades y los lazos familiares muchas veces disueltos por las acciones de violencia hicieron del contexto andino un espacio que recreó, metafóricamente, la tragedia familiar que da inicio a la historia de la humanidad desde el punto de vista bíblico. Donde un hermano dio muerte al otro. La señal con la que fue marcado Caín equivaldría, en el mundo andino, al estigma del *campesino senderista* que por *ideales políticos* se convirtió en el asesino de su propia familia. El prójimo que se vuelve un otro radical.

CAPÍTULO II. LA VIOLENCIA POLÍTICA EN PERÚ

2.1 ANTECEDENTES NACIONALES Y REGIONALES

El Partido Comunista Peruano (PCP) tiene su antecedente directo en el Partido Socialista Peruano, fundado en 1928 por José Carlos Mariátegui, quien luego de 18 meses y a consecuencia de un grave deterioro en su salud fue reemplazado en sus funciones por Eudocio Ravinez. Este personaje, a los pocos días del fallecimiento del primero, cambió el término socialista por comunista al nombre de la organización política. Con ello la adherencia partidaria quedó ligada a la *III Internacional Comunista* con la que Mariátegui había tenido serias discrepancias ideológicas. Ravinez fue expulsado del PCP en 1940.

Uno de los comités regionales del Partido Comunista Peruano se desarrollaba en el departamento de Ayacucho bajo el nombre de *José Carlos Mariátegui*, comité que desde 1963 fue liderado por Abimael Guzmán Reynoso. Según la propia versión de Guzmán & Iparraguirre (2014) indica que su llegada a Ayacucho fue en abril de 1962, luego de algún tiempo fue incorporado a la dirección zonal y asumió la dirección regional de la organización.

La historia del PCP está cargada de múltiples escisiones. Pero la más significativa fue consecuencia directa de la ruptura que se produjo dentro del comunismo internacional en 1963. Ocurrió que el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) había planteado desde mediados de la década anterior una política internacional a la que llamó de *coexistencia pacífica*, frente a la cual el Partido Comunista Chino (PCCh) se mostró en desacuerdo hasta que se produjo el cisma. Situación que repercutió en todo el comunismo internacional.

En ese sentido, El PCP que había hecho suya la doctrina soviética no fue la excepción y la escisión se produjo un año después. Desde 1964 el Partido Comunista Peruano quedó dividido en dos: los que mantenían una postura “pro-soviética” y aquellos que hicieron oficial su acercamiento a la postura “pro-china”. Los primeros pasaron a ser denominados como *PCP-Unidad*, mientras que los segundos como *PCP-Bandera Roja*. La extensión asignada provenía del nombre de la publicación oficial de cada uno de ellos. En realidad, la gran diferencia no estaba en la extensión de las siglas partidarias sino en el camino tomado por cada uno de ellos.

El PCP-*Unidad*, bajo la dirección de Jorge del Prado, optó por la *coexistencia pacífica* que en buena cuenta señalaba un camino de convivencia entre capitalismo y comunismo, lo que conllevaba a renunciar a la guerra como medio de lucha política. En el caso peruano, en líneas generales, ello significó una izquierda que, cuatro años después, colaboraría con el autoproclamado *Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas*.

Luego, para las elecciones generales de 1980 las organizaciones político partidarias pasaron a ser una izquierda multivocal, cuya intención fue alcanzar el poder por medio de la vía democrática; por tal razón se constituyeron en un frente electoral denominado *Izquierda Unida*. Esta agrupación participó desde las elecciones municipales de noviembre del mismo año, demostró ser una fuerza política electoral de considerable representatividad durante toda la década, hasta su disolución a finales de la década ya señalada.

El PCP-*Bandera Roja*, liderado por Saturnino Paredes, optó por la línea maoísta, asentando así su concepción de la guerra como principal forma de confrontación. Este término fue reemplazado por otro (lucha armada), entendido como *forma superior de lucha*. En aquel contexto, el comité regional *José Carlos Mariátegui* de Ayacucho, dirigido por Guzmán, quedó estratégicamente ubicado dentro del PCP-*Bandera Roja*.

Después de la ruptura de 1964, la división del PCP estuvo configurada de la siguiente manera: el PCP-*Unidad*, prosoviético, se asentaba mayoritariamente sobre organizaciones obreras; mientras que el PCP-*Bandera Roja*, prochino, lo hacía sobre la base de organizaciones campesinas. Fue así como la organización política regional del departamento de Ayacucho permaneció bajo la influencia del maoísmo. De este espacio geográfico daremos cuenta en la presente investigación.

Para señalar el contexto socioeconómico ayacuchano apelaremos a la obra de uno de los autores peruanos que mejor sintetizó la documentación y bibliografía correspondiente. Degregori (2010) reconstruyó el escenario ayacuchano y las razones que han permitido comprender el surgimiento de Sendero Luminoso en dicho espacio andino.

En este capítulo de la investigación se iniciará resumiendo los lineamientos que expone Degregori (2010), omitiendo en la medida de lo posible las referencias a los textos y autores citados en su trabajo. Esta decisión pretende únicamente facilitar y agilizar la comprensión de la propuesta. Sin embargo, quien desee entrar en mayores precisiones puede consultar directamente su obra.

El autor señala que Ayacucho no poseía recurso alguno que sea de interés para capitales nacionales o extranjeros, tampoco capacidad de articularse económicamente a otros sectores de la economía nacional que termine beneficiándola, situación que jugó en contra de su desarrollo. De esta manera, el autor mencionado identifica para el siglo XX tres fenómenos que caracterizaron a Ayacucho: “[...] *estancamiento y crisis del sistema latifundista, desmembramiento regional y pérdida de su periferia; y acentuación de su subordinación a otros polos regionales*”.

La primera característica pone en evidencia cómo, durante la primera mitad del siglo XX, el desarrollo de otras regiones jugó en contra de Ayacucho. Manufacturas y productos agrícolas con valor agregado “*profundizaron una crisis signada por el colapso de la manufactura, la reversión de los flujos comerciales y, finalmente, la decadencia de la agricultura*” (Degregori 2010: 29). Los terratenientes locales, incapaces de salvar la situación por la que atravesaba la región, sólo pudieron presenciar su caída como clase dominante y su reemplazo por un emergente sector de comerciantes intermediarios a los que se sumarían, con posterioridad, un conjunto de burócratas que creció notablemente desde la instalación del gobierno militar (1968-1980).

La segunda peculiaridad sugiere que desde la construcción de la carretera Nazca-Puquio (a finales de 1920) se afianzó el proceso de desmembramiento de la parte sur del departamento ayacuchano, que se había iniciado durante el último tercio del siglo XIX. La construcción de la carretera unió la aislada sierra sur de Ayacucho con la costa sur del país, ello posibilitó un crecimiento exponencial de los vínculos entre ambos espacios, hasta consolidarse como un eje económico

que articuló distintos tipos de economías¹²; situación que terminó de romper la escasa relación que podía existir entre las zonas sur y norte del departamento.

Puede parecer increíble, pero continúa siendo una promesa incumplida la carretera longitudinal que comunique ambas zonas del departamento ayacuchano. Mientras esto sucedía con el sur del departamento, el norte del mismo se vio afectado por la construcción del ferrocarril central, que unió la capital, Lima, con la sierra central, departamentos de Junín y Huancavelica; este último limita con Ayacucho. Ello, sumado a la construcción de la carretera de penetración Huancayo-Ayacucho, terminó por hacer más dependiente a la región ayacuchana. En ese sentido, las vías de comunicación tuvieron una orientación unidireccional para este departamento: se convirtieron en una *'puerta de salida'* y no de entrada.

La tercera característica, en realidad, es el resultado de las otras dos. Ayacucho quedó subordinado a otros polos económicos regionales: por el sur, a los departamentos de Ica y Arequipa; mientras que por el norte, a la ciudad de Huancayo cuya articulación económica con la capital del país era fluida dada su cercanía comercial y geográfica. En aquel contexto se apertura la carretera Pisco - Ayacucho¹³ (1974) que nuevamente reorientó la articulación de los intercambios comerciales, haciendo más endeble y desventajosa la situación del departamento.

“Ayacucho queda encajonado. No le resta sino encaminar sus flujos por la Vía de los Libertadores y competir en desventaja con los valles del ‘sur chico’ (Cañete, Chincha, Pisco), mejor dotados y mejor ubicados para el aprovisionamiento de Lima Metropolitana”. (Degregori 2010: 31)

Las consecuencias del proceso de fracturación regional y dependencia económica que sufría Ayacucho, empezaban a evidenciarse. Dos de las provincias ayacuchanas figuraban entre las diez más pobres y atrasadas del país. Cangallo se convirtió en la segunda provincia más pobre en el *“Mapa de la Pobreza del Perú elaborado por el Banco Central de Reserva con datos de 1972”* (Degregori 2010: 33). Estos factores, sumados a otros de carácter general como

¹² Para más detalle puede revisarse la obra de Rodrigo Montoya: *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual* (1978) y *Capitalismo y no capitalismo en el Perú* (1980). Estas investigaciones son un esfuerzo por caracterizar la sociedad peruana en su conjunto, a partir de un caso concreto, a lo largo de un siglo (1880-1980).

¹³ También denominada *Vía de los Libertadores*.

explotación terrateniente, opresión servil y discriminación étnica, configuraron un escenario especialmente difícil para la vida de la mayoritaria población indígena del departamento; pero también fueron el fermento que posibilitó terreno fértil para el surgimiento de una organización extremadamente violenta como lo fue el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso.

El país había comenzado a experimentar procesos de transformación social muy fuertes. Desde finales de la década de 1950 hasta mediados de la década siguiente se desarrollaron, a lo largo de la sierra, movimientos campesinos denominados, por el objetivo que perseguían, como *tomas de tierras*. En Ayacucho estos movimientos fueron débiles, pero bastaron para acelerar el resquebrajamiento de su estructura económica basada en el latifundismo, proceso que se intensificó con la ley de reforma agraria puesta en marcha en 1969, por el gobierno militar, bajo el lema: *Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza*. Todo ello significó, en palabras de Degregori (2010), que el término *Indio* comenzaba a dejar de ser sinónimo de *siervo*.

Hay otros factores propios que sumados a los ya presentados permiten comprender de mejor forma cómo en aquella región andina germinó uno de los movimientos más radicales de la historia política del país, que cobró la vida de miles de peruanos. En esa dirección se ha señalado como elemento fundamental *La lucha por la educación*, incluyendo en ella la reapertura de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH)¹⁴ en 1959; convirtiéndose en eje fundamental, en muchos aspectos, de la vida cotidiana del poblador ayacuchano, como se verá más adelante. Hay una serie de elementos que fueron conjugándose desde finales de la década de 1950 y que hicieron de Ayacucho un espacio con una dinámica particular.

Respecto a los niveles de escolarización por departamentos, la tasa de analfabetismo mostrada en los censos de 1961, 1972 y 1981, sitúan a Ayacucho entre los tres últimos lugares a nivel nacional. Por ejemplo, las cifras censales de 1981 muestran que los departamentos con mayor nivel de analfabetismo fueron Apurímac (52.1%), Ayacucho (45%) y Huancavelica (44%), y estas toman mayor relevancia cuando se sabe que la media nacional era de 20.95% (Degregori

¹⁴ El 3 de julio de 1677 se fundó la UNSCH. Fue clausurada dos veces entre 1876 y 1886 y para julio de 1959 fue reabierto y continúa brindando servicio educativo hasta la actualidad.

2010). Entonces, no fue una casualidad sino una demostración que los tres departamentos que comparten fronteras territoriales lo hagan también en los niveles de analfabetismo y pobreza. Dicho espacio geográfico es parte del denominado núcleo geográfico *racial* del denominado *bolsón* o *mancha* indígena¹⁵. Territorio así definido por la alta concentración de población indígena quechua y aymara.

Llama poderosamente la atención el caso ayacuchano que teniendo uno de los niveles más altos de analfabetismo (45%) y se ubica entre los porcentajes más bajos de estudiantes en formación escolar a nivel nacional, marque un fuerte contraste con la ascendente cifra de estudiantes universitarios que fue logrando la UNSCH desde su reapertura en 1959. Esta información es clave en el argumento que desarrolló Degregori:

“[...] la punta de lanza de la modernidad no fue un ente económico, alguna empresa agroindustrial o minera como en otras regiones, sino una institución que en sentido estricto pertenecería a la superestructura cultural.” (Degregori 2010: 41)

Cuando la UNSCH reabre sus puertas, a finales de la década de 1950, entre sus docentes y autoridades se encontraban intelectuales de reconocida trayectoria encabezados por su rector Fernando Romero (1959-1962). Luego el cargo fue ejercido por Efraín Morote Best¹⁶ (1962-1968). Fue en esta etapa donde la UNSCH alcanzó su máximo esplendor.

La institución universitaria se presentaba como uno de los centros académicos más avanzados y progresistas dentro del escenario nacional, gracias a los centros experimentales productivos de Allpachaka y Huayllabamba (adquiridos en la gestión de Morote Best) y una planta de cerámica (obtenida en la gestión de Romero). Tanto los centros experimentales como el productivo fueron gestionados con apoyo de fondos internacionales que se sumaron al presupuesto estatal de la universidad, que a través de ellos se proyectó positivamente a la sociedad ayacuchana.

¹⁵ Concentración poblacional ubicada en la zona andina centro - sur del país, conformada por los departamentos de Puno, Cusco, Apurímac, Ayacucho, Huancavelica, Junín, Pasco y Huánuco.

¹⁶ Fue un destacado académico y estudioso del folklore. Padre de Osmán Morote Barrionuevo, uno de los miembros del comité central del PCP-SL.

Degregori advierte que, en ese contexto, se fueron gestando al interior de su plana docente objetivos distintos. Desde ese punto de vista, el autor diferencia dos grupos, a los que denomina: *cosmopolitas* y *provincianos*. Los primeros, con reconocimiento nacional e internacional, para quienes Ayacucho y su universidad habrían significado un baño de realidad con el Perú profundo; mientras que para los segundos, el departamento y la UNSCH se presentaron como un *proyecto de vida*. Dentro de los denominados *provincianos* sobresalía, desde su llegada en 1962, el joven filósofo Abimael Guzmán Reinoso.

La UNSCH, desde su reapertura, promovió ideas de corte progresista que la población local asimilaba de buena gana. Además, se convirtió en una inyección de dinero para la dinámica económica local, ya que las remuneraciones de sus docentes y administrativos fueron empleadas directamente en el pago de vivienda y alimentación mensual. A esta demanda de residencia y avituallamiento se sumaron los estudiantes universitarios¹⁷, además de las exigencias propias de su quehacer académico y necesidades de entretenimiento y distracción.

Como se puede apreciar, la dinámica económica de una ciudad señorial, como lo fue Huamanga, tuvo en una institución educativa estatal a su principal motor de desarrollo. No obstante, dada su propia condición de centro educativo progresista, se iba distanciando cada vez más de los intereses económicos de los grupos dominantes de la región para estrechar lazos con los sectores populares que emergían en los alrededores de la ciudad, transformando radicalmente su aspecto señorial.

Los lazos que estrechaban a la universidad con los sectores populares emergentes se iban haciendo evidentes con el transcurrir de los años. Desde 1964 se forma la Federación de Barrios de Ayacucho (FBA)¹⁸ cuyo inicial objetivo fue “*exigir la titulación de los predios invadidos mediante adjudicación directa y a su vez para demandar la provisión de servicios básicos*” (Crisóstomo 2011: 4). Exigencias que, con el devenir de los meses y años, fueron derivando hacia reivindicaciones de carácter político regional.

¹⁷ Degregori (2010), por ejemplo, señala 228 matriculados para 1959, 2241 para 1969 y 7209 estudiantes en 1978. La última cifra se constituyó en la cantidad máxima de matriculados en la UNSCH antes del inicio de las acciones armadas de Sendero Luminoso en 1980. Para mayor información se puede ver el anexo 4 de su libro.

¹⁸ La Federación de Barrios de Ayacucho se fundó el 18 de octubre de 1964.

Un año después (1965) se produjeron dos movimientos guerrilleros en el Perú, que pusieron en práctica la tesis de *foco guerrillero* (modelo aplicado con éxito durante la revolución cubana). El primero fue, el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) con tres frentes guerrilleros, de cinco planificados, logró tener cierta actividad beligerante contra el Estado. Uno de ellos en la zona sur andina del país, departamento de Cuzco, provincia de La Convención, donde el río Apurímac es el límite natural con el departamento de Ayacucho. Precisamente allí se desarrollaba el otro movimiento guerrillero, instalado en la provincia ayacuchana de La Mar (margen izquierda del río Apurímac), bajo el nombre de Ejército de Liberación Nacional (ELN) que realizó algunas acciones sin poner en riesgo la estabilidad del país.

Ambos grupos armados sufrieron bajas en sus filas y fueron neutralizados rápidamente por el gobierno de turno¹⁹. Para diciembre de 1965 ambos proyectos revolucionarios (MIR y ELN) habían sido desarticulados.

En ese contexto, el gobierno de Belaunde supuso que la UNSCH se había convertido en morada de la subversión e intentó recortar drásticamente su presupuesto. Ante tal situación, su rector hizo un llamado a la población ayacuchana para conformar un *Frente Pro-Rentas para la UNSCH*.

“A la convocatoria respondieron desde las asociaciones barriales, los artesanos y las vendedoras del mercado, hasta los comerciantes medianos y grandes, los colegios profesionales e incluso algunos vocales de la Corte Superior” (Degregori 2010: 44)

Aquel momento fue decisivo, explica, Degregori: *“la UNSCH logró transformar su peso económico e ideológico en fuerza política”*. Todas las tiendas políticas que se articulaban con el quehacer universitario impulsaron su transformación. Especialmente las fuerzas políticas de izquierda, en particular la *Facción Roja* dirigida por Abimael Guzmán.

¹⁹ Ambos grupos guerrilleros actuaron durante el primer gobierno de Fernando Belaunde Terry (1963-1968). Finalmente, su gobierno fue truncado en su etapa final por un golpe de estado dirigido por el Gral. Juan Velasco Alvarado en octubre de 1968.

De aquella coyuntura política, (defensa de las rentas para la UNSCH), surgió el Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho (FREDEPA) en abril de 1966 y durante su primera manifestación pública mostró capacidad de convocatoria: la respuesta masiva a su llamado y sus reclamos fue decisiva para la restitución de la asignación presupuestal del año 1966. Acontecimiento que fue interpretado por la población en su conjunto como una defensa de su centro universitario y como un triunfo que consolidó el liderazgo de la joven organización social, cuya influencia se fue incrementando hasta 1969, ocasión en que se produjo uno de los sucesos sociales más emblemáticos del momento: *la lucha por la gratuidad de la enseñanza*. (Degregori 2010).

Aquel suceso tuvo dimensiones nacionales, pero en el departamento de Ayacucho fue sentida con mayor intensidad, no sólo por la forma como cohesionó a la población en torno a la defensa del derecho a la educación escolar gratuita (sobre todo secundaria), sino también por la desmedida y singular respuesta de las fuerzas represivas del Estado peruano que trajo como fatal consecuencia la muerte de un conjunto de jóvenes, padres de familia y campesinos de las ciudades de Huamanga y Huanta.

Sin embargo, la lucha por la gratuidad de la enseñanza emprendida mayoritariamente por los estudiantes del nivel secundario, no fue el único acontecimiento que se produjo durante aquel periodo. En realidad, desde finales de 1968 (después del golpe de Estado) hasta junio de 1969 se produjeron una serie de hechos que impactaron decisivamente en la vida de la población ayacuchana y que la historia regional, por intereses o razones desconocidas, no ha dado cuenta adecuadamente de ellos, produciendo una interpretación incompleta de aquel momento.

Estas omisiones, como veremos más adelante, se comprenderán mejor si tomamos en consideración lo expresado por John Dewey, quien sostuvo que “*All historical construction is necessarily selective*” (Dewey 1938: 235). A partir de esta perspectiva queda claro que los criterios de selección utilizados desde el presente para la reconstrucción histórica de los acontecimientos del pasado son relevantes en la elaboración de determinados discursos. De igual forma, las condiciones y necesidades que atraviesa la vida social del investigador determinan qué debe ser tomado y qué dejado de lado en la interpretación del pasado que investiga. Así la

pretendida neutralidad del científico social queda mostrada como un discurso de apropiación eficaz del pasado.

En la actualidad, los estudios de memoria señalan el mismo carácter selectivo en los recuerdos de los testigos. Dadas las circunstancias que el presente les posibilite, pueden privilegiar ciertos recuerdos en menoscabo de otros que serán omitidos, ya sea como olvidos o como silencios cómplices del pasado relatado.

En ambas propuestas (historia y memoria) lo que subyace es que si se produce un cambio desde el presente, uno que altere las representaciones del pasado, entonces las concepciones dominantes y sus discursos se verán resquebrajados. Por tanto, nuevas aproximaciones y apreciaciones sobre el pasado se producirán; distintas narrativas intentarán una aprehensión del acontecimiento, buscando una explicación que incluya más o nuevos elementos que posibiliten una mejor comprensión del suceso y su contexto.

Volviendo al espacio de trabajo del que vamos dando cuenta, Ayacucho a finales de la década de 1960, queda claro que se puso mayor énfasis en el asunto de la lucha por la gratuidad de la educación. Empero, otros tres sucesos se produjeron en la misma coyuntura que abrió el golpe de Estado de 1968, pero han sido omitidos, silenciados por la historia y por quienes la racionalizan.

De los tres eventos que se vienen dilucidando, dos fueron de alcance local. El primero de ellos se produjo en diciembre de 1968 y no se resolvió hasta mediados del año siguiente. El consejo universitario de la UNSCH acordó que el ingreso a la universidad sería directo a partir de 1969, lo que en cierta medida dejaba sin efecto el proceso de admisión que la universidad realizaba año a año. El segundo suceso fue la ratificación de los docentes universitarios en sus funciones, tema que mantuvo el interés de la población ayacuchana durante el mes de enero de 1969, dado que a través de éste podría consolidarse como hegemónico el maoísmo al interior del estamento docente de la UNSCH.

El tercero de los eventos fue de rango nacional y se produjo antes que el gobierno militar promulgara el Decreto Supremo 066-69/EP que normaba las condiciones para la gratuidad de la enseñanza de los estudiantes secundarios. A mediados de febrero se publicó el Decreto Ley 17437. *Ley Orgánica de la Universidad Peruana*. Cuyo alcance afectó al sistema universitario peruano en su conjunto al declararlo en reorganización (22 universidades nacionales y 12 particulares quedaron sujetas al proceso), en teoría ello implicó que cada universidad fuese administrada transitoriamente por una comisión reorganizadora. En el particular caso de Ayacucho, la UNSCH fue administrada bajo esta modalidad durante diez meses, hasta noviembre de 1969.

Por ahora volvamos al caso que aquí concierne: la UNSCH. Decíamos que para 1966 el gobierno intentó reducirle los recursos económicos. En respuesta a esta posibilidad, en Ayacucho se conformó un Frente Pro-Rentas con todas las fuerzas vivas de la sociedad ayacuchana. En abril del mismo año surgió el FREDEPA; de esta forma la universidad logró dos cosas: el respaldo popular y mantener su presupuesto del año.

En 1967 la UNSCH se propuso ampliar el número de vacantes hasta alcanzar los 1000 ingresantes por año. Para ello fue necesario incrementar su presupuesto y obtener la respectiva autorización gubernamental. Aquel objetivo institucional fue alcanzado en 1968 y en su gesta logró la cohesión de sus estamentos: profesores, administrativos y estudiantes. A mediados del año siguiente se produjo el movimiento social por la gratuidad de la enseñanza. Movimiento que fue consecuencia directa de una de las primeras medidas²⁰ del autodenominado *gobierno revolucionario de las fuerzas armadas*, instalado en el poder desde octubre de 1968. Aquella medida gubernamental²¹, sin proponérselo, hizo visible a nivel nacional la fuerza política y social que había alcanzado el FREDEPA y la UNSCH en Ayacucho. Es pertinente señalar que en aquel tiempo ambas instituciones se encontraban influenciadas por la *Facción Roja* que dirigía Abimael Guzmán.

²⁰ Decreto Supremo 006-69/EP, publicado el 4 de marzo de 1969

²¹ También produjo movilizaciones sociales exigiendo su derogatoria en la capital (Lima) y en distintos departamentos del país (Cusco, Junín, Arequipa, Puno e Ica por mencionar los mas destacados). Para más detalle se puede revisar la investigación de Crisóstomo (2011). La autora realiza un estudio en profundidad sobre la historia del Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho.

Antes de entrar en el análisis de ese momento crucial de la historia regional ayacuchana es necesario señalar que una de las pocas maniobras que los rezagos del poder señorial de la región intentó - para contrarrestar la creciente ascendencia que la UNSCH lograba dentro de la población ayacuchana - fue la creación, en 1967, de la institución universitaria particular, denominada Universidad Católica de Ayacucho (UCA). Extraña alianza entre la autoridad religiosa de Ayacucho - canalizada a través del clero dominico - y el Partido Aprista Peruano (PAP), cuyo objetivo político era canalizar la demanda universitaria de la juventud local con mayores recursos económicos, también para hacer frente al avance del comunismo en la región. Pese a ello, en sus aulas convergieron un fuerte contingente de alumnos y docentes vinculados al PCP- BR y algunos, muy pocos en realidad, relacionados con la facción de Sendero Luminoso.

Una década después, sin haber alcanzado su objetivo económico y político, la UCA fue clausurada y sus alumnos terminaron los últimos ciclos de estudio en la UNSCH por disposición del Consejo Nacional de la Universidad Peruana (CONUP). En palabras de Degregori (2010), los jóvenes de mejor condición económica migraban a Lima para realizar sus estudios universitarios y los que decidieron quedarse optaron por estudiar en la UNSCH, mejor apreciada desde todo punto de vista.

Hasta aquí hemos hecho un apretado resumen del planteamiento de Degregori con alguna incrustación bibliográfica. En adelante, dada la información que hemos obtenido durante el trabajo de campo en Ayacucho²², procuraremos un diálogo, introduciendo matices, ampliando temáticas o reforzando las ideas establecidas en torno a los acontecimientos que se produjeron en este espacio regional desde 1968.

La información periodística recopilada pone de manifiesto que, para el año 1968, las noticias de la región giraban en torno de la actividad universitaria (UNSCH y UCA), el activismo de organizaciones sociales como la Federación de Barrios y el Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho (FREDEPA). También dejó su impronta en el acontecer noticioso regional de aquel momento el golpe de

²² Se ha reunido información de la prensa escrita del departamento (desde finales de 1968 hasta finales de la década de 1990). Los medios revisados han sido: Paladín, Impacto y Panorama.

estado del 03 octubre de 1968. En el siguiente apartado se podrá apreciar estas temáticas. Revisados

2.2 LA UNIVERSIDAD, PARTICIPACIÓN E INFLUENCIA EN LA VIDA AYACUCHANA

Las referencias a la UNSCH que aquí se emplean versan en torno a su dinámica interna, participación e influyente presencia en el espacio público de la región Ayacucho. La Universidad San Cristóbal de Huamanga, en su conjunto, incidió profundamente en la vida cotidiana del poblador ayacuchano, todo ello ha quedado plasmado como noticia cotidiana de la región y en algunas oportunidades ocupó la atención dentro de la escena nacional.

Veamos algunos ejemplos de lo sugerido en el párrafo anterior. El día 26 de enero de 1968, bajo el titular de '*Universitarios construirán una escuela: Acosvinchos*', el periódico *Paladín* daba cuenta que la federación de estudiantes de la UNSCH elaboró los planos para la construcción de una escuela primaria (sólo para primer grado), realizó la gestión ante la *Central Básica de Cooperación Popular (COOPOP)* - sede Ayacucho para que done los materiales de construcción para beneficio de los colonos de Urpay, distrito de Acosvinchos, provincia de Huamanga. La respuesta de la institución estatal no se registra como noticia periodística, ello ha imposibilitado dar cuenta del resultado de la iniciativa estudiantil a favor de la comunidad campesina en mención.

Otro ejemplo muestra la presencia de la UNSCH en la vida pública de la ciudad de Ayacucho, a través de sus planteles de aplicación educativa Guamán Poma de Ayala. Fue en mayo de aquel año que padres de familia, alumnos y docentes de la institución regentada por la universidad marcharon -acompañados por el Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho- por las calles de la ciudad protestando por el secuestro y maltrato de uno de sus estudiantes, Alfredo Alberdi Vallejo, a manos de dos efectivos de la Policía de Investigaciones del Perú (PIP).

La razón del reclamo público era evidente, la indignación por el secuestro y maltrato de un niño iba quedando impune con el transcurrir del tiempo. La nota periodística señalaba “[...] *Sale el pueblo a la calle a reclamar un derecho justo que la ley le franquea, cuál es, el respeto a los derechos humanos. [...] portando cartelones cuyas inscripciones decían: ‘Garantía para nuestros hijos’ ‘la justicia no se mendiga, es del pueblo’, ‘la Libertad no se compra, se conquista’ [...]*” (Paladín, 1968: 1). La noticia finaliza señalando que la protesta en las calles buscaba el respeto por los derechos humanos, dejando este hecho como antecedente para el futuro, donde la conducta a seguir debería ser otra. Lamentablemente, hoy sabemos que dicha conducta no cambió; por el contrario, se acentuó durante la década de 1980.

Para el mes de agosto la noticia más destacada giró en torno a la renuncia de Efraín Morote Best al cargo de rector de la UNSCH. Dicha dimisión habría tenido sus raíces, según el diario Paladín, en *‘los sucesos registrados últimamente en nuestra primera casa de estudios’*. Hecho que es anunciado como noticia, pero sin ninguna argumentación causal probatoria. Creemos que el término *sucesos* está referido a los niveles de radicalización política por los que atravesaba la universidad en todos sus estamentos.

La valoración de la gestión de Morote Best al frente de la UNSCH tuvo dos miradas contrapuestas. Una fue positiva, le reconoce el intento de forjar una economía propia para la universidad que le garantizaba mayor autonomía a la hora de disponer o canalizar recursos hacia determinados proyectos de investigación, razón que justificó la adquisición de los fondos productivos de Huayllabamba y Allpachaka.

La otra valoración a su gestión fue negativa, en los medios periodísticos regionales se afirma que durante su gestión fueron separados *‘profesores idóneos, de talento reconocido’*, valiéndose del soporte de un *‘grupo politiquero pseudorevolucionario’*. El mismo que le otorgó su apoyo para ser designado como rector en 1962, y que paradójicamente a fines de 1968 ejercían presión, a través de sus actos para que renuncie al cargo. El rectorado de Morote Best se había convertido en una barrera que obstaculizaba los objetivos que dicha organización universitaria se había trazado: ocupar puestos claves en la UNSCH.

Fue así que desde finales de 1968, el cargo de rector fue ejercido por el Ingeniero Luis Gonzales Carré. Al respecto, la nota del Paladín sostiene lo siguiente *“El actual Rector Ing. Luis Gonzáles Carré justamente surge como corolario a las ambiciones personales y negativas de este grupúsculo politiquero para saciar sus apetitos de lucro y garantizar su enquistamiento; constituyendo por consiguiente para la Universidad su rezago y decadencia [...]”* (Silva 1969: 5)

Después del golpe militar del general Velasco Alvarado, que en octubre de 1968 depuso al saliente gobierno de Belaunde Terry, en la UNSCH se produjeron las elecciones estudiantiles a la presidencia de la Federación Universitaria San Cristóbal de Huamanga (FUSCH), que es la representación estudiantil ante los órganos de gobierno de la referida casa de estudios. Sobre este punto, las noticias evidencian un variopinto conjunto de agrupaciones que iban desde las más radicales hasta las conservadoras, pasando por un conjunto creciente de listas independientes, que se postulaban a la federación. Durante el mes de noviembre, el medio periodístico señalaba lo siguiente:

“Intervienen en estas elecciones frentes estudiantiles antagónicos como son el FER [Frente Estudiantil Revolucionario - Sendero Luminoso], FESC [Frente Estudiantil Cristiano], MIR [Movimiento de Izquierda Revolucionaria] y por otro lado cada vez con más frecuencia se viene notado el aumento de los candidatos independientes que no quieren comprometerse con estas agrupaciones estudiantiles políticas sectarizadas, que en estos últimos años sus plataformas programáticas electorales han plagado con insultos e improperios” (Paladín 1968: 5)

Dichas elecciones estudiantiles tuvieron como ganador al FER. Sobre este punto se ha señalado que *“En 1968, a través del FER y venciendo ciertas reticencias de la dirección regional, los huantinos accedieron a la presidencia de la FUSCH en la persona de su más destacado representante: José Coronel”* (Degregori. 2010: 151). Esta cita nos muestra una organización política con vertientes en su interior, que se expresarían -a sugerencia del autor- por el lugar de nacimiento de sus participantes (Huanta y Huamanga). De esta forma los *“huantinos”* en la dirección de la FUSCH intentaron una organización partidaria que no fue reconocida por la dirección del Comité Regional del PCP- *Bandera*

Roja, liderada por Abimael Guzmán y su grupo, la *Fracción Roja*, que con el transcurrir de los años devendría en Sendero Luminoso.

Volvamos al punto que suscitó la aclaración. En 1968 el FER logra la dirección de la FUSCH y uno de sus primeros requerimientos al Consejo Universitario en sesión del día 12 de diciembre - compuesto mayoritariamente por alumnos y docentes con fuerte influencia maoísta - fue sacar adelante uno de sus planteamientos de campaña: ingreso libre a la UNSCH, que desde el año siguiente pretendían ponerlo en práctica. Ello significaba que el examen de admisión para postulantes (fuente de ingresos a las arcas universitarias) quedaría abolido. Que bastaría la sola matricula del ingresante para ser reconocido como alumno de la universidad, previo pago único bajo los conceptos de *examen médico* y *federación de estudiantes*, suma que ascendía a cien soles oro (S/ 100.00). Más adelante se hace un aproximado al valor adquisitivo que dicha suma de dinero representó para 1968.

Sin embargo, aquel beneficio que había logrado el FER, vía FUSCH, no sería para todos los postulantes: solamente accederían a este beneficio aquellos alumnos provenientes de colegios nacionales que hubieran terminado sus estudios secundarios recientemente (el año anterior a la postulación) y cuyos colegios se encontrasen dentro de la denominada *zona de influencia de la universidad*; es decir, Ayacucho y los departamentos colindantes de Apurímac y Huancavelica.

El acuerdo que se logró establecer en dicha sesión de Consejo Universitario dejaba abierta la posibilidad de hacer extensivo este beneficio para los próximos años a todos los egresados de colegios nacionales del país. Asimismo, de los contenidos del acuerdo se desprende que los egresados de colegios privados no gozarían de este beneficio teniendo que realizar el proceso de admisión ordinario a la UNSCH cada año. Los medios periodísticos recogían la noticia bajo el titular de "*Triunfo del analfabetismo*", informando que:

“Según volantes profusamente distribuidos por el FER, se da a conocer que la sesión del día 12 el consejo universitario, atendiendo el pedido de la FUSCH, hecho semanas atrás, acordó después de largo debate; declarar que el concurso de Admisión o examen de ingreso a la universidad de Huamanga queda abolido [...] este nuevo desacierto de las autoridades cristobalinas otorga patente de ingreso a cuanto analfabeto pretende llenar las filas del conocido sector político que ha conquistado últimamente en todas sus llamadas corporaciones. Esta disposición, favorecerá más aún la pésima capacitación universitaria entre nosotros pues antes de atender consideraciones de orden educativo, parece estarse patrocinando el crecimiento peligroso de huestes maosetunistas que conducirán [a la UNSCH] a la triste condición de una cloaca de adoctrinamiento político.”
(Paladín, 1968: 3)

Dicho acuerdo tuvo fuerte resistencia en el sector de alumnos y profesores conformantes del Consejo Universitario que no tenían filiación maoísta; por esa razón sacar adelante la propuesta no debió ser tarea sencilla. Se dice que aquella fue una sesión *acalorada* y que la discusión para lograrlo terminó en las primeras horas del día siguiente.

Mientras que la UNSCH marchaba hacia un irreversible proceso de politización, la universidad particular de reciente creación, la UCA, anunciaba a principios de 1968 que en un futuro próximo sus alumnos tendrían comedor y residencia universitaria. También daba cuenta que la gestión administrativa, a través del arzobispo de la Arquidiócesis Monseñor Otoniel Alcedo, había iniciado trámite ante la santa sede católica para obtener el rango de pontificia. En la nota periodística llama la atención que las autoridades de la UCA pospongan la organización de la federación universitaria como garantía de que su labor académica sería pacifista y desvinculada de todo interés político, declaración de principio que su práctica se encargó de desmentir. La noticia sostiene lo siguiente:

“Este año debido a que las autoridades universitarias desean desplegar una labor pacifista, no se organizará la Federación Universitaria ya que esta entidad de estudios superiores funcionará ajena a los movimientos políticos.” (Paladín 1968: 01)

La UCA volvió a ser noticia después del golpe militar del general Velasco. Lo que deja en evidencia la información periodística recogida es: el surgimiento de un aparente compromiso político de la universidad con el Partido Aprista Peruano (PAP). Colisionando con su propio postulado, declarado en el mes de febrero, de no participar en la vida política regional. La nota periodística toma las palabras del administrador general de la UCA, que en reunión de sacerdotes de la arquidiócesis, desarrollada en la basílica catedral de Ayacucho, manifestó que *“En la Universidad Católica de Ayacucho el partido aprista no influye y si es que hubiese política yo sería el primero en renunciar”*. (Paladín 1968: 01). Las afirmaciones del sacerdote José Salvador Cavero fueron replicadas por uno de sus colegas que sostenía:

“Me sorprende la afirmación del señor canónigo Cavero, que siendo él, el que da y gira los cheques de la universidad para los banquetes partidarios, ¿cómo es que niega a que no influye el partido aprista en la UCA? Algo más, el Dr. Chang tuvo un banquete en el hotel de turistas de esta ciudad, con gastos sufragados por la institución; en la última convención aprista de San Miguel, todos los catedráticos de la UCA estuvieron presentes en dicha convención; sin embargo, el canónigo Cavero afirma que no es aprista la UCA” (Paladín 1968: 01)

Queda en evidencia la relación que en la práctica se dio entre los representantes de la UCA y del partido aprista. Una semana después, las noticias locales vuelven a tener como protagonista a la Universidad Católica de Ayacucho y su relación con el partido aprista. Asimismo, el tenor de la noticia cuestiona el carácter de universidad privada y católica, puesto que los fondos para su funcionamiento no eran privados sino que provenían del presupuesto de la república y dado que en la práctica esta institución universitaria tenía inclinación política por el partido aprista, su condición de católica se veía mellada. Al respecto, el diario local (Paladín), con cierta ironía, derivaba de sus siglas UCA el siguiente significado: *universidad católica aprista*.

El objetivo de las autoridades de la universidad privada y de los representantes del partido aprista de incursionar en política universitaria no sería otro que contrarrestar el probado avance del comunismo, en su versión maoísta, dentro de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y por ende en la vida académica ayacuchana. Fue el Vicerrector de la UCA quien deslizó dichas afirmaciones.

Asimismo, sostuvo que los criterios para la selección de ingresantes no fueron académicos sino políticos, primando una actitud sectaria en los miembros del Consejo Universitario al tomar dicha decisión. Ello significaba que los ingresantes del proceso de admisión 1968 no fueron filtrados por un estricto mérito académico sino por si habían participado, simpatizado o no con las ideas comunistas que predominaban en la vida académica ayacuchana de aquel momento. El vicerrector de la UCA, sacerdote Luis Cordero, al respecto expresó lo siguiente:

“Los alumnos no han sido seleccionados para el ingreso a la UCA, lo único que se ha fijado es que si eran sectarios o no. Más claro, lo que se ha querido hacer en esta universidad es política sectarista. Denunció las maniobras de los miembros del actual Consejo Universitario, quienes se han opuesto a que el Vice – Rector integre tal consejo Universitario de la UCA ¿Por qué? “Porque me tienen miedo” (Paladín 1968: 1)

Hemos consignado una carta abierta, publicada el día 30 de noviembre de 1968, donde su firmante hace un conjunto de denuncias: que el Consejo Universitario de la UCA no sesiona, señala el inadecuado uso del mimeógrafo de la casa de estudios que sirve para la impresión de propaganda aprista (como prueba el denunciante presenta los estenciles), que los fondos de la universidad se gastan en agasajos partidistas y, por último, sostiene que los alumnos, en su mayoría, han ingresado sin los certificados correspondientes, mientras que otros lo han hecho sin haber rendido el examen de admisión. Esta carta abierta presenta la imagen de un centro de enseñanza superior sumido en una crisis de gestión y supeditado a intereses políticos partidarios. El documento finaliza con el pedido de inmediato cierre de la ‘*seudo universidad*’ [sic]. La misiva es firmada bajo el pseudónimo de *Augusto Madueño*.

Ese mismo día el diario Paladín recoge un comunicado aclaratorio firmado por tres autoridades de la UCA; entre los firmantes se encuentra el sacerdote Luis Cordero (vicerrector). En dicho documento, las personas suscritas reafirmaban su adhesión y fidelidad a la autoridad eclesiástica de Ayacucho, Arzobispo Otoniel Alcedo. Asimismo, sostuvieron que sus declaraciones fueron tergiversadas de manera maliciosa ya que la conferencia que ofrecieron tuvo la siguiente finalidad:

“a) Hacer públicos los principios generales que toda universidad tiene con respecto a su participación en la sociedad en que está radicada.

b) Presentar crudamente la realidad socio-económica, política y religiosa del departamento de Ayacucho.

c) Hacer conocer la toma de conciencia del señor Arzobispo de Ayacucho ante esta trágica realidad de nuestra arquidiócesis que lo llevó a la creación de la Universidad Católica de Ayacucho.

d) Exponer que la Universidad es uno de los medios que suele utilizar la iglesia para superar tales crisis explicando además cual es la mística de una universidad Católica.

e) Investigar si la UCA cumple en la actualidad la misión y fines que se propusiera la primera autoridad eclesiástica al fundarla.

f) Demostrar que en efecto la UCA no cumple tal misión; para lo cual se analizaron los estatutos aprobados recientemente, llegándose a la conclusión jurídica de que tales estatutos debían ser declarados cesantes por fallar intrínsecamente.” (Paladín 1968:5)

El comunicado finaliza señalando que *‘extremistas de izquierda y de derecha serían los interesados en tergiversar los comentarios’*. Los suscritos rechazan cualquier intento de vincularlos con *sectarismos políticos*. Firman: Luis Cordero Rodríguez, Marco Antonio Cabrera Vásquez y Cesar Augusto Beraún Cuadros.

A finales de 1968 ambas universidades, pública y privada, se veían vinculadas con propuestas políticas partidarias y la vida académica en Ayacucho tomaba cada vez más ribetes de actividad partidaria dentro de sus respectivos claustros.

Para el año siguiente, la información periodística deja en evidencia el lugar preponderante que ocupó el tema educativo como noticia en Ayacucho, más aún después del intento del gobierno militar de eliminar la gratuidad de la enseñanza, a través de la publicación del Decreto Supremo 006 69/EP emitido en el mes de marzo, cuyo efecto fue la rápida organización de los estudiantes secundarios y sus padres, la protesta en rechazo a la medida del gobierno militar contra la gratuidad de la educación y, como colofón, la derogatoria del mencionado Decreto Supremo el 24 de junio; tema que será abordado más adelante.

De la revisión de noticias encontradas en el Paladín del año 1969, se pudieron consignar 56 notas periodísticas que hacen referencia a la ciudad capital ayacuchana. De ellas, 51 giraron en torno al tema educativo (41 acerca de la universidad y 10 sobre los centros educativos de nivel secundario), 2 en torno a las organizaciones sociales del lugar, 1 trató sobre un motín de la cárcel de la ciudad y la última daba cuenta del sermón anti-comunista que emitió un sacerdote desde el púlpito de una de las 33 iglesias de la ciudad. Queda claro que el tema central de las noticias regionales en Ayacucho de 1969 fue la cuestión universitaria y educativa. La temática de la gratuidad de la enseñanza secundaria irrumpió y otorgó protagonismo, durante algunos meses, al movimiento de estudiantes secundarios; con todo, ello no cambió la preponderancia que tuvo la universidad como noticia en los medios escritos de aquel año.

El análisis que realiza Degregori (2010) de la manifestación social por la gratuidad de la enseñanza en el departamento de Ayacucho, sitúa al movimiento estudiantil de la ciudad de Huanta como el abanderado en el reclamo por el derecho a la educación. También sostiene que, luego de casi dos semanas de haberse iniciado, el movimiento estudiantil y social en la ciudad de Ayacucho (capital del departamento del mismo nombre) se incorporó tardíamente a la defensa de la gratuidad de la educación.

Sin duda, Degregori es el que mejor ha sintetizado dicho movimiento social. No obstante, luego de revisar con cierta exhaustividad su investigación, se puede encontrar dos elementos ausentes en su análisis: el primero de ellos se origina cuando las referencias a un conjunto de sucesos que se produjeron durante 1968 son casi inexistentes en su escrito; el segundo grupo de ausencias,

se evidencia porque no toma en consideración los eventos que acontecieron en torno a la universidad durante el primer trimestre de 1969 (enero- marzo).

Considerar dicha información permite llenar un vacío dentro de la historia regional de Ayacucho, por tanto, proporcionará mayores explicaciones del caso; nuevas luces acerca de la participación del movimiento estudiantil y social ayacuchano se esgrimirán. De ello se desprende una cuestión: ¿El movimiento escolar y social en la ciudad de Ayacucho se incorporó tardíamente a la defensa de la gratuidad educativa escolar como ha sugerido Degregori o lo hizo de manera organizada y coordinada con su homólogo de Huanta?

La primera de las ausencias señaladas en la investigación de Degregori ha quedado de manifiesto frente a la evidenciada que el presente apartado ha mostrado en sus páginas anteriores. Considero que en ellas se ha dado cuenta de cómo la ciudad de Ayacucho para 1968 vivió y vio el creciente proceso de politización, no sólo de sus universidades, hasta finales de la década de 1970 con especial atención. La segunda de las omisiones encontradas en la obra del autor señalado, será planteada con la intención de complementar la mirada que venimos desarrollando acerca de la problemática universitaria en Ayacucho y cómo esta, en un franco proceso de concentración ideológica y política, se iba perfilando hacia el comunismo, en su vertiente maoísta. Consecuentemente, la ciudad se convirtió en un escenario de disputa, en muchas oportunidades sus calles se convirtieron en espacio de confrontación violenta, pero también de negociación.

La ciudad capital, Ayacucho, del departamento de Ayacucho venía atendiendo y era el centro de una serie de protestas cuando el punto más álgido del movimiento estudiantil secundario por la gratuidad de la enseñanza se produjo; éste en particular no sorprendió tanto como ahora se cree, dada la serie de movilizaciones que se venían produciendo desde finales de 1968 y durante los primeros meses de 1969. Lo que sí hizo el movimiento estudiantil secundario fue llevar la protesta social a niveles de confrontación tan elevados que, incluso, escapó al propio control de las instituciones estatales encargadas de ello, lo que se tradujo en trágicas pérdidas de vidas humanas.

Hasta ahora hemos mencionado someramente que se produjeron tres sucesos de importancia para la región Ayacucho desde finales de 1968 hasta antes de la publicación del decreto supremo 006/69EP (marzo de 1969) que desencadenó la protesta estudiantil secundaria y que cobró la vida de alumnos y campesinos de Huamanga y Huanta durante el mes de junio del mismo año. Los sucesos que a principios de 1969 eran de interés para la ciudad capital ayacuchana fueron los siguientes: la ratificación docentes en la universidad como en sus planteles de aplicación Guamán Poma de Ayala, el anuncio de recorte de las rentas al sistema universitario de febrero de 1969 y la Promulgación de la ley orgánica de la universidad peruana del 18 de febrero de 1969. A continuación se señalarán cada uno de ellos.

2.2.1 RATIFICACIÓN DOCENTE. LA UNSCH Y LOS PLANTELES DE APLICACIÓN GUAMÁN POMA DE AYALA

El 3 de enero el periódico Paladín daba cuenta del proceso de ratificación docente que venía realizando la UNSCH, bajo el titular *‘Necesaria purga docente requiere la U de Huamanga’* se pide a las autoridades universitarias realizar un examen exhaustivo que permita hacer una adecuada selección de docentes calificados para la universidad y sus planteles de aplicación. A continuación presentamos la extensa nota resumida:

“Sabemos quiénes son los catequistas entre la docencia Huamanguina, conocemos a ciencia cierta su triste papel de esbirros del vociferante pekinismo su alquilable condición de mercenarios políticos, su evidente falta de dignidad académica y la miseria de su condición humana [...]

Y confiemos que esta necesaria purga alcance también a los llamados Planteles de Aplicación “Guamán Poma de Ayala”, donde se han encargado verdaderos vándalos de la juventud y que a vista y paciencia de las autoridades universitarias, han cometido el punible y criminal envenenamiento masivo de las juventudes que allí en mala hora se educan, con el demagógico pretexto de que se “conciencialicen” para “servir mejor al pueblo” [...]

Confiamos en que la justicia, el honor y la decencia se abrirán paso entre este proceso de ratificaciones, que hoy más que nunca reclama verdadero celo y oportuno corte a tiempo de los posibles conflictos que habría de generar esta gente, en el curso de los primeros meses del presente año lectivo, de continuar “sirviendo” en la Universidad y los Planteles de Aplicación “Guamán Poma de Ayala.” (Paladín 1969: 1)

La noticia mostrada, más allá del deseo del redactor, revela que la percepción que se tenía de la UNSCH fue que se encontraba tomada por propuestas políticas de extrema izquierda de filiación maoísta, por lo tanto, que el proceso de ratificación docente de principios de 1969 respondería a criterios políticos y no académicos. El proceso de ratificación docente serviría para solidimentar un proyecto político dentro de la universidad. Recordemos que, desde la sesión del día 12 de diciembre de 1968, el consejo universitario de la UNSCH quedó conformado con una mayoría de docentes y alumnos de tendencia maoísta.

Precisamente, este órgano de gobierno es la máxima instancia universitaria encargada de aprobar o rechazar los acuerdos tomados en las distintas dependencias de la administración universitaria; entre sus facultades se encuentran la ratificación del personal, docente y administrativo de la institución académica.

Ante el pronunciamiento del día 3 de enero que hizo el medio periodístico sobre el proceso de ratificación docente en la UNSCH, la respuesta desde la Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga no tardó mucho. El 10 de enero se publicó la nota *El insulto no es una respuesta*, en ella se hace referencia a unos volantes impresos en el mimeógrafo de la FUSCH con los que, en palabras del diario en mención, “Lo único que pretenden estos señores revolucionarios de café y de propina es acallar a todo trance a PALADIN, insultando y calumniando a su Director y colaboradores para que ellos sigan medrando del Presupuesto.” (Paladín 1969:1)

La respuesta del estudiantado organizado en la Federación Universitaria no puso objeción únicamente al pronunciamiento periodístico acerca de la ratificación docente; también lo hizo a otro que publicara el mismo Paladín en fecha 5 de enero. En este otro documento se cuestionaba la interrelación que se estaba produciendo entre organizaciones sociales y sindicales de Huamanga.

En el segundo pronunciamiento el medio escrito sostenía que las directivas de la FUSCH y de las organizaciones sociales estaban capturadas por la misma ideología maoísta que gobernaba la universidad. Las agrupaciones aludidas no serían otras que: la Federación de Barrios, el Frente de Defensa del Pueblo, el Frente Clasista Magisterial, el Sindicato de Profesores de los Planteles de Aplicación Guamán Poma de Ayala, el Frente Estudiantil Revolucionario, la FUSCH, la Federación de Laderistas. Todos ellos se encontraban entregados “[...] *al usufructo de quienes siguen al pie de la letra la filosofía maosetunista, cuya piedra angular o espina dorsal es la violencia ciega, asesina y destructora.*” (Paladín 1969: 5)

2.2.2 RECORTE DE RENTAS AL SISTEMA UNIVERSITARIO

Desde los primeros días del gobierno militar el tema universitario fue una preocupación. Razones no le faltaba, pues era el lugar por excelencia donde se formaba la juventud del país con capacidad reflexiva y crítica. La universidad peruana en su conjunto tenía capacidad de movilización y de convocatoria no sólo dentro de sus espacios institucionales, también había logrado conexiones con la sociedad civil organizada local, regional y nacional; además la universidad peruana había sido reorientada durante la década de los años 60 hacia propuestas de izquierda. Por ello fue un tema constante dentro de la agenda del gobierno.

Por ejemplo, en las actas de sesión del consejo de ministros del día 11 de octubre de 1968 el tema era tratado. Pero fue en la sesión del día 22 del mismo mes donde un conjunto de ministros se pronunció sobre el recorte presupuestal (1969) de las universidades y la posible movilización social que este podría ocasionar en el conjunto de la universidad peruana. A continuación la intervención del ministro de Educación:

“El Ministro de Educación expresó que con respecto a las Universidades hay que considerar los aspectos políticos y administrativos, ubicar el problema y darle solución en el momento adecuado, opinando que en la confección del presupuesto para 1969 se restrinjan las asignaciones a esos centros de enseñanza superior que no debe perderse de vista que las Universidades tienen autonomía pedagógica y administrativa” (Consejo de Ministros 1969)

Durante los primeros días del mes de febrero de 1969, a nivel nacional, el gobierno militar anunció el recorte de las rentas al sistema universitario en su conjunto. Esta noticia tuvo respuesta en todas las universidades del país. En Ayacucho las manifestaciones contra el anunciado recorte fueron inmediatas, se hicieron sentir desde el 6 de febrero. Aquí es preciso recordar que después de las frustradas guerrillas del año 1965 el gobierno de turno intentó reducir las rentas de la UNSCH. Su rector llamó a la conformación de un *Frente Pro-Rentas* que tuvo el éxito esperado en su reclamo: cohesión universitaria y toda la población cerrando filas alrededor de la Universidad San Cristóbal.

Para 1969 docentes, alumnos y postulantes de la UNSCH marcharon por las calles de la ciudad bajo las banderas de la FUSCH y lemas como: *¡Queremos presupuesto! ¡Rentas para la ‘U’! ¡Cultura para el Perú! ¡Queremos estudiar, Velasco no nos deja!*, se escuchaban a su paso. Los altoparlantes de la universidad convocaban al pueblo a plegarse a su reclamo, el Frente de Defensa del Pueblo fue el primero en unirse al llamado de la universidad. Las manifestaciones de los universitarios se iban tornando violentas y las fuerzas policiales, en su intento de control, las combatían con más violencia. La publicación del 8 de febrero del diario Paladín registra los sucesos de la siguiente manera:

“Los estudiantes y postulantes a la UNSCH continuaron protagonizando graves desórdenes en las calles céntricas de la ciudad.

La policía tuvo que actuar enérgicamente desde el Parque Sucre, hasta la Residencia Estudiantil, lugar donde se replegaron los revoltosos que, arrojaban a su vez bombas incendiarias denominadas “molotov” y piedras a los guardias civiles.

Luego de dominar la situación los policías estuvieron presentes largo rato en el puente Vinatea sin dejar pasar a nadie hasta las dos de la madrugada, hora en que recién se retiraron todos los efectivos de la Guardia Civil.” (Paladín 1969:1)

Que los postulantes inscritos o aquellos jóvenes con intención de inscripción al proceso de admisión 1969 de la UNSCH hayan salido a manifestarse por las calles en contra del anuncio estatal, más aún que hayan creado una plataforma denominada *Frente Único de Postulantes* llama poderosamente la atención. Pero su participación en la protesta callejera adquiere sentido si se considera el ofrecimiento que, a finales del año anterior, les hizo la FUSCH.

Recordemos, a finales de 1968 la federación universitaria había logrado, vía acuerdo del Consejo Universitario, que los postulantes universitarios procedentes de colegios nacionales, a partir del año académico 1969 no rendirían la prueba de selección; es decir que su ingreso a la casa de estudios huamanguina sería directo. Esta razón fue, sin duda, el gatillador para la movilización de un grueso contingente de postulantes, cuyo origen era la escuela pública, al ver que dicha medida acordada por la máxima instancia universitaria corría peligro de no ser aplicada.

2.2.3 PROMULGACIÓN DE LA LEY ORGÁNICA DE LA UNIVERSIDAD PERUANA

Así como el tema de las rentas universitarias fue materia de conversación en el consejo de ministros, también lo fue la decisión de una nueva ley que regule al sistema universitario en su conjunto para, de un lado, quitarles protagonismo y capacidad de decisión a los estudiantes representantes en el cogobierno de la universidad y, por el otro lado, la ley permitiría una evaluación por eficiencia a los catedráticos, quienes de no calificar positivamente serían separados de la universidad.

La discusión acerca de la necesidad de una nueva ley universitaria fue consenso en el consejo de ministros. Polemizaron en los puntos más álgidos y beneficiosos de ella, pero coincidieron que su aprobación conllevaría a un conjunto de protestas en los estamentos universitarios. Por ello plantearon que la promulgación de la ley debería ser en un momento estratégico del calendario

nacional. En la sesión del consejo de ministros del 31 de enero de 1969 se ponía una fecha límite, recomendada, para su promulgación. El ministro de Educación sostuvo que “[...] *el momento es propicio por cuanto no hay clases, recomienda como fecha para la nueva Ley Orgánica como límite el 24 de Febrero*”. Exhortación que fue escuchada.

Mientras que en Lima se decidían los plazos para la publicación de la nueva ley universitaria, en Ayacucho las manifestaciones de los postulantes a la universidad y universitarios reclamaban sin cesar casi dos semanas, no sólo por mantener sus rentas, sino ampliarlas. Fue el 18 de febrero que el gobierno militar promulgó el Decreto-Ley 17437, Ley Orgánica de la Universidad Peruana (LOUP), cuyo objetivo fue la reorganización del sistema universitario en su conjunto. En su artículo 82, literal “f”, este Decreto-Ley sostenía que *“Los profesores serán separados de sus funciones por las siguientes causas: Realizar activismo o proselitismo político partidario dentro de la Universidad”*. Asimismo en su artículo 109, literal “d” sostenía que *“Se pierde la condición de estudiante universitario por las siguientes causales: Realizar cualquier tipo o forma de activismo o proselitismo político partidario dentro de la Universidad.”*

Las nuevas facultades que la Ley Orgánica de la Universidad Peruana otorgaba a sus autoridades eran severas, su aplicación intentaba desarticular los movimientos o agrupaciones políticas que se habían desarrollado dentro del estamento docente y alumnado. Pero los artículos antes mencionados no fueron aplicados en ninguna de las dos categorías de la UNSCH.

En el artículo 149, la *Nueva ley universitaria* señalaba que, debido a la reorganización de la universidad peruana, las autoridades universitarias cesaban en los cargos, con la única excepción de rectores y vicerrectores. Desde esta perspectiva, la representación estudiantil en el cogobierno universitario tuvo que entrar en reorganización. No obstante, la FUSCH seguía cumpliendo funciones de representación estudiantil, legitimada en la práctica por la inacción de las autoridades universitarias. La nota periodística del mes de marzo afirmaba que:

“[...] hasta hoy la federación [FUSCH] sigue funcionando, sigue convocando a asambleas en el Auditorium con fines de proselitismo político, sigue ocupando tres piezas del local de la Universidad. El

Vicepresidente, encargado de la Presidencia [Coronel Aguirre había sido detenido], sigue haciendo trámites ante el rectorado, sigue interviniendo en el gobierno de la Institución ¿Por qué no cierran el local que viene ocupando la Federación? ¿Por qué no exige rendición de cuentas? ¿Por qué no hacen retirar los parlantes desde donde continúa vociferándose insultos contra el actual gobierno? ¿Por qué le reconoce todavía persona al Presidente de la federación? ¿[Abimael] Guzmán y su monaguillo siguen pesando?” (Paladín 1969:5)

La ola de protestas que movilizaba a un conjunto de alumnos, docentes y postulantes en Ayacucho por mantener las rentas para la universidad se encontraba de pronto en un nuevo contexto, donde la reciente Ley Orgánica de la Universidad Peruana, emitida el 18 de febrero, puso al sistema universitario en reorganización. Cesaban todas las autoridades con excepción de rectores y vicerrectores. El consejo universitario se disolvía para dar paso a una comisión reorganizadora aprobada y respaldada por el Consejo Nacional de la Universidad Peruana (CONUP). La representación estudiantil, según la ley, debió correr la misma suerte que sus pares docentes, pero la FUSCH seguía vigente y legitimada dentro de la institución universitaria.

Estos tres sucesos fueron de relevancia para dicho momento, pero quienes han estudiado los años aurales de Sendero Luminoso no los han puesto sobre el tapete, han sido omitidos, silenciados. Aquí son considerados como importantes, porque permiten ampliar coherentemente la comprensión de la coyuntura que se vivió por aquellos años. Una etapa donde el gobierno militar empezaba a desplegar sus estructuras de poder. En el breve andar de la dictadura militar tenían muy claro que una de sus estructuras de soporte debería desplegarse hacia el espacio universitario, lugar donde converge y se forma la masa crítica y el movimiento estudiantil.

Todo el sistema universitario entró en reorganización. El caso particular de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga nos lleva a suponer que bajo las nuevas circunstancias que se le presentaba, ésta se vería librada de la fuerte influencia que venía ejerciendo, entre sus docentes y alumnos, la propuesta maoísta del PCP - Bandera Roja, cuyo comité regional era liderado por Abimael Guzmán, profesor y ex-director del ciclo básico de la UNSCH. Pero ocurrió todo lo

contrario, dicha propuesta de izquierda radical, lejos de ser debilitada, terminó fortalecida por la coyuntura; se presentó como una iniciativa interesada en defender a la universidad ayacuchana del atropello militar.

La reorganización en la universidad ayacuchana, sin proponérselo, facilitó en su interior la consolidación de la presencia política del PCP-Bandera Roja, ya que les permitió poco tiempo después, a través de nuevos y estratégicos cargos administrativos que ocuparon, cierto poder de decisión en aspectos administrativos de la universidad. También es importante señalar que dentro del comité regional Ayacucho del PCP-Bandera Roja se desarrollaba la *Fracción Roja* dirigida por Abimael Guzmán Reynoso y que años después daría sentido a lo que hoy se conoce como PCP- Sendero Luminoso.

Aquellos fueron momentos difíciles para la Universidad San Cristóbal. Aún no iniciaba el año académico 1969 y ya atravesaba por una crisis que fue acrecentándose a lo largo del año. El 18 de marzo la noticia más destacada de la región fue la renuncia del Rector y de parte de los miembros de la reciente comisión reorganizadora. Las razones del rector, Luis Gonzáles Carré, fueron que el clima político interno de la universidad no era propicio para el desarrollo de sus funciones, la fuerte presión que el grupo docente maoísta encabezado por Abimael Guzmán Reynoso ejercía contra su gestión fue determinante desde el seno mismo de la universidad y de la comisión reorganizadora. Sobre la renuncia de los comisionados el medio periodístico señalaba lo siguiente:

“De otro lado también presentaron sus renuncias los profesores Roberto Ishikawa, Roberto Velásquez, Isaac Tupayachi y René Casanova Silva Renard, que integraban la reciente nombrada Comisión de Reorganización decretada por la nueva Ley Universitaria, por razones de oposición del grupo pekinés, quedando en esa comisión los pekineses Zenón Naveda, Ing. Moya, Profesor Escalante y el ex-Decano Jaime Rivera [Palomino], con la posible esperanza de que los nuevos integrantes de la Comisión Reorganizadora que deberá nombrarse de inmediato no esté conformada por gentes del grupo pekinés imperante en la UNSCH.” (Paladín 1969:1)

Con la renuncia de Gonzales Carré, el cargo de rector fue asumido por el vicerrector en actividad. Como nueva autoridad Jacob Alcabés debió asumir la presidencia de la comisión reorganizadora de la universidad. Tres días después esta comisión quedó instalada y expuesta al asedio de los estudiantes vinculados al Frente Estudiantil Revolucionario (FER). La renuncia de Gonzales Carré no cesó la confrontación con el alumnado. Todo lo contrario, esta fue mayor.

La mañana del 18 de marzo, aproximadamente mil quinientos postulantes de la UNSCH se encontraban reunidos en el patio del edificio rectoral. Según el diario Paladín del 19 de marzo, “[...] *exigían en forma por demás insolente, azuzados por el bonzo Coronel Aguirre, Ascarza, Martínez, Najarro dirigentes estos últimos del ferismo, para que [el nuevo rector] Jacob Alcabés les dijese el número de vacantes existentes, quiénes habían ingresado, cuántos postulantes no habían logrado ingresar.*”

Por los apellidos que recoge la cita anterior queda en evidencia que se trató de estudiantes dirigentes y de bases de la FUSCH, por tanto ésta se encontraba detrás de las manifestaciones de los postulantes. En el medio periodístico aparece una nota de prensa, fechada el mismo 19 de marzo, donde se afirmaba, en resumidas cuentas, que era responsabilidad de los ayacuchanos evitar el descarado intento de hacer de la UNSCH una universidad pekinesa gobernada por Abimael Guzmán y su grupo. La nota también señalaba el apoyo que brindaba el Frente de Defensa de Ayacucho, en la figura de su principal dirigente (Cárdenas Sulca), al grupo de docentes universitarios liderados por Guzmán.

El 27 de marzo nuevos desórdenes protagonizados por los postulantes se registraron en la ciudad de Ayacucho, esta vez fueron las calles y no las instalaciones de la universidad el escenario de la protesta. Su requerimiento, a voz en cuello, fue el aumento de vacantes para el proceso de admisión de 1969. Este pedido en realidad se hacía insostenible, si se recuerda que en el mes de febrero el gobierno militar anunció el recorte de rentas al conjunto de las universidades peruanas. La marcha de los postulantes nuevamente contó con el apoyo de los dirigentes de la FUSCH y su registro periodístico señala lo siguiente:

“Una vez más se pudo advertir la infaltable presencia en estos conatos de violencia estudiantil de los alumnos feristas [...] Rigoberto García, Gualberto Ascarza, Coronel Aguirre, que en la realidad son los verdaderos culpables, entre otros, del “Ingreso Libre” y que hoy para evitar la furia de los estudiantes [postulantes] engañados hacen lo imposible para lanzarlos contra las autoridades de la Universidad y salvarse ellos así de la violenta reacción de quienes han sido miserablemente estafados en todo orden de cosas.” (Paladín 1969: 1)

El 9 de abril, luego de haberse realizado el examen de admisión, la UNSCH publicó en sus vitrinas la relación de ingresantes. El criterio de selección primó para ocupar las vacantes disponibles y fueron mil los ingresantes para el año académico 1969. Sin embargo, la dirigencia estudiantil emitió un volante y publicó varios pizarrones donde exigían que los postulantes que no alcanzaron vacante también fuesen admitidos como alumnos ingresantes a la casa de estudios. Su requerimiento no prosperó ante la comisión reorganizadora y el año académico en la UNSCH inició el 15 de junio sin ninguna novedad al respecto.

La ciudad de Ayacucho en general y la UNSCH en particular, como se ha podido apreciar, desde finales de 1968 vivió una situación de protesta constante, no se trataba de un espacio vacío ante las prolongadas vacaciones de los jóvenes universitarios como ha sido sugerido por Degregori (2010).

El presente trabajo de investigación considera que el particular contexto de protesta social y demandas universitarias por el que atravesaba la ciudad de Ayacucho de finales de 1968, posibilitó que el movimiento estudiantil secundario por la gratuidad de la enseñanza tuviese mayor arraigo en la vecina ciudad de Huanta; más todavía desde principios de junio de 1969 tomó un rumbo distinto y trajo consigo la participación del propio sector estudiantil organizado. La ciudad capital del departamento, Ayacucho, se había mantenido colmada de manifestaciones universitarias, demandas de organizaciones sociales y sindicales entre otras. Todas ellas venían empleando el espacio público sin tregua. Sus calles y plazas fueron, desde el último trimestre del año 1968, el lugar por excelencia para la concentración y reclamo del poblador ayacuchano.

Aquí se sostendrá el siguiente razonamiento. Lo que permite comprender por qué el tratamiento de la gratuidad de la enseñanza escolar, cuando se produjo, en la ciudad de Huamanga no tuvo el mismo tratamiento que logró en la vecina Huanta se debe a una diferencia cuantitativa en sus compromisos políticos. Mientras que en la primera de ellas formó parte, o mejor dicho se sumó al conjunto de temas de debate, de la recargada agenda política de la ciudad y sus dos universidades (especialmente la San Cristóbal de Huamanga). Cosa distinta ocurría en Huanta, en ella la restitución de la gratuidad de la enseñanza secundaria se convirtió casi exclusivamente en la demanda social preponderante.

2.3 LA LUCHA POR LA GRATUIDAD DE LA ENSEÑANZA

Desde inicios del año 1969, la ciudad de Ayacucho se encontraba franqueada por una serie de demandas, movilizaciones y protestas callejeras. El eje central de articulación de todas ellas fue, de una u otra manera, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).

En aquel contexto regional, donde la Universidad era el centro neurálgico de la vida académica y política de la ciudad de Ayacucho, se produjo una noticia que afectó al sistema educativo secundario y técnico superior a nivel nacional que fue sentida con una intensidad particular en la capital ayacuchana. Los altos niveles de politización que había alcanzado la vida de su población en general era tal que incluso había llegado a los sectores escolares secundarios; jóvenes que, en su mayoría, continuarían la formación educativa profesional en la UNSCH.

El 4 de marzo de 1969 el gobierno militar promulgó el Decreto Supremo 006-69/EP, que en su artículo primero decía: *“A partir de la iniciación del año escolar de 1969, los alumnos de los planteles oficiales de Educación Secundaria Común, de Educación Secundaria Técnica, Mando Intermedio y Formación Magisterial, que pierdan la gratuidad de la enseñanza, abonarán la suma de cien soles oro (S/.100.00) mensuales de abril a diciembre”*.

Como se puede apreciar, en el contenido del referido decreto supremo, no sólo se vio afectada la gratuidad de la educación secundaria común, sino también otros sistemas educativos. Razón que permite dar una mejor explicación al porqué los alumnos de los institutos industriales se plegaron a la lucha encabezada por los estudiantes secundarios. No queda duda alguna de que

fueron ellos los que más sintieron los efectos de la aplicación del decreto supremo, dada su mayor dependencia económica a los ingresos familiares, puesto que serían sus padres quienes solventarían el pago mensual requerido.

No hay ninguna duda en afirmar que fueron, lo siguen siendo, los colegios secundarios estatales donde se educaron y educan los hijos de los sectores más pobres del país. En Ayacucho, particularmente, la aplicación de la medida gubernamental atentó contra un gran porcentaje de familias campesinas pobres. Según el Mapa de la Pobreza del Perú (construido en base a información obtenida hasta 1972) se identifica a dos de las provincias ayacuchanas entre las diez más pobres del país de aquel momento.

También se desprende de su lectura que todo alumno desaprobado en un curso del año escolar anterior (1968) perdía la gratuidad de su educación. Por tal razón quedaba afecto a un pago mensual de cien soles que debía ser abonado desde el mes de abril hasta diciembre del periodo escolar vigente.

A tan sólo cinco meses del golpe de Estado que llevó a las fuerzas armadas a hacerse con el poder, a poco menos de un mes para que los escolares retornasen a las aulas se promulgó un decreto supremo que marcaría con sangre el año escolar de 1969. Su aplicación en Ayacucho, como en todo el país, fue sentida como un impedimento para continuar la formación educativa de muchos jóvenes de escasos recursos económicos, en su mayoría hijos de campesinos pobres o de pequeños comerciantes.

Degregori (2010) hace una conversión monetaria de la suma que el decreto supremo exigía como pago, por cada alumno desaprobado, para continuar con su formación educativa escolar. De ella obtiene un equivalente a 2.3 dólares americanos, cifra exigua en apariencia; pero toma importancia cuando es comparada con el salario diario que en el campo ayacuchano se pagaba por aquel entonces. El autor señalado sugiere que éste fluctuaba entre 5 y 15 soles diarios. De ello concluye que un campesino con solo un hijo afectado tendría que abonar mensualmente el equivalente a una semana de su salario, en el mejor de los escenarios; y de tres semanas, en el peor de ellos.

Este sencillo ejercicio permite poner en contexto la realidad económica de los padres de familias que fueron afectados por el referido decreto, un verdadero

drama para la economía de los campesinos. Aquellos hogares que mensualmente ingresaban a sus arcas un equivalente de 3.45 dólares, quedaban obligadas a abonar en favor del Estado peruano una suma de dinero que representaba las 2/3 partes de sus ingresos mensuales.

Lo señalado hasta aquí permite comprender el motivo de la movilización social que se produjo en defensa de la gratuidad de la enseñanza y que se prolongó hasta junio de 1969, momento en que alcanzó su punto más alto de beligerancia y también su final cuando el gobierno publicó el Decreto-ley 17717 del 24 de junio que corregía la situación que originó a nivel nacional el decreto supremo 006-69/EP.

Uno de los centros de esta movilización nacional fue el departamento de Ayacucho, las primeras manifestaciones se hicieron sentir en la ciudad de Huanta. Aquello no fue una casualidad, sino un indicador del mayor componente campesino e indígena que esta ciudad tenía en comparación a su vecina Ayacucho, capital del departamento del mismo nombre.

Para 1969, Ayacucho (ciudad) era un espacio sometido a una transformación y crecimiento urbano, donde sectores populares vinculados al pequeño comercio iban asentando sus hogares en las laderas de la ciudad, que cada vez tenía menos aspecto señorial. Nuevos barrios fueron incorporándose y ampliaban los límites de la ciudad. Ayacucho crecía al ritmo de la demanda exigida básicamente por instituciones del Estado: de un lado, la UNSCH que no había cesado de crecer desde su reapertura en 1959; del otro, un aparato administrativo estatal que después del golpe de estado de 1968 fue incrementándose progresivamente. La multiplicación de sedes administrativas de instituciones estatales e implementación de programas sociales desde el gobierno central, hicieron la diferencia.

Iniciado el año escolar, el Decreto Supremo 006-69/EP fue rechazado, las primeras manifestaciones de este rechazo se evidenciaron el segundo domingo de abril, cuando la población de Huanta objetó y reclamó su derogatoria. En la misma fecha el Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho (FREDEPA), desde la ciudad de Ayacucho, presentaba un memorial dirigido al Presidente de la República acompañado de un listado con las firmas de los padres de familia afectados por la aplicación del mencionado Decreto Supremo.

Todo parecía transcurrir en el plano administrativo. Pero, para finales de mayo el ausentismo escolar se hacía evidente, los niveles de politización que atravesaba al conjunto de la sociedad ayacuchana también habían echado raíces en los jóvenes estudiantes secundarios. “[...] *un grupo de jóvenes militantes de izquierda se reúne en secreto. De pronto, la sorpresa: el domingo 1 de junio se constituye el Frente Único de Estudiantes de Huanta (FUEH)*” (Degregori 2010: 57)

El 3 de junio el director del González Vigil, colegio emblemático de Huanta, expulsó a un grupo de alumnos por falta de pago de las mensualidades exigidas por el DS 006-69/EP. Al día siguiente se produce la respuesta de los alumnos que deciden declararse en huelga. El día 5 se adhieren a la huelga los alumnos del instituto industrial de varones y el de mujeres hace lo propio (el artículo 1º del Decreto Supremo también los afectaba). Aquel día se creó el Frente Único de Estudiantes y Campesinos (FUECH) conformado por organizaciones campesinas y padres de familia de Huanta que se solidarizan con la lucha estudiantil.

Por su lado, el presidente de la Federación de Asociaciones de Padres de Familia trató de ponerle paños fríos a la situación de tensión que se vivía: el resultado fue que los asociados de la provincia lo desconocieron como su representante, ratificaron el compromiso con la huelga estudiantil y acto seguido convocaron a la población a plegarse al mitin de protesta.

Los medios escritos ayacuchanos de aquel tiempo (Paladín e Impacto) indican que fue desde el 5 de junio cuando el movimiento por la gratuidad de la enseñanza logró congregarse el apoyo mayoritario de la población de Huanta. De esta forma dejaba de ser un asunto al interior del colegio González Vigil para convertirse en una protesta generalizada. El semanario Impacto, un año después, publicó una edición especial como homenaje conmemorativo por el primer aniversario de las luchas por la gratuidad de la enseñanza. En dicho informe sostenían lo siguiente. “*Los estudiantes de todos los colegios de Ayacucho [...] se lanzaron a calles, pidiendo la derogatoria de dicho Decreto, habiendo estallado el brote en Huanta el 5 de junio.*” (Impacto 1970: 1)

El 10 de junio se llevó a cabo un mitin de protesta previamente convocado. El acto congregó a unos cuatro mil participantes. En él se tomó la decisión de conformar el Comité Único de Lucha por la gratuidad de la enseñanza. Según Degregori (2010), al día siguiente el subprefecto y el supervisor de educación (llegado días antes del mitin) sostuvieron una reunión con los padres de familia y directores de colegios de Huanta. El acuerdo al que llegaron las partes fue suspender la huelga hasta finales de junio y esperar los resultados de la gestión formal que los representantes nacionales de la Asociación de Padres de Familia habían iniciado meses antes por la derogatoria del Decreto Supremo 006-69/EP.

El día 12, el acuerdo tomado entre autoridades y padres de familia fue desconocido por los estudiantes del FUEH, persistiendo en su acción de lucha. Para Degregori se trataba de una acción desesperada de los alumnos “[...] *el movimiento estaba exhausto y aislado*”. No obstante, un día después, en la capital del departamento se creó el Frente Único de Estudiantes Secundarios de Ayacucho (FUESA) con una mayoritaria presencia de los alumnos del colegio Mariscal Cáceres y del colegio de aplicación Guamán Poma de Ayala regentado por la Facultad de Educación de la UNSCH.

Desde la percepción de Degregori (2010), los sucesos de Huanta y Ayacucho fueron una suma de imprevistos y coincidencias. Así lo expresa al referirse a ellos. Cuando se produce la conformación del FUEH, el 1 de junio en Huanta, usa las expresiones ‘*De pronto, la sorpresa*’. Para describir la decisión que tomaron los alumnos huantinos, el día 12 del mismo mes, de proseguir la lucha, él emplea la frase: ‘*al día siguiente, providencialmente, los estudiantes secundarios de la capital departamental constituyen el FUESA*’. Y para señalar que el día 13 de junio la huelga estudiantil fue en incremento al declararse la FUESA en huelga indefinida, él señala lo siguiente: ‘*Así, inesperadamente, los huelguistas de Huanta ven finalmente roto su aislamiento*’. Ahí donde Degregori veía una conjunción de hechos inesperados, la presente investigación encuentra una suma de voluntades y coordinaciones políticas que se van entretejiendo en el día a día.

Hay indicios para suponer que los procesos de radicalización por los que el movimiento estudiantil secundario de la región transitaba eran coordinados y no sólo casos aislados. En la edición del día 7 de junio, el diario Paladín recoge una noticia que permite visualizar lo que venía fermentando dentro de los espacios educativos de la ciudad de Ayacucho. La noticia que se recoge dice:

“Un reducido grupo de profesores de Tercera Categoría, de facción pekinesa, infiltrados últimamente en el Instituto Comercial N° 37, anexa a la Gran Unidad Escolar “Mariscal Cáceres”, vienen cometiendo una serie de irregularidades al amparo de [...] la Dirección de dicho Instituto. Se aprovechan de su condición de pseudo profesores para soliviantar a los alumnos [...]” (Paladín 1969: 1)

La nota concluye dando los nombres de los docentes responsables de dicha acción: Carlos Alarcón Tipe, Antonio Efió, Raúl Chávez y Julio Mendoza. El énfasis que aquí se pone es para dejar en evidencia que existió un mismo interés respecto a la lucha por la gratuidad de la enseñanza. Como se sabe, la delegación de estudiantes de Ayacucho que concurrió al mitin del día 10 de junio en Huanta estaba constituida en su mayoría por alumnos de la G.U.E. Mariscal Cáceres, del Colegio de Aplicación Guamán Poma de Ayala y por alumnos de la UNSCH. Degregori se refiere al caso de la siguiente manera: *“Llegan delegaciones de colegios de Ayacucho y de la Universidad de Huamanga”* (2010: 58).

También es de conocimiento que el 13 de junio en la ciudad de Ayacucho, tres días después del mitin de Huanta, los alumnos de los colegios mencionados dieron origen al FUESA. Ese mismo día salieron a las calles a protestar y el resultado fue un estudiante herido de gravedad. En Huanta sucedió lo mismo, pero no hubo confrontación con la policía. Sobre el caso de las confrontaciones en la ciudad de Ayacucho, el semanario Impacto (1970) publicó el 30 de junio una nota periodística conmemorando el primer aniversario de la lucha por la gratuidad de la enseñanza. Allí señalaban que el estudiante Mariano Magerhua fue herido de bala durante un conato de violencia callejera que se produjo el día 18 en Huamanga (un día después del mitin convocado por el FREDEPA) y no el 13 como se ha sostenido hasta ahora.

De ser así, significa que los conatos de violencia del 18 de junio se produjeron días después de que la FUESA y la FUEH se adhirieran al FREDEPA. Es decir, que el día 17 de junio participaron del mitin convocado por el Frente de Defensa como sus afiliados.

El resultado de aquella concentración fueron más de diez mil personas reunidas en la ciudad de Ayacucho protestando contra la medida del gobierno militar. Allí los participantes acordaron continuar las acciones de lucha por la derogatoria del DS 006-69/EP. Este acuerdo es clave para comprender lo acontecimientos que producirán después. La tensa pugna entre el movimiento escolar -convertido para ese entonces en demanda popular generalizada- por continuar su lucha hasta alcanzar la derogatoria del Decreto Supremo en cuestión y la decisión del Estado de establecer sanciones drásticas para quienes se negaran a reincorporarse desde el 18 de junio a las actividades escolares colisionó violentamente.

Queda en evidencia que los hechos de violencia que se produjeron el día 18 estuvieron asociados a la decisión del Estado peruano que, en palabras del subdirector regional de educación, anunció el reinicio de las clases escolares para el mismo día 18 de junio. La advertencia para todo aquel colegio que se negase a levantar la huelga era el receso; la razón, el desacato a la disposición oficial. La policía, responsable de velar por el orden interno del país, fue la natural encargada de velar por el debido cumplimiento de la disposición estatal. En el particular caso que viene siendo desarrollado aquí, dicha función policial se tradujo en el impedimento a los manifestantes de tomar las calles de la ciudad de Ayacucho para hacer visible su reclamo y desacato a la imposición estatal. El resultado de dichas acciones se tradujo en conatos de violencia, el empleo de bombas lacrimógenas y el uso de armas de fuego para disuadir a los escolares y demás manifestantes.

Este hecho permite una mejor explicación a las intentonas de violencia que se produjeron aquel día, cuyo resultado fue un estudiante herido con arma de fuego. También facilita comprender por qué la policía arremetió contra los manifestantes, sobre todo estudiantes secundarios, quienes terminaron buscando refugio en las instalaciones del mercado de la ciudad. En aquel centro de abastos, dadas sus características, la policía cercó a los estudiantes y lanzó bombas

lacrimógenas afectando a todos los que allí se encontraban realizando compras y/o ventas: niños, adultos y ancianos. Todos fueron afectados por la represión policial. El semanario *Impacto* narra aquel suceso de la siguiente manera:

“La violencia callejera se inició el día 18, cuando resultó herido de bala el estudiante Mariano Magerhua (sic) y cuando la Policía encerró a los estudiantes en el Mercado, arrojándoles indiscriminadamente bombas lacrimógenas que causó pánico con saldo de heridos y asfixia de niños y adultos.” (Impacto 1970: 1)

En un comunicado del FREDEPA, leído por su presidente Máximo Cárdenas, se aprecian los nombres del comandante Núñez y del mayor García como los responsables de atentar contra la vida del estudiante herido Mariano Maccerrhua. Se pide sanción y retiro de la ciudad para los dos efectivos policiales. (Alarcón 1976. En Degregori 2010: 74). Como se puede apreciar, dicha acción policial no sólo alteró los ánimos de la población, su acción desmedida produjo entre los pobladores empatía hacia los jóvenes manifestantes. Así, el reclamo se generalizó.

La indignación que produjo en el poblador ayacuchano la represión policial contra los estudiantes (al fin y al cabo se trataba de sus hijos e hijas) fue el detonante que liberó un masivo apoyo al movimiento estudiantil. Al respecto, Degregori (2010) advierte que la reprimenda policial en Ayacucho fue más violenta y la respuesta estudiantil tuvo el mismo tenor; ello facilitó que el FREDEPA se sumara rápidamente a las manifestaciones, lo mismo sucedió con el apoyo de la población.

Las protestas callejeras se prolongaron hasta altas horas de la noche, la comisaría (frontis) y un camión de la Guardia Civil fueron quemados, los efectivos policiales por un momento perdieron el control de la ciudad. Al respecto ha sido señalado que:

“Ese día fue un total dominio de la ciudad por parte de los estudiantes y el pueblo hasta las 10 de la noche, hora donde ya los estudiantes se encontraban agotados, semiasfixiados por tantas bombas lacrimógenas y con muchos heridos. Se retiraron entonces a sus domicilios y quedaron pequeños destacamentos en las esquinas para evitar que la policía salga a la calle. Pero la policía se organiza nuevamente y salen de tres locales. Avanzan a fuego de metralla y bombas lacrimógenas y toman la ciudad casi sin resistencia.” (Alarcón 1976. En Degregori 2010: 125-126)

La turba humana campeaba y avanzaba por la calles con rumbo a las sedes institucionales que representaban al poder estatal en el departamento. Sobre este punto, las páginas del medio escrito *Impacto*, permiten hacernos una idea más completa de cómo se vivió aquel momento de descontrol en la ciudad de Huamanga.

“[...] la turba enardecida atacó la Comandancia, la Prefectura y otros Establecimientos, habiendo actuado la Policía enérgicamente con disparos directos al cuerpo, con efectivos llegados de emergencia por aire y tierra.” (Impacto 1970:1)

La llegada de los refuerzos policiales fue determinante para retomar el control de la ciudad. Al día siguiente, las calles de Huamanga nuevamente estaban regentadas por las fuerzas policiales. Muy avanzada la noche del 20 de junio y la madrugada del siguiente, los efectivos policiales realizaron un conjunto de intervenciones domiciliarias. El resultado fue un grupo de dirigentes del movimiento, profesores y alumnos de la UNSCH, detenidos y responsabilizados de los sucesos producidos dos días antes.

La misma situación se estaba desarrollando en Huanta con la detención de tres personas. Entre ellas destacaba la figura del abogado Mario Cavalcanti (asesor jurídico de los campesinos huantinos). En Ayacucho, el número de detenidos ascendió a 35 profesores, entre ellos se encontraba Abimael Guzmán Reinoso. El semanario *Impacto* aporta más sobre la identidad de los detenidos. El medio señala los siguientes nombres:

“[...] se produjo una redada de comunistas y profesores de la Universidad San Cristóbal, entre ellos: Manuel Abarca Cervantes, René Casanova, Abimael Guzmán Reynoso, Enrique Moya Bendezú, Jaime Rivera Palomino, Ricardo Rojas Tello, Jorge Velasco, Rafael Alarcón Tipe, José Coronel, Marcial Molina, Jorge Guardia Vásquez, Edgar Carhuaz Larrea, Máximo Cárdenas Sulca y otros más.” (*Impacto* 1970: 1)

La relación de nombres proporcionados por el medio escrito permite concluir que los detenidos fueron: dirigentes del FREDEPA, profesores y alumnos dirigentes de la UNSCH. Desde las instituciones encargadas del control interno de la ciudad hubo un intento por mantener en hermetismo la situación por la que atravesaba Ayacucho. Las fuerzas del orden comunicaron a los periodistas locales que no debería transmitirse ninguna información sobre lo que estaba sucediendo, para asegurar que ello fuera cumplido intervinieron en el local de correos y controlaron todas las formas posibles para evitar que la información llegara, convertida en noticia, a la capital del país.

El informe conmemorativo del primer aniversario de la lucha por la gratuidad de la educación en Ayacucho, presentado por el semanario *Impacto*, permite comprender detalles de aquel momento. El documento deja en claro que los medios de comunicación fueron imposibilitados de retransmitir información a la capital del país dada la rápida intervención policial. Ello significó un intento de las fuerzas del orden por silenciar a la prensa de las ciudades de Ayacucho y Huanta respectivamente, tentativa que inicialmente se mostró eficaz.

La noticia fue silenciada por un tiempo breve, a los pocos días los medios de comunicación - nacionales y regionales - filtraban información del suceso. Fue con posterioridad de algunos meses o conmemoración del primer año que la información periodística sistematizó lo sucedido en ambas ciudades del departamento de Ayacucho. El informe elaborado por el semanario *Impacto* en sí mismo es prueba de ello. Un año después este medio afirmaba lo siguiente:

“Por otro lado, los componentes del Centro Federado de Periodistas de Ayacucho fuimos comunicados a no pasar ninguna clase de información por las autoridades policiales y políticas. Cuando nuestro Director quiso transmitir a Lima las noticias del suceso en su calidad de corresponsal del Diario “Expreso”, no pudo hacerlo porque el Correo y otros medios de transmisión estaban intervenidos y chequeados por la Policía.” (Impacto 1970: 1)

La mañana del 21 de junio, muy temprano, los dirigentes del FREDEPA, alumnos y docentes universitarios, fueron detenidos, como ya se ha comentado, y luego trasladados por vía aérea a Lima. En Ayacucho, la noticia se fue extendiendo y produciendo manifestaciones callejeras, las arterias viales de la capital departamental eran tomadas por la población indignada al enterarse que los dirigentes del movimiento habían sido detenidos; en respuesta, las fuerzas policiales iniciaron una dura represión para controlar las principales calles de la ciudad, lo que se tradujo en confrontaciones violentas entre las fuerzas policiales y población indignada, cuyo nefasto saldo fue cuatro personas muertas durante la reyerta que se produjo a lo largo del día. Sobre este momento, los medios periodísticos locales han afirmado lo siguiente:

“El 21 de Junio, cuando los detenidos ya estaban en Lima, en horas de la mañana se inició la balacera. Los manifestantes fueron seguidos con disparos en la Plaza de Armas, Av. Centenario, Av. Mariscal Castilla, Plazuela de San Juan Bautista y otras calles de la ciudad. Habiendo sufrido el infortunio de la muerte: Eulogio Yaranga Sauñe, universitario; Silvestre [ANAYA] Arroyo Burga, padre de familia; Mario Ramos Huamán, estudiante de la Escuela Sucre N° 613 y Américo Oré Gonzales, estudiante” (Impacto 1970: 1)

En el mismo medio local se señalaba que las exequias de los fallecidos en Huamanga fueron acompañadas por miles de personas que no sólo estuvieron consternados por los sucesos de la capital departamental, también lo estaban por los acontecimientos y muertes que en mayor número se habían producido en la vecina ciudad de Huanta. Las cifras oficiales señalan en 20 el número de muertes por los hechos producidos en Ayacucho (día 21) y Huanta (días 21 y 22), mientras

que las cifras no oficiales elevan a más de 100 las víctimas mortales de la desproporcionada represión policial.

Finalmente, el gobierno militar terminó derogando el decreto ley 006. Lo hizo el día 24 de junio, a través del Decreto Ley 17717, el mismo día en que promulgaron la Ley de Reforma Agraria que tuvo gran impacto en el país y los medios de comunicación dieron cuenta preferentemente de dicha noticia. El peso de esta última noticia terminó por pasar a segundo plano la derogatoria del Decreto Ley 006 que tan solo días antes había producido muertes entre los pobladores ayacuchanos. Este establecía en su artículo 7º que *“Entrará en vigencia a partir de 1º de julio del presente año, no habiendo lugar a reintegro de los pagos efectuados con anterioridad a esta fecha”*.

Desde aquel momento, en Ayacucho se recuerda dicho acontecimiento como la lucha por la gratuidad de la educación y los fallecidos como sus mártires. Cada año se conmemora el aniversario de los sucesos producidos aquel 21 de junio de 1969, a través de romerías y otras actividades que las organizaciones ayacuchanas realizan para recordar aquel hecho. El lugar de memoria es el cementerio general de la ciudad. Los recorridos al camposanto se han celebrado sin cesar, año a año. La información que el presente estudio ha conseguido puede dar fe que hasta junio de 1979 el FREDEPA y sus líderes, así como de las organizaciones sociales y sindicales, se han hecho presentes en la fecha señalada todos los años.

No se trata, pese a que pueda pensarse así, de una recuperación del acontecimiento como un hecho lineal, único; por el contrario, el acontecimiento histórico intenta ser rescatado por múltiples voces políticas. Cada una de ellas, a través de sus argumentaciones, pretende hacer suya la representación del hecho e integrarlo dentro del relato histórico que produce. Este reclamar el pasado no es gratuito ni neutral; todo lo contrario, el hecho es fundamental para explicar los sucesos de violencia que se desataron a partir de 1980 en el Perú.

Las voces más claras sobre este intento se dejan ver entre 1978 y 1979, cuando se muestra a instituciones que siguen conmemorando *un passé qui ne passe pas*, dirían Rousso y Conan (1996). El documento que a continuación presentamos recoge una de las tantas disputas por las que ha pasado el

acontecimiento y nos muestra a dos FREDEPA en el mismo acto, confluyendo en un *lugar de memoria*, no sólo echando lazos al pasado, sobre todo intentando que éste le asegure crédito a su presente que intenta ser legitimado, en cuyo caso y por oposición deslegitimaría a la otra vertiente. La nota periodística del 21 de junio de 1979 da cuenta del suceso de la siguiente manera.

“La referida ceremonia mitad fúnebre y mitad política se realizó en forma por demás pacífica hasta la culminación alrededor del medio día de hoy. La nota saliente y que dejó de sorprender sobre todo a los transeúntes y curiosos que contemplaban esta Romería la dieron la presencia de dos Frentes de Defensa del Pueblo de Ayacucho, que espontáneamente proclamaban ser cada uno de ellos sus auténticos integrantes quienes provistos de sus coloreadas pancartas con idénticos slogans se desplazaron desde el Parque “Sucre” hasta los ámbitos del Cementerio General de la ciudad.” (Panorama 1979: 1)

2.4 AYACUCHO DESPUÉS DE LA LUCHA POR LA GRATUIDAD DE LA ENSEÑANZA

Días después de la derogación del Decreto Ley 006 los alumnos y alumnas de colegios secundarios y primarios, entraron en vacaciones de medio año, para retornar a sus actividades escolares el día lunes 07 de julio. El Decreto Ley que había suprimido a su antecesor arriba señalado, entraba en vigencia el primero de julio. En ese sentido, es preciso señalar que sus verdaderos efectos se verían sólo después, con el retorno de los escolares a las aulas; con posterioridad a la fecha se podría saber si los estudiantes, que durante el mes anterior habían estado en las manifestaciones, se reincorporarían o tenían otras razones para continuar la protesta.

En Ayacucho la inasistencia de los escolares fue elevada (los medios periodísticos locales hablan de un 60%). La razón de ello es lo que no queda definido por ser el primer día. La siguiente cita, recogida del diario Paladín, sostiene:

“Sé cree que por ser el primer día de clases después de vacaciones de medio año, reine el ausentismo en los colegios escolares de la ciudad, aunque algunos aseguran que este ausentismo se debe a que ciertos alumnos están comprometidos con los “rabanitos” de la ‘U’ de Huamanga, para mantenerse en el ausentismo mientras que los dirigentes pekineses no sean puestos en libertad.” (Paladín 1969: 1)

De la nota periodística se puede inferir no sólo el alto porcentaje de inasistencia escolar que se produjo el día 7 de julio, también deja abierta la posibilidad de vínculos entre los estudiantes de colegio y de la universidad de Huamanga. Esto toma más sentido cuando se sabe que los dirigentes detenidos, luego derivados a la ciudad de Lima con motivo de los sucesos producidos entre el 21 y 22 de junio pasado, continuaban encarcelados. Ello permite comprender por qué la protesta de escolares y estudiantes universitarios de Huamanga no cesó. El motivo ya no era la gratuidad de la educación, puesto que el Decreto Ley 006 había sido derogado. La razón que los movilizaba era la detención y encarcelamiento de los dirigentes del movimiento por la gratuidad de la enseñanza de Huanta y Huamanga, quienes fueron conducidos hasta la ciudad de Lima, donde quedaron en calidad de detenidos.

Pasada una semana del reinicio de las clases escolares, los medios locales de Ayacucho publican una noticia acerca del principio de autoridad que se estaría perdiendo en los planteles secundarios de Huamanga. La noticia pone énfasis acerca de la disciplina o falta de ella, de cómo los directores y el personal del departamento de Normas Educativas no logran implantar el principio de autoridad en los colegios de la ciudad. El medio escrito *Paladín* desliza la idea que estas autoridades serían reemplazadas por miembros del Ejército Peruano, quienes no tendrían ningún inconveniente en subrogar y someter a fuero judicial a los docentes: *“No es justo que un docente todavía gana sueldo del Estado y vaya a un centro de estudios para corromper a la juventud”* (Paladín 1969: 1).

El 18 de julio *Paladín* presenta una nota donde queda en evidencia que las manifestaciones callejeras de los estudiantes no habían cesado; por el contrario, en ese nuevo contexto buscaban y exigían que los dirigentes detenidos durante los sucesos de junio y llevados a la ciudad de Lima sean puestos en libertad. La extensa nota periodística señala lo siguiente:

“Un grupo de estudiantes secundarios de los Planteles de Aplicación de la Universidad de la G.U.E Mariscal Cáceres y San Ramón, reiniciaron en la tarde de ayer sus manifestaciones de protesta por la detención de los agitadores políticos que actualmente se encuentran en la ciudad de Lima.

Aproximadamente a las 5 p.m. 100 estudiantes de ambos sexos se reunieron a la altura de la Residencia de Estudiantes Universitarios para obligar a sus compañeros de estudios a que los acompañasen en sus actos de vandalismo, que es pretexto de pedir la libertad de los causantes de la tragedia del 21 de junio en la que murieron 4 personas inocentes, quienes reinician con la violencia.” (Paladín 1969: 1)

Queda claro que el curso de la protesta estudiantil dejó de ser una reivindicación de un derecho a la gratuidad de la enseñanza para convertirse en una de carácter político. La nota periodística del 23 de de julio hace evidente la relación entre el FREDEPA y el FUESA denunciando que ambos frentes se encuentran acatando un paro de dos días por la misma causa. La cita dice “[...] en forma prepotente se han declarado en paro de 48 horas reclamando la libertad de los presos que se encuentran en la capital.” (Paladín, 1969: 4). La misma nota periodística sindicó a los estudiantes secundarios de la Gran Unidad Escolar Mariscal Cáceres y de los planteles de aplicación Guamán Poma de Ayala como los responsables de los desórdenes y pintas que aparecen en la ciudad.

Para agosto de ese año la plataforma reivindicativa iba nutriéndose de otras demandas y los grupos que las levantaban como suyas se ampliaban. De las demandas que se incorporaron destaca la oposición a la Ley Orgánica de la Universidad Peruana (LOUP), dada a través del Decreto Ley 17437, norma que se promulgó en febrero de 1969. La noticia del 29 de agosto presenta la suma de reivindicaciones que se amalgamaron para aquel tiempo y señala lo siguiente:

“Los alumnos de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, en continuas asambleas de estudiantes convocadas por la FUSCH, vienen acordando diversos actos de protesta, la misma que se iniciará a partir del próximo lunes y continuará durante toda la semana.

Estos actos de protesta serían por la dación de una nueva Ley Orgánica de la Universidad Peruana, la detención de algunos de sus dirigentes, pidiendo la gratuidad de la enseñanza y la participación estudiantil en el gobierno de la Universidad y otros problemas que posiblemente serán dados a conocer en los comunicados que vienen redactando.” (Paladín 1969: 1)

Los días 2 y 3 de septiembre se concretó el paro de 48 horas. La medida de fuerza fue acatada por los alumnos de la universidad de Huamanga. Las demandas se centraron en el pedido de libertad del estudiante Coronel, último presidente de la FUSCH, y los demás detenidos que venían siendo enjuiciados por los sucesos violentos que se produjeron durante el mes de junio; la otra demanda giraba en torno a la participación estudiantil en el gobierno de la universidad, a la luz de las nuevas condiciones que estableció la LOUP o simplemente Decreto Ley 17437. En estas manifestaciones se visualizó un actor ya conocido en el espacio ayacuchano: El frente Estudiantil Revolucionario (FER).

El FER estaba integrado por una facción de alumnos maoístas que respaldaban al entonces profesor de filosofía Abimael Guzmán Reinoso se sumó a las demandas y protestas que la FUSCH había emprendido contra sus autoridades universitarias por haber acatado las disposiciones legales del Decreto Ley 17437. Los reclamos en torno a la gratuidad de la enseñanza de la educación secundaria iban quedando en un segundo plano, mientras que el asunto universitario se convertía en el centro de atención de los medios periodísticos de la región.

¿Qué significó, en ese momento, la aplicación del Decreto Ley 17437 al sistema universitario del país? La respuesta a esta pregunta exige mostrar el siguiente antecedente. Desde 1960 la universidad peruana se regía por la Ley 13417 en la que se reconocía la participación en las decisiones de la vida universitaria; la referida ley contemplaba para los alumnos, por ejemplo, el *derecho a tacha* de los docentes universitarios, libre asistencia a las clases, la posibilidad de ejercer el derecho a la cátedra paralela, ayuda económica para los alumnos de probada carencia de recursos económicos. En pocas palabras, la ley de 1960 teóricamente posibilitaba una cuota de poder importante a los estudiantes universitarios en la toma de decisiones de la universidad.

Según un autor, en su aplicación el D.L. 17437 de 1969 llevaba la intención siguiente: *“La apolitización de la Universidad, la pérdida de su autonomía, la eliminación de toda función de compromiso y crítica social.”* (Granados 1981: 25). Asimismo, sugiere el mismo autor, la LOUP apostaba por un tipo de universidad funcional, disciplinada, eficiente para la producción de servicios y con un carácter que Granados denominó: de *academicismo científico*. En la misma línea de percepción respecto a los cambios que daría la universidad pública peruana se encuentra Escobar, quien afirmó que:

“En realidad, era una Universidad concebida al gusto de las necesidades de un proyecto de desarrollo empresarial e industrial. Es decir, se eliminaba toda posibilidad de esclarecimiento, de denuncia, de diálogo directo y concientizador entre universidad y el pueblo” (Escobar 1971: 270)

Lo cierto es que la LOUP, durante su vigencia (1969-1972), logró desconectar a la universidad de los procesos políticos por los que el Perú atravesaba en aquel tiempo. En algunos espacios regionales fue más eficaz que en otros. Para un autor la aplicación de este decreto tenía un objetivo claro:

“[...] esta ley buscaba estratificar a las Universidades: mientras que las Universidades Nacionales se convertían en Universidades de segunda mano, el sistema alentaría el desarrollo de las Universidades privadas, altamente eficientes y organizadas, las que tendrán como meta el producir expertos profesionales que el proceso capitalista demanda.” (Granados 1981: 28)

En el caso de la Universidad de Huamanga, la LOUP dio resultados inesperados. Su aplicación necesitaba de la implementación del cogobierno y ello sólo era factible si se llevaban a cabo las elecciones estudiantiles, mecanismo que permitía a los estudiantes elegir a sus representantes; el acto democrático fue programado para el día 28 de octubre, pero se vio frustrado por los manifestantes feristas.²³

²³ Nombre asignado a los alumnos vinculados al Frente Estudiantil Revolucionario (FER).

El medio escrito *Paladín*, reproduce literalmente un volante de esta agrupación estudiantil donde se deja en evidencia no sólo las demandas, sino el tipo de lenguaje y pensamiento que el periódico le atribuye a Guzmán Reinoso. A continuación se presentan los contenidos del referido volante:

“El Frente Estudiantil Revolucionario, consciente del deber y la responsabilidad que le toca cumplir, llama a los estudiantes cristobalinos a movilizarse por:

- 1. Rechazar la reaccionaria actitud del Rector y su camarilla (Ingenieros Castañeda, Hnos Mendoza, Ishikawa, Lara, etc.) fieles cumplidores de la ley 17437, de querer imponer la realización de las ‘Elecciones Estudiantiles’ el día de hoy, al margen de la decisión y los intereses de las mayorías estudiantiles.*
- 2. No participar en las “elecciones” convocadas por la camarilla del Rector Alcabés.*
- 3. Acordar las elecciones estudiantiles democráticas convocadas por el Comité Electoral para el día 31 del presente mes.*
- 4. Luchar por el auténtico Cogobierno y contra la nefasta Ley Universitaria 17437.” (Paladín 1969:1)*

La agrupación estudiantil FER se convirtió por esos tiempos (desde 1968 los representantes del ferismo lograron la presidencia de la FUSCH) en la vanguardia de los reclamos universitarios en Huamanga. Sus demandas no cesaron, por el contrario, iban en aumento y se radicalizaban cada vez más.

El principio de autoridad se vio vulnerado, razón por la que Alcabés habría renunciado a sus funciones en el rectorado. Aquí conviene recordar que no fue el único rector que dejó su cargo por presiones políticas internas que desestabilizaban la autoridad imperante en la UNSCH. Sus dos antecesores también lo hicieron por similares razones (Efraín Morote Best en agosto de 1968 y Luis Gonzales Carré en marzo de 1969). En la gran mayoría de estos incidentes y actos de protesta estuvo como protagonista el FER; esta afirmación se sostiene en la ingente cantidad de noticias que registraron los medios escritos de la región para aquel momento.

El 22 de enero de 1970 se produjo un conflicto entre los estudiantes y la policía; el resultado: 4 estudiantes de la UNSCH heridos por impacto de perdigones (Valentín Bautista Chipao de 25 años, Roberto Gómez Quispe de 22, Vicente Ajillo Quispe de 20 y Roberto Pizarro De la Cruz de 20 años de edad); la razón central del conato fue la libertad de los estudiantes detenidos José Coronel y Marcelino Castro detenidos y la negativa de los estudiantes universitarios a presentar trabajos de tesis para optar el grado de bachiller. Todos estos actos se produjeron en el local del rectorado cuando intentaban ingresar un pliego de reclamos al nuevo encargado de la rectoría, el ingeniero Roberto Ishikawa.

Así la UNSCH en menos de un año tuvo cuatro rectores, muestra clara que las cosas al interior de la institución se iban tornando cada vez complicadas. También es muestra que la línea política que dirigía Abimael Guzmán se consolidaba en la institución académica más representativa de Ayacucho. El diario *Paladín* a través de una nota (octubre de 1969) se refería a la presencia del grupo de Guzmán dentro de la UNSCH, en los siguientes términos:

“Bien es sabido que la Universidad de Huamanga está totalmente prostituida y enrollada bajo el dominio fanático y sectario de la secta pekinesa, la más aberrante, brutal y odiosa facción política que se halla entronizado en una universidad peruana.” (Paladín 1969: 3)

La UNSCH se encontraba en pleno proceso para designar a sus autoridades. La asamblea universitaria fue convocada para dicho fin el 12 de noviembre. Cabe resaltar que ello se produjo sin la presencia de representantes estudiantiles, puesto que las dos convocatorias no se llevaron a cabo conforme a ley. La asamblea universitaria se congregó, pero durante tres días no lograron concretar un acuerdo. Éste recién llegó el día 15 y el diario *Paladín* registró a las nuevas autoridades de la universidad de la siguiente manera:

“Sin mayores incidentes ni participación de los alumnos, anoche se realizó la elección de las autoridades de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, habiendo salido elegidos los ingenieros: Roberto Ishikawa Triveño y José Castañeda Bazán, Rector y Vice - Rector, respectivamente. Mientras que las Direcciones Universitarias han recaído de la siguiente manera: para Investigaciones, José Díaz Flores; Planificación, Gerardo

Mendoza Delgadillo; Economía, José Ibáñez Dávila; Personal, Abimael Guzmán Reinoso; Evaluación, Juan Luis Pérez Coronado; Proyección Social, Enrique Moya Bendezú; y Bienestar, Antonio Díaz Martínez.”
(Paladín 1969: 1)

Las direcciones universitarias y los respectivos nombres de los docentes encargados han sido subrayados por nosotros para dejar en evidencia que el proceso de reforma universitaria a nivel nacional emprendido por el gobierno militar, sin proponérselo, posibilitó -o en todo caso no impidió- que en la UNSCH algunos de los cargos de dirección fueran a parar a manos de docentes cuyo vínculo con el naciente PCP-SL eran evidentes.

De esta forma se fue cimentando y expandiendo el control de la institución universitaria por miembros de la *Facción Roja* que fueron ubicándose en cargos estratégicos de la universidad de Huamanga, lo que facilitaría el desarrollo de sus planes futuros.

Por ejemplo, el director de personal era el encargado de las contrataciones del cuerpo docente de la universidad; el encargado de bienestar universitario tenía a su cargo la administración del comedor y la residencia universitaria, espacio donde confluían los estudiantes universitarios de pocos recursos y/o alumnos de provincias que habían llegado a la ciudad de Huamanga para estudiar y encontraban en estos dos espacios el sostén necesario para concretar su proyecto educativo.

Bajo esta lógica, docentes, trabajadores y alumnos de la universidad pasaban por el filtro de una de estas dos direcciones que eran controladas por docentes vinculados a la *Facción Roja* que con el tiempo devendría en el PCP-Sendero Luminoso.

2.5 DE LA *FACCIÓN ROJA* AL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ – SENDERO LUMINOSO

2.5.1 UNA FRACCIÓN LLAMADA *FACCIÓN ROJA*

En este punto, es prudente recordar que la *Facción Roja* dirigida por Abimael Guzmán se había desarrollado dentro del seno partidario del PCP- Bandera Roja y dadas las discrepancias internas irreconciliables que se dieron durante los últimos años de la década de 1960, finalmente produjo su escisión. También es necesario señalar que los científicos sociales, los que han investigado acerca del caso Sendero Luminoso y su surgimiento, suelen confundir los términos fracción y facción. Creo que el origen de esta confusión está en la cita de Lenin, que fue utilizada innumerables veces. En ella se lee lo siguiente:

“En el partido la fracción es un grupo de hombres unidos por la comunidad de ideas, creada con el objetivo primordial de influir sobre el partido en determinada dirección, con el objetivo de aplicar en el partido sus propios principios en la forma más pura posible. Para eso es necesaria una autentica comunidad de ideas. Esta diferencia entre lo que exigimos de la unidad del partido y de la unidad de la fracción de ser comprendida por cuantos deseen explicarse el verdadero estado de los roces internos en la fracción bolchevique.” (Lenin: 450 en Guzmán e Iparraguirre 2014: 66)

Esta es una cita a la que alude Sendero Luminoso en sus documentos orgánicos para dar sentido a su necesidad de constituir la *Facción Roja*. Quizás sea la madre del cordero que permita entender la diferencia entre Fracción (numérica) y Facción (denominación de una de las fracciones). En el mismo documento citado anteriormente se dice que *“En el partido puede haber toda una gama de matices de opinión, cuyos extremos, pueden incluso estar en aguda contradicción entre sí”* (Lenin: 450 en Guzmán e Iparraguirre 2014: 66)

En ese sentido se debe entender que dentro del PCP-Bandera Roja coexistieron, desde finales de la década de 1960, cuatro fracciones políticas. Una de ellas, la que dirigió Abimael Guzmán Reinoso se denominaba la *Facción Roja*, cuyo origen se remonta a inicios de los años sesentas, probablemente desde 1962. Resulta, entonces, necesario hacer esta aclaración; quien lo permite es un

texto inédito de reciente aparición (2014), en él sus autores, Abimael Guzmán y Elena Iparraguirre, argumentan lo siguiente:

“En estos años finales [de la década de 1960] se desarrolló una lucha de cuatro fracciones en el partido: la de Patria Roja, la de Paredes [léase Bandera Roja propiamente dicha], la autollamada “bolchevique” y la Facción Roja.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 177)

Estas luchas internas sólo se comprenden si tomamos en consideración el concepto de *centralismo democrático* acuñado por el propio Lenin (1973 T1) en su obra *¿Qué hacer?* y que ha sido utilizado profusamente por las organizaciones políticas de izquierda. El concepto de centralismo democrático plantea que las diferencias internas se resuelven cuando una de las propuestas (“líneas” en el uso senderista) doblega a las otras fracciones, quienes aceptan la situación de forma democrática, comportándose hacia afuera de la organización como un bloque sólido.

En el caso de PCP-Bandera Roja las fracciones se convertirían en el transcurrir de los siguientes meses y años en escisiones. Así nació el PCP – Sendero Luminoso entre mediados de 1969 y 1970. Se autodefinieron como defensores de la vida del partido en 1969 y sintieron el compromiso de dirigir la reconstitución del Partido, uno que en realidad había eclosionado en cuatro agrupaciones distintas. Así con el inicio de la década de los setenta nació una agrupación que diez años después tendría en vilo a todo el país: PCP - SL.

La universidad de Huamanga, en Ayacucho, fue para Sendero Luminoso lo que fue Bandera Roja para la *Facción Roja*, refugio seguro para su crecimiento. Pareciera que la actitud de Guzmán y sus partidarios fue concebir a sus organizaciones como *huésped* de otras hasta su maduración ideológica y política. De esta manera germinó una organización que puso en práctica su visión y concepción radical de cómo transformar la sociedad peruana.

En el apartado 2.1 del presente capítulo se ha presentado una breve mirada acerca del PCP: sus inicios y su posterior fragmentación, a consecuencia de factores externos que los obligó a optar por uno de los dos bloques en los que había quedado dividido el comunismo internacional. Dicha situación internacional, decíamos, había producido efectos en el PC peruano en 1964 dejándolo

escindido en dos grandes grupos: el PCP-Unidad de filiación moscovita y el PCP-Bandera Roja de ascendencia maoísta. Recuérdese que la segunda de las organizaciones políticas terminó bajo la dirección de Saturnino Paredes como secretario general; dentro de ella quedó incluida la *Facción Roja*, agrupación que luego de escindirse de Bandera Roja daría origen al PCP-Sendero Luminoso.

Las razones que explican por qué las otras tres fracciones se escindieron del PCP- Bandera Roja, pese a su importancia para la historia de la izquierda en el Perú no serán analizadas aquí. Sólo diremos que en la segunda mitad de la década de 1960 se llevó a cabo un conjunto de reuniones que redefinió el futuro de las organizaciones maoístas. La V Conferencia Nacional del PCP-Bandera Roja se realizó en noviembre de 1965, en enero de 1969 desarrollaron su VI Conferencia Nacional. En aquel periodo de poco más de tres años se produjeron un conjunto de situaciones que terminaron fracturando irreconciliablemente a la agrupación política y con el devenir de los años se produjeron cuatro escisiones políticas. La pregunta que ello sugiere es ¿Cuál fue la razón para que las desavenencias sean insuperables?

Las conclusiones a las que llegaron los participantes de la V Conferencia Nacional dan respuestas. Ellas pueden resumirse como una enmienda total a los acuerdos tomados en la IV conferencia celebrada en 1964. A continuación, grosso modo, señalamos las conclusiones más resaltantes que presentó, en la *línea política del PCP-Bandera Roja*, la conferencia partidaria de finales de 1965:

- El carácter de la sociedad peruana fue tipificada de semifeudal y semicolonial.
- Que el Perú de aquel tiempo se encontraba en situación revolucionaria dadas las condiciones objetivas que quedaban evidenciadas y que las condiciones subjetivas dependían de la voluntad de preparar y hacer la revolución que transformaría la sociedad peruana.
- Que mediante la guerra popular se gesta el triunfo de la revolución.
- Fueron definidos *los tres instrumentos de la revolución: partido, ejército y frente amplio*

Respecto a este momento, uno de los dirigentes que tuvo participación directa en el debate de 1965 fue José Sotomayor, quien sería separado del PCP-BR y terminó formando en 1966 la organización denominada Partido Comunista del Perú- Marxista Leninista (PC del P- ML) que se autodisolvió diez años después. Sotomayor se presentó en la conferencia nacional de 1965 como defensor de los acuerdos tomados y aprobados en la IV Conferencia Nacional celebrada un año antes. Veamos cómo Sotomayor se refiere a la situación política que se produjo en aquel momento dentro de Bandera Roja:

“[...] se dio comienzo a los debates. Con aires de teórico y persiguiendo objetivos típicamente escisionista, el «secretario general» enfiló sus ataques contra la IV Conferencia Nacional del PCP (B.R.), centrando su puntería en las siguientes cuestiones:

El Perú no es un país dependiente sino semicolonial;

La fuerza motriz principal de la revolución peruana es el campesinado;

La revolución peruana va del campo a la ciudad, siguiendo un curso duro y prolongado;

La violencia revolucionaria es la forma principal de organización del movimiento revolucionario;

La constitución de Bases de Apoyo Revolucionarias y la construcción de las Fuerzas Armadas Revolucionarias son la tarea principal de los revolucionarios.

Es fácil descubrir la esencia y procedencia de esta barata teorización de Saturnino Paredes, contenida en su «trascendental informe a la V Conferencia Nacional»: No es otra cosa que un burdo trasplante de las experiencias chinas surgidas de su Segunda Guerra Civil Revolucionaria [...] Paredes se empeñó en hacernos aprobar un esquema que resulta ajeno a nuestra realidad nacional.” (Sotomayor 2009: 46-47)

Sotomayor tuvo una opinión que no puede ser tipificada de externa, dado que fue uno de los primeros dirigentes del PCP, y de Latinoamérica, enviado a la República Popular China para recibir un ciclo de estudios acerca de la experiencia revolucionaria de aquel país. Enrumbó a Pekín durante la segunda mitad de 1959.

En la publicación aludida el autor sostiene que todos los estudios llevados en el país asiático versaron sobre temas ampliamente tratados en las obras de Mao; así el contenido de las clases fueron en torno a: el frente único, problema campesino, línea de masas, lucha armada en la revolución china, el PC chino en clandestinidad y legalidad, las luchas internas al partido. Sostuvo que todo giró en torno a la obra de Mao. Marx, Engels, Lenin y Stalin fueron omitidos completamente. Asimismo advierte que los profesores de turno señalaron que nada de lo planteado en sus clases debería aplicarse a otras realidades de manera mecánica.

“Sin embargo, la verdad es que después de 5 meses de estudios en Pekín, todos volvieron con la seguridad de que, en lo fundamental, el camino recorrido por la revolución china tendría que repetirse en los países de la América Latina.” (Sotomayor 2009: 41)

En febrero de 1965 Abimael Guzmán Reinoso viajó rumbo a Pekín, a recibir clases a la escuela de cuadros, los puntos que destaca en dicha formación son los mismos que fueron señalados por Sotomayor, el cambio de términos es lo diferente entre ambos, pero las similitudes saltan a la vista y no queda duda que el *paquete académico* recibido por ambos fue el mismo con algunos matices. Guzmán refiere su experiencia de la siguiente manera:

“En la escuela de Pekín, y en el orden que sigue, estudiamos: situación internacional, centrada en la lucha contra el revisionismo y el internacionalismo proletario; línea política general, las leyes y experiencias de la revolución democrática china; trabajo campesino, la lucha antifeudal por la tierra desarrollada por el campesinado, fuerza principal de la revolución; frente único, la unión del proletariado, campesinado, pequeña burguesía y burguesía nacional sustentada en la alianza obrero-campesina dirigida por el proletariado; construcción del Partido, principios y problemas fundamentales de la construcción del Partido basada en la línea ideológica y política correcta; trabajo secreto y trabajo abierto, principios y experiencias de la clandestinidad de la organización partidaria y de su trabajo de masas; línea de masas, las masas hacen la historia y cómo movilizarlas con conciencia y voluntariedad, aprendiendo de ellas y servir al pueblo de todo corazón; filosofía, partiendo de la contradicción como única

ley fundamental en función de la política para resolver los problemas de la lucha de clases, del Partido y la revolución.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 83)

Para realizar dicho viaje Guzmán se ausentó de la Universidad San Cristóbal de Huamanga gracias a una licencia por enfermedad. Regresó al Perú, cinco meses después, el 22 de julio de 1965, como consta en el libro arriba citado. Con ideas renovadas, gracias a su presencia en China, cuatro meses después se realizó la V Conferencia Nacional (noviembre de aquel año), donde se enfrentarían estas dos formas de concebir y caracterizar al país.

De esta manera dentro del PCP- Bandera Roja se iniciaba una intensa lucha por definir cuál era la línea política y su aplicación que se prolongó hasta enero de 1969, momento en que se llevó a cabo la VI Conferencia Nacional de la organización maoísta Bandera Roja. Aquí se cerró, en palabras del propio Guzmán, la etapa de la lucha de dos líneas, donde la *justa y correcta*, la revolucionaria, terminó por imponerse a aquella que el grupo de Guzmán tildó de reaccionaria. La idea de las dos líneas al interior del partido era sustentada por su agrupación a través de la siguiente cita:

“La historia de los cincuenta años del Partido Comunista de China comprueba que el éxito o el fracaso de un Partido depende de si es correcta o no su línea. Si la línea es incorrecta, un Partido perderá el Poder aunque lo haya conquistado. Si la línea es correcta, logrará el Poder en caso de que no se halle en él. Pero una línea justa no cae del cielo, ni surge ni se desarrolla espontánea ni apaciblemente, sino que existe en contraste con una línea errónea y se desarrolla en la lucha contra ella.”
(Citada en el V Pleno del CC, noviembre 1975, Bandera Roja N° 45).

La planificación de cómo llevar a la práctica las conclusiones de la V y VI Conferencia Nacional del PCP- Bandera Roja fue tarea de los siguientes años, y se centró en “luchar contra el revisionismo y reconstituir el partido”. La agrupación dirigida por Guzmán, la *Facción Roja*, hizo suyas las banderas revolucionarias y trabajó en ese sentido hasta finales de la década de 1970.

A manera de resumen podemos decir entonces que en marzo de 1966 la primera escisión dejó el PCP- Bandera Roja para constituirse como el PC del Perú-Marxista-Leninista. Para 1967 se dio inicio a una nueva disensión que terminó por concretarse en 1969, la cual nacerá bajo el nombre de PCP- Patria Roja.

Desde mediados de 1970 se concretó una nueva ruptura partidaria, iniciada desde finales del año anterior. De esta forma la *Facción Roja*, dirigida por Guzmán, tomó el mismo nombre de la organización política matriz: PCP- Bandera Roja. Esta nueva agrupación se hizo conocida por su lema "*Por el luminoso sendero de Mariátegui*", deviniendo con el tiempo a ser denominada como PCP- Sendero Luminoso.

Para 1971 se produjo la cuarta escisión, surgió el comité Estrella Roja que desconoció a Saturnino Paredes como su secretario general, acusándolo de renunciar a la Guerra Popular. Finalmente, y luego de un conjunto de escisiones, la agrupación matriz PCP- Bandera Roja terminó optando abiertamente por una propuesta de izquierda legal. Su líder Paredes fue inscrito en la lista del Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular (FOCEP) como candidato para la Asamblea Constituyente de 1979, dicha asamblea fue la encargada de redactar la nueva carta magna, con ella se aseguraba el retorno del país a un sistema de elección democrática. A tras quedaron más de una década de dictadura militar en Perú.

2.5.2 SENDERO LUMINOSO. LOS INICIOS DE LA ORGANIZACIÓN

La conducta política es el título de una tesis de bachillerato en Antropología, sustentada en la UNSCH por Granados (1981). Su autor tempranamente analizó a la organización senderista. Lo interesante es que lo hizo desde la propia institución universitaria de Huamanga. No olvidar que ella fue uno de los espacios donde el PCP-Sendero Luminoso se fue gestando en sus inicios. La tesis de Granados es un trabajo pionero de mucha utilidad para dar cuenta de la postura política e ideológica de la organización maoísta. *La conducta política*, resume las razones que llevaron a la organización senderista a escindirse del PCP-Bandera Roja e iniciar, durante la década de 1970, un proyecto radical cuyo objetivo fue tomar el poder por la vía de la lucha armada. Veamos lo señalado por su autor:

“Es así, que uno de los dirigentes del más tarde Sendero Luminoso, sostenía que el Partido no estaba siendo conducido en forma revolucionaria, que no contaba con planes y metas precisas en la tarea esencial de buscar el desarrollo de la guerra popular prolongada con apoyo del campesinado mediante la creación de las bases de apoyo. [...] que en el Partido se había renunciado a los planteamientos de Mariátegui y Mao, que debían ser el norte ideológico de la organización. Y, lo principal, que el aspecto organizativo del Partido no estaba en íntima relación con las tesis y programas de la línea a seguir para la toma del poder.

Se plantea que siendo el Partido ilegal, todo el trabajo se debe hacer en forma secreta. No se admite la utilización o la posibilidad de utilizar la legalidad que deja el sistema para avanzar en el fortalecimiento del aparato político del Partido.” (Granados 1981: 47-48)

De las razones esgrimidas en esta extensa cita, se comprende que la propuesta de Sendero Luminoso rechazaba toda posibilidad de ser parte del sistema, actuaba desde la clandestinidad en busca de concretar otro y para ello su objetivo fue claro: tomar el poder a través del ejercicio de la violencia, vía la lucha armada.

Para ello inició un proceso de captar a sus filas a estudiantes universitarios que servirían inicialmente para llevar su mensaje político a los sectores de la población, sobre todo de extracción campesina, ubicada en los barrios de la ciudad de Huamanga que se fueron creando como consecuencia de la migración. Para luego ser la base política de su organización: los combatientes. Esta idea se hizo extensiva a las localidades aledañas y/o vecinas de la capital de Ayacucho. Asimismo Granados señala que otro espacio fue el de las organizaciones campesinas:

“A nivel ya del campesinado, se mantenían ciertas posiciones logradas cuando se pertenecía al PCP-Bandera Roja; se controla y manipula algunas dirigencias de federaciones locales y regionales.” (Granados 1981: 49)

En el mismo sentido Degregori (2010) ha señalado que la escisión de Bandera Roja significó un costo muy elevado para el grupo de Guzmán y se reflejó en la reducción de miembros de la nueva organización durante buena parte de la década de 1970. Guzmán se convirtió en “[...] *cabeza de una fuerza política regional, con presencia importante solo en Ayacucho y con apenas algunos núcleos mínimos en Lima y otros pocos lugares.*” (Degregori 2010: 149). El autor sostiene que la situación de la que partió el PCP-Sendero Luminoso realza los avances que una década después consiguió dicha organización. Asimismo es necesario señalar que Guzmán, desde su retorno de China a mediados de 1965, radicó en Lima y formó parte de la Dirección Nacional del PCP-Bandera Roja hasta julio de 1968. Luego retornará a la ciudad de Huamanga y nuevamente trabajará como docente en la UNSCH después de ganar una plaza por concurso. La cátedra le fue asignada en la facultad de Educación según refiere el propio Guzmán.

La vuelta de Guzmán, y su esposa, a Huamanga no le aseguraba volver a la dirección de una base política regional sólida como ha sostenido Degregori. Parece que su liderazgo tuvo que ser recuperado. Sobre su retorno a Huamanga el mismo líder de Sendero Luminoso ha dado su versión:

“¿Por qué volvimos a Ayacucho? Dos razones nos movieron. Una y principal, después de la Reunión Extraordinaria de enero del 68 el Partido entró en una situación compleja, difícil y riesgosa, la división devino peligro creciente. La otra, en Ayacucho había surgido una tendencia campesinista y militarista que oponía bases a dirección, similar en esto a Patria Roja y con la cual tuvo algunas vinculaciones. El Comité Regional de Ayacucho entonces, más aún en las nuevas circunstancias, era el más importante y consolidado comité del Partido; sin embargo, el desarrollo de la intensa lucha interna de esos años hizo saltar sus problemas y debilidades, de dirección en especial.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 211)

Los problemas en el Comité Regional de Ayacucho a los que alude la cita anterior se produjeron porque, durante la ausencia de Guzmán en Huamanga, el PCP- Bandera Roja había destacado al dirigente Aracelio Castillo para que haga labor de dirigente. Cuando el primero retornó en 1968, Castillo se encontraba en

el ejercicio del cargo e intentó aislar a Guzmán y su grupo. La pugna entre ellos continuó a lo largo del año siguiente, pero la *Facción Roja* terminó imponiéndose.

En este punto, uno de los entrevistados de Degregori que tuvo participación activa durante los sucesos de junio de 1969, bajo el pseudónimo de *Víctor*, ha sostenido que Castillo *“Llega a Ayacucho cuando Guzmán no está. Se suponía que él era el ideólogo, el que lo venía a reemplazar. Pero las diferencias eran notorias. Aracelio era más apagado. Pero era más humano en ciertas cosas.”* (Degregori 2010: 151). Sobre este momento de tensión al interior del Comité Regional de Ayacucho, el líder de Sendero Luminoso se va a referir de la siguiente forma:

“En el Comité Regional de Ayacucho la dirección había sido copada por una posición derechista, tendencia campesinista y militarista que contraponía el trabajo campesino al ciudadano, considerando revolucionarios solo a quienes estaban en el campo, pero no viendo el traslado del centro del trabajo del Comité al campo, sino prestando atención únicamente al desplazamiento de algunos, e incluso de aquellos a quienes juzgaban revolucionarios, generando sectarismo y marginamiento de camaradas e imponiendo sus criterios autoritariamente.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 212-213)

Queda claro que la vuelta de Guzmán a la dirección del comité regional de Ayacucho no fue fácil; primero se produjo la disputa entre él y Aracelio Castillo por la conducción del mencionado comité que se tradujo en la presencia y consolidación -dentro de la dirección regional del PCP-BR- de la *Facción Roja* en Ayacucho.

Este punto quedará aquí por no ser el objetivo de la presente investigación. Nos concentraremos en entender la organización del PCP- Sendero Luminoso que se formó desde inicios de 1970 teniendo, para ese momento, como base sólida al referido comité que se desarrollaba en Ayacucho.

Sendero Luminoso tuvo sus bases iniciales en la *Facción Roja*, el Comité Regional de Ayacucho denominado José Carlos Mariátegui, dirigido por el grupo de Guzmán aludido líneas arriba y la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Aquel fue el punto del que partió el PCP-Sendero Luminoso. Para Degregori (2010) esta situación de control sobre una organización partidaria y una institución pública se hizo evidente desde 1969 hasta 1973.

Recuérdese que Guzmán Reinoso y Díaz Martínez llegaron a formar parte del cuerpo de autoridades de la universidad aludida hasta marzo de 1974. La elección de las nuevas autoridades se produjo en noviembre de 1969 en aplicación del Decreto-Ley 17437, conocido como Ley Orgánica de la Universidad Peruana (LOUP), dispuesto por el gobierno militar de Velasco Alvarado que rigió la vida universitaria desde el 18 de febrero de aquel año.

El diario Paladín informó sobre el cambio de autoridades en la UNSCH con el siguiente titular: *Universidad de Huamanga ya no será más bastión del pekinismo*. Ello muestra que la presencia de la ideología maoísta dentro de la Universidad no era algo clandestino. Por el contrario, de alguna manera la había venido dirigiendo. Para marzo de 1974 dicha ideología ya no tuvo la misma fuerza dentro de la universidad huamanguina. Se hace necesario señalar que los cargos en las direcciones universitarias eran puestos de confianza y no representativos; es decir, no fueron el resultado de elecciones internas sino decisiones de la instancia universitaria correspondiente; en este caso, la Asamblea Universitaria. Reproducimos la nota en extenso del referido periódico:

“En reciente Asamblea Universitaria que duró los días sábado y domingo último, se ha elegido nuevas autoridades con ideas RENOVADAS que nada tendrán que ver con politiquería tanto nacional como extranjera, que mucho daño y desprestigio ha causado a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, hasta el extremo de que esta casa de estudios superiores no servía en forma positiva a la comunidad ayacuchana, sino que estaba al servicio de los agentes políticos asalariados que envenenaban la mente de nuestros estudiantes.

Las nuevas autoridades universitarias que han sido elegidas son: Prof. Jaime Rivera Palomino, Director de Evaluación Pedagógica y Servicios Académicos; Prof. Isaac Tupayachi Medina, Director de Personal; Prof. Gerardo Mendoza Delgadillo, Director de Economía; Prof. Julio Valladolid Rivera, Director de Investigaciones; Prof. Gerardo Valeriano Povis, Director de Planificación; Prof. Walter Navarro Arias, Director de Proyecto Social; y Enrique Moya Bendezú, Director del Bienestar del Estudiante...” (Paladín 1974: 4)

El lunes 4 de marzo de 1974 se anunció el final de la gestión al frente de las direcciones universitarias de la UNSCH de todos los aquellos que las venían ejerciendo, incluyendo a los docentes vinculados a Sendero Luminoso. Durante el periodo en que la universidad estuvo influenciada por el pensamiento maoísta se produjeron un conjunto de situaciones que dejan en evidencia que la agrupación que dirigía Guzmán actuaba en ella abiertamente. Claro está que no sólo los docentes vinculados a la organización tenían acceso a la gestión de la universidad.

Desde el lado de estudiantado tuvieron como aliados al Frente Estudiantil Revolucionario (FER), organización que supo movilizar demandas universitarias dentro y fuera de la propia universidad (para mayor detalle se puede ver el apartado 2.2 de la presente investigación). A través del sistema de elecciones el FER controló desde finales de 1968 la Federación Universitaria de San Cristóbal de Huamanga (FUSCH), así esta federación fue sumada a la propuesta maoísta que había logrado una cuota de poder dentro de la universidad, propuesta ideológica que poco tiempo después Sendero Luminoso llevaría a los extremos. De esta manera, desde los dos estamentos universitarios (docentes y estudiantes), la organización política que dirigía Guzmán tuvo voz dentro de la Asamblea y el Consejo Universitario. Un hecho que permite mostrar lo planteado aquí se iba a producir unos meses antes de la recomposición de las direcciones universitarias de la UNSCH.

“La manzana de la discordia sería la situación del profesor Luis [...], perteneciente a la FER del “Sendero Luminoso”, a quien los alumnos tachan y piden que no siga dictando clases. Mientras que la otra facción del estudiantado apoya al citado docente y lejos de defender argumentos por argumentos lanzan calumnias aduciendo que ‘Sinamos por intermedio de sus agentes han capturado el local de la Universidad’, hecho que averiguado acuciosamente resulta completamente falso, porque Sinamos en la actualidad está abocado íntegramente a la entrega de la oficina al nuevo coordinador.” (Paladín 1974: 1)

La cita del medio periodístico muestra al FER estableciendo una defensa cerrada de un docente de la universidad de Huamanga. Su alegato no se centró en un argumento académico, sino en criticar la participación de la organización estatal creada para canalizar las demandas sociales de la población como lo fue el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS),

Este organismo estatal fue creado por el gobierno militar de Velasco Alvarado para dirigir y controlar las movilizaciones nacidas desde las bases sociales, en la práctica, se convirtió en una especie de partido político puesto al servicio de la *revolución nacionalista* emprendida por los militares en el poder. Desde la perspectiva de las organizaciones de Izquierda, el SINAMOS fue percibido de forma negativa, puesto que al canalizar las iniciativas y demandas políticas de los sectores populares las despojaba del carácter impugnador que estas tenían. ¿Cómo podía llevarse adelante una revolución sin bases?, fue una pregunta que muchos partidarios de la izquierda radical se formularon dadas las circunstancias de aquel momento.

SINAMOS tuvo injerencia en muchas organizaciones populares y creó otras más. Es innegable que logró cierto arraigo dentro de los sectores populares. Además sus siglas fueron estratégicamente escritas por separado (Sin Amos), escritura que iba acompañada de una silueta de Túpac Amaru II en blanco y negro. El efecto era una imagen potente a los ojos de la población, el ícono apelaba al recuerdo histórico del primer emancipador de América de finales de la etapa colonial (siglo XVIII), el curaca indígena José Gabriel Condorcanqui. Etapa de la historia nacional vivida intensamente, a través de los libros de historia, por los jóvenes estudiantes secundarios de todo el país.

Asimismo, la organización de Sendero Luminoso actuaba en el espacio académico de la universidad sin ningún tapujo. Así, durante la búsqueda de información de la época, se encontró tres noticias en los periódicos regionales entre los años 1971 y 1972. Ellas muestran a miembros de la universidad, docentes y egresados, dictando conferencias públicas, con notas de prensa como publicidad de los respectivos eventos.

El 28 de abril de 1971 la UNSCH anunciaba, en una nota de prensa en el diario Paladín, que al día siguiente, a horas siete de la noche, en uno de los ambientes de la casa de estudios se dictaría una conferencia acerca del latifundio en Huanta, a cargo de Osmán Morote Barrionuevo (dirigente de Sendero Luminoso, actualmente recluido en prisión por delito de terrorismo).

El jueves 20 de mayo, a través del mismo diario, se anunciaba la disertación sobre filosofía y ciencias sociales, a cargo de Abimael Guzmán Reinoso que se llevaría a cabo en el mismo lugar y hora donde se realizó la conferencia de Osmán Morote. Al final de las respectivas notas de prensa se señalaba que estas actividades *buscan estrechar la unión entre la universidad y el pueblo*. El 5 de febrero de 1972 el mismo diario anunciaba que:

“En el auditorium de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga se dictó hoy una conferencia sobre la vida y el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

La conferencia estuvo a cargo del Profesor Guzmán [...] De esta manera se va cumpliendo la iniciativa de la Federación Universitaria [FUSCH] de promover conferencias culturales todos los sábados para los postulantes al mencionado Centro Superior de Estudios.” (Paladín 1972: 2)

Las conferencias dadas, por lo menos las señaladas, desde la universidad tenían como público objetivo a la población no universitaria y a sus futuros estudiantes. Queda claro que en esta etapa la organización política Sendero Luminoso trabajaba al interior de la universidad y, de manera extensiva, a los pobladores de la ciudad de Huamanga.

La etapa que va de 1969 hasta 1975 tiene otra lectura, sugiere que dicho periodo en realidad culminó en 1976. Esta última es la postura de Sendero Luminoso y sostienen que estuvo centrada en dos temas: “reconstituir el Partido” y “trabajo de masas”.

2.5.3 SENDERO LUMINOSO. LA ORGANIZACIÓN

El PCP-Sendero Luminoso tiene la concepción que su organización, entendida como Partido, tiene el papel histórico de dirigir al pueblo. Ponen énfasis en el trabajo campesino y por dicha razón plantean que sus mejores y mayores fuerzas deben estar con el campesinado. Su propuesta toma como base la idea del *centralismo democrático*. Al respecto un investigador sostiene que dicha categoría se debe entender como:

“[...] la piedra angular de su construcción orgánica. Para esto se invoca a Mariátegui que exigía solidaridad y disciplina, entendiendo la disciplina como expresión del centralismo y la solidaridad como expresión de la democracia.” (Granados 1981: 50-51)

El proyecto senderista, conciben que el Partido debe preparar la guerra popular, ellos se perciben y se presentan como el Partido, de ahí su necesidad de concentrar sus mayores fuerzas políticas al trabajo campesino, simiente para el futuro Ejército Guerrillero Popular (EGP). Una de las citas de Mao recordadas por el líder de Sendero Luminoso aclara esta estrategia *“Los comunistas somos como la semilla y el pueblo como la tierra. Donde quiera que vayamos, debemos unirnos con el pueblo, echar raíces con él.”* (Guzmán & Iparraguirre 2014: 194)

La concepción del trabajo orgánico del Partido debe de ser desde la clandestinidad y la ilegalidad. En ese sentido Granados recoge una cita del II Pleno del Comité Central (CC) llevado a cabo en 1970. Allí sostiene que:

“La reconstitución del Partido exige centrar la atención en el carácter clandestino de la organización (el PCP es clandestino o no es nada). Tener en cuenta que todo proceso de lucha implica una desarticulación organizativa, cuya superación exige el fortalecimiento del CC para una correcta aplicación del centralismo democrático, que cumpla la indispensable centralización para la unificación de teoría y práctica. Asimismo, exige la consolidación de los núcleos de dirección intermedia para una eficaz reconstitución y funcionamiento de las bases.” (Granados 1981: 52-53)

Se aprecia, en la cita anterior, que el interés de Sendero Luminoso estuvo puesto en reconstruir el PCP y esto sólo se llegó a concretar desde la soledad política en la que quedó sumido formalmente el PCP- SL a principios de 1970. Partieron del siguiente postulado: el Partido había sido arrebatado por una dirigencia contrarrevolucionaria que no sentía las necesidades del proletariado peruano.

Sólo después de dejar en claro este postulado se puede comprender, aunque no justificar, por qué el grupo de Guzmán dio inicio a las denominadas luchas del partido en dos frentes: el primero fue de lucha interna, primero contra el *liquidacionismo de derecha*, como denominaron al grupo de Saturnino Paredes, y posteriormente contra el *liquidacionismo de izquierda* atribuido al comité regional de Lima; el segundo fue de lucha externa, contra el *revisiónismo* que provenía de las otras organizaciones políticas de la izquierda peruana de orientación prosoviética. Esta segunda batalla ideológica fue primordial para Sendero Luminoso, dado que amenazaba los objetivos revolucionarios que tenían delineados siguiendo el esquema maoísta.

La soledad política a la que quedó reducido Sendero Luminoso se tradujo, como ya fue expresado, en una pérdida de bases sociales a nivel nacional, quedando como su base más sólida el comité regional de Ayacucho. Esta situación produjo en palabras de un autor *“[...] la concentración de SL en el terreno de la elaboración ideológica y el desarrollo de las tendencias intelectualistas de su dirección, que se dedicó a la sistematización de un discurso global y coherente, dentro de la más estricta ortodoxia marxista-leninista.”* (Degregori 2010: 164)

En ese sentido una de las características relevantes de Sendero Luminoso fue su capacidad de organizar movimientos populares en todos los frentes de la sociedad, seguramente haciendo eco de la propuesta maoísta de organizar a las masas en todos los frentes de lucha que sean posibles. Este proceso fue denominado como *trabajo de masas*, cuyo resultado produjo el nacimiento de un conjunto de organizaciones paralelas que se movían en el ámbito público dando soporte a la organización clandestina.

Así fueron apareciendo los llamados *organismos generados*. Uno de los primeros fue el centro de trabajo intelectual Mariátegui (CETIM) cuyo origen se remonta a 1968, pero su mayor presencia se va a dar cuando Sendero Luminoso surge como organización a principios de 1970. Para Degregori (2010) el CETIM se va a centrar en un estudio exhaustivo, pero exegético de las obras de José Carlos Mariátegui. Lo cierto es que este organismo generado regional se adelantó al proceso de trabajo de masas que se impulsó desde 1973, luego su experiencia sería replicada a nivel nacional y dentro del contexto temporal señalado.

¿Cuál fue la labor que cumplieron estos organismos generados? ¿Qué significado tuvieron este tipo de organizaciones legales para una organización clandestina? Los organismos generados se constituyeron en verdaderas correas de transmisión que influyeron en la población con la ideología de Sendero Luminoso. El trabajo de masas tenía dicho objetivo, barnizar a un conjunto de la población con la ideología maoísta que profesaban en pro de lograr la consolidación nacional de su propuesta política, a la que llamaron “reconstitución del partido de Mariátegui”.

Desde la perspectiva del PCP-Sendero Luminoso el conjunto de estas organizaciones de carácter legal eran organizaciones generadas por el proletariado que seguían la línea correcta, es decir, la ideológica de ellos. Lo cierto es que el trabajo que hicieron estas organizaciones legales, en términos de los líderes senderistas:

“Permitió al Partido ligarse ampliamente a las masas, impulsar su desarrollo al término de la lucha por la existencia del Partido e incrementar su militancia con contingentes de sangre nueva; sirvió a culminar la Reconstitución y a la construcción nacional del Partido a fines de la década del setenta.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 366).

Los organismos generados tuvieron, en líneas generales, su nacimiento a principios de la década de 1970, pero en su gran mayoría habrían alcanzado su consolidación entre los años donde Sendero Luminoso declara que el PCP ha sido reconstituido como sinónimo de recuperación del carácter revolucionario y ello sucedió desde su perspectiva entre los años 1975 y 1976. Momento de consolidación y de autoproclamación como voz autorizada para definir la línea del Partido de Mariátegui y caracterizar la sociedad peruana de aquel tiempo.

2.5.4 SENDERO LUMINOSO. IDEARIO POLÍTICO

El ideario político del PCP- Sendero Luminoso parte del convencimiento que su perfil político e ideológico es el adecuado, que su *línea* es la correcta. Esta idea se concreta alrededor de 1975-1976. Durante aquel tiempo se produjo un conjunto de afirmaciones de carácter ideológico, se tomaron acuerdos partidarios-políticos y militares, Asimismo se implementaron un conjunto de organismos generados con objetivos concretos.

De otro lado, la línea política e ideológica de la agrupación senderista fue autoproclamada como la *línea justa y correcta*, voz autorizada. Esta fue una necesidad de la organización y para legitimar su propuesta tomaron como punto de partida una cita de Mao Tse Tung:

“El que sea correcta o no la línea ideológica y política lo decide todo. Cuando la línea del Partido es correcta, lo tenemos todo. Si no tenemos hombres, los tendremos; si no tenemos fusiles, los conseguiremos; y si no tenemos el Poder, lo conquistaremos. Si la línea es incorrecta, perderemos lo que hemos obtenido. La línea política es como la cuerda clave de una red, si tiramos de ella todas las mallas se abrirán. Hay que practicar el marxismo y no el revisionismo; unirse y no escindirse; ser francos y honrados y no urdir intrigas ni maquinaciones”. (Guzmán & Iparraguirre 2014: 209-210)

Sendero Luminoso se erige como la única organización política que puede interpretar verdaderamente la realidad, justamente porque se constituyen como la línea correcta en la aplicación del marxismo al caso peruano. Convencidos que su tesis ideológica y política de partida es la adecuada inician su proyecto. Será en el V pleno del comité central de la organización, celebrado en noviembre de 1975, que tuvo como lema *Retornar plenamente a Mariátegui e impulsar la reconstrucción*; allí refieren que fue el pensador peruano quien planteó las leyes generales para la lucha de clases en Perú.

Tomando como punto de partida el postulado desarrollado por Mariátegui en 1928, El PCP-Sendero Luminoso, casi cincuenta años después y con una definida propuesta argumentativa basada en las ideas de Mao Tse Tung, estableció cinco puntos fundamentales que le posibilitaría avanzar en el cumplimiento de sus objetivos trazados. Así los pilares sobre los que se levantaría el proceso de lucha armada en el Perú fueron para Sendero Luminoso cinco:

- Caracterización de la sociedad peruana.
- Carácter de la revolución peruana.
- Las tareas de la revolución.
- Los instrumentos de la revolución.
- La línea de masas.

A continuación, trataremos someramente cada uno de los puntos en los que puso énfasis la agrupación senderista.

2.5.4.1 CARÁCTER DE LA SOCIEDAD PERUANA

Caracterizar la sociedad peruana no fue un trabajo exclusivo de esta organización política; la prédica anti-sistema tampoco lo fue. El discurso radical de lucha armada como ruta al poder, en general, estuvo en el ideario político de gran parte de la izquierda peruana durante las décadas de 1960 y 1970; la vía militarista primó como argumento revolucionario de aquel tiempo. Lo diferente con Sendero Luminoso es que llevó a la praxis dicho discurso deviniendo al tiempo en acciones terroristas. Volviendo al punto, caracterizar la sociedad peruana fue el lugar de partida obligatorio para saber qué y cómo debía hacerse su transformación.

El mismo gobierno militar de Velasco Alvarado, que tuvo entre sus asesores a intelectuales de izquierda, planteó su propia lectura de cómo entender al Perú de aquel momento. Un autor sostiene que la tesis oficial del gobierno de Velasco fue la siguiente:

“[...] la sociedad peruana es subdesarrollada y dependiente, inmerso dentro de un sistema capitalista. En base a esta caracterización, el gobierno practica una política de replanteo de sus relaciones de dependencia con las potencias imperialistas.” (Granados 1981: 26)

Dentro del PCP-Bandera Roja, antes de su fraccionamiento en cuatro grupos, la pugna interna que va a abrir una de las primeras brechas irreconciliables, entre José Sotomayor, por un lado, y Saturnino Paredes y Abimael Guzmán por el otro, se va a producir justamente por la caracterización de la sociedad peruana. Mientras que Sotomayor era defensor de la propuesta que el Perú era semifeudal y dependiente, la otra vertiente se diferenciaba en el diagnóstico de la segunda característica, para ellos se trataba de semicolonialidad no de dependencia. Estas diferencias en la tipificación de la sociedad marcaban rutas distintas a seguir. Solo valga recordar que esta discrepancia al interior de Bandera Roja se produjo entre 1965 y 1969.

Posteriormente, cuando Sendero Luminoso se constituyó como organización política, esto es, luego de escindirse de la organización matriz. En seguida de concretar un proceso de depuración al interior de su organización, ya no tuvo voces disonantes respecto a la caracterización del país como semifeudal y semicolonial. Este hecho de limpieza se va a producir en noviembre de 1975, cuando llevaron a cabo el V Pleno de Comité Central al que hemos aludido párrafos atrás. A partir de aquel momento ganó hegemonía discursiva a costa de quedar diezmado numéricamente.

Este binomio distintivo con el que Sendero Luminoso caracterizó al Perú expresa por un lado, la predominancia de rasgos feudales (latifundio como expresión del control y dominio de las tierras y servidumbre como condición a la que fue relegada la población indígena) en una sociedad donde el sistema capitalista es aún poco desarrollado; este paquete -grosso modo- encierra la idea de aquello que fue entendido como “semifeudalidad”. Por otro lado, la idea de

semicolonialidad se sustenta en términos de atadura económica del Perú con una potencia extranjera (Estados Unidos de América) sin que ello afecte formalmente la independencia política del primero.

Sendero Luminoso encontró características similares entre las posturas de Mariátegui y de Mao. Ello se encuentra plasmado en su documento partidario ya aludido: V Pleno del Comité Central. La siguiente cita recoge la equivalencia que hacen entre ambos pensadores

“Mariátegui también aplicó el marxismo-leninismo a un país semifeudal y semicolonial [...] y, participando directamente en la lucha de clases de nuestra patria pudo desenvolverse como marxista y aplicar los principios fundamentales en forma creadora, de ahí la similitud de muchas de sus tesis con los planteamientos de Mao Tsetung. Y, remitiéndonos a la prueba de los hechos, los años transcurridos muestran cada vez más fehacientemente la esencia marxista del pensamiento de Mariátegui.”
(Guzmán & Iparraguirre 2014: 399)

Lo que procura esta organización clandestina, al tender puentes entre Mariátegui y Mao, es homologar las características de la realidad peruana de la década de 1970 con las propias de la China de 1937. A partir de esta similitud se justifica la incorporación de la ideología maoísta como garante de éxito del proceso de transformación radical que emprendieron una década después mediante la lucha armada .

Hemos visto que caracterizar la sociedad se convirtió en punto neurálgico de las organizaciones políticas de izquierda, en especial para el PCP-Sendero Luminoso que se atribuyó el derecho de dirigir el proceso revolucionario desde la variante ideológica maoísta. Granados (1981) sintetiza en qué consistieron las características centrales de la sociedad peruana bajo el esquema senderista: Predominancia del sector agrario en la economía peruana, mantención de la servidumbre indígena, existencia de un incipiente desarrollo capitalista dependiente y deforme, pero subordinado a la primacía del sector agrario para su desarrollo, y la vida económica “moderna” (industria, comercio), tiene un peso menor que la economía rural basada en las formas “tradicionales” de explotación

y producción. Razón que explica por qué el proceso de revolución fue concebido como un movimiento del campo a la ciudad.

2.5.4.2 CARÁCTER DE LA REVOLUCIÓN PERUANA

En este punto el postulado de Sendero Luminoso parte de la propuesta de Mariátegui, quien había afirmado que, dadas las características de la sociedad peruana como semifeudal y semicolonial, el carácter de su revolución debería ser democrático-nacional ante la predominancia agraria del país. Esta representación hecha por el intelectual peruano a finales de la década de 1920 les sirvió para que encuentren similitudes con la caracterización que, una década después, hiciera Mao de la sociedad china. Fue de esta manera cómo las referencias a Mao se volvieron válidas también para caracterizar al Perú de la década de 1970.

Mao definió tres tipos fundamentales de Estado: vieja democracia o república bajo la dictadura de la burguesía, república bajo la dictadura del proletariado (modelo ruso) y la nueva democracia o república bajo la dictadura conjunta de las diversas clases revolucionarias. Es decir, se trata de una revolución democrático-popular y no de una revolución socialista. De esta forma Sendero Luminoso toma el término de Mariátegui de revolución democrático-nacional y lo homologa con el de Nueva Democracia de Mao. Veamos lo que expresa esta organización a través de sus líderes:

“[...] revolución de Nueva Democracia, en revolución antiimperialista y antifeudal que sólo el proletariado, mediante su Partido, es capaz de conducir siguiendo el camino de cercar las ciudades desde el campo y librando una prolongada guerra popular. Este es el camino que el Presidente Mao Tse Tung estableció para los países como el nuestro y el camino que nuestro fundador nos señalara.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 435)

Cuando Sendero Luminoso homologó las dos categorías interpretativas de los pensadores, se encontró preparado para plantear la forma de lucha que debería subyugar la forma económica dominante (esto es la semifeudalidad y semicolonialidad) en la sociedad peruana. Valga decir que para 1978 la referencia a la revolución peruana que hizo el PCP-Sendero Luminoso fue con el término de revolución de nueva democracia. Como consecuencia de la tipificación hecha

surgió en la agenda de la organización la necesidad de plantear las tareas que debería cumplir la revolución peruana bajo la lógica del *pensamiento Mao Tse Tung*.

2.5.4.3 TAREAS DE LA REVOLUCIÓN

Para Sendero Luminoso una revolución de nueva democracia debe encarar dos temas fundamentales: la supresión de la semifeudalidad y de la dominación imperialista. De esta manera, su enfoque se planteó como una lucha antifeudal y antiimperialista. Estas tareas se establecieron como la piedra angular para concretar un proceso revolucionario que les permitiría llevar a la práctica su concepción teórica.

En el Perú, el gobierno militar de Velasco implementó un proceso de reforma agraria, desde el 24 de junio de 1969, a través de la ley 15037, cuya aplicación daría solución al problema agrario en el Perú. Al desconcentrar la tenencia de las tierras productivas que estuvieron en manos de latifundistas y transferirlas en propiedad a la población indígena-campesina organizada en comunidades, asociaciones, sociedades de carácter productivo orientadas al mercado, eliminaría la servidumbre y el sistema latifundista. Esta acción del gobierno militar, en buena cuenta, daba solución a la problemática que Mariátegui había señalado en la década de 1920 al sostener que el problema del indio era el problema del acceso a la tierra.

Esta situación fue interpretada por Sendero Luminoso como un ropaje capitalista que cubría las relaciones feudales persistentes, donde el Estado peruano terminó convertido, desde esta apreciación, en el mayor feudatario. Por ende, la sociedad peruana continuaba ubicada dentro de las características de una semifeudalidad. Desde su perspectiva la lucha de clases en el campo toma ribetes de confrontación antifeudal, expresada en una forma superior: lucha armada.

Respecto a la lucha antiimperialista, Sendero Luminoso sostuvo que la dominación norteamericana evitó la creación de una conciencia nacional, cuyo germen debe buscarse en la población indígena por ser la mayoritaria en la sociedad peruana. Las palabras de un autor señalan que para la organización

senderista, tanto la lucha antifeudal así como la confrontación antiimperialista, fueron:

“[...] dos cuestiones básicas de la revolución de nueva democracia o democrático-nacional, desarrolladas por la alianza obrero-campesino bajo la dirección del proletariado adoptando la lucha armada como norma” (Granados 1981: 84)

Llevar a la práctica esta propuesta obligó a la organización radical a pensar en cuáles serían los instrumentos adecuados que posibiliten la concreción de su idea.

2.5.4.4 INSTRUMENTOS DE LA REVOLUCIÓN

Para Sendero Luminoso, siguiendo el esquema planteado por Mao Tse Tung, los instrumentos necesarios para emprender una revolución serían tres: partido, ejército y frente único. Según la referencia que hacen Guzmán & Iparraguirre (2014) esta idea se estableció en el trabajo denominado *Sobre la dictadura democrática popular*, escrito por el pensador chino en 1949. En dicho trabajo se sostiene lo siguiente:

“Un Partido disciplinado, pertrechado con la teoría marxista-leninista y que practica la autocrítica y se mantiene ligado a las masas populares; un ejército dirigido por tal Partido; un frente único de todas las clases revolucionarias y grupos revolucionarios dirigidos por tal Partido: estas son las tres armas principales con que hemos derrotado al enemigo”. (Mao Tsetung en: Guzmán & Iparraguirre 2014: 167-168)

El argumento señalado en la cita anterior muestra la participación del partido como vertebrador del frente único y del ejército. Esto explica con mayor facilidad por qué Sendero Luminoso estuvo abocado, hasta mediados de la década de 1970, a reconstituir el partido. En aquel contexto, la reconstitución significó devolverle el carácter revolucionario y pensarlo como una organización clandestina e ilegal; todas ellas fueron condiciones indispensables para el protagónico rol en la dirección del proceso de lucha armada que el PCP-Sendero Luminoso se había reservado.

El frente único, constituido como una respuesta antiimperialista y antifeudal, se basaba en la alianza obrero-campesina que bajo la conducción del partido alcanzaría su condición de clase revolucionaria.

El ejército popular, estuvo llamado a ser el defensor de la clase proletaria, era quien debía desplegar la guerra popular prolongada como expresión de la lucha armada en el Perú. Este instrumento de la revolución necesitaba fundirse con el vasto campesinado que estaba llamado a ser el contingente principal de la guerra que se libraría en el país; para esto la organización partidaria tuvo que ir construyendo bases de apoyo en los espacios campesinos para desde allí desarrollar la guerra popular.

Sobre este punto Granados ha recogido la argumentación que hizo el PCP-Sendero Luminoso de cómo entendieron el término *base de apoyo*: *“Construir una base de apoyo requiere aniquilar las fuerzas enemigas, movilizar a las masas campesinas y desarrollar las propias fuerzas armadas. En esta base de apoyo se levanta el poder popular y se realiza la reforma agraria”* (Granados 1981: 90). Queda claro que el Ejército Guerrillero Popular (EGP) se fue gestando gracias a la consolidación de bases de apoyo en los espacios campesinos, dado que la población local aseguraría la subsistencia y proliferación de su movimiento, además de ser quienes engrosarían las filas de su ejército.

El partido, era entendido como una derivación del desarrollo de la lucha de clases y la necesidad del proletariado de organizarse políticamente para alcanzar el poder. En ese sentido, una de sus funciones fue despertar la conciencia del pueblo a partir de su trabajo de masas. Por ello fue concebido como clandestino y su labor debía cumplirse desde la ilegalidad. De esta forma, la organización senderista se concibió como la vanguardia que dirigiría la revolución peruana.

2.5.4.5 LÍNEA DE MASAS

Para Sendero Luminoso las masas fundamentales en el Perú son la población campesina. Dicha afirmación se sostiene en la historia de las movilizaciones campesinas en el Perú, que se vuelve en referente para probar la capacidad de combatir y resistir a la opresión del poder de turno. Los casos históricos eran puestos como prueba de su afirmación, sobre todo aquellos que se produjeron entre el siglo XVIII y la década de 1970.

Desde la perspectiva senderista queda probado que son los movimientos campesinos quienes hacen la historia. Sin embargo, las experiencias campesinas que tomaron como ejemplos también les sirvió para formularse la pregunta: ¿por qué no triunfaron estos grandes levantamientos? La siguiente cita permite saber su respuesta: *“Una es la razón: los movimientos campesinos sólo han triunfado cuando han sido dirigidos por una clase revolucionaria capaz, esta dirección faltó a los levantamientos campesinos de nuestra patria [...]”* (Guzmán & Iparraguirre 2014:132).

El PCP-Sendero Luminoso se consagró a la misión de desarrollar la línea de masas que le permitiría ir concretando una fuerza armada popular, que denominaron Ejército Guerrillero Popular (EGP), cuya conformación sería eminentemente campesina y su accionar privilegiaría los espacios rurales, desde donde iría cercando las ciudades. En palabras de sus líderes:

“Por lo cual nuestro planteamiento es cumplir la tarea principal del desarrollo de las fuerzas armadas populares teniendo como base el trabajo campesino; esto es vital, sin un buen trabajo revolucionario entre las masas campesinas, esto es políticamente orientadas por el marxismo-leninismo, dirigido por el Partido Comunista, no puede haber desarrollo de las fuerzas armadas ni puede haber guerra popular, en conclusión no puede haber liberación nacional ni por tanto destrucción de la explotación imperialista y feudal. El problema campesino es, pues, base y esencia de nuestra guerra popular; en el fondo nuestra guerra popular es una guerra campesina o no es nada.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 220)

Una vez que el PCP-Sendero Luminoso asumió cumplidos estos puntos centrales en su propuesta, consideró que estaban preparados para iniciar su proceso de transformación radical de la sociedad peruana; pero como es sabido éste fue deviniendo en un conjunto de acciones terroristas que terminó direccionándose contra el propio campesinado. Así terminó la década de 1970 en el Perú. Para esta organización las condiciones objetivas y subjetivas necesarias para emprender su proceso revolucionario, estaban listas.

“Y en 1978, en el VIII Pleno del Comité Central se aprobó la línea política general y su desarrollo, y la base de la línea militar: el Esquema, cuyo centro fue seguir el camino de cercar las ciudades desde el campo, desarrollando las acciones militares en el campo como principal y en las ciudades como complemento.” (Guzmán & Iparraguirre 2014: 210)

Mientras Sendero Luminoso, desde la clandestinidad, iba dejando todo preparado para iniciar su proyecto de transformación radical. Del otro lado, a inicios de la siguiente década, el país se disponía a retomar la senda democrática. Así la denominada revolución senderista (desde una perspectiva) y la democracia peruana (desde la otra) estaban a la vuelta de la esquina. Para inicios de 1980 ambas arribaron juntas al país.

2.6 PERÚ 1980. SE ANUNCIA LA DEMOCRACIA, TAMBIÉN LA VIOLENCIA POLÍTICA

2.6.1 PERÚ, PROBLEMA E IRRESPONSABILIDAD

A inicios de 1980, el Perú salía de una dictadura militar de doce largos años que había depuesto al presidente democráticamente elegido, Fernando Belaunde²⁴, proveniente de las filas del partido político Acción Popular (AP). El 18 de mayo de 1980, a través de elecciones generales, el mismo Belaunde fue elegido presidente constitucional con un 45.2% de respaldo electoral, frente al 27.4% del candidato Armando Villanueva por la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Las cámaras de senadores y de diputados quedaron compuestas con una mayoría del 40.9% y 38.9%, respectivamente, a favor de AP que aseguraba el respaldo a la segunda gestión presidencial de Belaunde (1980-1985).

Las elecciones generales fueron, sin duda, la noticia más tratada por la prensa nacional e internacional dada la confluencia de circunstancias que en aquel momento se produjeron. No puede dejar de mencionarse por lo menos dos de ellas: primero, porque marcaron el retorno del país al sistema democrático tras un periodo dictatorial prolongado; y segundo, porque un número significativo de

²⁴ Fernando Belaunde Terry, fue candidato por la alianza política Acción Popular (AP) y Partido Demócrata Cristiano (PDC). Fue elegido presidente constitucional en 1963 y depuesto en 1968 por el golpe militar del Gral. Juan Velasco Alvarado.

peruanos y peruanas ejercerían por primera vez su derecho cívico al voto. Luego de 159 años de vida republicana, la población invisibilizada políticamente y encerrada dentro de la categoría “analfabetos” ejercería el derecho a elegir representantes políticos. Razones suficientes para que aquel 18 de mayo de 1980 se convierta en fecha emblemática dentro de la historia peruana.

Aquellos hechos de carácter simbólico, que fueron el centro de la noticia, hacían presagiar que la democracia peruana, en su retorno, ensanchaba su base incluyendo a sectores sociales históricamente relegados a los márgenes de la sociedad. Pero, con el devenir del tiempo, estos hechos fueron cediendo su lugar preponderante a otro que se produjo la noche del 17 de mayo en un poblado de la sierra ayacuchana, acontecimiento que fue leído desde Lima -en un momento de euforia democrática- como un intento fallido de boicot electoral en algún recóndito e impronunciable lugar del país.

Parecía que nadie entendió el mensaje que se había emitido aquella noche en la plaza pública de un poblado andino, desconocimiento que se profundizaría meses después cuando el reciente gobierno trató de *simples abigeos* a una agrupación de izquierda radical clandestina. Aquella situación hizo evidente el desconocimiento que el Estado tenía acerca de las intenciones políticas del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL). En realidad, esta impericia estatal les permitió seguir avanzando en su propuesta política de derrocar al *viejo Estado* y construir un nuevo sistema político, que se presentaba como más justo, donde los más pobres -como potencial revolucionario- encarnarían la base de la nueva sociedad peruana. Una República Popular, ni más ni menos, sistema donde se prometía reinaría la igualdad y que en última instancia podía ser leído como *la tierra prometida*.

Chuschi, un pequeño poblado en el departamento de Ayacucho, se convirtió desde aquella noche de mayo de 1980 en el lugar de la trasgresión para el PCP-SL. Espacio campesino que hoy es recordado casi exclusivamente por aquel intento de boicot electoral. Lugar donde un grupo de jóvenes ingresaron al local de la gobernación distrital, maniataron al encargado de su vigilancia, quemaron y destruyeron el material electoral en la plaza pública mientras hacían arengas y llamados a la lucha armada. La misma noche que la población limeña apagaba las luces para entregarse al sueño democrático, en otro lugar una

hoguera tenue iluminaba un sendero que pronto sería una pesadilla de horror. A la mañana siguiente las mesas electorales del distrito fueron instaladas con cierta dilación, luego el proceso de votación se desarrolló con absoluta normalidad.

Aquella acción de sabotaje denominada por PCP-SL como *Inicio de la lucha armada* (ILA) tímidamente se hizo pública en las noticias regionales, con menor entusiasmo fue recogida por los medios de comunicación de la ciudad capital. No obstante, el Perú de hoy recuerda a Chuschi como el lugar donde Sendero Luminoso (SL) inició las acciones armadas contra el Estado peruano. Entender esto nos lleva no sólo a ver un esquemático temporal: *antes* y *ahora* en un determinado poblado²⁵. En realidad, nos obliga a entenderlo como un proceso en la historia peruana de las últimas dos décadas del siglo pasado. Mayo de 1980 trajo al Perú de manera conjunta el retorno a la democracia y el inicio de la violencia política que la aquejaría durante los siguientes veinte años.

Todos los que muestran preocupación por el tema de la violencia política en Perú han tenido que registrar, con retóricas más o menos elaboradas, que Sendero Luminoso inició su lucha armada en el lejano distrito de Chuschi. Luego han hecho sus respectivos análisis de la violencia concentrándose en el ámbito de sus investigaciones, dejando de lado este espacio campesino, dando la sensación de que nada pasó a excepción del recuerdo de una fecha, relegando al olvido mucha historia y memoria cargada de sufrimiento y dolor.

La quema de ánforas y del padrón electoral en 1980 son hoy punto de partida para el análisis de la violencia en Perú, marcan no sólo el inicio de la violencia política de un distrito: aquel acto simbólico fundó un periodo de violencia donde una organización político-militar clandestina intentó la toma del poder a través de la lucha armada. Pronto se sumaría a la lucha por el poder el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), fundado en 1982, que inició acciones armadas desde 1984. Dos organizaciones político-militares clandestinas de la izquierda radical perseguían el mismo objetivo: la toma del poder, desde dos perspectivas políticas diferentes. Por un lado, Sendero Luminoso la concibió

²⁵ Durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua (del 22-11-2000 al 28-07-2001) Chuschi fue declarado, el 08 de abril del año 2001, *Símbolo de la unidad política del Perú*. Con ello, el lugar elegido por Sendero Luminoso para trasgredir el orden político en 1980 fue resignificado; así, un gesto simbólico del gobierno de transición reconectó al distrito de Chuschi con la nación peruana.

desde una propuesta de guerrilla maoísta; por otro, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) lo hacía inserto desde la tradición latinoamericana del guevarismo.

Sobre el intento de toma del poder que ambas organizaciones políticas clandestinas tuvieron durante la década de 1980, en aquel tiempo se sabía poco; por ejemplo, la información que se manejaba durante los primeros años de la aparición de Sendero Luminoso no giraba en torno al tema de la violencia política que se venía desarrollando en el seno mismo de la sociedad peruana. Erróneamente se hablaba de esta agrupación como mesiánica, se les representó como abigeos o como fuerzas de algún país extranjero. Hoy en día, transcurridos más de 34 años, se sabe con mayor precisión acerca de las verdaderas intenciones políticas de ambas agrupaciones insurrectas.

Lo cierto es que la presencia de Sendero Luminoso dentro del escenario nacional apertura una etapa de violencia política que ni los medios de información limeños, ni el propio Estado lograron comprender en sus inicios. De igual modo hay que señalar que los medios de comunicación de Ayacucho, epicentro del PCP-SL, tampoco alcanzaron a ver con claridad lo que venía sucediendo dentro del espacio regional.

2.6.2 DESCUIDO E INDIFERENCIA: VIOLENCIA POLÍTICA EN LA SOMBRA

Al inicio de 1980, en líneas generales, el país no tomó importancia al proceso revolucionario que había iniciado la agrupación política levantada en armas: Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL). Una muestra de este descuido es, por ejemplo, el suceso de la quema de ánforas, acto simbolizado como el inicio de la lucha armada (ILA). Los medios de comunicación de aquel momento dieron cuenta del acontecimiento cuatro días después de producido, además fue narrado como un hecho anecdótico dentro del proceso electoral general llevado a cabo en mayo de 1980; en aquel momento dicho hecho no tuvo ribetes de noticia trascendente para el devenir del país.

El caso que aquí se muestra gira en torno a la prensa ayacuchana y limeña. Los medios escritos de Ayacucho de aquel tiempo muestran una absoluta indiferencia con el tema, no tiene cobertura noticiosa o, por lo menos, eso

demuestra la revisión hemerográfica realizada durante nuestra estadía en la ciudad de Huamanga.

Lo antes dicho puede traducirse como descuido frente a un tema que luego sería central para el país. Otra muestra de lo que se intenta plantear aquí puede encontrarse el mismo año de 1980. Cuatro meses después de la quema de ánforas, el 8 de septiembre, apareció un artículo titulado *Senderito ominoso*. En él su autor afirmaba que *“En realidad no hay una ‘escalada’ terrorista. Por más que haya quienes crean que estamos en un periodo ‘preinsurreccional’, caracterizado por la consolidación del terrorismo, la infiltración de sindicatos y los atentados”* (Caretas 1980: 32)

Aquel era el sentir de la mayoría de peruanos, la noticia reflejaba desconocimiento de lo que venía produciéndose en la realidad. Lo cierto es que SL avanzaba en el campo sin ninguna preocupación de las ciudades. De otro lado, en aquel momento el Estado peruano no creía en un desarrollo endógeno del movimiento senderista, no le dio tal consideración; creía que se trataba de las influencias que ejercía en el medio peruano el terrorismo internacional que en buena cuenta sería el mecenas. Tomando en cuenta esta premisa se puede entender por qué el presidente Belaúnde aludió al tema durante la ceremonia del 59 aniversario de la Policía de Investigaciones del Perú (PIP) en 1981 cuando sostuvo lo siguiente:

“Hemos podido comprobar en investigaciones llevadas a cabo en un país democrático hermano que las características del terrorismo que se presentan en el Perú son exactamente iguales a las que experimenta esa nación. De allí deducimos que se trata de un plan armado en el exterior, dirigido y financiado en el exterior”. (Caretas 1981: 12)

Otro documento de trascendencia para el tiempo es el artículo titulado *Sinchis en el sendero*. En él se narra un simulacro de acciones contrainsurgentes de parte de esta fuerza especial de la Guardia Civil. El periodista que firma la nota estuvo en la base de Mazamari, selva central del país, pasando un día con los integrantes de dicho escuadrón contrasubversivo. A continuación extraemos algunos pasajes del artículo que ilustran acerca de la visión que iban forjando en el personal que conformaban dicha fuerza especial de la Guardia Civil. La nota

periodística de la revista *Caretas*, firmada por Percy Javier, narra un supuesto enfrentamiento de esta fuerza especial y una columna de Sendero Luminoso. Veamos el desenvolvimiento de las imaginadas acciones:

"Luego siguieron la marcha argumentando que habían estado en la zona rosada (donde hay algunos 'extremistas') y se disponían a entrar a la zona roja, donde todos son 'guerrilleros' y 'nadie debe escapar vivo, porque guerrillero vivo, es guerrillero victorioso' [...] Se escucha una balacera y los 'enemigos' son abatidos o capturados, se les requisan los armamentos, volantes y se decide sobre el terreno, fusilar a los 'sobrevivientes'." (Javier 1980: 84)

El periodista concluye su narración con esta frase "*felizmente todo es un simulacro*". Entender como algo normal *fusilar a los sobrevivientes* resulta de difícil comprensión: el debido proceso no es pensado como una norma, sino como una posibilidad que depende de la decisión que se toma en el terreno mismo de las acciones contrainsurgentes. Lamentablemente, aquel simulacro realizado dentro de su base se convertiría, para 1983, en una aterradora realidad. Los Sinchis, que posteriormente fueron reemplazados por las fuerzas armadas, entraron a las comunidades campesinas viendo en ellas zonas rojas y en sus pobladores a guerrilleros, tal cual lo aprendieron en su sede de Mazamari²⁶.

A inicios del conflicto armado la provincia ayacuchana de Cangallo -entre otras- jugó un papel importante para Sendero Luminoso: fue considerada como *zona liberada*. La prensa especializada de aquel tiempo informaba, en dichos términos, sobre los sucesos que se producían en esta provincia. Por ejemplo, Ricardo Sánchez escribió un artículo titulado *Dentro de un año comenzará la guerra popular*, en él decía que:

"[...] siguiendo el curso del río Pampas encontramos pueblos sometidos [...] lugares desprotegidos por la policía, huérfanos de autoridades. No existen gobernadores, alcaldes, jueces, párrocos, comisarías, ni legalidad. Allí ejercen 'justicia' los comandantes de las

²⁶ La indignación que los hechos del domingo 13 de noviembre de 1983 produjeron en la población de la ciudad de Huamanga, contra los Sinchis de la base de Soccus, fue grande. Este grupo antsubversivo perpetró una matanza de 34 campesinos - entre hombres, mujeres y niños - que participaban de una fiesta local; según la información policial se trataba de un grupo de subversivos que estaban llevando a cabo una reunión política en el lugar.

‘milicias populares’, tales como Hildebrando Pérez Huaranca ex maestro prófugo de la cárcel... continuando con el curso del río Pampas encontramos a Chuschi, Sarhua, Pomabamba[...]” (Sánchez 1982: 21)

En la misma revista limeña apareció un artículo titulado *Sendero sigue matando y el gobierno le sirve de sparring*. En él se daba cuenta del asesinato de campesinos a manos de integrantes de Sendero Luminoso “[...] dos campesinos de la comunidad de Chuschi (Cangallo) fueron fusilados luego de un ‘Juicio popular’ realizado por 30 militantes senderistas [...]” (Oiga 1982: 15). Otro caso similar es presentado por Patricio Ricketts Rey de Castro, en su artículo *En la mata del terrorismo*, quien haciendo referencia al escuadrón contrasubversivo de la Guardia Civil, sostiene que:

“El primer enfrentamiento real podría producirse cuando los Sinchis ingresen a la enorme zona campesina al sur de Ayacucho, en las provincias de Cangallo y Víctor Fajardo, llamada ‘Zona liberada’, donde las autoridades -según se dice- son nombradas por los campesinos controlados por los ‘luminosos’, que tendrían allí su santuario” (Ricketts Rey de Castro 1980: 32).

Lo que resulta interesante de su escrito es la fecha de su publicación: 22 de diciembre de 1980. Para aquel momento, como hemos podido apreciar, la presencia de Sendero Luminoso era vista como tema intrascendente en la política nacional; lo erróneo del artículo fue su percepción sobre posibles enfrentamientos entre Sinchis y columnas senderistas; éstos se dieron, pero no en la magnitud que contemplaba el periodista. Lo que sucedió fue una creciente escalada de violencia cuyas víctimas fueron las poblaciones campesinas, llegando a su nivel más alto cuando el gobierno de turno declaró *estado de emergencia* en determinados departamentos y provincias del país²⁷.

Así, el 29 de diciembre de 1982 las Fuerzas Armadas quedaron a cargo del control interno (militar y político) de las zonas más convulsionadas por el fenómeno senderista, El objetivo del gobierno fue restituir el orden público y la completa autoridad enmarcada dentro de la ley peruana.

²⁷ El estado de emergencia regía en las provincias de Huanta, La Mar, Cangallo, Víctor Fajardo, y Huamanga (departamento de Ayacucho), Andahuaylas (Apurímac) y Angaraes (Huancavelica).

Esta etapa que así se iniciaba fue conocida con el nombre de *guerra sucia*, donde lo único que se impuso fue el caos y masacres contra la población civil a manos de las dos fuerzas beligerantes: de un lado, las Fuerzas Armadas y Policiales; mientras que del otro lado estaban las columnas de Sendero Luminoso. En referencia a la zona de interés del presente estudio, es conveniente decir que el trabajo se centrará en ver los sucesos de violencia que ocurrieron en las comunidades de Chuschi y Quisillaccta. El 29 de diciembre de 1982 marcó un antes y un después para la historia de la violencia política en el Perú de finales de siglo XX.

2.6.3 ROMANCES FURTIVOS: LOS SECTORES POPULARES Y SENDERO LUMINOSO

Durante los dos primeros años de la década de 1980, Sendero Luminoso crecía incontenible en las zonas rurales del centro y sur del país con la complicidad involuntaria de un gobierno que heredó de la dictadura militar precedente el desconocimiento de las intenciones y planes políticos del grupo subversivo. Ello gracias a que los agentes de seguridad nacional ignoraban el radicalismo ideológico y el crecimiento de la base social que iba alcanzando la propuesta senderista. Para dar argumento a estas ideas basta recordar que el máximo líder senderista, Abimael Guzmán Reinoso -reconocido entre sus seguidores como *el presidente Gonzalo*, la cuarta espada del marxismo, leninismo, maoísmo, pensamiento Gonzalo- fue detenido en distintos momentos por los agentes estatales²⁸. La última de sus detenciones fue 16 meses antes de la quema de ánforas de Chuschi. Luego de este inicial acto público de su organización, oficialmente pasó a la clandestinidad para convertirse en el hombre más buscado de la década: ¿ironías de la historia?

Lo narrado líneas arriba da clara muestra del extremo desconocimiento que el Estado peruano, en líneas generales, tenía de la grave situación a la que enfrentaría en adelante. Basta decir aquí que la propia izquierda peruana tampoco advirtió a Sendero Luminoso como un grupo con capacidad política significativa, dado su reducido número de militantes y su poco poder de liderazgo y convocatoria dentro de las agrupaciones políticas de izquierda de la década de

²⁸ Abimael Guzmán fue detenido tre veces: en 1969, 1970 y en enero de 1979. Fue liberado en todas las ocasiones por no encontrárle ningún responsabilidad en los cargo atribuidos (todas imputaciones políticas o de liderar la revuelta social). Para mayor detalle ver Gorriti (1990).

1970. Literalmente eran vistos como un minúsculo grupo de extremistas sin arraigo. Como ha sugerido Iván Hinojosa (1998), los miembros de la agrupación senderista fueron vistos como 'los parientes pobres' de la izquierda peruana.

En conclusión, ni los partidos políticos de izquierda ni el Estado pudieron interpretar las reales intenciones políticas de aquella agrupación extremista que se movía en un escenario provincial y urbano marginal. Todo lo contrario, sus primeras acciones fueron consideradas insignificantes dentro del escenario político nacional.

La *exclusión política*²⁹ a la que fue expuesta Sendero Luminoso desde todos los sectores y actores políticos, fue un factor que supo capitalizar muy bien Abimael Guzmán y sus seguidores. Por esta razón, la quema de las ánforas electorales que se produjo en el distrito de Chuschi fue vista como un acto sorpresivo, pero sobre todo como un caso anecdótico, tanto desde la percepción de sus "parientes ricos" de la izquierda peruana como desde la perspectiva de los agentes de seguridad del Estado.

Con el transcurrir del tiempo, propios y extraños quedaron desconcertados con el crecimiento vertiginoso que la agrupación obtuvo durante los primeros años de la década de 1980. En poco tiempo su propuesta discursiva de transformación radical logró un respaldo considerable dentro de la población, ya que supo canalizar el malestar social de aquel entonces. Sobre todo en los sectores sociales más vulnerables y desatendidos históricamente por el Estado peruano (población rural - indígena - campesina y pobre).

Cabe hacer la siguiente pregunta: ¿en qué consistió la estrategia de Sendero Luminoso para lograr aceptación y crecimiento vertiginoso en el campo peruano? Básicamente concentró sus esfuerzos por conseguir respaldo a su propuesta política en el profesorado a nivel nacional, por esta razón el Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú (SUTEP) fue asediado hasta lograr tener un nivel de representatividad dentro de él. Con ello aseguraron - en lo cotidiano - el ingreso de su propuesta en cada lugar donde hubo un colegio.

²⁹ Debemos recordar que el núcleo básico de Sendero Luminoso (SL) se desarrolló al interior del país (departamentos). El departamento de Ayacucho se caracterizaba por la extrema pobreza. Allí, un sector la dirigencia política de SL se desempeñaba como docentes de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSC). Abimael Guzmán, máximo líder senderista, fue uno de ellos. Para mayor detalle ver Degregori (1985: 6).

El rol del docente como divulgador de conocimientos fue muy útil para transmitir el discurso senderista. De esta manera, los docentes destacados en zonas rurales y urbano-marginales que prestaron su apoyo, se vincularon a la propuesta senderista, se convirtieron en apóstoles del pensamiento Gonzalo. Con esta estrategia de filtrarse dentro del SUTEP hasta coparlo, el discurso senderista aseguró su propagación incluso en los lugares más alejados y más excluidos del imaginario político nacional peruano. Pero ¿qué pasaba con los docentes que se oponían a su propuesta o simplemente no acataban sus requerimientos en las zonas rurales donde laboraban? La respuesta se supo rápidamente. Veamos la siguiente cita periodística que ilustra el accionar ante la negativa docente:

“El miércoles 22 [de septiembre], un profesor de un colegio de Pomacocha (Cangallo) recibió dos tiros en la cabeza cuando irrumpió un comando guerrillero en el aula y el docente se negó a leer a sus alumnos una proclama revolucionaria”. (Oiga 1982: 15)

Si captar al SUTEP aseguró que el mensaje senderista llegara a lo más profundo del Perú, esta sólo fue parte de una estrategia mayor que intentó abarcar todo el frente social popular, a través de “organismos generados”³⁰, consistente en la creación de organizaciones de corte popular³¹.

Nuestro entrevistado *Ernesto* asegura que desde el PCP- SL se impulsó la creación del “*Movimiento Clasista Barrial*” para los espacios urbano marginales, el “*Movimiento Femenino Popular*” cuya idea fue captar a las mujeres para el trabajo político, el “*Movimiento de campesinos pobres*” para aglutinar organizadamente a la población campesina; desde otra perspectiva, pero dirigidos al mismo público objetivo, estuvo el “*Movimiento de Actores Populares*” (MAP), en otro frente de acción estuvo el “*Movimiento de Obreros y Trabajadores Clasistas*” (MOTC) concentrado al ámbito de las organizaciones laborales y sus sindicatos.

³⁰ Según el Informe final de la CVR, las características centrales de los «organismos generados» fueron: i) adheridos a Mariátegui, es decir, que asumían la línea del partido; ii) organizaciones de masas, lo cual quiere decir que sus miembros eran captados como adherentes o simpatizantes y iii) ceñidas al centralismo democrático (PCP 1988b:vii), ya que reconocían la directiva y hegemonía del partido.

³¹ Es necesario advertir que esta información es producto de una entrevista en profundidad sostenida con un cuadro de Sendero Luminoso que actuó en Ayacucho durante la década de 1980. La entrevista se realizó durante los días 15 al 18 de octubre del 2003. El seudónimo de nuestro informante será desde ahora *Ernesto*.

Los sectores intelectuales también eran importantísimos en la propuesta de Sendero Luminoso, por ello se sumó al trabajo político el “*Movimiento Juvenil Popular*” centrado en la captación de jóvenes dentro de las universidades; este organismo se incorporó a las labores que ya venía realizando el “*Centro de Trabajo Intelectual Mariátegu*” (CETIM) - este último organismo fue el primero que se impulsó durante la década de 1970 - cuyo objetivo fue formar y seleccionar estudiosos de pensamiento mariateguista.

A través de este conjunto de *organismos generados*, Sendero Luminoso salvaguardaba y expandía el denominado *pensamiento Gonzalo*, también amplió el rango de sus cuadros procesadores del *pensamiento guía* cuyas acciones permitirían mayor dinamismo a la revolución popular que intentaban instaurar en el Perú. Pero no es interés de este trabajo y mucho menos de su autor profundizar sobre este asunto. Únicamente nos ha servido para hacer evidente cómo un trabajo en múltiples espacios de la sociedad se venía articulando en el objetivo político de Sendero Luminoso: tomar el poder a través de la revolución popular.

Ésta fue, en síntesis, parte de la estrategia de copamiento político que empleó la agrupación senderista para lograr respaldo y adhesión dentro de los sectores populares e intelectuales de izquierda, quienes creían posible el postulado de la igualdad en términos clasistas. La retórica de Sendero Luminoso, a través de un inicial discurso igualador, llamó la atención y colmó expectativas e ideales políticos de muchos; pero con el transcurrir de los años degeneró en represivo y autoritario contra aquellos sectores sociales y políticos que se oponían a su propuesta revolucionaria o contra aquellos que no deseaban participar de su práctica política; esta actitud se hizo más evidente entre los sectores campesinos y los urbano-marginales.

Se inició un proceso que puede explicarse con la metáfora que dio título a un texto de José Nun (1989): *La rebelión del coro*. Esta se expresó con una fuerte disonancia que Sendero Luminoso no estuvo dispuesto a tolerar y cuya consecuencia fue la muerte de numerosos líderes y lideresas de organizaciones de base social. Historia importante de investigar, pero que aquí no será tratada.

Continuando con el análisis de la etapa inicial, aquella que se caracterizó por la conexión entre discurso senderista y disconformidad social, angustia y desencanto de los amplios sectores populares excluidos que creyeron encontrar en la propuesta senderista una respuesta a sus históricos casos de frustración y negación social a los que habían sido expuestos por siglos. En ese sentido, el discurso senderista fue percibido inicialmente como promesa de un futuro mejor.

El relato senderista apelaba a algo real pero sobre todo práctico. Así las poblaciones que habían sido olvidadas, dejadas a su propia suerte por el Estado peruano, eran las más propensas a sintonizar con la propuesta de cambio radical que Sendero Luminoso enarbolaba para una realidad que los aquejaba cotidianamente.

Para un sector importante de población indígena-campesina, sobre todo del sur y centro del país, el grupo maoísta se convirtió -desde la percepción práctica- en el administrador de justicia. Para ejercerla empleaba métodos draconianos contra los males eternos que aquejaban a las comunidades campesinas (abigeato, adulterio, alcoholismo, violencia familiar entendida como maltrato femenino y/o infantil, abusos de las autoridades locales; entre los más relevantes) y que el Estado no supo resolver a lo largo de muchas décadas.

Cuando Sendero Luminoso apareció en la escena nacional erradicó el mal que aquejaba a las poblaciones campesinas: durante los primeros dos años de sus acciones literalmente exterminó a todo aquello que se había vuelto un problema crónico. Tomando en consideración estos detalles se puede comprender por qué la agrupación radical se convirtió en el ente que brindó seguridad y posibilitó la resolución de conflictos en tiempos impensados dentro de las poblaciones más alejadas de la serranía peruana.

Estas acciones iniciales de la lucha armada emprendida desde 1980 fueron valoradas positivamente por el campesinado y los sectores populares. Es decir, la propuesta de Sendero Luminoso tuvo, en sus inicios, aceptación en las comunidades campesinas y en los espacios urbano-marginales que creyeron encontrar en ella la solución a los problemas históricos que las instituciones estatales correspondientes desatendieron por mucho tiempo, dando la impresión que frente a esta realidad que se mostraba como inalterable no se podía hacer ya

nada. Este accionar inicial de Sendero Luminoso les mostró que sus problemas presentados como crónicos, en realidad si tenían solución. Esta idea supone que el accionar inicial de la agrupación maoísta les dio crédito con los sectores populares, quienes en esas circunstancias pensaron como viable la propuesta que le era ofrecida.

En situación distinta quedaban las instituciones estatales en estos espacios rurales del país, básicamente espacios campesinos, donde eran percibidas como ineficaces en sus funciones reguladoras y protectoras del orden público, no lograban dar solución a los problemas locales o regionales. Todo lo contrario: entrampaban más la situación dilatando la gestión innecesariamente y en desmedro de los intereses de la población; peor aún, fueron visualizadas como trasgresoras del orden que justamente deberían hacer respetar.

Lo más grave que podía suceder en estas circunstancias es que los representantes de las instituciones estatales sirviesen, ayudasen o legitimasen procesos administrativos que posibilitaban la pérdida de sus tenencias en beneficio de terceros o particulares que aprovechando la situación de desconocimiento del campesinado y con el favor de ciertas autoridades estatales legitimaban las situaciones irregulares en perjuicio de la propiedad comunal y campesina.

En el Perú rural, el campesinado no ha cesado de reiterar que *la justicia sólo es para el rico*. En ese sentido, por ejemplo, muchos hacendados en conflicto con comunidades campesinas pudieron incrementar sus extensiones territoriales apropiándose ilícitamente de terrenos comunales, teniendo como aliados la impunidad y la complicidad de las autoridades locales.

Frente a esta situación, el discurso senderista tenía sonido de reivindicación para los oídos del campesinado. Pero, este sólo fue sostenible en sus inicios; luego llegarían *los tiempos del peligro* para la población rural. Las primeras matanzas de campesinos fueron cambiando radicalmente la percepción inicial de este sector poblacional, para expresar luego sorpresa y extrañeza, finalmente angustia y miedo frente al horror que comenzó a aquejarlos.

Este develamiento permitió al campesinado ver cómo la propuesta discursiva utilizada por Sendero Luminoso distaba mucho de la realidad en la que comenzaron a vivir. De esta manera se instalaba claramente ante los ojos del poblador del campo, una brecha entre la práctica y el discurso senderista. La población comenzó a alejarse del proyecto senderista y fueron deviniendo en *mesnadas* campesinas desde la perspectiva senderista, término con que nombró Abimael Guzmán a los pobladores rurales que decidieron alejarse de su propuesta o contraponerse a ella.

Esta brecha entre el discurso senderista y su accionar se hacía cada vez más evidente, lo que generó mayores niveles de descontento dentro de las poblaciones campesinas, agudizados lamentablemente al extremo con el ingreso de las Fuerzas Armadas (FFAA)³² que fueron los nuevos responsables del restablecimiento del orden interno en el país. Una estrategia militar antisubversiva que durante los primeros años del enfrentamiento consistió en combatir el terror de Sendero Luminoso con otro de mayor intensidad.

Las Fuerzas Armadas reprimieron, sin ningún tipo de miramiento ni distinción, a la población campesina. Su lógica giró en torno a la presunción: si Sendero Luminoso se desplazaba como un pez en el agua dentro de las comunidades, entonces había que contaminar el medio físico para eliminarlos. Vista así, la estrategia antisubversiva reparó muy poco en el costo social que ello representaba en vidas humanas. Quizás se minimizó y desvaloró la vida de unos en relación a la de otros, porque esos unos mayoritariamente fueron indígenas.

El informe final de la CVR (2003) es concluyente: sostiene que el 75% del total de víctimas en condición de asesinados y desaparecidos corresponden a poblaciones cuya lengua materna no es el castellano. La cifra para la región Ayacucho, corazón de la revolución senderista, se eleva escalofriantemente hasta el 90% aproximadamente del total de desaparecidos y asesinados en dicha región. Cifra que obliga, seguramente, a cualquier lector a pensar en términos de etnocidio.

³² Es oportuno recordar, el presidente constitucional Fernando Belaunde autorizó como solución a un problema de seguridad interna el ingreso de las Fuerzas Armadas el 28 de diciembre de 1982. El accionar de los militares en las zonas de emergencia se hizo sentir rápidamente. Bastaron los primeros meses del año siguiente para que las confrontaciones armadas desencadenaran en una ola de violencia que en el distrito de Chuschi continuó incesante hasta 1985.

Desde esta perspectiva, el rostro social de las víctimas, pensadas como *bajas civiles*, fueron mayoritariamente campesinos, indígenas, analfabetos, pobres. Otros, ni siquiera eran reconocidos oficialmente como ciudadanos y dada su condición de indocumentados, no eran sujetos de derecho. Se trataba en algunos casos de invisibles sociales que se encontraron en la línea de fuego de los actores armados en beligerancia.

El país entraba a una nueva etapa del proceso de violencia política, el más sangriento en vidas humanas, donde la población civil fue la más afectada: la denominada *guerra sucia* mostraba su faceta más voraz. Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso se entrecruzaron en una interminable demostración de poder que tuvo como testigo y víctima a poblaciones campesinas inermes que, en el mejor de los casos, pudieron o atinaron a huir del espacio de confrontación armada.

Es durante este periodo donde se generalizan las matanzas contra las poblaciones. Las Fuerzas Armadas que habían ingresado al campo para contrarrestar la violencia senderista, se convirtieron en un nuevo agente que violó los Derechos Humanos de una población inerme, que por momentos superó claramente el nivel violentista que habían establecido hasta ese momento Sendero Luminoso y sus predecesores estatales de la Guardia Civil: los Sinchis.

CAPÍTULO III. ESCENARIOS GEOGRÁFICOS, HISTÓRICOS Y DE MEMORIA. EL DISTRITO DE CHUSCHI

3.1 EL PASADO COMO RAÍZ DE LOS CONFLICTOS DEL PRESENTE

El poblado de Chuschi tiene como característica particular ser la capital del distrito del mismo nombre. Actualmente, su competencia administrativa tiene bajo su jurisdicción a cinco comunidades campesinas: Quispillaccta, Cancha Cancha, Chaccolla, Chuschi y Uchuyri³³. Desde principios de la década de 1960 el distrito contó con un enlace carretero hacia la capital del departamento, el cual debía facilitar la integración y comunicación del espacio rural³⁴. En realidad, se trató de un ramal carretero que se desprende del tramo vial que une la provincia de Cangallo con la ciudad capital del departamento (Ayacucho). Otra característica de las comunidades de este espacio distrital es que todas se encuentran ubicadas en la margen izquierda del río Pampas.

La comunidad campesina de Chuschi se ubica al noroeste de la provincia de Cangallo, a la que pertenece políticamente, la distancia que la separa de la capital departamental, Huamanga, es de 128 kilómetros. Su centro poblado se encuentra a una altitud aproximada de 3,100 msnm.

Chuschi fue reconocida oficialmente como comunidad campesina el 27 de mayo de 1941. Su población es mayoritariamente indígena y se les asigna un origen étnico aymaraes (originarios del departamento de Apurímac). En tiempos de la administración Inca su territorio fue el centro administrativo de siete poblados³⁵.

Quispillaccta, es una comunidad campesina de origen étnico Canas (departamento de Cusco). Su centro poblado se encuentra a unos 3,100 msnm, fue reconocida como comunidad de indígenas el 24 de agosto de 1935. Desde el 29 de noviembre de 1944, pasó a denominarse comunidad campesina.

³³ Desde 1993 Uchuyri fue reconocida como comunidad campesina del distrito. Antes de aquel año era uno de los anexos de la comunidad campesina de Chuschi.

³⁴ La carretera, cuyo destino final era el pueblo de Chuschi, fue terminada para el año 1962. Su construcción habría sido por iniciativa de las comunidades ubicadas en la margen izquierda del río Pampas, contando con el apoyo político de las autoridades provinciales y departamentales respectivas de Cangallo y Ayacucho.

³⁵ Durante la administración Inca los pueblos de Quispillaccta, Tomanga, Huarcaya, Sarhua, Auquilla, Canchacancha y Chuschi correspondían a su jurisdicción.

Las dos comunidades, Chuschi y Quispillaccta, tienen su centro poblado principal próximos el uno del otro, separados por una corta distancia (no más de un kilómetro). Visualmente podría creerse que se trata de uno solo. No obstante, mantienen una profunda rivalidad histórica a lo largo del tiempo, producto de múltiples conflictos por la propiedad de espacios de pasturas que ambas reclaman como suya.

“[...] Chuschi y Quispillaccta, pueblos divididos por el riachuelo y unidos por el puente; pueblos habitados por dos comunidades rivales, antagónicas...la rivalidad es muy antigua y originada por la posesión de tierras comunales de las punas. Ambas comunidades dicen que el pequeño cerro que divide sus pastos, les pertenece. Lo cierto es que jamás se ha podido establecer los verdaderos linderos. En el año de 1960 se produjo un choque armado entre ambos bandos y murieron algunos comuneros” (Díaz 1969: 145-146)

Un conflicto por tierras que se remontaría a los tiempos de dominación Inca y cuyo final fue tomando forma durante 1982, momento en que sus autoridades acordaron finiquitar el conflicto histórico, cuyo costo se puede medir en vidas humanas, tiempo y dinero. Lo que llama poderosamente la atención es que dicho compromiso se produjo cuando las comunidades, sobre todo sus autoridades, eran hostigadas por miembros de Sendero Luminoso. De ello se desprende una interrogante: ¿Los cuadros senderistas incidieron en la decisión de llegar a un arreglo que suponía el fin de las rivalidades históricas entre las partes? La respuesta a la interrogante nos llevaría a reconstruir el conflicto histórico entre las comunidades y ello fue materia de otra investigación³⁶. Aquí el trabajo se limitará a dar una breve explicación que posibilite su comprensión.

Durante la conquista incaica de estos territorios la población originaria, a consecuencia de la guerra misma, fue prácticamente desocupada; luego, por política del incanato fueron ubicadas en la zona conquistada poblaciones leales a su gestión. Así fue como llegaron, en condiciones de mitimaes, ingentes grupos étnicos que completaron la transformación de estos territorios. Los incas establecieron su centro político y administrativo en Vilcashuamán. Posteriormente

³⁶ Ver Sánchez, M. (2007) Páginas 39-90.

un nuevo poder se instaló, la administración colonial española, con una política que cambió nuevamente el eje del poder en la región.

“Con la creación de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, en 1540, y la implantación de una nueva organización político-administrativa y religiosa (corregimientos, obispados, doctrinas, curatos, parroquias), la antigua capital Vilcas Huamán perdió importancia; Huamanga se convirtió en el principal centro económico, político y religioso y, Vilcas Huamán quedó simplemente como «cabeza» de corregimiento.” (Huertas 1979: 292)

Vilcashuamán dejó de ser el más importante centro administrativo inca de la zona para convertirse en un corregimiento articulado al nuevo centro económico, político y religioso: Huamanga. En 1560, este corregimiento³⁷ tuvo bajo su jurisdicción a cinco poblados (Vilcashuamán, Accomarca, Huamanmarca, Cocha y Huarca) y diez curatos (Vilcas, Vischongo, Sancos, Canaria, Hualla, Huancapi, Huancaraylla, Totos, Cangallo y Chuschi).

Luego de la victoria Inca sobre la confederación Chanca, el valle del río Pampas quedó transformado en un escenario multiétnico: distintos grupos fueron asentados a lo largo de los territorios de la provincia (re)formando pueblos. Las investigaciones arqueológicas, históricas y etnohistóricas así lo han probado:

“[...] parte de la provincia [Vilcashuamán] es ocupada por Chocorbos y Lucanas; otros documentos mencionan indios ‘Yungas Muchic’ y ‘Yungas de Canas’ en Pomabamba, Quisillaccta y Totos [...] mientras que los Aymaraes se hallan entre Chuschi y Paras [...]” (Urrutia 1984: 35)

La *Revisita de los Chocorbos* (1683) y la *Revisita de Vilcashuamán* (1729)³⁸ ponen en evidencia la presencia de, por lo menos, 20 grupos étnicos; de los cuales interesa mostrar aquellos que fueron asentados en la margen izquierda del río Pampas. Así, se han registrado los siguientes:

³⁷ Para mayor detalle ver González (1981).

³⁸ Transcritas y publicadas por el etnohistoriador peruano Lorenzo Huertas en 1976 y 1979 respectivamente.

Cuadro 1: Grupos étnicos

Pueblo	Grupo étnico
Totos	Quispillacctas, Aymaraes
Chusche	Quichuas, Quillas Aymaraes
Cancha Cancha	Aymaraes
Pomabamba	Quichuas, Cañaris y Sacsamarcaes

Fuente: Huertas 1979: 294-295. Elaboración propia.

El repoblamiento tan diverso del espacio ocasionó relaciones y tensiones interétnicas e intercomunales que se tradujo en litigios por tierras y linderos. Este tema ha sido investigado con amplitud por los autores citados en este apartado, en el siguiente acápite intentaremos señalarlos gruesamente.

3.2 DE CONFLICTOS ÉTNICOS A CONFLICTOS CAMPESINOS

La confluencia de dos grupos étnicos, canas (campesinos quispillacctinos) y aymaraes (campesinos chuschinos), en el actual distrito de Chuschi se enfrascó en un litigio ancestral. Zuidema advierte que:

“[...] litigios y conflictos fueron y son mayores entre los grupos mitimaes: hasta el día de hoy, Chuschi (mitmas Aymaraes) y Quispillaccta (mitmas Canas) mantienen un profundo resentimiento, y periódicamente se enfrentan por problemas de linderos, esgrimiendo ambas comunidades documentos suscritos por Damián de la Bandera, donde consta que el enfrentamiento ya existía en la época de Huaynacpac” (Zuidema 1966: 74-75)

Isbell (1973), añade que el litigio sería producto de ‘reclamaciones encontradas’ donde ambas partes se autodenominaban mitimaes incas. Los aymaraes sostenían haber poblado estas tierras por mandato de Túpac Inca Yupanqui, mientras que los Canas argumentaban que lo hicieron por orden de

Huayna Capac. Esta afirmación que hace la autora encuentra fundamento en documentos del archivo comunal de Quisillaccta fechados en 1539 y 1567.

Asimismo, Earls y Silverblatt (1979) muestran cómo, a lo largo del conflicto, el nombre de ambos grupos étnicos fue sufriendo ligeros cambios. Por ejemplo, en el año 1567 durante el litigio por los linderos comunales se les denominó *indios canas* e *indios aymaraes*; para la segunda mitad del S.XVII fueron reconocidos como *ayllu Quisillaccta* y *ayllu Aymaraes*.

El litigio entre Aymaraes y Canas se inició formalmente dentro de la administración colonial española, ambas comunidades reclamaban como suyos unos terrenos. La disputa por linderos comunales proseguía. Un documento de 1593 consignado por Isbell recoge la acusación que la comunidad de Chuschi formuló a su vecina Quisillaccta por apropiación de territorios:

“El pueblo de San Cristóbal de Putica a 31 días del mes de Marzo de 1593 ante Blasco Núñez de Vela, Corregidor y justicia mayor de la provincia de Vilcas, pareció un indio que digo llamarse Don García Yanqui Tanta, principal del pueblo de Chuschi...y Don Antonio Asto Cabana Cacique principal del pueblo de Chuschi e indios aymaras...diciendo que ciertos indios de la Encomienda de Pedro de Rivera que vivían en dicho pueblo de Chuschi, el río en medio Canas mitmas les tenían ciertas tierras usurpadas de poco tiempo acá habiéndolas quitado forzosamente contra su voluntad con negros de Pedro de Rivera, vecino de la ciudad de Huamanga” (Isbell 2005: 307)

Aquel documento fue el último que se consigna del litigio en el fuero judicial correspondiente, pero la ausencia de documentación en los archivos a lo largo de siglos no supone la desaparición del mismo, mucho menos su solución. La disputa vuelve a tener seguimiento en las instancias judiciales a finales de la primera mitad del siglo XX, lo que demuestra que no se alcanzó ningún tipo de solución entre las partes litigantes.

Un acta de conciliación entre las dos comunidades, fechada el 21 de octubre de 1941, muestra cómo el visitador de comunidades indígenas, Luis Aguilar, propuso que la zona en disputa fuese *equitativamente repartida*. Era casi improbable reconocerse con exactitud los linderos de la propiedad en conflicto.

Los personeros y abogados de las comunidades lograron un entendimiento respecto a los límites de los terrenos en controversia. Así consta en la documentación revisada en el Archivo Regional de Ayacucho, sección Juzgado de Tierras- Fuero Privativo Agrario (JT-PFA):

“1. Dicha zona litigiosa abarca una extensión aproximada de diez Kilómetros de largo por cuatro de ancho i esta encerrada dentro de los siguientes puntos: de la cumbre de Accoccasa va al riachuelo la Leche [lachoca] hasta la unión de este con el riachuelo de Aropa siguiendo el curso de esta agua arriba a dar a Condorccasa, i por la misma cuchilla a dar a Pucacunca, Tumsu-cruz; baja por el riachuelo de Rampatuyas [Ampatuyocc] a Esquina-huasipampa o glorieta punco, de allí vuelve a Rayracancha, pasa a Carhuapata, de allí a Ingahuasi a dar a Accoccasa, donde se completó el límite.

2. Esta misma zona se dividirá por igual entre ambas partes mediante una línea imaginaria que será señalada por un ingeniero agrimensor propuesto por ambas partes [...]

3. Las familias de una i otra comunidad que actualmente residen dentro de los linderos de la zona litigiosa, permanecerán en sus respectivos parajes, sin ser molestados i tolerándose el paso recíproco de sus ganados, sin que pueda imponerse o reclamarse yerbaje alguno[...]” (JT-FPA Legajo 29)

El acuerdo fue corroborado a través de un *acta de garantías* redactada en Lima, el 17 de noviembre de 1941. Así se puso fin a un litigio de siglos, o por lo menos así parecía. El 2 de septiembre de 1959 se autorizó al personero legal de Quispillaccta, el señor Mamerto Parino Alcocer, contratar los servicios de un ingeniero para el levantamiento de los planos respectivos. Pero, una semana antes (26 de agosto de 1959); el mismo representante legal había asentado una queja con el siguiente tenor:

“[...] ya que la comunidad de mi pueblo es objeto de reiterados vejaciones por parte de los comuneros de Chuschi no obstante de existir una Acta de Garantías reconocida por el supremo gobierno del 17 de noviembre de 1941...” (JT-FPA Legajo 29)

El levantamiento de los planos no se llevó a cabo y la tensión entre las comunidades volvió a recrudecer en los últimos meses de 1959. Aquella vez, el motivo del conflicto fue la discrepancia por la posesión indebida que Chuschi hacía en los terrenos de Aqoqasa. Según el testimonio de Dionisio Conde³⁹, las comunidades volvieron a enfrentarse de forma violenta por la tenencia de terrenos:

“[...] en 1959, fue enfrentamiento primero en Aqoqasa, en Aqoqasa tenían los chuschinos capilla construido y después ha llevado la imagen de Santa Rosa, ahí enfrentamiento fue. En ese enfrentamiento todos con arma blanca nomás, con huaracas. En ese enfrentamiento hemos tomado la capilla, hemos llevado la imagen de Santa Rosa también, hemos hecho correr toda la gente”

Posteriormente, otro terreno sirvió de motivo para justificar nuevos enfrentamientos. Esta vez fueron los terrenos de Quimsa Cruz, ubicados en el barrio quispillacctino de Catalinayocc, donde las pasturas naturales y tierras de cultivo venían siendo explotadas por la comunidad de Chuschi. Según la versión de Quispillaccta, estos territorios (de aproximadamente 150 hectáreas) estaban ubicados dentro de su comunidad y alejados de la línea demarcatoria que habían establecido las comunidades. Desde esta perspectiva no existía ninguna posibilidad de confusión, sólo la intención de usurpar lo que no corresponde por derecho.

Aquel suceso se convirtió en la causa inmediata de lo que ocurriría el siguiente año en los terrenos de Quimsa Cruz. Allí se produjo un enfrentamiento sangriento cuyo saldo fue: decenas de heridos para ambas comunidades y la muerte por herida de bala de tres comuneros de Quispillaccta (dos miembros de la familia Mendieta y uno de la familia Galindo). Este enfrentamiento sangriento se habría dado el 3 de mayo de 1960⁴⁰.

³⁹ Durante aquel tiempo nuestro entrevistado desempeñaba las funciones de Teniente Gobernador en la comunidad campesina de Quispillaccta.

⁴⁰ Según versión del comunero de Quispillaccta Emilio Nuñez.

Según Dionisio Conde, el conflicto de 1960 no sólo fue por la usurpación de tierras de su comunidad, también tuvo como causal el robo sistemático que hacían los pobladores de Chuschi del ganado que pastaba en dichos terrenos; *“Es por eso que nosotros hemos reaccionado”*, sostiene el entrevistado. Del mismo modo, recuerda los nombres de quienes lideraron aquel enfrentamiento.

“[...] esos cabecillas era gobernador Roberto Miranda y alcalde Ernesto Jaime, todos de Chuschi; ellos eran cabecillas para esa causa de matanza. Ese Miranda se ha desaparecido hasta la fecha, Claudio Pacotaype también desapareció hasta la fecha, el que disparaba con arma de fuego era un licenciado José Cayllahua. Esos hasta la fecha desaparecieron, ya no aparecen”

Los litigios y conflictos entre ambas comunidades continuaron. Revisando documentación en el archivo comunal de Quispillaccta se puede apreciar que el 10 de mayo de 1980⁴¹, se registró información concerniente a un nuevo episodio de este histórico litigio. El documento permite ver que se realizó una reunión entre las dos comunidades el 26 de abril de 1980, en ella se trató sobre la necesidad de *una clara especificación acerca de los linderos* entre ambas comunidades.

Casi un año después, el 3 de marzo de 1981, la comunidad de Quispillaccta demandó a su vecina Chuschi por la violenta invasión de los sectores denominados Viscacha huayco, Ccoyllore ccocha, Huiro corral, Quimsa Cruz, Pallcca, Arapa, Rapasca. Afirman en su queja que en los mencionados lugares, pobladores de Chuschi habían incendiado once chozas que servían de vivienda eventual de los pastores quispillacctinos que tenían ganado en los sectores señalados.

⁴¹ Es relevante recordar, este hecho se produjo una semana antes del suceso de la quema de ánforas electorales en la plaza de Chuschi, acto de sabotaje que puso en la escena pública a Sendero Luminoso.



La comunidad de Chuschi, a través de su presidente comunal, entabló una contrademanda el 20 de abril de 1981, bajo los cargos de “*pago de daños y perjuicios y recobrar terrenos invadidos*”. En su argumentación se puede leer lo siguiente:

“A mediados de junio del 80, la comunidad de Quispillaccta instigado por sus dirigentes, procedieron a invadir terrenos nuestros en los lugares denominados Pucahuasi, Supoccocha, Vinosamachina, Tapaccocha, ingahuasi, Arapa, Wiscaranra, Huaracco, Loreta, Achupaniyocc, Chirapa-Huaycco, Ccoyllorccochoa...se trata pues de un plan premeditado de provocación e afán expansionista de los de Quispillaccta. En estos terrenos invadidos vienen criando animales, levantando corrales, chozas. En el lugar denominado Pucahuasi, inclusive llegaron a cultivar en el presente año habas y cebada; igualmente plantaron eucaliptos en Chirapayocc. En Arapapampa que era zona reservada para la crianza de vicuñas, vienen exterminando estos animales” (JT-FPA Legajo 36)

Con este documento las autoridades de Chuschi buscaron recobrar la posesión de los terrenos señalados, también pidieron que la comunidad de Quispillaccta “*cese en sus constantes actos perturbatorios y amenazas de invadir otros terrenos de su comunidad*”.

Por su lado, los representantes de Quispillaccta negaron todos los cargos que les imputaban, en su favor manifestaron que la demanda presentada en contra suya eran “caprichosa y falsa” y que Chuschi estaba “*haciendo atribuciones completamente discordantes con la realidad, alterando los linderos entre ambas para sorprender a las autoridades judiciales*”. Igualmente, el presidente de Quispillaccta sostuvo:

“[...] que ni siquiera se ha hecho referencia en el cuerpo de la demanda materia de autos, es sobre el hecho de que la comunidad campesina de Chuschi, con ese criterio tradicional que la viene caracterizando, de crear problemas conflictivos con la comunidad campesina de mi representación, ha procedido a efectuar plantaciones masivas de eucaliptos en los predios rústicos de pástales de la comunidad campesina de mi representación, sólo en las alturas de Quispillaccta, a un lado de las líneas de colindancia, tomando posesión de hecho de esos predios, como si se hubiera tratado de que eran de pertenencia de Chuschi, cuando no era así, por cuyo motivo, tal como se viene haciendo referencia [...] se ha procedido a extraer esas plantaciones, en este no por perturbar la posesión por parte de los miembros de la comunidad campesina de Chuschi, sino por defender legítimamente los intereses patrimoniales de la comunidad campesina de mi representación, sin dejar transcurrir el tiempo, sino inmediatamente después de producidos los hechos” (JT-FPA Legajo 36)

Como se puede apreciar, el litigio entre las comunidades entraba en una nueva etapa de controversias y tensiones; las partes se acusaban mutuamente de apropiación indebida de territorios, de destrucciones de zonas de vivienda, bienes y enseres. El señor Emilio Núñez, presidente comunal de Quispillaccta, formuló la siguiente acusación:

“[...] los miembros de la comunidad campesina de Chuschi, tal como ya se nos ha causado tantos daños y perjuicios considerables en el año 1960 con las destrucciones masivas de nuestros hatos y corrales, con el incendio de una infinidad de chozas e inclusive victimando a muchos seres humanos, incluso utilizando armas de fuego, se vienen incurriendo ahora último en los actos de destrucción masiva de hatos...tal como se han efectuado al amanecer del día 8 del mes en curso [septiembre de 1981] en los lugares

de «Rupasca», «Palcca», lugares en los que precisamente se han quemado 15 chozas, en este caso, después de haber efectuado una especie de invasión durante el día 6 del mes, bajo la directiva de don Rufino Rocha Tucno, tío del actual presidente del consejo administrativo...” (JT-FPA Legajo 36)

Después de este incidente, las autoridades de Quispillaccta afirmaron que los chusquinos se retiraron de la zona en conflicto la misma tarde del día 8 de septiembre del mismo año. La versión de la otra parte implicada difiere y llegó a los pocos días. El 12 de octubre de 1981, el señor Marcelino Cayllahua, presidente comunal de Chuschi, denunció que:

“[...] el día 7 de octubre del año en curso a las 6 pm, la comunidad campesina de Quispillaccta encabezado por el presidente del consejo de administración, Emilio Núñez Conde, el agente municipal Alonso Achallma Vilca este de Quispillaccta, José Núñez Huamaní este agente municipal de Puncopata, Nemesio Núñez Coriñahui, y otros 3000 comuneros de dicha comunidad de Quispillaccta proceden de los anexos de Pampamarca, Cuchoquisera, Catalinayoc, Puncopata, una parte a pie y otra a caballo, armados de cocobolos y palos y armas de fuego, llegaron al predio sub litis posesión y propiedad de mi representada llamado palcca y rupascca realizando disparos de carabina y revólveres y animando a que todos los comuneros de Chuschi del sector de Uchuyri quienes estaban allí como de costumbre poseyendo, para que salgan a buenas o malas, al no querer Salir [...] comenzaron a golpearlos con chicotes y cocobolos...” (JT-FPA Legajo 36)

Al parecer los orígenes del problema de linderaje se pierden en un tiempo inmemorial y no tenían cuando terminar. Los últimos acontecimientos, a principios de la década de 1980, hacían presumible pensar en la posibilidad de un nuevo enfrentamiento entre las comunidades, con iguales o peores resultados que los obtenidos en 1960.

Sin embargo, en un momento donde un nuevo episodio del viejo conflicto iba surgiendo peligrosamente, sucedió algo inesperado. Alguna poderosa razón detuvo el conflicto y lo encauzó rápidamente hacia su solución. Todo indicaba que la violencia sería otra vez la protagonista, lo menos pensado en aquellas circunstancias era una salida pacífica; no obstante, la situación conflictiva fue resuelta a través del diálogo. Esta inusual circunstancia obliga a formular algunas preguntas: ¿cómo un conflicto irresuelto por siglos pudo ser zanjado prontamente por las directivas de ambas comunidades? ¿Qué estaba ocurriendo en el distrito?

Los archivos que han sido revisados para el presente trabajo, señalan que cuatro días después del último documento presentado, por el presidente comunal de Chuschi, para este litigio, las partes implicadas firmaron un *Acta de acuerdo de autoridades del distrito de Chuschi y Quispillaccta*. De esta manera, el 16 de octubre de 1981, las partes involucradas sin ninguna explicación de por medio se reunieron para solucionar el problema de linderos en Huancarumi, Ingahuasi, Pallcca, Conyacalle, Huaracco, Ichmacruz⁴².

En la mencionada acta las autoridades comunales se comprometieron a dar solución de manera pacífica al conflicto, se estableció un plazo perentorio, que iba desde el 16 de octubre de 1981 hasta el 17 de febrero de 1982, para resolver el problema de límites. Como medida que garantice el acatamiento del acuerdo, el documento incluye como última cláusula lo siguiente: *“En caso de incumplimiento de una de las partes, ella se obliga a pagar una multa de veinte millones de soles⁴³ (S/. 20'000,000.00)”*.

El caso fue archivado en las instancias judiciales ante la conciliación de las partes. Según manifestó un comunero de Quispillaccta, Emilio Núñez, en esta conciliación intervinieron algunos abogados de oficio, quienes habrían dicho: *“Ustedes entre pobres, entre campesinos, cómo van a pelear; pobres son, no deben pelear porque nosotros somos izquierda; ustedes deben arreglar de forma pacífica”*.

⁴² Por lo ilegible del documento en este punto probablemente se refiera a Quimsa Cruz.

⁴³ Cifra muy elevada, casi imposible de ser desembolsada en caso de incumplimiento de una de las partes. Justamente allí radica la importancia de la penalidad. Si se hiciera una conversión a Nuevo Sol (moneda actual peruana) la cantidad aproximada sería de S/. 500,000.00. Su equivalente en Euros alcanzaría la cifra de 151,500.00 EUR.

¿Qué estaba ocurriendo en dicho espacio? Muchos de los litigios entre estas dos comunidades y de cada una de ellas con otras del distrito, encontraron solución en un corto periodo de tiempo⁴⁴. Este dato invita a suponer que Sendero Luminoso se encontraba actuando con plena autonomía, como un nuevo poder con injerencia en las decisiones y acuerdos de las comunidades del distrito; tratando de concretar sus planes. Es decir, convertir este lugar en una “zona liberada” del viejo poder, por tanto en “base de apoyo” de su proyecto radical; para ello necesitaba conciliar los conflictos intercomunales del espacio distrital.

Utilizando una cita de Flores Galindo (1988), se puede sostener que “[...] pueblos enteros enarbolan las banderas rojas y se vuelvan luminosos”. Para concretar los objetivos que se había trazado el PCP-SL no era favorable tener a las poblaciones enfrentadas entre sí; por ello, los conflictos locales fueron leídos como inconvenientes a sus objetivos políticos, tenían que darle solución a estos problemas si su intención era convertir el espacio comunal en “zona guerrillera”.

Volviendo al acuerdo suscrito por las comunidades el 16 de octubre de 1981. Al final del escrito se pueden apreciar unos párrafos que refuerzan la idea que se viene sustentando aquí: la influencia que el PCP-SL estaba logrando en las decisiones comunales. El discurso de confrontación entre ambas comunidades, sostenido a lo largo del tiempo desaparece de pronto y da paso a otro de corte conciliador, pero de carácter clasista que convoca a la unidad de los pueblos:

“[...] ambos sufrimos los azotes del hambre, la miseria, la destrucción, las enfermedades, agravada por el alza del costo de vida, la devaluación monetaria, el alza de productos de primera necesidad, de los insumos, y que los juicios que llevamos agudizan con más énfasis la grave situación económica de nuestros pueblos [...] por eso, embuidos por loables motivos altruistas, hemos decidido unirnos entre pobres, solidarizarnos los unos con los otros, y realizar obras común en bien del progreso de ambos pueblos [...] cumpliendo el principio comunal de: hoy por ti, mañana por mi, uno para todos y todos para uno[...].” (JT-FPA Legajo 36).

⁴⁴ Muchos de los conflictos intercomunales del distrito se “resolvieron” entre los años 1980 - 1982.

El argumento político del documento es evidente, más aún cuando, en otro momento del mismo, las partes en litigio ofrecen una explicación del origen de los conflictos que se han suscitado entre ellas:

“Es así que afloran debido a la crisis económica de ambos pueblos, y falto de una correcta interpretación en la solución de los problemas concretos, afloran litigios de linderos. Ellos atizados muchas veces por el latifundismo-gamonalismo y caciquismo político de turno” (JT-FPA Legajo 36).

Queda claro que los contenidos del documento fueron tomando un marcado sesgo político que propugnaba la unidad entre campesinos y arrojaba la raíz de los problemas que tenían fuera de sus propias relaciones y responsabilidades. Se trata de un discurso que señala como responsable directo de la crisis en la que viven los pobres a un sistema basado en *“el latifundismo-gamonalismo y caciquismo político”*. Bajo esta la lógica discursiva, la única responsabilidad atribuible al campesinado fue no tener una interpretación *“justa y correcta”* en la solución de sus *“problemas concretos”*. Queda claro que la presencia senderista en la zona tuvo capacidad de resolver los problemas entre las comunidades. La *justicia senderista* actuó en este caso disolviendo las diferencias entre las comunidades y presentando un enemigo externo ante el cual deberían hacer causa común.

3.3 CRÓNICA DE UNA VIOLENCIA QUE SE ANUNCIA

En las siguientes líneas se intentará mostrar cómo la población del distrito de Chuschi fue captada por una propuesta de izquierda maoísta. La agrupación Sendero Luminoso estuvo trabajando políticamente este espacio campesino, aproximadamente, cinco años antes de la fecha que registra la historia oficial como inicio de la violencia política (17 de mayo de 1980). Su objetivo fue articularlos a su propuesta política de transformación radical.

Para comprender los inicios de la violencia en el distrito se recurrirá al clásico trabajo de Isbell, titulado *Para defendernos*⁴⁵. En él su autora hace mención que, desde 1975, fue blanco de hostilidades verbales de los docentes del colegio Ramón Castilla, que algunas veces se refirieron a ella como *“yanqui*

⁴⁵ Ver el prólogo a la edición en inglés de 1985. Existe versión castellana *Para defendernos* (2005). Especialmente el capítulo 10.

imperialista, explotadora y capitalista” y, en otras ocasiones la llamaron “*Agente de la CIA*”. Sus asistentes peruanos no corrieron mejor suerte y fueron catalogados como “*perros mensajeros de los agentes capitalistas de la CIA*”.

Toda esta hostilidad no quedó sólo en palabras, fueron denunciados, mediante un telegrama a Lima⁴⁶, el tenor del mensaje fue el siguiente: ‘*una red de espías de la CIA estaba operando en Chuschi con sofisticados equipos electrónicos de espionaje*’. La antropóloga norteamericana hizo su descargo, en la capital provincial de Cangallo, ante las autoridades del Ministerio de Educación y de la Oficina Regional de Apoyo a la Movilidad Social (ORAMS) del SINAMOS⁴⁷. Aquella situación en la que se vio envuelta la llevó a tomar la decisión de retirarse del lugar, dejando inconclusa la creación de un centro de formación bilingüe⁴⁸ con sede en Chuschi, programa que coincidentemente se había planteado a nivel nacional por el gobierno militar.

Esta parte del trabajo intenta mostrar los acontecimientos que se produjeron en el distrito de Chuschi antes del simbólico 17 de mayo de 1980, el cual marcó el inicio de la violencia política en el país. Por ejemplo, en 1978 los estudiantes del colegio Ramón Castilla realizaron una manifestación de protesta en la plaza pública del distrito, en apoyo a las huelgas generales que se venían produciendo en todo el país. Esta manifestación fue promovida por los docentes de dicho centro escolar, lo que no queda muy claro es la participación que tuvieron los profesores que simpatizaban con la organización senderista. Es pertinente decir que el PCP-SL no apoyó, sino más bien se dedicó a sabotear las huelgas generales de 1977 y 1978 organizadas por la Central General de Trabajadores del Perú (CGTP).

Sin embargo, las entrevistas que han sido trabajadas refieren que los docentes del colegio participaron de la marcha local a favor de las huelgas generales de aquellos años. Esto no queda del todo claro, lo que sí está fuera de cualquier duda es que los simpatizantes y miembros de la organización senderista

⁴⁶ Recordemos que Perú durante aquel periodo estuvo bajo una dictadura militar de lineamientos ideológicos de izquierda, también denominado como *Socialismo Militar Latinoamericano*, que se autonombró como *Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas*.

⁴⁷ Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS)

⁴⁸ El proyecto que desarrollaba Isbell en Chuschi era canalizado a través de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde dictó un semestre (agosto – diciembre de 1974) en calidad de *Fullbright Professor*. En abril del año siguiente iniciaron las actividades de su proyecto.

se encontraban trabajando políticamente en la zona, su objetivo era crear las condiciones necesarias para hacer de Chuschi el escenario donde darían inicio a su proyecto de lucha armada.

Los militantes senderistas mayormente trabajaron con la población estudiantil, aquel sector se iba a constituir como base y reserva de una prolongada lucha armada. Bajo este criterio resulta comprensible que, para 1978, Chuschi haya sido elegido como base para la formación del *Frente Mariátegui*, cuyo resultado inmediato fue un conjunto de eventos político-culturales que rápidamente se hicieron hábito. Los denominados “*viernes culturales*” fueron veladas artísticas desarrolladas en la plaza pública del poblado (vértice de las esquinas formadas por el antiguo concejo distrital y la iglesia del distrito).

Cada “*viernes cultural*” tuvo la concurrencia del poblador local. Las actividades artísticas puestas en escena tuvieron la intención de ganar su simpatía a favor de una propuesta política radical. Estas eran a través de mensajes cortos y precisos, las representaciones escénicas de corte popular, al igual que la música, se convirtieron en uno de los primeros mecanismos utilizados por Sendero Luminoso para lograr apoyo en la población que se veía reflejada con lo mostrado en ellas. Como señala *Ernesto*⁴⁹:

“En 1978, se formaban grupos de jóvenes músicos con el pensamiento Mariátegui, en el arte popular todo estaba ligado a la política, siempre se decía ‘los pobres tenemos que rebelarnos, el camino es la lucha armada’. Las representaciones teatrales se hacían entre el concejo distrital y la iglesia de Chuschi”.

Otro espacio que los miembros de Sendero Luminoso utilizaron para captar a los jóvenes del distrito a sus intereses políticos fue el colegio, allí contaban con la colaboración de algunos docentes. Por ejemplo, *Ernesto* fue docente con responsabilidad administrativa en el colegio Ramón Castilla de Chuschi, este personaje había logrado ascendencia significativa dentro de la comunidad. Según sus propias palabras, él facilitó el trabajo con los alumnos del centro educativo

⁴⁹ *Ernesto* es el seudónimo que utilizamos para referirnos a un miembro de Sendero Luminoso que trabajaba como docente del colegio Ramón Castilla. Él formaba parte del comité de apoyo de SL y permaneció en Chuschi unos años. Con *Ernesto* se realizaron cuatro sesiones de entrevistas: dos entre abril y octubre del 2003 y otras dos entre finales del 2007 e inicios del 2008.

para lograr la formación de escuelas populares. Aquel fue uno de los primeros trabajos político de base que realizaron en el distrito.

En 1978, llegó desde Huamanga un joven para consolidar la organización y las actividades de las primeras escuelas populares en el distrito. Refiriéndose a este nuevo personaje que arribó al distrito, *Ernesto* señaló lo siguiente:

“Él estuvo todo el año de 1978 en Chuschi, alquiló una casa, compró ollas y comenzó a dar pensión a los profesores; él se fue con toda su familia [esposa e hijos] a Chuschi. Él comenzó a hacer las escuelas populares en Chuschi, para ello contó con el apoyo del director del colegio”.

Su presencia en el poblado sería decisiva para lo que iba a suceder años después, dar pensión⁵⁰ no fue sólo una actividad comercial que le aseguraba ingresos para su economía familiar. En realidad se trató de un mecanismo a través del cual pudo establecer contacto directo con los docentes de los colegios del distrito, se fue ganando su confianza y así pudo identificar quiénes eran más receptivos a un discurso radical. Por ahora, será relevante precisar cómo se fueron gestando los espacios clandestinos de adoctrinamiento de Sendero Luminoso, denominados: *Escuelas populares*.

3.4 LUGARES DE ADOCTRINAMIENTO: LAS ESCUELAS POPULARES

¿Cuál fue la estrategia para atraer miembros a los centros clandestinos de adoctrinamiento? Fue clara, tenían que captar la atención de los jóvenes del lugar y para lograrlo utilizaron la denominada técnica de *agitación*, que consistió en llevar a cabo un *debate público entre dos formas de interpretar la realidad*. En buena cuenta, se trató de una teatralización previamente planificada. De un lado, estaba la propuesta ideológica de Sendero Luminoso; y del otro, se presentaban *otras* posiciones de izquierda que la confrontaban. Valga la aclaración, en la práctica sólo le hacían de “sparring”. Desde la perspectiva Senderista. Estas “*otras ideologías*” eran presentadas como una línea oportunista y reaccionaria que debía ser combatida. Sobre este punto *Ernesto* explicó que:

⁵⁰ Se denomina *pensión* a la actividad de brindar alimentación completa (desayuno, almuerzo y cena) por un pago semanal y/o mensual.

“Se polemiza y eso atraía la atención de los jóvenes estudiantes, la polémica se hacía álgida, pero finalmente la ‘otra postura’ declinaba y aceptaba como válida la del partido [Sendero Luminoso]. Eso era visto por los jóvenes alumnos y ante ellos la postura del partido se presentaba como la más acertada a nuestra realidad, se presentaba como la línea correcta ante la población estudiantil del pueblo”.

Lo que intentaba la técnica de *agitación* era sensibilizar a la población. También cumplía otro rol: se convertía en un vehículo deliberado de información, que mostraba una compleja realidad fuera de las fronteras del entorno distrital, incluso más allá del propio ámbito nacional. De esta manera, el debate inducido y puesto en escena por los miembros de Sendero Luminoso cumplió un doble objetivo: primero, la información ofrecida les presentaba de plano a los campesinos la mísera situación a la que habían sido relegados en la sociedad peruana, que dicha condición la padecían otros campesinos en el mundo al igual que ellos; segundo, les presentaban una manera de cambiar su situación a través de una revolución que ya venía siendo preparada por su organización, les aseguraban que triunfaría como lo hacía su discurso en el debate preparado por la técnica de *agitación*.

Así, la denominada técnica de *agitación* era presentaba, ante la atenta mirada del campesinado, como un claro ejemplo del triunfo de una propuesta ideológica que no sólo hacía retroceder el argumento de las otras posiciones, sino que lograba *doblegarlas* y sumarlas a la suya que era ‘*justa y correcta*’. De eso trataba finalmente el mensaje: sumarse a la posición senderista.

Esta técnica de debate utilizada por los senderistas estructuró en tres momentos el análisis de la realidad, su propuesta de análisis se desarrollaba de lo general a lo particular: el primer momento, era dedicado al tema internacional; allí lo central giraba en torno a la pugna entre las potencias mundiales y el problema de los países tercermundistas. El segundo, se orientaba al ámbito nacional; en él se discutía la problemática del país y la injusticia que se cometía contra los más pobres (generalmente campesinos), la problemática agrícola era otro tema de ese momento de la discusión. Y, finalmente, la tercera fase, era dirigida a analizar la situación del distrito; aquí se discutía todo aquello que aquejaba al campesinado

de la localidad: las actividades productivas y sus posibles soluciones, tomando en consideración las características particulares de cada espacio campesino.

Terminado este *análisis* de la realidad producto de un *debate*, los senderistas les planteaban como solución a sus males la existencia de dos vías posibles: una, presentada como la *vía campesina*, significaba el cambio revolucionario dirigido por Sendero Luminoso que se encontraba en los preparativos para iniciar la lucha armada; la otra, la vía estatal contrarrevolucionaria, era dirigida por el gobierno con la complicidad de los partidos políticos democráticos. Presentado así, es de suponer que aquellos debates generaron interés no sólo en los jóvenes alumnos del colegio Ramón Castilla. *Ernesto* señala el interés que generaban aquellos debates en la población:

“Después de escuchar estos debates, los campesinos se interesaban y se anotaban en el cuaderno, diciendo: ‘compañero, compañero anota mi nombre, donde voy a venir para escuchar’. De esa manera se armaban las escuelas populares”.

Otra forma empleada por Sendero Luminoso para congregarse el interés y la aceptación del campesinado fue ingresar en su vida y labor cotidiana: organizaron y participaron en jornadas deportivas, colaboraron en las actividades comunales (faenas agrícolas, limpieza de la acequia, mantenimiento de la carretera, entre otras), participaron de las festividades del poblado. Desde allí le sería más cómodo convocar a los jóvenes campesinos a su discurso político. Fue así que, para la década de 1980, en gran medida este grupo poblacional agilizó la propuesta del PCP-SL dentro de las comunidades del distrito, algunos incluso ocuparon los cargos de *comisarios* en sus poblados como parte de la estructura del nuevo poder popular.

La captación de los jóvenes estudiantes del colegio Ramón Castilla a su propuesta significó la materialización del primer paso de su proyecto en el campo; es decir, crear una base de respaldo social local que dejaba terreno fértil para el siguiente: el envío de los *desplazados*⁵¹ al campo. En 1979, un grupo de

⁵¹ Según *Ernesto*, los desplazados eran militantes dedicados a entregar su vida por el partido. La organización estaba por encima del individuo y sus necesidades. Los desplazados, por lo general, eran jóvenes provenientes de universidades públicas.

desplazados llegó al distrito de Chuschi. Su tarea, articular y fortalecer el trabajo político conseguido hasta ese momento para conseguir su objetivo: lograr condiciones políticas que posibiliten el primer acto simbólico de Lucha Armada, lo que denominaron como el “*Inicio de la lucha armada*” (ILA).

Los *desplazados* eran responsables de un ámbito geográfico determinado, donde se encontraban un conjunto de comunidades campesinas. Los que llegaron al distrito de Chuschi trabajaron con las cuatro comunidades que para entonces lo conformaban. Estos personajes pasaban periodos indeterminados en cada una de ellas hasta completar su trabajo político en todas, para luego volver a empezar.

Durante el año 1979, como ya fue señalado, llegó un grupo de *desplazados* a los centros poblados de Chuschi y Quispillaccta. La poca distancia entre uno y otro facilitó el trabajo de los nuevos agentes de Sendero Luminoso. Una ventaja adicional que facilitó la realización de su labor: articular el trabajo político de manera conjunta en las comunidades con mayor población del distrito.

Dentro de este nuevo grupo de militantes senderistas, llegó uno cuya presencia fue relevante y en poco tiempo se convirtió en un personaje fundamental para el desarrollo del trabajo político que Sendero Luminoso se había trazado como objetivo en el distrito; aquel personaje fue el chino *Del Rosario*⁵².

La presencia en particular de este participante dinamizó el trabajo que previamente otros miembros de su organización habían logrado en las comunidades del distrito. La población entrevistada comenta que *Del Rosario* llegó acompañado de su pareja, ambos promovieron y consolidaron la formación de las *escuelas populares* en el distrito. Este *desplazado* estableció lazos de amistad no sólo con los docentes de las escuelas, también lo hizo con la población local; estos admitieron con agrado su presencia. El testimonio de Olga pone de manifiesto el nivel de articulación que había logrado con la comunidad, él participaba de las actividades y festividades del pueblo como lo haría cualquier otro poblador:

⁵² Utilizaremos el seudónimo *Del Rosario*. De él se sabe que fue parte del FER- Sendero Luminoso en la UNSCH, fue dirigente del movimiento juvenil del PCP-SL; también se dice que habría sido parte de la I escuela militar, inaugurada y dirigida por Abimael Guzmán.

“Mi papá tocaba su mandolina, era tiempo de carnaval, salíamos en comparsas, entonces con mis tíos, todos salíamos en comparsa y el chico se acoplaba, y eran ya varios; eran amigos de otros chicos también. ¡Ñato, chino, vamos a cantar! ¡Ay!, ¡Enséñanos una canción de tu pueblo!, ¡Ya pues chino canta! - le decían.”

Hoy, la población del lugar afirma que *Del Rosario* fue visto frecuentemente con jóvenes de ambas comunidades. El lugar donde vivía, estratégicamente, se ubicaba en la frontera de los centros poblados; una casa situada junto al puente que unía los dos espacios comunales era su lugar de residencia, allí tenía una habitación. Aquella ubicación le facilitó el contacto con la población de ambas comunidades *¿y quién imaginaba pues que esa gente venía y organizaba?* Es una frase constante en los entrevistados. Por ejemplo, para el caso de la comunidad chuschina, Olga sostiene que el chino *Del Rosario* y su pareja eran vistos muy a menudo con:

“El profesor y un chico que era familia Machaca, ese chico era estudiante de Chuschi. De Chuschi era el chico, estudiante del Ramón Castilla era pues”.

Aquella fue la manera como operaba este *desplazado*, se hizo rápidamente de un pequeño entorno de confianza y desde allí fue articulando y organizando, a través de reuniones, a la población de las comunidades a su cargo en lo que luego sería conocido como las *escuelas populares*.

Todo indica que Sendero Luminoso vio en los centros escolares del distrito, sobre todo los de nivel secundario, espacios estratégicos en donde captarían a docentes y jóvenes estudiantes hasta convertirlos en su base social. Los recuerdos de las huelgas estudiantiles de Huanta y Huamanga de junio de 1969 fueron su referente más cercano de movilización eficaz. Sobre este punto se puede ver en esta misma tesis el capítulo II.

Docentes y estudiantes se convertían, desde su perspectiva, en los articuladores de su mensaje a la vida campesina. En los espacios rurales la labor de docencia, dada la distancia con las capitales de departamento y el poco transporte que los conecta, se convierte en una labor de tiempo completo; es decir, demanda al docente tener que vivir en el lugar donde trabaja. Por eso fue tan importante tener el apoyo de quienes eran profesores.

El oficio del docente goza de la capacidad de influenciar fuertemente en lugares, como el distrito de Chuschi, donde la educación se convierte en el mecanismo de movilidad social y es percibida, incluso hoy en día, como una práctica que moviliza la promesa del mito moderno del progreso en los sectores campesinos. Para muchos padres y madres campesinos, los hijos son los llamados a tener acceso a la educación y ven en los maestros de la escuela rural verdaderos referentes de éxito a través del conocimiento. Los hijos son vistos como el futuro que se va moldeando desde las escuelas, serán los líderes comunales del mañana que desde el colegio los dotan de herramientas que los mayores no tienen: la escritura y la lectura en español.

Así, la función del maestro fue bien vista por la población del distrito. Por ejemplo, Pedro -comunero de Quispillaccta- sostiene que fue en los colegios de Chuschi donde los profesores *“Les han enseñado esto es así, eso es asá. Dándoles esos libritos rojos⁵³”*. Octavio es otro comunero, de la comunidad vecina señaló que:

“Hubo un profesor [...], él era profesor del Ramón Castilla, era muy amigo de toda la población y nos hablaba bonito. Nosotros no pensábamos que era de esa rama, me acuerdo que nuestra comunidad de Chuschi tuvo un conflicto con el hacendado Javier Del Solar; ahí el señor [...] también nos ha asesorado. Nosotros nunca podíamos pensar que estaba metido en ese problema de Sendero Luminoso”.

⁵³ Hace referencia al libro denominado *Citas del presidente Mao*, También conocido como *“Libro Rojo”*.

Los testimonios aquí presentados, muestran la participación y adhesión de una parte del profesorado en favor de la propuesta política de los senderista, también dejan en claro que los docentes estuvieron apoyando, mucho antes de la llegada de los militantes de Sendero Luminoso, a la población campesina en sus demandas. Los profesores se habían ganado la estima y el respeto no sólo de los padres de familia del lugar.

Para cuando llegaron los *desplazados* de la organización radical al distrito, el prestigio y la confianza que los docentes habían adquirido entre los chuschinicos y los quispillacctinos era muy consistente. Entonces, no se trató de una población que no se dio cuenta de los vínculos que se iban formando entre docentes y senderistas; simplemente no fue percibido como un peligro. Sin embargo, las entrevistas llevadas a cabo durante los años 2006 y 2007, están situadas desde otro momento y el recuerdo que proyectan acerca de aquel pasado es distinto; la culpa es delegada completamente a los actores externos del seno comunal, el mal se visualiza como algo foráneo que vino y los atacó. Por ejemplo, Aurelio presenta este momento de su historia comunal así:

“La historia fue así. Esta subversión realmente, acá en Chuschi, inició en el colegio Ramón Castilla [...] en aquel tiempo se reunieron los profesores, no la comunidad. Los que formaron son los profesores, inculcaban a los estudiantes, a nuestros hijos, no a nosotros”.

Se puede apreciar de la cita anterior, cómo el discurso senderista se fue insertando en las escuelas públicas del distrito. Ocurrió que un grupo de profesores, por lo menos simpatizantes de su propuesta radical, venía trabajando a favor de la agrupación Sendero Luminoso, ello también es innegable.

Cada fin de mes los docentes salían a la capital de la provincia de Cangallo a cobrar sus remuneraciones que eran depositadas por el Estado peruano. No obstante, las escuelas estatales del distrito habían asumido un rol distinto para el cual fueron concebidas. El colegio se iba convirtiendo en la cantera de potenciales *cuadros* campesinos de Sendero Luminoso. Sus instalaciones sirvieron muchas veces de espacio pedagógico para el trabajo político de la organización clandestina. No puede pensarse en todo el cuerpo docente participando a favor del proyecto del PCP-SL, pero el silencio de aquellos que no colaboraron con

dicha propuesta permitió la consolidación de un trabajo político que más adelante daría sus frutos: cuadros y masas campesinas se constituían como los representantes del PCP- SL en el distrito.

A través del testimonio de comuneros de Chuschi y Quispillaccta trataremos de reconstruir el proceso vivido en las escuelas públicas del distrito. Se intentará reconstruir el caso de colegio Ramón Castilla que por aquel tiempo concentraba a la población estudiantil del distrito que cursaba la secundaria

El adoctrinamiento popular fue un instrumento utilizado por Sendero Luminoso para ir forjando sus *bases de apoyo*, para así continuar con su proyecto político de tomar el poder por la vía militar. El actual comunero de Chuschi, Benito, sostiene que desde finales de 1970 y primeros años de la década siguiente cursó estudios secundarios en el colegio Ramón Castilla. Él sostiene que cuando fue estudiante notaba la presencia de *'personas desconocidas'* en el colegio:

“Vinieron a los colegios a organizar, estábamos chibolos⁵⁴, estudiantes. Casi nosotros no tomábamos importancia al principio [...] a los jóvenes ya comenzaban a instruir, reunían, seleccionaban a los jóvenes. Entonces, explicaban de todo políticas, por eso aceptaban, por eso la mayoría así voluntarios participaban”.

Otra joven chuschina, Olga, narró que pese a cursar estudios secundarios en la ciudad de Ayacucho, cada fin de año retornaba a su pueblo para pasar las vacaciones de verano junto a sus padres. Ella sostuvo lo siguiente:

“Yo era estudiante en el año de 1979 [...] en las vacaciones yo venía, entonces, había un muchacho que era de lentes; decían que era de Andahuaylas y le decían chino Del Rosario. Entonces, él me invitó, vino un día a decirme ‘¡usted estudia en Ayacucho, usted está invitada a la escuela popular!’ Yo decía ¿Qué es esa escuela?, ¿Por qué no había en Ayacucho? No se escuchaba pues eso, en mi colegio no se escuchaba; era algo nuevo y yo decía ¿Escuela popular?, pero si yo estoy estudiando en otra escuela, ¿Otra escuela? [...] me invitó a la escuela popular pero yo no tuve la oportunidad de ir, esa vez era en Quispillaccta la escuela popular. Él

⁵⁴ Término coloquial que denota juventud o inexperiencia.

me dijo '¡Si tú quieres venimos a recogerte a las seis o siete de la noche!' Yo decía ¿Cómo será esa escuela popular?, ¿Qué cosa hablarán?, ¿Quiénes hablarán? Pero por temor a mi padre no acepté esa invitación".

Del relato de Olga, se puede leer entre líneas que las *escuelas populares* no se realizaban en un mismo lugar. Se trataba de espacios itinerantes dentro de la comunidad, cada reunión se llevaba a cabo en un lugar distinto. Su narración deja en evidencia que la idea de clandestinidad tomaba mayor sentido en la práctica de Sendero Luminoso. La constante movilidad del lugar de encuentro cumplía en un inicio cierto objetivo: evitar levantar sospechas entre la población. De otro lado, la metodología empleada en estos centros de adoctrinamiento se basó en la oralidad, fue por esta vía que las enseñanzas impartidas por los senderistas se posesionaron más fácilmente en los participantes.

Un comunero de Quispillaccta, refiriéndose a las *escuelas populares*, deja en evidencia que el medio más utilizado en ellas fue el relato oral. El argumento de Joaquín así lo sostiene: *"No han enseñado escribiendo, sólo con su palabra, con su boca han enseñado"*. Queda claro que transmitir un mensaje a una población mayoritariamente analfabeta es más eficaz por aquel medio, dicha condición lo explica todo. Además, la concurrencia a estos centros clandestinos no sólo fue juvenil, otros grupos etarios se fueron sumando y el discurso oral se iba acentuando más en sus reuniones.

Es de suponer que la escritura, como medio socializador de ideas, se encontró con serias limitaciones en la práctica cotidiana. Aquí no se trata de negar la posibilidad de su uso, en algún momento la agrupación senderista la empleó para sus charlas. Pero es innegable que para introducir un discurso ideológico-político, como el sostenido por el PCP-SL, en una población con limitado capital formativo fue el lenguaje oral. El distrito de Chuschi no fue la excepción a esta situación del campo peruano.

Se afirma en el distrito que las ideas de Sendero Luminoso tuvieron mayor resonancia en la comunidad de Quispillaccta que en su vecina Chuschi⁵⁵. En los distintos momentos del trabajo de campo se han recogido un conjunto de testimonios, entre los pobladores de ambas comunidades, que así lo señalan.

⁵⁵ Las cifras de muertos y desaparecidos de pobladores de ambas comunidades, atribuidos a las fuerzas de seguridad del estado peruano, dan fuerza a este argumento.

Pero, la argumentación esgrimida por los pobladores de una y otra comunidad explican de forma distinta las razones de dicho apoyo diferenciado.

Para los chuschinos las razones fueron de grado. Esta lógica se puede apreciar, por ejemplo, en la argumentación que ensaya Olga. Ella afirma que Sendero Luminoso pudo anclar con mayor facilidad y prontitud sus ideas programáticas en la comunidad aledaña porque su organización comunal funcionaba adecuadamente. A continuación un extracto de su argumento:

“Quispillaccta estaba más organizado que nosotros, los senderistas aprovecharon la unidad que había, eso era lo que aprovecharon, eran bien organizados. Cuando decía reunión, rápido ellos se movilizaban, mientras que en Chuschi no es así”.

La explicación que ofrece Olga funciona por oposición a su comunidad; es decir, en ella las ideas senderistas no tuvieron el mismo impacto debido a que su comunidad no estuvo bien organizada. Su relato intenta edificar una memoria de la violencia política de tipo institucional en una de ellas y familiar-personal en la otra. Desde esta perspectiva, Quispillaccta, como organización comunal, habría permitido el ingreso de Sendero Luminoso a su espacio. De este modo, toda una colectividad fue estigmatizada por la mirada de sus vecinos como prosenderistas.

Este argumento sugiere que aquella comunidad fue permeada por Sendero Luminoso desde su estructura formal, su reconocida fortaleza organizativa se convertía, desde esta perspectiva, en un punto vulnerable. Hoy, aquella lógica argumentativa no resistiría el mínimo nivel de análisis; sin embargo, para aquel momento su coherencia fue suficiente. Siguiendo este razonamiento, lo opuesto sucedió en Chuschi. Es decir, su poca cohesión orgánica no permitió a la agrupación política clandestina la misma eficacia que logró en la comunidad vecina.

Las fortaleza organizativa, de un lado, se convirtieron en el canal que utilizó Sendero Luminoso para llegar a toda la población de la comunidad; mientras que del otro lado, la falta de una adecuada organización comunal se transformó en una barrera infranqueable al discurso político radical, puesto que no pudo ser utilizada como correa de transmisión.

Fue por esta razón, siguiendo el argumento de Olga, que en la comunidad de Chuschi la agrupación senderista impactó de forma aislada. Restringida a niveles individuales y familiares, la propuesta radical quedó al margen de la vida institucional. Si se tomara como válida esta forma de comprender los mecanismos utilizados por Sendero Luminoso durante los primeros años de su aparición pública para explicar el respaldo inicial que logró entre el campesinado; entonces, Quispillaccta se presentaría como la excepción, mientras que Chuschi sería la regla.

Como señala Candau (2006), los grupos humanos donde la violencia ha estado presente están más interesados en elaborar una explicación de su pasado agradable antes que verdadera. El relato que se viene elaborando en el distrito chuschino tiene una particular decisión. Los entrevistados, especialmente los que viven en las comunidades de Chuschi y Quispillaccta, no han negado la presencia de Sendero Luminosos dentro de sus territorios, tampoco han ocultado la adhesión de algunos o muchos de sus pobladores a la propuesta radical. La apreciación que señala a los quispillacctinos como aquellos que participaron en mayor número de la propuesta senderista es compartida por la población de ambas comunas. Donde difieren son en los argumentos, allí sus razonamientos transitan por otros planos.

La versión de los quispillacctinos acerca de la presencia de Sendero Luminoso en su comunidad, sostiene que las ideas de la organización política clandestina, efectivamente tuvieron mayores niveles de influencia en ellos que en sus vecinos de Chuschi. Sin embargo, son en las razones que motivaron dicha adhesión donde difieren las interpretaciones. Para los comuneros de Quispillaccta, su mayor apego al discurso político radical no se debió a una organización comunal eficiente, sino a los más altos niveles de analfabetismo en los que se encontraban sumidos sus pobladores. La ignorancia es expuesta como argumento justificador del porqué participaron en favor del PCP-SL. Esta explicación se puede apreciar en las palabras que empleó Emilio cuando fue interpelado:

“Ese señor [Del Rosario] que hacía escuelas populares, ese señor seguramente enseñaba [...], entonces, por ahí seguramente participaba más Quispillaccta, después Chuschi. Además, Quispillaccta más ignorante

que Chuschi, ellos son más vivos y por ahí nos han [a]provechado la ignorancia”.

La memoria que construyen los pobladores de Quispillaccta respecto a su mayor participación en el proyecto de Sendero Luminoso, sobre todo en los primeros años del proceso de violencia política, ha tenido como objetivo contrarrestar el argumento que tiene como base la idea que ellos internalizaron el discurso radical de manera formal. Es decir, que éste se arraigó en sus autoridades comunales y desde allí fue tiñendo a toda la población.

Esta diferencia de razones que sustentan los quispillacctinos sobre el porqué apoyaron la propuesta de Sendero Luminoso, lo que hace es evitar darle a sus acciones una dimensión política. Así, Quispillaccta no se presenta como un bastión senderista, mucho menos comprometida con el proceso de transformación radical emprendido el PCP-SL⁵⁶. Su relato del pasado reciente los presenta como una población que fue engañada debido al alto nivel de analfabetismo que presenta su población.

Otra interpretación que hacen de su participación en dicho momento, presenta a la población más joven como seducida por la idea de la lucha armada como motor de transformación de la realidad, pero que supieron combatir dicho sesgo juvenil desde la ritualidad; este argumento se desarrolla con amplitud en el apartado 4.7 de la presente investigación.

Sus pobladores han construido una memoria que intenta justificar su participación, pero sin comprometerlos, con Sendero Luminoso. De un lado, se apela al bajo nivel de instrucción como la razón de su apoyo; del otro-, se presenta a los chuschinos como la prueba fehaciente que a mayor educación menor la probabilidad que la organización comunal sea permeada por un discurso radical.

El comunero quispillacctino, Emilio, ha sugerido que los niveles de participación que ambas comunidades ofrecieron a Sendero Luminoso estuvo

⁵⁶ Precisamente, la forma de entender la participación de ambas comunidades a favor de PCP-SL se hizo evidente cuando las fuerzas armadas hicieron su ingreso en el escenario distrital. Los registros de las víctimas corresponden mayoritariamente a Quispillaccta. Según la versión de las autoridades comunales señalan que: en Quispillaccta la cifra de asesinados y desaparecidos asciende aproximadamente a 140 personas, mientras que en Chuschi ésta asciende a 16 víctimas.

mediado por el mayor o menor grado de instrucción de sus pobladores. De ello desprende la afirmación que Quispillaccta prestó más apoyo por que se aprovecharon de su ignorancia; mientras que Chuschi, desde esta lógica argumentativa, es presentada como más preparada y moderna, razón que explica su menor participación en el proyecto senderista. Esta lógica, en líneas generales, tiene referencias concretas con la realidad peruana. El reclamo por educación ha sido (sigue siéndolo) un canal que ha permitido la movilidad social en el plano económico, político y étnico de los campesinos, en tanto pobres e indígenas.

La exculpación que hacen los pobladores de esta comunidad, sobre el rol que jugaron en la historia reciente del distrito, se basa en el auto-reproche: *más ignorantes* y más indígenas. Este etiquetaje al que hoy se adscriben los presenta como víctimas, no sólo de Sendero Luminoso, también del Estado que sistemáticamente ha vulnerado sus derechos al incumplir con una obligación básica: garantizar y brindar educación a todos los peruanos y peruanas.

Las formas que cada comunidad ha utilizado para evocar el pasado de la violencia política permiten entender que los procesos de re-significación por los que han transitado los hechos violentos que se produjeron en el distrito de Chuschi se elaboran desde el presente. Además, se trata de un presente que tiene una particularidad, puesto que este ha sido re/elaborado con posterioridad a la presentación del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003).

La creación de las *escuelas populares* tuvo entre sus objetivos formar e insertar el discurso senderista como una alternativa de solución a la problemática por la que atravesaba la población campesina del distrito. El PCP-SL buscaba, a través de estos centros de adoctrinamiento, ganar adeptos y hacer de los espacios rurales *bases de apoyo* para su proyecto político-militar.

Los primeros años de la presencia de Sendero Luminoso en el distrito se caracterizaron por que el trabajo que emprendieron se desarrolló entre lo político y lo militar. Aquellos años iniciales son recordados por la población del lugar de manera diferenciada. De las entrevistas sostenidas con un grupo de ellos se desprende que la agrupación senderista concentró sus esfuerzos en elaborar y fundamentar un discurso que puso énfasis en mostrar una realidad donde la clase

política históricamente fue presentada como agresora de los intereses de las mayorías populares; sobre todo de las poblaciones campesinas del país. Este discurso estuvo dirigido especialmente a los comuneros jóvenes del distrito, ellos serían los llamados a integrar la fuerza militar de la organización clandestina.

Las *escuelas populares* que se organizaron en el distrito, como ya fue dicho, pusieron especial énfasis en lograr la participación de los jóvenes campesinos. Ello puede explicar, en parte, por qué las autoridades comunales no tuvieron la conveniente información de las actividades que se iban desarrollando en estos centros clandestinos de adoctrinamiento. Entonces las *escuelas populares* fueron el lugar donde los jóvenes pobladores iban bebiendo las primeras gotas de lo que luego se expresaría como “*pensamiento Gonzalo*”.

Los testimonios que a continuación se muestran corresponden a dos pobladores de Quispillaccta. A través de ellos se puede apreciar la influencia política que Sendero Luminoso iba logrando entre los jóvenes de las comunidades. Las declaraciones de Emilio permiten identificar lo sostenido líneas arriba:

“[Los senderistas] Se reunían en una casa con los profesores y con algunos muchachos de la comunidad. Esos jóvenes no nos avisaron, siquiera hubiéramos llamado la atención [...] en ese tiempo no sabíamos nada; por lo menos ahora estamos viendo de dónde eres, dónde están, de dónde vienes, de qué familia eres. Ahora preguntamos. Entonces, esos camaradas también andaban pero no conocíamos”.

Este testimonio precisa quienes fueron los que participaban en las *escuelas populares*. Estos espacios clandestinos de adoctrinamiento eran conformados por pequeños grupos de jóvenes, ésta fue la habitual característica de los núcleos políticos que Sendero Luminoso iba generando. Esta lógica de reunión clandestina no se basaba en la cantidad de miembros sino en la calidad ideológica que podían lograr en sus participantes. Mientras más pequeño era el grupo que se reunía, menor era la posibilidad que las autoridades comunales sientan sospecha de sus actividades. De esta manera, las primeras *escuelas populares* no causaron recelo en la población, pero en ellas se iba imprimiendo a

sus asistentes una manera radical de interpretar y de transformar la realidad nacional.

El segundo testimonio se centra en una conversación, una que fue sostenida entre una autoridad comunal y los cuadros de Sendero Luminoso responsables de las *escuelas populares*. Es un relato que muestra cómo la presencia de personas desconocidas se hacía cada vez más frecuente, se trataba de personas que “*andaban por el poblado reuniendo a los jóvenes*”. Esta representante comunal interpeló su presencia de la siguiente manera:

“¿Qué hacen ustedes?, conversen primero con las autoridades.

Escuela... escuela popular - me decían.

¿Qué es eso? Yo también quiero estar en esa escuela popular, ¡sin saber decía!”.

Estos espacios de adoctrinamiento clandestino, donde el campesinado fue asimilando una concepción ideológica y militar, presentaba al PCP-SL como la vanguardia de la revolución popular en el Perú. Así, esta organización política se mostraba como la llamada a conducir el movimiento popular; de esta forma, la idea de transformación radical de la realidad iba tomando sentido para la población campesina del distrito.

Los recuerdos que los comuneros del distrito exponen acerca de las *escuelas populares* son muchos, no obstante, aquí se presentarán sólo un conjunto de ellos. Los criterios para su selección son sencillos, se han tomado los más recurrentes. Como ejemplo de ellos se presentan de forma seguida los siguientes: “*En ellas nos decían que estaban a favor del campesino*”, “*Vamos a luchar contra los grandes millonarios*”, “*Nos hablaban de igualdad*”, “*Nosotros vamos a luchar para llegar al poder*”, “*Muchas cosas nos hablaban para concienciar a la masa*”.

La última frase pinta de cuerpo entero la impronta que Sendero Luminoso ha fijado como recuerdos de los habitantes del distrito. Para referirse a un conjunto de personas utilizan, incluso hoy, el término *masa*. Este término ha sido incorporado en el lenguaje cotidiano del campesinado lugareño.

3.5 CHUSCHI: EPICENTRO DE LA REVOLUCIÓN SENDERISTA

¿Por qué Chuschi se convirtió en el lugar simbólico, elegido por Sendero Luminoso para dar inicio a la lucha armada? ¿Cuáles fueron las razones para su elección? Son algunas preguntas en busca de respuestas. Gustavo Gorriti (1990) ha intentado un conjunto de ellas. Su argumentación se plasma en la siguiente cita:

“[...] razones de oportunidad: se había decidido atacar símbolos electorales en la zona, y las ánforas y el registro se encontraban en Chuschi. Y el hecho que Chuschi no fuera un bastión senderista era una ventaja antes que un problema. La acción, y la posible represión posterior, removería, polarizaría y obligaría a renunciar a la pasividad” (Gorriti 1990: 47).

Este razonamiento supone que el distrito de Chuschi fue elegido, precisamente, porque no era un espacio articulado de ninguna forma a la propuesta senderistas. Dicha afirmación, por todo lo mostrado en los puntos 3.3 y 3.4 del presente capítulo, queda seriamente cuestionada.

Que Sendero Luminoso haya dado inicio a sus acciones de boicot atacando símbolos electorales, no los conduce necesariamente al distrito de Chuschi; bajo esta lógica argumentativa, pudo haber sido cualquier otro centro de igual peso político (distrital). Finalmente, sostener que la posterior represión estatal contra la población campesina terminaría polarizándola a favor del PCP-SL fue el común denominador de aquella situación. En ese sentido, la respuesta del campesinado de aquel espacio no debe verse como una excepción. Entre los años 1983 y 1985, la represión estatal fue desmedida en todas las *zonas de emergencias*.

Aquel periodo de insana violencia fue conocido entre la intelectualidad especializada en el tema como *“guerra sucia”*. El campesinado de la región prefiere denominarlo como *“tiempo de la violencia”*⁵⁷. Lamentablemente, esta situación de confrontación a la que apelaba Gorriti como argumento de su análisis

⁵⁷ Fue durante los años 1983 y hasta julio de 1985 que se registraron los más elevados índices de beligerancia traducido en un altísimo número de muertes. Según DESCO, los asesinados correspondían a cuatro categorías: *población civil, posibles senderistas, fuerzas policiales y fuerzas armadas*. La primera de ellas alcanzó la suma de 3,198 víctimas, la segunda clasificación registra una cifra superior que asciende a 3,577 muertos, la tercera sumó 161 bajas; y la última categoría registró 66 víctimas mortales.

ocurrió de manera general en todo el campo peruano; es decir, no se trató de un hecho insólito en un distrito rural del Perú profundo.

En la presente investigación se sostiene que las razones que tuvo Sendero Luminoso para comenzar su lucha armada en el distrito de Chuschi obedecieron a un conjunto de explicaciones: en dicho espacio campesino había una población estudiantil que previamente fue *trabajada* políticamente y organizada con prontitud, una cantidad significativa de jóvenes había sido captada por el proyecto revolucionario que representaron las ideas del PCP-SL.

Asimismo, las comunidades del distrito, especialmente Chuschi y Quispillaccta, poseían un historial de conflictos⁵⁸ de larga data, cuyas características respondían a la evaluación⁵⁹ hecha por Sendero Luminoso del campo peruano. Dicho análisis le había dado como resultado que las condiciones objetivas y subjetivas del campo nacional eran las propicias para dar Inicio a la Lucha Armada (ILA). El siguiente entrevistado, al que llamaremos con el pseudónimo de *Jorge*, fue miembro de Sendero Luminoso y estuvo destacado en el distrito. Él afirma lo siguiente:

“Chuschi es elegido como el escenario para el ILA porque la zona estaba convulsionada y eso favorecía al partido; por otro lado, otro elemento que favoreció a SL es que el estudiantado de la zona de Chuschi estuvo completamente organizado para principios de 1980”.

Otra razón que favoreció al proyecto de Sendero Luminoso para elegir dicho lugar fue la ausencia de un puesto policial en el distrito, ello les facilitó las labores de captación y formación de simpatizantes. Asimismo, esta agrupación clandestina consideró la elección del distrito como un simbólico epicentro para dar inicio a su propuesta revolucionaria al ver que en el historial de confrontación de las comunidades del distrito, éstas no habían sufrido la presencia del gran sistema hacendatario. La experiencia de lucha que había sido registrada contra los pocos y pequeños terratenientes de la zona había sido exitosa.

⁵⁸ Ver Sánchez (2007), especialmente el capítulo I.

⁵⁹ Recuérdese que el PCP-SL antes de dar inicio a su lucha armada realizó una revisión exhaustiva de los movimientos campesinos de la década del 60 y 70 que se produjeron a lo largo de la sierra peruana. Se destaca el movimiento dirigido por Hugo Blanco, también el caso Andahuaylas. Asimismo, hicieron una evaluación de los resultados de la Reforma Agraria del gobierno militar de Velasco Alvarado. Para más detalle revisar el texto de Gorriti (1990).

El distrito de Chuschi fue pensado, por Sendero Luminoso, como un espacio donde la servidumbre no había hecho mella en la dignidad de las personas. Se trataba de una población que sabía movilizarse en la defensa de sus derechos sobre la tierra, pero les faltaba dirección política y, claro, la agrupación senderista estuvo dispuesta a brindarla. Este aspecto es clave: se señalaba en el apartado 2.5.4 de la presente tesis que esta agrupación caracterizó la realidad peruana como semifeudal y semicolonial. Donde el latifundio era la manera de control y dominio sobre las tierras y la servidumbre de la población indígena-campesina era una condición para la reproducción del sistema y una consecuencia de ello. Desde esta perspectiva, el distrito de Chuschi les ofrecía una situación distinta, una realidad libre de opresión desde donde iniciar su recorrido hacia la toma del poder.

Recordemos que la comunidad de Chuschi había logrado expulsar al hacendado Del Solar de sus tierras en la década de 1970. Al respecto, Gorriti afirmaba que *“Chuschi era una comunidad relativamente próspera y estable, nunca había estado sujeta al régimen de dependencia, explotación o patronazgo de una hacienda. Por lo contrario, sus habitantes habían invadido una vez una pequeña hacienda colindante. Era esencialmente una comunidad independiente”* (Gorriti 1990: 44).

También debe tenerse en consideración que Chuschi, por las particulares características señaladas aquí, fue uno de los distritos ayacuchanos donde más estudios científicos se registraron durante las décadas previas a 1980⁶⁰. Por lo tanto, existía innumerable información sobre la realidad campesina del lugar. Investigaciones que facilitaban cualquier trabajo posterior, incluso aquel que desarrolló Sendero Luminoso desde finales de 1970.

Asimismo, por su poca conexión, puede considerarse que el lugar bien pudo representar, simbólicamente, el espacio de frontera entre la modernidad y la tradición. La carretera terminaba en Chuschi y se mostraba como un elemento modernizante que convivía tensamente con *la tradición salvaje* que la rodeaba. Así, el distrito se convertía en el espacio límite entre *lo “civilizado”* y *lo “salvaje”*. Era un lugar, donde el Estado peruano gracias a su descuido e ineficacia tenía

⁶⁰ Investigadores como Billie Jean Isbell, Antonio Díaz Martínez, Tom Zuidema, Irene Silverblatt y John Earls, destacan por sus investigaciones en el lugar.

apenas presencia nominal lo que otorgó las condiciones para que surja el primer acto de Sendero Luminoso.

La quema de ánforas electorales y el inicio de la lucha armada tuvieron lugar el 17 de mayo de 1980. Desde aquel momento Chuschi se convirtió en el lugar de la trasgresión para Sendero Luminoso; mientras que para la democracia peruana este espacio campesino fue un lugar recóndito y olvidable durante las siguientes décadas.

3.6 RETÓRICAS SENDERISTAS

El discurso senderista tenía, en apariencia, las características de una retórica reivindicativa de los más necesitados y desprotegidos dentro del sistema económico. Términos como poblaciones campesinas, pobres e indígenas coincidían en un mismo sujeto. Hacia ese sujeto orientó su prédica la organización política clandestina. Esta argumentación da respuesta a la pregunta ¿por qué poblaciones campesinas sintonizaron con el discurso igualador que profesaba Sendero Luminoso? No obstante, el alegato igualador de su alocución fue disolviéndose en el tiempo puesto que su práctica encontró un camino distinto.

En las comunidades aquí estudiadas el discurso igualador sólo sostuvo su credibilidad hasta el momento de los castigos públicos a los malos comuneros. La muerte de campesinos (acusados de abigeato, adulterio o de ser mala autoridad) no fue contemplada por la población del distrito como negativa.

La percepción cambió muy pronto. A mediados del año 1982, Sendero Luminoso comenzó a tomar la vida de campesinos que no eran percibidos como elementos negativos. Éste fue el punto de quiebre de la relación campesinado y agrupación maoísta, pero se expresó con mayor firmeza cuando, en enero de 1983, las Fuerzas Armadas hicieron su ingreso al campo peruano. Hecho que provocó temor entre la población campesina que, de un momento a otro, se encontró en medio de un dilema. El campesino fue ubicado en el centro de un conflicto donde ambos extremos los acusaban de prestar apoyo al actor armado contrario.

Volviendo al planteamiento inicial, donde el discurso senderista lograba un importante respaldo en la población campesina por su propuesta igualadora. Aquel discurso que profesaba igualdad entre las mayorías pobres y las minorías adineradas, fue cediendo a otro donde el rigor era la base de sus acciones. Palabras como *“Ahora vamos a estar iguales, igual vamos a vivir compañeros”*, *“vamos a salir de la pobreza”*, figuran entre los recuerdos de los pobladores del distrito.

El discurso senderista, según Joaquín, afirmaba que *“La hora de los pobres había llegado”*, esta afirmación hacía suponer que el momento de vencer al *viejo Estado* era cuestión de tiempo, que era posible arrebatarse el poder con la fuerza del fusil. La lucha armada era presentada como la posibilidad de cambiarlo todo. Veamos el argumento de este entrevistado.

“Estos subversivos venían diciendo ¡nosotros ahora tenemos poder, ahora vamos a estar libres ya que el gobierno ya no vale!; nos engañaban pes diciendo ¡nosotros vamos pelear con militares mano a mano...tenemos armamentos suficientes!”.

El discurso de Sendero Luminoso iba construyendo una realidad por fuera de la propia realidad. Joaquín en su juventud hizo el servicio militar obligatorio, por dicha razón no creía lo anunciado por los senderistas, sabía que estaban siendo engañados. Por eso él sostiene lo siguiente: *“¡cómo van a tener armas suficientes los subversivos, si tiene unos cuantos pistolitas!; en cambio, los militares tienen fuerza con armamento. ¡Engañaban bien los senderistas!”*.

En otro momento, este mismo comunero, dialogó con ellos respecto a su afirmación. El argumento esbozado por el campesino puede resumirse en una imposibilidad de luchar contra los militares porque la diferencia de armamento era notoria. Sus declaraciones no fueron bien recibidas por los miembros de Sendero Luminoso, vieron en la postura de Joaquín una potencial amenaza. Así, su presencia se volvió un problema y su nombre fue inscrito en la *lista negra* de todos aquellos que se oponían a su proyecto. A continuación un fragmento de su testimonio:

“Como yo he discutido con ellos entonces me han punido [puesto] en su lista negra para matarme; entonces me han sacado para matarme. Entonces dije: ¡yo no sé nada, yo no sé, por eso he hablado! Entonces me han dejado felizmente. Ya me hubieran matado.”

Este caso nos muestra que la población campesina del distrito se vio obligada a manejar un doble discurso para poder sobrevivir. Los comuneros aprendieron a utilizar un alegato agradable al oído del actor armado de ocasión. Uno de ellos era empleado cuando los efectivos de las fuerzas armadas llegaban a sus comunidades, el otro fue utilizado para cuando se hacían presentes los miembros de Sendero Luminoso.

No obstante, es innegable que a inicios de la década de 1980, la presencia senderistas en el espacio distrital no fue una impostura ni una imposición, estuvo supeditada al trabajo político que sus representantes lograron a lo largo de los años anteriores a 1980. Por lo tanto, puede sostenerse que en su etapa inicial, Sendero Luminoso fue aceptado y/o tolerado en muchas comunidades. Ello no se debió a las acciones de violencia contra la población inerte sino al discurso que los mostraba radicalmente reivindicativo de sus necesidades no atendidas por el Estado. La sinrazón de los actos de violencia llegaría durante los siguientes años. El PCP-SL fue inicialmente aceptado y precisamente eso lo legitimó para seguir desarrollando su propuesta y poner como base social de su proyecto a las poblaciones campesinas.

El registro testimonial recogido durante el trabajo de campo en las comunidades de Chuschi y Quispillaccta revela el conjunto de actividades que los militantes senderistas realizaron no sólo en los centros poblados de las comunidades, también en sus barrios o anexos. Las voces campesinas se vuelven fuente exclusiva en la reconstrucción de los sucesos. Así la memoria posibilita un camino para comprender el pasado reciente que la historia desconoce o que por alguna razón no ha incluido.

Aquí el ejemplo de las voces campesinas que muestran una realidad desconocida, o silenciada, oficialmente es proporcionado por el testimonio de Dionisio. Él recuerda la manera cómo se iban asignando las identidades por oposición “*Si no participabas en las reuniones de ellos eras miserable*”. Este recuerdo nos traslada al barrio de Tuco, comunidad de Quisillaccta. En aquel lugar, los militantes senderistas afirmaron ante la población lo siguiente: “*Vamos a triunfar, a los miserables vamos a matar, triunfaremos. Viva la lucha armada, viva el presidente Gonzalo*”.

¿Qué significó ser *miserable en estas circunstancias*? Queda claro que la palabra fue asociada a estar en contra del proyecto senderista, por lo tanto ubicaba a los campesinos en la condición de reaccionarios, de ser sujetos propensos a la delación. Pero, todo ello no puede justificar la práctica que expresaba la palabra *los miserables deben morir*, pero alcanzó. ¿Quién desearía morir? ¿Qué persona codiciaría ser estigmatizado como un *miserable*?

Así, desde que Sendero Luminoso hizo su aparición pública en el distrito marcó los límites de la acción campesina. Cada vez que ésta fue trasgredida aparecía un cartel colgado del cuello del asesinado que dejaba leer: *Así mueren los soplones, traidores del pueblo*. Ergo, no ser un miserable significó participar de las reuniones que los senderistas realizaban en la comunidad.

El mismo testimonio de Dionisio permite saber qué actividades se realizaban en las reuniones promovidas por Sendero Luminoso. Él señala que aprendían a defenderse y atacar a las “fuerzas reaccionarias del Estado”; las reuniones a las que alude el recuerdo del poblador de Tuco muestran que se trataba de escuelas de aprendizaje militar. En términos suyos “[...] *nos enseñaban qué cosa vamos hacer cuando entra los militar. Cómo vamos a responder, todo nos decían. Todo negativo nomás nos enseñaban esos cumpas.*”

Llegó un momento en el cual los cuadros de Sendero Luminoso realizaban reuniones con carácter de obligatorio para la población. Dichos encuentros se desarrollaron, casi siempre, en los centros poblados de las comunidades. Octavio recuerda aquellas reuniones y lo que en ellas afirmaban los senderistas: “*Somos del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y nos enseñaban que ahora nuestro líder es Abimael Guzmán. Cada vez que había una reunión y pedías la*

palabra, siempre tenías que iniciar saludando al camarada Gonzalo, al presidente Gonzalo.”

La población campesina de Chuschi y Quispillaccta participó, como se ha visto, de las reuniones que organizaba el grupo de militantes senderistas. Sendero Luminoso no sólo dejó un recuerdo negativo y nefasto entre el campesinado, también le reconocen a su presencia un aspecto *‘positivo’* -ello subyace en los testimonios de sus habitantes- lo que muestra que la memoria del pasado tiene quiebres y no siempre es lineal; es decir, es un proceso selectivo como afirman un conjunto de autores (Halbwachs 2004a y Ricoeur 2004). En el mejor de los casos, sus contornos se muestran zigzagueantes.

Por ejemplo, la población del distrito, en líneas generales, frente a estas circunstancias se segmentó en grupos: por un lado, estaban los que veían sin desagrado las acciones de Sendero Luminoso; y del otro, los que las rechazaban completamente. Entre los que recuerdan positivamente algunas acciones del grupo subversivo argumentaron que:

“Está bien las cosas que están pasando, porque han desaparecido, ya no hay rateros que nos robaban nuestros carneros, nuestros toros, la casa; estamos de acuerdo con eso; ahora ya no hay rateros, las autoridades ahora ya no nos pueden pisotear, nos quejamos y lo matan, está bien todo eso”.

Lo que queda evidenciado aquí es una población desencantada con el trabajo de las autoridades estatales; por ende, una desacreditación del sistema estatal como un potencial solucionador de los problemas cotidianos que les tocó vivir durante la década de 1980, situación que el PCP-SL supo resolver prontamente y que le sirvió para canalizar a su favor la simpatía de las poblaciones campesinas.

De otro lado, los sectores de la localidad que recuerdan negativamente la presencia de Sendero Luminoso sostenían lo siguiente: *“Está muy mal, alguien va a pasar la voz a la policía, van a venir y a nosotros nos va a matar, no debe de haber esto”.* Quizás resulte innecesario advertir aquí que ambas posiciones valorativas, sobre las acciones del PCP-SL, se formaron en los primeros dos años

de la década de 1980, momento en que las fuerzas especiales de la Guardia Civil (los *Sinchis*) eran los encargados de combatir la subversión.

Las Fuerzas Armadas harían su ingreso al campo a inicios del año siguiente. Así, desde 1983⁶¹, se fue consolidando la postura que valoraba negativamente a Sendero Luminoso, el campesino se fue desencantando de la retórica senderista puesto que comenzaba a padecer ante sus embates que se sumaron a los proporcionados por las fuerzas estatales.

A pesar de esta inicial valoración positiva, el apoyo de la población a su proyecto iba llegando a su final. El romance social entre los campesinos y Sendero Luminoso comenzaba a tener sus primeras diferencias, la *simpatía* se fue tornando en temor, para luego desencadenar en confrontación. Si en Chuschi, mayo de 1980 auguraba una pronta cosecha para las fuerzas senderistas; entonces, enero de 1983 anunciaba un inminente temporal para las fuerzas senderistas desplazadas en el distrito. Desde el lado campesino aquel momento significó el inicio de un largo e intenso proceso de sufrimiento, desgracia y dolor imborrable.

Aquel tiempo marcó el inicio de uno de los momentos más álgidos de la violencia que tuvieron que soportar los pobladores del distrito, los enfrentamientos entre Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas trajeron consigo irreparables pérdidas en vidas para las familias campesinas. Su espacio geográfico se había convertido en un escenario de batalla por donde se desplazaban ambos actores armados. El resultado de dicha confrontación significó para los campesinos del lugar: desapariciones forzadas, asesinatos y sufrimiento para los familiares que no perdieron la vida pero sí parientes. La violencia, como apunta Mate (2008b), deja sufrimiento a las víctimas que sobreviven y a la estirpe que tiene que vivir con su ausencia.

El sufrimiento social que se desató desde 1983 ha sido intenso en las comunidades del distrito. El recurso testimonial permite explorar cómo los pobladores de Chuschi y Quispillaccta convivieron cotidianamente con la violencia. También posibilita saber cuáles fueron las estrategias que emplearon

⁶¹ En realidad el ingreso de las Fuerzas Armadas, para confrontar la amenaza senderista, se hizo oficial desde diciembre de 1982, pero no fue hasta inicios del siguiente año que se concretó su presencia en el campo.

en tan duras condiciones, los cambios que sus vidas han tenido que dar para seguir adelante durante esta etapa del país marcada por la violencia. Al respecto, Benito, comunero de Chuschi, ha manifestado lo siguiente:

“[...] yo me recuerdo cómo hemos sufrido en ese tiempo nosotros, en esa etapa de Sendero, por eso yo no quiero que vuelva; yo me recuerdo que dormíamos así en el campo, ya no dormíamos en las casas, en cuevas dormíamos. En la tarde, como a estas horas [eran las 5.00 PM cuando realizábamos la entrevista] ya estábamos saliendo; por las tardes salíamos, cocinábamos en nuestras casas y salíamos al campo, porque nosotros teníamos miedo a los senderistas y a los militares. Senderistas llegaban y nos maltrataban, los militares llegaban igualito nomás.”

Del testimonio anterior se desprende que, entre los años 1983 y 1984, la población del distrito ya no dormía en sus respectivos domicilios, por su seguridad optaban por pernoctar en el campo, en los cerros o en cuevas; tal decisión fue tomada para huir de ambos grupos armados. Los pobladores de Chuschi como los de Quispillaccta lo hacían por igual. Aurelio es un campesino de la segunda comunidad, él recuerda que la zozobra y el sobresalto se habían apoderado de ellos. Veamos lo que él comentó al respecto:

“Realmente nos ha hecho totalmente mal; nosotros, la población en el año 1983 y 1984 ni vivíamos acá [señala el centro poblado], tuvimos que vivir en los cerros, en los huaycos, de miedo nos íbamos los dos pueblos [Quispillaccta y Chuschi], no sólo uno. Las autoridades también escapándose, pa'cá, pa'llá, cabreábamos; felizmente la comunidad somos grande. Venía por acá y nos corríamos arriba [se refiere a los barrios de altura], venía por la altura nos veníamos por acá; así hemos salvado nuestra vida, pero muchos de mis compañeros autoridades morían, aquí estamos como tres o cuatro sobrevivientes nada más.”

El siguiente testimonio que tiene tenor similar es de Telésforo, comunero de Quispillaccta. Él recuerda aquellos tiempos de violencia con las siguientes palabras:

“[...] en esos tiempos, la gente hemos pasado una tristeza porque casi ya no vivíamos en nuestras casas; hay veces la gente de acá no estamos enterados con la política pe’, ¿de donde vamos a saber, si somos del campo! Entonces, la gente parábamos en las alturas nomás ya p’es, ya no en la población.”

Lo que se desprende de los testimonios anteriores es que la violencia contra los poblados del distrito, de alguna manera y gracias a su extensión territorial, les permitió implementar una estrategia de refugio intracomunal; es decir, abandonaban ciertos espacios de su comunidad pero no se retiraban de ella. Los campesinos se convirtieron –dadas las circunstancias- en desplazados interiores, que iban de un barrio a otro escapando de la violencia sin salir de su comunidad.

En otros casos, como ya fue advertido, la población prefirió dormir en cerros, huaycos o cuevas. En otros términos, el lugar habitual para la residencia y el descanso fue alterado por completo debido a los actos de violencia que en ellos se producían. Sortear a la muerte cada noche no ha de haber sido una rutina sencilla ni agradable. Aquel momento no sólo es recordado por los adultos de aquel tiempo, el recuerdo de un niño como lo fue Cesar -hoy comunero de Chuschi- también muestra la impronta que quedó grabada en ellos, él manifiesta que:

“Bueno, claro, en tiempo de violencia yo estuve chibolo, yo casi no sentía nada, pero mis papás sí, porque con eso también han sido asustados; hasta dormíamos en unas cuevas, hasta nuestros utensilios llevábamos donde hay barrancos, hasta enterrábamos; los enterrábamos en la tierra. Eso era la vida, ellos [militares y senderistas] también, francamente, venían se comían [los alimentos], incendiaban las casas; todo eso hacían pero como menor de edad yo no sentía casi nada.”

3.7 UN TOUR POR EL INFIERNO

La provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho, se caracterizó por ser uno de los primeros espacios campesinos donde Sendero Luminoso se arraigó, razón por la cual los efectivos militares la habían construido en su imaginario como lugar donde la presencia senderista era abrumadora. Recuérdese que el distrito de

Chuschi forma parte de su jurisdicción política. Esta fue tipificada como *Zona Roja* o *Liberada*, ello equivalía a decir que eran lugares donde el grupo subversivo había logrado control político y militar o que dicho espacio se encontraba articulado de forma dependiente a las decisiones que el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso tomaba.

Por ejemplo, Patricio Ricketts Rey de Castro (1980) señaló en su artículo titulado *En la mata del terrorismo* que “[...] la enorme zona campesina al sur de Ayacucho, en las provincias de Cangallo y Víctor Fajardo, llamada ‘Zona liberada’, donde las autoridades -según se dice- son nombradas por los campesinos controlados por los ‘luminosos’, que tendrían allí su santuario” (Ricketts 1980: 32). Asimismo, Ricardo Sánchez (1982) en el artículo titulado *Dentro de un año comenzará la guerra popular* afirmaba lo siguiente “[...] siguiendo el curso del río Pampas encontramos pueblos sometidos [...] lugares desprotegidos por la policía, huérfanos de autoridades. No existen gobernadores, alcaldes, jueces, párrocos, comisarías, ni legalidad. Allí ejercen ‘justicia’ los comandantes de las ‘milicias populares’, tales como Hildebrando Pérez Huaranca ex maestro prófugo de la cárcel.” (Sánchez 1982: 21)

3.7.1 EL RECUERDO EN LAS CANCIONES. ALTERNATIVAS DE DENUNCIA

La memoria campesina acerca de la violencia que azotó al Perú desde 1980, no sólo fue representada en los testimonios; las actividades artísticas también sirvieron como repositorios de éstas. Por ejemplo, en el distrito de Chuschi fueron reflejadas en las composiciones de música tradicional de la región.

En este espacio campesino se practica un género musical tradicional llamado Chimaycha, cuya temática central estuvo orientada al amor y al desamor y, en líneas generales, a la vida cotidiana. Como suelen decir en Chuschi “*El Chimaycha se canta y encanta*”, sus melodías son empleadas en los cortejos amorosos. Desde la década de 1980 se incorporó una variante temática al ritmo musical. Fue de tal magnitud la incorporación de aquel punto en las composiciones musicales que ocupó el lugar central del género por algún tiempo.

Sus letras ya no hablaban únicamente del sufrimiento que produce, en el *maqta* (joven) o en el *runa* (hombre), el rechazo de la mujer amada. Se anexó en sus contenidos el tema del sufrimiento social, producido por la violencia política

que les tocó vivir y que se hizo, escabrosamente, cotidiano. El Chimaycha, su uso, se presenta como un claro ejemplo de la necesidad campesina por valerse de o crear formas distintas para denunciar y/o asegurar el recuerdo de lo sucedido.

Entonces, se trató de un esfuerzo por preservar las acciones y las personas que fueron victimadas injustamente, también fue un intento por recordar, por tener presente a los actores armados que fueron los responsables de las muertes de sus familiares: Sendero Luminoso de un lado y las fuerzas represivas estatales (Fuerzas Armadas y Policiales) del otro lado. Sin embargo, en este espacio distrital, los contenidos de las canciones que han sido registradas ponen especial énfasis en el lado militar y policial⁶²

Los pobladores del distrito de Chuschi, no es un secreto, han sufrido en carne propia los estragos del conflicto armado interno que se desató durante los primeros años de 1980 en el Perú. En esta parte del trabajo reconstruiremos aquellos momentos de violencia vividos por la población que no pudieron ser denunciados formalmente, la razón fue que los canales institucionales para hacerlo -si bien es cierto existían- terminaban siendo costosos y distantes además el resultado obtenido a través de ellos fue constantemente el silencio. En ocasiones fueron *advertidos* para no realizarlos, la coerción a la que fueron sometidos condicionó su decisión y voluntad; en estas circunstancias *guardar silencio* fue una obligación.

En la práctica cotidiana de aquel momento, el seguimiento de una denuncia era sumamente engorroso porque éstas transitaban por un entrampamiento administrativo interminable, en algunos casos los expedientes se extraviaban; todo esto, sumado a las carencias económicas de los campesinos, terminó por hacerlos desistir. Por tal razón, los casos denunciados formalmente por ellos, que fueron pocos, se limitaron al acto de asentar la denuncia⁶³. Ésta fue una forma

⁶² Desarrollar adecuadamente esta temática sería motivo de otra investigación. Aquí será tan sólo un ejemplo.

⁶³ Aunque en el Perú, inscribir una denuncia no tiene costo alguno. Para los campesinos en general dicho acto representó, muchas veces, tener que “donar algo”: un carnero, gallinas, pavos u otros animales de granja para que su requerimiento fuese admitido. La cantidad de animales “donados” iba en aumento si se pretendía el seguimiento del caso. No obstante, aquella acción no garantizaba el avance real del expediente.

sistemática de impedir la acción legal que correspondía para estas situaciones, lo que no pudieron lograr fue evitar sus memorias.

En ese sentido, recordar el horror significa entender que la mirada de la víctima permite descubrir la verdad, no se trata de lo que le ocurrió a cada una de las víctimas, sino de qué le ocurrió a la realidad en la que vivimos todos. Mate (2008b) sostiene que el superviviente ve algo que se le escapa al observador contemporáneo. Éste es capaz de dar cuenta de aquello que fue borrado, silenciado, pudo subsistir para contarlo.

Para la memoria la realidad no es únicamente la facticidad, afirma Mate, lo que el superviviente incorpora al conocimiento del contexto “[...] *es la visión del lado oculto o, mejor, del lado ocultado, silenciado, privado de significación. Ese lado que la víctima tiene presente es en realidad una historia passionis, es decir, una experiencia de sufrimiento*” (Mate 2008b: 29). El argumento de Adorno (1984) lleva la misma dirección cuando afirmó que *“dejar hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad”*

Retornando al caso práctico que concierne, se puede sostener que el campesinado del distrito de Chuschi buscó formas alternas para denunciar, por lo menos simbólicamente, y recordar los abusos recibidos. La música, entre otras formas de expresión artística⁶⁴, se convirtió en un canal de denuncia y en un lugar simbólico de memoria que ha permitido mantener y recrear, de alguna manera, el recuerdo de los acontecimientos violentos que les tocó vivir. No obstante, esta denuncia emblemática no dejó de ser una forma oculta, puesto que el género musical Chimaycha se interpreta en lengua quechua.

La canción que a continuación se presenta lleva por título *Campesino*⁶⁵, en ella se aprecian frases como: *“los campesinos lloran, corre sangre, hay hambre y miseria”*. El dolor, la muerte y la carencia son expresiones del sufrimiento social. La desaparición de los familiares es la consecuencia que a su paso ha dejado la violencia. La letra de la pieza musical se pregunta por los ausentes *“¿Dónde están ahora?, no aparecen”*, es una de sus frases. Las familias campesinas

⁶⁴ El espacio campesino que aquí se viene mostrando fue tratado desde la perspectiva de encontrar en las expresiones artísticas receptáculos para la memoria. Como ejemplo, puede verse el trabajo de Isbell (1998).

⁶⁵ La traducción del quechua fue realizada por Klea Uscata Maldonado.

fueron diezmadas y fracturadas, al respecto la canción dice en otro momento “*Algunos están en la cárcel y el resto debajo de la tierra*”.

En ella también se puede apreciar que el tema de denuncia, es decir los sucesos violentos, se están produciendo durante los primeros años de la década de 1980, momento en que el sistema democrático peruano retornó (mayo de 1980). Así se puede escuchar en su letra frases alusivas a ella “*Democracia nos están diciendo, democracia con la muerte nomás ¡Ay! Sinchi vestido con ropa chispeada*”. En la canción se alude directamente al escuadrón contrasubversivo denominado *Los Sinchis*, fuerza especial de la Guardia Civil, que tuvo preponderante participación durante los años iniciales de confrontación contra Sendero Luminoso. Aquel dato nos remite inexorablemente al periodo 1980-1982.

Desde 1980 hasta diciembre de 1982, el control interno del país estuvo en manos de las fuerzas policiales y su fuerza especializada: *Los Sinchis*. Este grupo especial fue el primero en hacer frente a las columnas de Sendero Luminoso en espacios del territorio nacional declarados en emergencia. Para enero de 1983, las Fuerzas Armadas fueron las responsables de combatir a Sendero Luminoso en las zonas de emergencia. No obstante, *Los Sinchis* continuaron participando pero dejaron el rol principal de combatir a la organización subversiva a las fuerzas armadas del Perú. A continuación la letra de la canción mencionada:

CAMPESINO⁶⁶

Asimismo los campesinos lloran,
Asimismo los compueblanos lloran,
Dentro del pueblo corre sangre.

En Ayacucho hambre y miseria, hambre y miseria.
En el pueblo de Chuschi hay dos palomitas,
En el pueblo de Chuschi hermanos y hermanas.

¿Dónde están ahora?, no aparecen.

⁶⁶ Género musical Chimaycha, ritmo nativo del distrito de Chuschi, provincia de Cangallo. Creación musical del grupo *Los Chikitukus* de Chuschi.

¿Por qué ahora no regresan?

Algunos están en la cárcel y el resto debajo de la tierra,

Pasión, democracia, lleno de justicia

Democracia nos están diciendo,

Democracia con la muerte nomás.

¡Ay! Sinchi vestido con ropa chispeada,

Sinchicito ¿Cuánto vales?, ¿Tú vales?

No igualas a mi padre, tampoco a mi pueblo igualas.

Otra pieza musical de este género lleva por nombre *Desaparecidos*, donde se narra la vuelta de un campesino(a) a su poblado; pero lo hace por lugares poco usuales, como queriendo no ser visto, no usa caminos ni carreteras en su vuelta “*por el cerro nomás he venido, por la quebrada vine*” - dice la letra de la canción. Se trata de un retorno casi sin querer ser visto, un regreso en el anonimato: se trata de un volver al pasado reciente que lo instala en el sufrimiento a través del recuerdo de los horrores que lo obligaron a huir dejándolo todo: renuncia a la familia, al espacio vital, a sus costumbres, a sus tierras. Es decir, una abdicación a su propio espacio vital, social, cultural y simbólico que las circunstancias de violencia política suele imprimirle a un lugar habitado convertido en escenario de confrontación armada.

Volver también significa retar al pasado, desenterrarlo, recuperarlo. En este caso expresa la necesidad de hacer visible, desde el presente, las ausencias que el pasado le ha dejado; por ello la canción afirma “*Cuando llegué a mi casa, sólo el perro aullaba*”. La figura de la ausencia familiar como desgarró social está presente en la canción, razón que explica por qué su “*corazón llora sangre*”.

También se deja entrever en las líneas de la canción que el pueblo quedó vacío, la razón, los constantes asedios, maltratos, asesinatos y desapariciones forzadas realizados por los actores armados. Así como el personaje de la canción, muchos pobladores de carne y hueso tuvieron que huir dejando atrás todo. Eso permite explicar por qué el diálogo del personaje se desarrolla con la naturaleza,

ésta le va informando acerca de la desaparición de su madre, del destierro del padre expresado como una muerte social.

Al final de la canción se implora por justicia, pero la respuesta es inmediata, se sabe que ella -como ideal de democracia- está ausente para el campesino, su presencia sólo se presenta como un bien mercantil. Así, ella es presentada como inalcanzable para la gran mayoría de los campesinos pobres no sólo de la región sino del país mismo. A continuación la letra de la canción:

DESAPARECIDOS⁶⁷

Por el cerro nomás he venido, por la quebrada vine.
Cuando así vine por los cerros, mis ojitos se pusieron como la piedra;
Y mi corazón llora sangre, llora sangre.

¡Ay! destino, por qué me castigas, por mi sufrimiento enseña a uno.
Cuando llegué a mi pueblo y cuando llegué a mi casa,
Sólo el perro aullaba y sólo el moscardón daba vueltas.
Cuando preguntaba al perrito o al moscardón,
Me dijo, tu mamá desapareció y tu papá se fue. Se fue me dijo.

¿Justicia, justicia dónde estás?, justicia, justicia ahí estás;
Si tuviera dinero te compraría, si tuviera dinero te alcanzaría.

El contexto distrital de los primeros años de la década de 1980, que sirve de argumento al texto de las canciones aquí señaladas, fue realmente adverso para la población campesina, pero tuvo matices, no fue homogénea; sin duda alguna la población campesina más afectada fue de Quispillaccta. Esta comunidad sufrió más que otras el atropello, los abusos, desapariciones y matanzas de sus miembros. No debe entenderse por ello que los pobladores de las otras comunidades del distrito no fueran víctimas de la violencia desatada en este espacio.

⁶⁷ Género musical Chimaycha. Creación musical del grupo *Los Chikitukus* de Chuschi.

Aquí sólo se pretende argumentar que el ejercicio de la violencia en las otras poblaciones del distrito fue en menor escala si las comparamos con la experiencia de los quispillacctinos. Veamos. Del total de desaparecidos y asesinados en el distrito, el 52% han sido identificados como campesinos de Quispillaccta. Para más detalle se puede apreciar el siguiente cuadro. En él se verá como el cruce de las variables (actores armados y comunidades) permiten identificar qué comunidad sufrió más los embates de la violencia y como incidieron en ella los actores armados.

Cuadro N°2: Relación distrital de asesinados y desaparecidos

Actores armados	<i>Comunidades del distrito de Chuschi</i>				<i>Totales</i>
	<i>Chuschi</i>	<i>Quispillaccta</i>	<i>Cancha Cancha</i>	<i>Chaccolla</i>	
F.F.A.A./F.F.P.P.	10	51	05	12	78
Asesinados	05	18		00	
Desaparecidos	05	33		12	
Sendero Luminoso	06	26	11	07	50
Asesinados	04	22	08	04	
Desaparecidos	02	04	03	03	
No sabe		02	05	03	10
Total	16	79	21	22	138

Fuente. Fichas de desaparecidos y asesinados (2006) de proyecto de investigación personal. Elaboración Propia.

Por ejemplo, Emilio, poblador de Quispillaccta, recuerda los abusos cometidos, por los miembros de las Fuerzas Armadas, contra los campesinos de su comunidad de la siguiente manera:

“Bueno, ellos [militares] llegaron y acantonaron acá en el distrito y empezaron a masacrar, más que nada empezaron a masacrar a todas las autoridades; por eso nos hemos retirado, nos hemos quitado todos, escapábamos. Muchos así, escapando, hasta murieron con la arma. Entonces, imposible hablarle y tratarle tampoco, de todas maneras ellos nos trataban como Terrucos, nos decían ¿Ustedes han dado alimentos a esos terrucos no?”

¡Cuántas matanzas hemos recibido! A veces se escapaban los muchachos, los agarraban y ya no volvían del cuartel⁶⁸ que estaba acantonado acá en Chuschi, hasta autoridades ya no respetaban. Aquellos tiempos violaban los militares a las mujeres, aquel tiempo no había nada de respito. ¡A dónde quejarse pues!”

El mismo entrevistado contó, por ejemplo, que alguna vez su comunidad creó una comisión para ir a asentar una denuncia a la capital de la provincia de Cangallo; Pero, la acusación no procedió, ni siquiera pudieron registrar el agravio. Peor aún, los campesinos delegados para dicha comisión jamás volvieron a su pueblo. El día de hoy engruesan las filas de los desaparecidos.

“Hay veces autoridades iban a quejarse, así comisiones; capturados ya no vuelven del viaje muchas veces, entonces con ese motivo, con esa tristeza ya no podemos salir, mejor escaparse y más que nada en los huaycos, en montes ahí vivíamos pes hasta que pase. Tristeza hemos pasado”.

El maltrato que los efectivos militares ejercían sobre los campesinos era comparable con el proporcionado por los Sinchis. El vilipendio que los militares daban a los campesinos de Quispillaccta se plasma en las frases que los entrevistados emplean para referirse a ellos: *“me golpearon igualito como la policía”, “como delincuentes nos trataron”*. Estas son algunas de las expresiones que emplean para aludir a las acciones que las fuerzas del orden utilizaron contra ellos en un inicio de la confrontación armada.

⁶⁸ Para evitar la confusión, cuando los militares llegaban al distrito de Chuschi ocupaban las instalaciones del colegio de primaria para varones, ubicado en la plaza del distrito. Su estadía podía ser de días (de uno a tres) o de semanas (una o dos). Cuando el informante utiliza el término *cuartel*, debe entenderse como la ocupación de las instalaciones del colegio por las patrullas militares.

Fue durante los primeros años de la violencia política donde se produjeron las primeras desapariciones forzadas de la población del distrito de Chuschi, sobre todo contra los campesinos de Quispillaccta. Por ejemplo, los casos de Jorge Vilca y Teófilo Ccallocunto son los primeros nombres de una larga lista. El primero de los señalados era una autoridad comunal, ésa fue razón suficiente para detenerlo, fueron a buscarlo a su domicilio; el segundo de los nombrados era el secretario en función de la comunidad, de igual modo fue detenido. Desde aquel momento no se supo más de ellos y sus casos están etiquetados como *desaparecidos*.

Durante el trabajo de campo de esta investigación se realizaron preguntas sobre este caso a cada poblador entrevistado, la respuesta que se obtuvo fue: “*de acá se los llevaron vivos los militares*”, “*los agarraron los militares*”. Desde aquel momento la comunidad de Quispillaccta, así como otras de la región, entendió el nefasto significado de la palabra *desaparecido*.

El término, aludido en el párrafo anterior, significaba no saber si la persona detenida estaba viva o muerta, se trata de la imposibilidad de confirmar la situación biológica del familiar o amigo detenido. El *desaparecido* es una condición que se ubica entre lo vital y lo letal, no hay un cadáver para confirmar la muerte ni persona viva para corroborar su existencia. Se trata de una situación que imposibilita el duelo porque no hay certeza de la muerte y no es posible aceptar la muerte sin un cuerpo que instale a los deudos en el dolor de la pérdida. El desaparecido es, en todo caso, ausencia del ser y desconcierto para la familia. De eso trata lo que Ricouer (2004) definió como el duelo interminable, mientras que Zizek (2000) hizo alusión a dicha condición con la denominación de muertos vivientes.

Así, la presencia militar se caracterizó, en la etapa inicial del proceso de violencia política, por el excesivo abuso contra las poblaciones campesinas. En el distrito de Chuschi, por ejemplo, este accionar fue reiterativo; ello puede explicar el temor que sentían sus pobladores cuando una patrulla militar se aproximaba. ¿Qué hacer? Si quedarse significaba ser sometido a este accionar y huir era traducido por los soldados como clara evidencia de ser parte de la organización senderista.

El marco legal formalmente no estuvo ausente para presentar una acusación o denuncia, lo que estuvo lejos fue su debida aplicación en espacios donde la ciudadanía se ejercía como un privilegio de pocos. Un lugar como el distrito de Chuschi se presentaba como un territorio vacío de ciudadanos, pero lleno de indios, pobres e ignorantes campesinos que no tuvieron posibilidad de hacer visible sus imputaciones, hombres y mujeres que no eran sujetos de derecho. Más aún, la errada percepción que se tuvo desde el Estado, en los inicios de este proceso, que allí reinaba Sendero Luminoso, otorgó licencia para que las patrullas militares y policiales actuaran sin mucha medida.

La agresión desmedida y el hurto de bienes de valor de los pobladores fue lo menos grave en esta etapa inicial frente a la muerte y la desaparición. A continuación, como ejemplo, se presenta un caso que permite evidenciar las acciones de una las patrullas militares desplegadas en el distrito: Pedro sufrió el robo de sus pertenencias durante una de las incursiones militares a la comunidad de Quispillaccta:

“Con bala han abierto [se refiere al candado de la puerta de su casa], han entrado y buscaron. Se llevaron mi radio, mis ponchos; de todo los militares robaban. Más robaban los militares”.

Como puede apreciarse en la cita anterior, la población campesina del distrito comenzó a experimentar otra etapa del proceso de violencia. La presencia militar, en la práctica, se iba convirtiendo en otro agresor para las comunidades del lugar. Aquella situación generó un nuevo reto para los pobladores, dadas las circunstancias, se vieron obligados a elaborar estrategias para sobrevivir; la más recurrida fue: huir del lugar donde se desarrollaba el conflicto, pero, sin abandonar la comunidad.

En ese sentido, el sistema comunal denominado Vigías⁶⁹ jugó un rol relevante para mantenerlos con vida en la medida que alertaba de la inminente presencia de uno de los actores armados del conflicto. Cuando este sistema de vigilancia alertaba a los comuneros de la llegada de las tropas militares, la población del lugar huía, en busca de refugio, con dirección a los cerros aledaños. Dadas las circunstancias, mientras más lejos se lograba estar, más seguridad sentían.

Cosa distinta sucedía con los pobladores que no deseaban, o quizás no podían, abandonar su domicilio cada noche para retornar por las mañanas a su poblado. Aquel fue el caso de una mayoría de quispillacctinos, quienes decidieron retirarse o migrar internamente hacia los barrios de altura de la comunidad; dejando el centro poblado casi a su suerte, con cierto aire de abandono. Esta decisión tuvo posibilidades gracias al aprovechamiento de la diversidad espacial y territorial que su comunidad les ofrecía.

Para la década de 1970, John Murra había planteado la tesis del sistema de un máximo de pisos ecológicos. Su propuesta se basa en la idea que los archipiélagos ecológicos posibilitaban al poblador de los andes peruanos aprovecharlos, dadas sus diferencias climáticas y altitudinales, como espacios productivos multicíclicos. De aquella manera, quedaba explicada la complementariedad alimentaria, aludida como práctica, del poblador andino.

En los primeros años de la siguiente década, este sistema de pisos ecológicos otorgó otras posibilidades a los pobladores indígenas del sur del país: protección, refugio y seguridad para sus vidas. Ante la amenaza que significó la presencia de los actores armados (Sendero Luminoso y Fuerzas Armadas) la diversidad de pisos ecológicos les dio múltiples lugares de refugio ante el embate del actor armado de turno. Es preciso señalar aquí que Quispillaccta, al igual que Chuschi, es una macro comunidad; cuenta con un núcleo poblado principal y doce anexos poblacionales.

⁶⁹ Las Vigías fueron un sistema de vigilancia preexistente a la época de la violencia. Este sistema inicialmente fue usufructuado por las fuerzas de Sendero Luminoso, luego fue útil a las Fuerzas Armadas. También sirvió a los efectivos policiales del puesto policial de Chuschi (aperturado aproximadamente a mediados del año 1983). Finalmente, luego de la muerte de cuatro campesinos chuschinos, fueron remplazadas por los Comités de Autodefensa Civil (CADC) desde 1991.

Lo singular de la presencia militar en el distrito fue que vieron en el campesinado, sobre todo del perteneciente a la comunidad de Quispillaccta, a miembros de Sendero Luminoso. Como se puede apreciar en el testimonio de Joaquín:

“En el tiempo del peligro nadie nos había apoyado, de hambre estábamos y no recibíamos apoyo de nadie, teníamos miedo de que nos lleven; venía la fuerza armada y nos escapábamos, teníamos miedo de que nos maten, porque han matado a mi señora y otros familiares más. Ese sargento [se refiere al Capitán apodado Chacal, mencionado innumerables veces por la población], de ese nos escapábamos a los cerros; cuando hablaban con las autoridades, nosotros nos escapábamos”.

Cuando Joaquín no terminaba de narrar su testimonio, una voz aguda y en tono desesperado irrumpió en la conversación; jadeante sostenía (en Quechua) que: *“Los jóvenes también nos escapábamos porque nosotros corríamos más peligro, nos consideraban terroristas, eran abusivos”.* Aquella voz pertenecía a la hija del entrevistado, terminada su intervención volvió a su estado de sosiego expectante, interés que mantuvo desde el principio hasta el final de la entrevista a su padre.

Los acontecimientos de violencia que los pobladores de Quispillaccta guardan entre sus recuerdos, se cuantifican en una larga lista de campesinos asesinados o desaparecidos; cuya autoría es señalada a las Fuerzas Militares y Policiales del Estado peruano. Estas instituciones castrenses tuvieron la misión de restablecer el orden estatal en los espacios donde EL PCP-SL había logrado tener presencia, El distrito de Chuschi era uno de ellos.

El aparato represivo del Estado peruano no supo, en los inicios, diferenciar campesinos de senderistas. El testimonio de Aurelio aporta el ejemplo más preclaro de dicha situación:

“Realmente, más que nada acá, a mi comunidad nos ha hecho una destrucción, nos ha causado mucho daño; porque acá, en la comunidad más antes éramos muy unidos. Nosotros éramos pueblo organizado [...] con esa violencia nos han arruinado, incluso los dirigentes que eran buenos, pobrecitos, murieron. Por ejemplo, Jorge Vilca era exautoridad, a él lo han sacado de su casa los militares y lo hicieron desaparecer. Después había un tal Teófilo Ccallocunto -Chiquitín le llamábamos- él siempre paraba de secretario y aprendió redacción, entonces, nos servía al pueblo, al pobre también lo hicieron desaparecer. Después, otro exdirigente era un tal Francisco Núñez del [barrio] Cuchuquesera, a ese pobre también lo desaparecieron. Después a otro, un tal Víctor Espinosa. Después a Demetrio Galindo también, pero, eso fue a tildación de Chuschi. A todos ellos lo desaparecieron los militares.”

3.7.2 LOS ACTORES ARMADOS DEL ESTADO. INICIOS OSCUROS

Desde la apertura del puesto policial de Chuschi (aproximadamente a mediados de 1983) éste jugó un rol importante en el restablecimiento del orden del distrito, también cumplió otro rol: la intimidación del campesinado. Los abusos de los efectivos policiales en contra de la población local fueron sistemáticos. Por ejemplo, Joaquín, de la comunidad de Quispillaccta, narra la experiencia que le tocó vivir *“[...] los policías nos pedían huevo, gallina, y si no les dábamos nos pegaban ¡Terruco carajo! nos decían, con el fusil nos tiraban al suelo, como perro nos pegaban, nos pisaban”*.

Asimismo, un grupo de los entrevistados afirmó que el otro agente estatal (los militares) también los agredía. Éstos a veces venían disfrazados de *terrucos*, dicho encubrimiento logró confundir a la población local en varias ocasiones. Lo que sucedió en la práctica fue que esta estrategia militar generó confusión entre la población campesina que, dada las circunstancias de violencia, había desarrollado una destreza: la mimetización discursiva con el actor armado de turno que llegaba a su comunidad. Aquella acción de supervivencia que había resultado significativamente exitosa para salvaguardar su existencia, resultó, en este nuevo escenario, en la evidencia que los militares necesitaban para identificar a sus retadores armados y en una práctica peligrosa para la vida del

campesinado del distrito, que se tradujo en muertes y desapariciones forzadas de un conjunto de ellos.

La estrategia militar, del disfraz senderista, no sólo fue aplicada en los centros poblados de las comunidades, también se utilizó en los barrios de altura, donde esta acción tuvo como desenlace nefasto la desaparición de un grupo de campesinos. Por ejemplo, en Quispillaccta, los barrios intervenidos con esta estrategia fueron cuatro: Unión Potrero, Puncupata, Catalinayoc y Tuco.

El caso del anexo de Tuco⁷⁰ sirve de ejemplo para comprender la estrategia del disfraz. En este lugar los militares ingresaron varias veces, el saldo final fue cinco comuneros desaparecidos: Leonardo Conde y su hijo, Dionisio Núñez y su hijo y Alejandro Pacotaype. Todos ellos fueron conducidos a la base de Totos, nunca más se supo de ellos, ninguno regresó a su localidad. Se encuentran en condición de desaparecidos. Los testimonios recogidos en el lugar sostienen lo siguiente: *“Estarán enterrados por ahí, estarán en Totos”, ‘En Totos habrán hecho algo porque ya no regresan desde esa fecha’.*

Los pobladores de Quispillaccta sostienen que las patrullas militares fueron muy activas en la zona entre los años 1983 – 1985. Una de las tantas veces que estas estuvieron en su comunidad es recordada con especial atención. Aquella vez tuvo como protagonista al comunero Luis Machaca Mendoza⁷¹. Aquel hecho ocurrió durante los últimos días de enero de 1983, cuando una contingente militar arribó a la comunidad. El testimonio de Aurelio se refiere a aquel momento:

⁷⁰ Tuco es el barrio de Quispillaccta ubicado a mayor altura (4,200 msnm), es el anexo poblacional más distante del centro poblado. Este barrio se encuentra ubicado cerca de la carretera que conduce al distrito de Totos, Provincia de Cangallo, donde se estableció, desde abril de 1983, la “base contrasubversiva de Totos” a cargo del Batallón de Infantería Motorizada (BIM) N° 43.

⁷¹ Luis Machaca Mendoza forma parte de un grupo de comuneros de Quispillaccta que una patrulla militar, a cargo del Capitán *chacal*, dejó en condición de desaparecidos (desde mayo de 1983). Hoy se sabe que fueron asesinados, los cadáveres han sido reconocidos por sus familiares gracias a una exhumación auspiciada por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Para más detalle véase el apartado 4.4 del informe final de la CVR.

“Los militares han hecho más miedo. Por ejemplo, yo me recuerdo una fecha, una patrulla de marineros llegaron. Entonces, otra vez nos reunieron en la plaza y comenzó a tirarnos al suelo, nos pesutearon [pisotearon]. Comenzaban a las casas cercanas a la plaza a destruir con bala los candados, después ya nos hicieron parar ¡párense carajo!, después, recién comenzaron a preguntarnos. Entonces nosotros les comentamos como los de Sendero Luminoso nos obligó, como era entonces. Sólo les contamos la realidad”.

Aquella vez la patrulla militar reunió a la población de la comunidad en la plaza pública, frente a la iglesia. “Nos tuvo tendidos acá en la puerta de la iglesia, tirados” sostiene Emilio. Otro poblador del lugar, Aurelio, expresa lo siguiente “Yo me recuerdo que esa vez casi nos agarran a patadas los marineros [Infantería de marina]”. Estos son algunos de los recuerdos que habitan en la memoria del campesinado del lugar, también son olvidos imposibles de un pasado que está presente cual herida abierta y dolorosa. Son tensiones irresueltas que agobian incesantemente la coyuntura actual de una sociedad fragmentada.

El sentido de la memoria es representar el pasado desde el presente, este punto ha sido tratado con amplitud en el primer capítulo de la presente investigación. Aquí nos encontramos con un conjunto de casos donde el pasado intenta normar el presente, instala al poblador en la condición de víctima perpetua que vive su presente desde esa condición, haciendo ver que el presente está lleno de pasado.

Las memorias campesinas, en tanto representaciones de su pasado, se configuran bajo la impronta que ha dejado la violencia en cada una de ellas. Pero sus vidas han dejado de ser vividas en el plano social, ya no procesan lo vivido, el recuerdo no es una experiencia del pasado, sino una constante en el presente que atormenta su existencia cotidiana.

3.7.3 LUGARES OBSCENOS. LA BASE MILITAR DE CANGALLO

El Perú de la década de 1980 fue mostrado como un espacio dividido. Por un lado, estaban las víctimas, inocentes e indefensas; del otro, quedaban los victimarios, responsables de asesinatos. Esta segmentación, entre buenos y malos, proyectaba una imagen de los segundos como si se tratase de personas

desquiciadas, que seguían una idea o que acataban órdenes sin ningún resquicio para la razón. De esta manera, el acto violento se presentaba como una acción de características irreflexivas de un conjunto de dementes. Nada más distante de la realidad podía proyectar esta imagen de los perpetradores. En realidad, se trataba de personas que habían pasado por un proceso de formación, ya sea ideológica, doctrinaria o militar.

Cuando las Fuerzas Armadas fueron autorizadas, por el gobierno de turno, para hacerse cargo del control político y militar de las denominadas “*zonas de emergencia*”, lo que sucedería quedaba claro: la confrontación abierta con las fuerzas de Sendero Luminoso. En enero de 1983, el ingreso de las Fuerzas Armadas suponía el fin de la agrupación subversiva y el final del sufrimiento de las poblaciones campesinas que habían estado a merced de las columnas senderistas. No obstante, ocurrió que las patrullas militares vieron en los pueblerinos a militantes subversivos, la figura del senderista y del campesino fueron homologadas. Así, la aflicción no fue aplacada en las zonas rurales sino duplicada. Un nuevo actor había sumado presencia en el espacio campesino.

Siguiendo la línea argumentativa que Bauman (2006) utilizara para el análisis de un caso concreto: el Holocausto, puede advertirse que este autor niega toda posibilidad fortuita a los actos de violencia. Aceptar que éstos son la consecuencia del fanatismo ideológico o doctrinario, en buena cuenta una expresión del descontrol, significaría que la presencia de Sendero Luminoso, desde mayo de 1980, fue la interrupción de la normalidad social.

Entonces, deberíamos concluir que la violencia acaecida, durante las décadas de 1980 y 1990, debe ser atribuida a la falta de cordura en quienes la ejercieron y no en el resultado de una propuesta política e ideológica que culminó direccionándose contra la propia población o que se trató de una respuesta estatal guiada bajo la doctrina militar, cuyo objetivo no era otro que la defensa nacional que no supo, inicialmente, diferenciar a campesinos de senderistas. La violencia desatada durante dos décadas debe ser entendida como consecuencia y no como causa del desarrollo de la sociedad.

Así, la violencia no sólo fue algo espantoso, traumático para las personas que la padecieron, sobre todo se trató de un acontecimiento complejo en su comprensión, por lo mismo es necesario partir de la descripción de los hechos que se produjeron en un lugar específico.

En las siguientes líneas, se intentará explicar cómo funcionó el sistema de información que las Fuerzas Armadas, destacadas en este espacio campesino, emplearon. Aquí la argumentación girará en torno a un caso específico como lo fue la base militar contrasubversiva de la provincia de Cangallo. Se vuelve necesario formular algunas preguntas que sirvan como punto de partida para pretender una comprensión de un tema, singularmente traumático, del pasado reciente de la historia peruana en un lugar particular: ¿Cuáles fueron los mecanismos que utilizaron los militares destacados en la base contrasubversiva de Cangallo para llevar adelante las labores de inteligencia? ¿Cómo ello se hizo posible? La cita testimonial que veremos a continuación ayuda en dicho fin. *Shaco*⁷² es un exmilitar del ejército peruano, que estuvo en el destacamento militar aludido durante el año 1984, este personaje afirma lo siguiente:

“Servicio de inteligencia había y ellos se encargaban de ubicar. A veces se sacaba de los pueblos los sospechosos, otros ya tiraban dedo, ya vendían información otros civiles y así echaban a los senderistas, los capturaban y los traían a Huamanga o bien si eran peligrosos los mataban, los quemaban aquí mismo [hace referencia a la base militar de Cangallo]”.

En la base Militar de Cangallo, como se sostiene en la cita anterior, el servicio de inteligencia empleado por las fuerzas armadas tuvo como objetivo: identificar a aquellas personas de quien se sospechaba que eran partícipes del proyecto de Sendero Luminoso. Asimismo, buscaba señalar a los colaboradores que facilitaban la presencia de los senderistas en las zonas campesinas de la provincia.

⁷² Bajo el seudónimo de *Shaco*, se tiene registrada la entrevista a un soldado que realizó parte de su Servicio Militar Obligatorio (1984-1986) en la base militar de Cangallo. Él estuvo asignado al destacamento militar que custodiaba el puente Macro, ubicado a la entrada de la capital provincial de Cangallo. La entrevista fue realizada en el departamento de Huánuco (octubre de 2004).

Así, cuando eran capturados, cualquiera de los dos tipos de detenidos, los militares decidían entre dos opciones empleadas (tortura o muerte), tal acción se puede inferir de las palabras de *Shaco* “si eran peligrosos” los torturaban para sacarle alguna información que pueda servir para los objetivos de su misión. Luego, los eliminaban en algún lugar cercano al destacamento militar referido aquí; si los detenidos no eran considerados de peligro, entonces, los trasladaban a la capital departamental: Ayacucho. Este segundo procedimiento, siguiendo el testimonio de *Sacho*, era utilizado cuando los detenidos no se ajustaban claramente dentro de las características de la tipología establecida (ser miembros o colaboradores del grupo subversivo).

Las palabras de *Shaco* permiten distinguir, concretamente en esta zona declarada en emergencia, una lógica y práctica militar empleada durante los primeros años de la violencia política. El alcance del presente trabajo imposibilita hacer una generalización que afirme el desarrollo de una política estatal antisubversiva. Aquí sólo se analiza un espacio concreto, en un determinado momento, donde se emplearon acciones antisubversivas que no respetaron el debido proceso y, por ende, los derechos humanos de las personas detenidas.

Asimismo, debe señalarse que para aquel entonces, dentro del imaginario social de los peruanos, la palabra campesino derivó en sinónimo de senderista, ésta a su vez devino en terrorista. Más todavía, si estaba asociada a un referente geográfico estigmatizado la sospecha era mayor. En ese sentido, ser ayacuchano y por ejemplo reconocerse originario de Cangallo -espacio campesino señalado por los medios escritos del tiempo como “*zona roja*”- arrastraba una alta probabilidad de ser percibido como un “*terruco*”.

De esta manera, poblaciones enteras fueron estigmatizadas con el cliché de senderistas o coloquialmente “*cumpas*”, terroristas o su sustituto “*terruco*”. En otras palabras, pueblos enteros de la región fueron senderizados, fue un grave error que pagaron con sus vidas los afectados. Igualmente, es innegable la participación, a título personal, de algunos pobladores de la provincia en el proyecto político de Sendero Luminoso.

Al igual que en otros espacios donde actuó la agrupación clandestina, en la provincia de Cangallo también logró adeptos, no fue una excepción; pero de ahí a

generalizar y sostener que en la comunidad, el distrito, la provincia o en el departamento -cualquiera que sea el caso- todos sus habitantes son o apoyan la propuesta senderista hay una gran distancia. No se reparó en lo nefasto que fue denominar a grupos humanos como terroristas.

Se verá, a través del testimonio de *Shaco* (que fue testigo de excepción) lo que aconteció en la base militar de Cangallo. Él narra el caso de algunos detenidos que fueron torturados; la razón, ser considerados subversivos. La tortura como instrumento de coacción tenía un sentido: obtener información relevante de movimientos y acciones que Sendero Luminoso desplegaría en la provincia aludida. Veamos lo que cuenta el entrevistado sobre este punto:

“Lo tenían en el calabozo y por turnos los castigaban, le echaban [brasas de] carbón dentro de su ropa; a otros los encajonaban dentro de cajones [especie de baúles] que luego clavaban. Los sacaban después de tres o cuatro días, cuando el hombre no podía enderezar sus miembros, estaba [que se] revolcaba solo en el suelo [después] de días clavado en cajón”.

Dos cosas pueden deducirse de la cita anterior. La primera, que *Shaco* intenta tomar distancia de los hechos narrados, como si él no hubiese participado de ellos, lo que resulta difícil pero no imposible de creer; en todo caso fue un raro privilegio el que tuvo aquella vez. La segunda de ellas, es que toda tortura resulta repugnante por su atrocidad. El goce obsceno -como argumenta Zizek⁷³- se apoderó de los torturadores y de los observadores.

La afirmación que hace *Shaco*, “*por turnos los castigaban*”, supone que la víctima era separada de los otros detenidos, aislada del grupo y conducida a otra área de la base militar donde se producirían los actos de su tortura. Los golpes fueron un constante dolor para el torturado y una labor rutinaria para el torturador, el inicio de un proceso de deshumanización del detenido. Las brasas de carbón sobre un cuerpo doliente se constituyeron en la expresión más vil de un ser humano, el torturado fue, a través de este acto, reducido a ser carne humeante. Así, despojado por completo de su condición de ser humano, las lesiones del cuerpo se convierten en evidencias del horror padecido por la víctima; son también las huellas de su estigmatización y de la destrucción del sujeto.

⁷³ Zizek, Slavoj (1999, 2000, 2001).

Quien mejor ha definido la tortura ha sido Améry, su elucidación no parte de lo teórico sino de su experiencia personal como víctima de tortura que fue durante su detención por las S.S. nazi en Bélgica. Él plantea que la tortura padecida hace que el hombre pierda “*confianza en el mundo*”. El postulado del autor señalado consiste en:

“[...] la certeza de que los otros, sobre la base de contrarios sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo [...] si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir sobre la piel aquello que quiero sentir.” (Améry 2004: 90-91)

La tortura se convierte en una violación del yo a manos del enemigo en que se ha convertido el prójimo, que impone su propia corporalidad, atropella y aniquila totalmente la existencia del ser humano en el otro. Así, el acto de torturar convierte a la víctima en sólo carne “*Postrado bajo la violencia, sin esperanza de ayuda y sin posibilidad de defensa, el torturado que aúlla de dolor es sólo cuerpo y nada más*” (Améry 2004: 98).

La pérdida de confianza en el mundo es el resultado de la violencia más extrema. De este modo, la tortura es el mecanismo mediante el cual los perpetradores convierten a la víctima en carne amasada por los golpes, que con el pasar de los minutos, extrañamente, se van convirtiendo en su propio adormecimiento. Los puños lanzados al cuerpo del otro ya no provocan dolor, ya no producen más gritos, se hacen soportables. Situación que, Améry confiesa, produce sorpresa en la propia víctima.

“El golpe actúa como su propia anestesia. No se experimenta una sensación de dolor parangonable a un lacerante dolor de muelas o al ardor pulsante de una herida purulenta. Por ello, el golpeado piensa más o menos lo siguiente: bien, a fin de cuentas resulta soportable, seguid golpeándome, no os servirá de nada [...] No les sirvió de nada y se hartaron de zurrarme.” (Améry 2004: 92)

La tortura, si bien es cierto, no es la muerte biológica, puede ser peor aún, significa la muerte social del individuo. Para Goffman (1970), se trata de una identidad que ha sido deteriorada hasta su mínima expresión, en términos suyos se trata del “*envilecimiento del yo individual separado del yo colectivo*”. La base militar de Cangallo, por algún tiempo, actuó como una “institución total”⁷⁴ para los detenidos acusados de ser terroristas o colaboradores suyos.

La entrevista con *Shaco* ha permitido determinar que en la base militar de Cangallo durante el tiempo al que alude (1984-86) se usaron por lo menos cuatro formas de desaparecer las ‘evidencias’ como él denomina. Estas fueron las siguientes: fosas clandestinas, *quemaderos*, *fondeos* y *vuelos de la muerte*.

El entrevistado se detiene, sobre todo, a explicar las dos últimas formas de las indicadas aquí; la primera de ellas -las fosas clandestinas- no fue muy utilizada por el personal de esta base militar, por lo menos durante el tiempo que él estuvo destacado allí como parte de su servicio militar obligatorio (recordemos que ello significaba estar al servicio de la patria). A continuación, se detallará cómo funcionaban los mecanismos utilizados por los efectivos militares de la base aludida.

3.7.2.1 LOS QUEMADEROS

Se constituyeron en lugares donde los efectivos militares llevaron a cabo prácticas ilegales cuyo objetivo fue desaparecer los cuerpos de las víctimas detenidas bajo la sospecha de subversión. Lo que *Shaco* cuenta es lo siguiente:

“[...] en Cangallo, por ejemplo, cuando traían de otras bases, así, diversos cadáveres; pero nunca lo enterraban, nada, sino puro gasolina nada más era. Lo desaparecían con fuego, había así parapeto, un pozo de pura piedra [se refiere a la forma circular de la estructura que tenía el aspecto de un patio empedrado] y allí lo quemaban; con gasolina lo desaparecían”.

⁷⁴ Goffman, denomina instituciones totales a “*La tendencia absorbente o totalizadora [que] está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción total con el exterior y al éxodo de los miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, alambre de púa, acantilados, ríos, bosques o pantanos*”. El autor mencionado presenta una clasificación de las instituciones totales. (Ver *Internados* 1970: 18).

El quemadero no se encontraba dentro de la base militar de Cangallo, estaba ubicado en la parte alta del puente Macro, a unos ochenta o cien metros hacia arriba de la estructura que hacía de puesto de control militar, donde se guarecía el destacamento de militares al cuidado del estratégico puente arriba señalado. Dicha área estuvo restringida al acceso de la población, era un área exclusiva de control militar “*no había acceso para civiles, civil no entraba*” - recuerda *Shaco*; se trataba de un espacio donde el resguardado militar era permanente.

El motivo de hacer esta área un espacio intransitable para las poblaciones del lugar obedecía a una doble razón: primero, porque el cuidado del puente ameritaba una rigidez en el control del lugar para evitar un posible atentado senderista contra la estructura metálica⁷⁵. Aquella medida de seguridad legitimó y dio sentido a la prohibición, a la que fue sometida la población lugareña, de transitar por aquel lugar. Es decir, paradójicamente restringir el acceso al área periférica del puente Macro otorgó un *espacio vacío* de población controlado las 24 horas del día por los militares.

La segunda razón, dada la situación de absoluto control a la que estaba sometida la zona, permitió el lugar perfecto para ocultar los quemaderos. La legítima acción de cuidar la infraestructura vial fue estratégica y permitió la justificación necesaria para encubrir ingeniosamente lo que se convertiría en un lugar de horror y muerte. Así lo abyecto fue invisibilizado, ocultado, ante los ojos de los demás.

⁷⁵ Los accesos terrestres a Cangallo eran estratégicos para el control militar, dado que fue la única entrada vía carretera para las provincias de Vilcashuamán y Víctor Fajardo. Cangallo se convirtió en paso necesario para la comunicación de estas tres provincias. Tal fue el control que ejercían los militares en este espacio que, en el periodo de mayor beligerancia, los vehículos de transporte sólo podían circular por el lugar si contaban con el salvoconducto que entregaban después de enpadronarlos. Perder dicha licencia, o no poseerla, significó no poder ingresar o salir del referido espacio.



Aquel lugar se convirtió en la muestra más clara de cómo la realidad puede superar largamente a la fantasía. La siniestra realidad se mostraba más horrenda que la propia sensación que puede producir una producción cinematográfica de terror. El siguiente fragmento de la entrevista a *Shaco*, sin duda alguna, permite dar muestra de la afirmación hecha líneas arriba:

“En los quemaderos, allí estaban los huesos, cabezas, cueros de los pies, de los talones; estaba allí grasa [humana], huesos con un poquito de carne. No desaparecían del todo, los perros sacaban todo eso [...]. La zona apestaba, el sitio apestaba feo”.

A propósito de lo anterior, los argumentos de Terragno sobre matanzas, torturas y quienes las ejecutan aportan una mejor comprensión lo que sucedía en la provincia de Cangallo durante aquellos años de la década de 1980. El autor mencionado sostiene lo siguiente:

“Cuesta, en cambio, imaginar la eliminación artesanal, una a una, de víctimas con rostro y con voz. Seres que miran, responden, gimen, palpitan, gritan, sufren, tiemblan frente a sus martirizadores. Cuesta imaginar el tormento y el asesinato como rutinas, y uno se resiste a admitir que haya individuos dedicados a practicar ciertos oficios: arrancar dientes y amputar dedos sin vida para que sus dueños queden eternamente inidentificados [...]” (Terragno 1987: 111)

La reflexión que suscita la cita anterior permite comprender no sólo la confesión de *Shaco*, además confronta al lector con la necesidad de aceptar que lo cruel también es racionalizado y que precisa de inteligencia y planificación; en buena cuenta es parte la condición humana. No se trata de un acto irracional como ha sido sostenido muchas veces.

La tortura y las matanzas no son actos de un ser irracional sino de uno humano. Si así fuere, entonces, cómo podrían llevarse a cabo procesos judiciales frente a sus acciones. Tal situación condiciona a percibir estos sucesos nefastos como si fueran hechos no-humanos, reservando exclusivamente lo humano a los acontecimientos valorados como positivos. Sin embargo, guste o no, ambas condiciones (lo bueno y lo malo) corresponden a los quehaceres del ser humano, puesto que son actos plenamente racionales y éticos y que en la gran mayoría de los casos han sido planificados.

Entonces, pensar la tortura como un acto al margen de la humanidad resulta siendo inadecuado, en la medida que niega la realidad; por más vil que esta resulte. En términos de Terragno *“La naturaleza humana es apta, a la vez, para lo sublime y para lo abyecto”*.

Luego de esta disquisición es necesario volver al caso concreto que es tratado en este punto del trabajo. El testimonio de *Shaco* señala que los momentos adecuados para hacer uso de los quemaderos fueron durante *“[...] las noches, lo hacía de madrugada; en los terceros turnos los quemaban”*. Incinerar los cuerpos equivalía a desaparecer las pruebas de lo infame. Los quemaderos, en términos de Zizek (2001), se convirtieron en un espacio para la trasgresión de lo instituido, *los terceros turnos* al que alude el entrevistado significa que esta especie de crematorio echaba a andar desde las 00.00 hasta las 08.00. Lo intransitable del espacio, amparado en una disposición de seguridad, sumado a la oscuridad de las primeras horas del día creó el espacio perfecto donde se pudo llevar a cabo una actividad macabra.

3.7.2.2 EL FONDEO

Fue una práctica que tuvo como objetivo, al igual que la anterior, desaparecer los cuerpos de las personas detenidas bajo sospecha de pertenecer a la organización senderista. El fondeo consistió en arrojar los cuerpos de las víctimas al río -en

este caso a las aguas del río Pampas. Fue otro medio empleado por los efectivos destacados en la base militar de Cangallo para deshacerse de los cuerpos de las víctimas. Se trataba de “ocultar la evidencia” porque sin cadáver no hay muerto pero sí desaparecido, como explica *Shaco*:

“Había varias formas de desaparecer la evidencia. Enterrarlo, quemarlo con gasolina en los quemaderos o también botarlos en los ríos; también los botaban en los ríos, pero, con algo con peso, se ponían piedras con sogas y los fondeaban. Nunca soltaban nomás el cadáver, lo fondeaban allí mismo”.

Como se puede apreciar, a través del escalofriante relato del entrevistado, el fondeo consistía en sumergir, en las aguas del río, los cuerpos de las víctimas asesinadas; para evitar que estos salgan a flote, o aparezcan por otro lugar, se les ataba a algún objeto pesado que asegure el hundimiento y su permanencia en un lugar determinado del río Pampas.

En la entrevista realizada a *Shaco* no dejó de sorprender en ningún momento su testimonio; por ejemplo, a la pregunta: *¿alguna vez tú has desaparecido las evidencias?* Su respuesta rebasó la intención de la interrogante. Dio mucha más información de la que fue esperada. Sostuvo lo siguiente:

“Sí, o sea de desaparecer cuerpo sí he desaparecido, pero no lo que matamos nosotros sino lo que trajeron otros. Íbamos al río Pampas y, allí, nos obligaban a fondearlos. Así le llaman a ponerle piedras pesadas con soguillas y después lo hunden y, de allí, ya se desaparecen. El pescado ya se come la carne”.



El fondeo, fue otra de las formas empleadas en la base de Cangallo durante el tiempo en el que estuvo destacado el entrevistado, *Shaco* revela que dicho procedimiento era de rutina entre los militares de la referida base militar, tomado el sentido de su argumento revela su participación: “[...] *he desaparecido, pero no lo que matamos nosotros sino lo que trajeron otros*”. De sus palabras se puede inferir que dentro de la base de Cangallo existió un grupo secreto que tuvo como función la *limpieza de las evidencias*. Su ocupación consistía en eliminar toda evidencia material de un ser torturado. Los responsables de esta tarea tenían la obligación de discernir cuál de los métodos sería el empleado para llevar a cabo su vil acción: enterrarlos, quemarlos, fondearlos o arrojarlos desde las alturas mientras el helicóptero estaba en vuelo. Cualquiera de ellas resultaba siendo una decisión escabrosa.

Aquí puede sostenerse lo siguiente, que en dicho espacio militar no interesó el medio empleado, sino el fin al que éste servía: borrar toda huella de la existencia de un ser humano victimado. Se trataba de un sujeto (la víctima) reducido únicamente a carne. Más aún, el siniestro trabajo de este equipo clandestino de limpieza cumplió el rol de suprimir toda evidencia del abyecto proceder contra una determinada población, como lo fue aquella que vivía y moría en la provincia de Cangallo bajo el estigma de ser colaborador o miembro del PCP-SL.

3.7.2.3 LOS VUELOS DE LA MUERTE⁷⁶

Para inicios de 1980, el proceso empleado para trasladar a los detenidos bajo sospecha de pertenecer a Sendero Luminoso, -de las sedes militares de provincia hacia la capital departamental- consistió en transportarlos por vía terrestre o aérea. El caso concreto que aquí se presenta involucró el traslado desde la base militar de Cangallo hacia la ciudad de Huamanga; desde allí, si la situación lo ameritaba, los detenidos serían conducidos a Lima para continuar con la investigación de ley correspondiente.

Muchas veces el prisionero que emprendía esta ruta no llegaba al destino señalado. Por ejemplo, cuando los reclusos en la base de Cangallo eran trasladados en helicóptero a la ciudad de Huamanga nada aseguraba que éstos llegarían a dicho lugar. Se sabe que salían resguardados por un contingente militar. Es decir, todos los procedimientos para el traslado del detenido eran cumplidos a cabalidad. Su salida de la base militar, bajo la modalidad de un traslado, fue el ropaje adecuado para veladas intenciones. En realidad, este fatídico viaje tenía otro final: la muerte del recluso. Una práctica, a todas luces, escalofriante, cuya realización empleaba los equipos, vehículos y hombres de la base militar para concretar una práctica ilegal.

De esta manera, los sospechosos de actuar en las filas de Sendero Luminoso, muchas veces, terminaban siendo arrojados a los acantilados desde un helicóptero en vuelo. Antes de concretar tal acción, según el entrevistado, se llevaba a cabo otra práctica -“*para que no sufra*”- que se conoce como el tiro de gracia. Así, un balazo en la cabeza de la persona sospechosa hacía de él un muerto seguro, porque *más vale terrorista muerto que vivo* reza el dicho militar. Nuevamente su testimonio es revelador y nos permite imaginar lo perverso de este acto:

⁷⁶ El nombre ha sido empleado para dar cuenta de esta práctica ilegal. El referente de su uso se puede ver en las dictaduras que se han producido en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. En Chile -bajo la dictadura de Pinochet- su empleo fue reconocido por el mismo ejército chileno, a través del informe oficial redactado y entregado para el presidente Lagos en el año 2001. Los vuelos de la muerte consistían en arrojar los cuerpos de las víctimas al mar o a los ríos desde unidades aéreas en vuelo. También fueron utilizados, de manera extraoficial, en Argentina, durante la dictadura de Videla. A través del testimonio televisivo del Capitán Adolfo Sciliano en 1995, éste confesó su participación en la desaparición de varias personas “opositoras al régimen” bajo esta modalidad.

“Los baleaban primero, así entre ellos nomás, nunca te contaban lo que van hacer; el helicóptero salía y siempre los llevaban a Huamanga con el propósito de que allí lo van a interrogar, pero el helicóptero volvía rápido pues, o sea daba una vuelta nomás y uno ya se daba cuenta que no ha llegado. Huamanga era una hora y media más o menos, pero ellos volvían a los quince minutos nomás. Después ellos [los soldados que iban en el helicóptero] contaban que baleaban en la cabeza y luego lo soltaban de arriba [del helicóptero en vuelo]”.

De la anterior cita testimonial, se puede inferir que en el imaginario de los efectivos militares se había construido a la provincia de Cangallo como un lugar donde la presencia senderista era abrumadora, por ello fue tipificada como “zona roja”, “zona liberada”. Desde la perspectiva militar, Cangallo fue re-creada como un espacio donde el grupo subversivo tenía bajo control el poder político o por lo menos que éste estuvo articulado como área de influencia a las decisiones del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

Las fuerzas del orden destacadas en la base militar de Cangallo no encontraron mejor forma de restituir el poder estatal que desarrollando un terror superior al mostrado por el grupo subversivo, olvidando que las Fuerzas Armadas se presentaban como las defensores del sistema democrático; más aún sabedores que la democracia establece canales formales para la aplicación de una normatividad que la restituya en la práctica. Esto quiere decir que existen mecanismos judiciales para sancionar a quienes intenten desestabilizar o poner en peligro el referido sistema político ordenador de la vida. En defensa y en nombre de la democracia no se puede arremeter contra una población inerme que había sido estigmatizada, ello significó atentar contra sus Derechos Humanos.

Tomando como referencia la afirmación de Mate (2008b), puede ser sostenido lo siguiente: lo que el perpetrador intentaba no era sólo producir la muerte de la víctima sino expulsarla de la condición humana. Dicho propósito fue conseguido como mucha eficacia. Desde el presente surge la idea de la autoexculpación, sugerida por Bauman (2006) como la amenaza de la cancelación de lo moral, también de lo político puesto que todo sucedió en otro tiempo de la historia.

La “teoría de la jardinería” divide las plantas en dos, las que deben ser cuidadas y las que deben ser eliminadas justamente por ser “mala hierba”. Así, aplicada dicha lógica al tiempo de la violencia política no se hizo cuestionable el asesinato de un conjunto poblacional considerado prescindible, deshumanizado. A esto se refiere Butler (2010) cuando sostiene que hay ciertas vidas que deben ser lloradas mientras que otras no. Justamente, las segundas, toman ese sentido porque han sido desafortunadas de la humanidad. Entonces, la interrogante se plantea por si sola ¿Qué lleva a un ser humano “normal” a convertirse en el autor de asesinatos? Al respecto, Kelman afirmaba que:

“[...] las inhibiciones morales ante las atrocidades violentas disminuyen cuando se cumplen tres condiciones, por separado o juntas: la violencia está autorizada (por unas ordenes oficiales emitidas por los departamentos legalmente competentes); las acciones están dentro de una rutina (creada por las normas de gestión y por la exacta delimitación de las funciones); y las víctimas de la violencia están deshumanizadas (como consecuencia de las definiciones ideológicas y del adoctrinamiento).” (Kelman 1973. En: Bauman 2006: 43)

Pareciera que el caso presentado en este punto del trabajo de investigación cumple, por lo menos, con dos de las tres situaciones señaladas por el autor ya citado. La primera de ellas puede sintetizarse en la idea de disciplina militar, ésta se presenta como aquella que exige de los soldados absoluta obediencia a las órdenes de sus superiores, al extremo de doblegar la razón individual de sus miembros; se trata de la enajenación del sujeto en beneficio de la organización a la que pertenece o sirve. Se puede afirmar, parafraseando a Bauman, que la disciplina como principio de la ideología militar eleva el sacrificio personal a virtud moral. De esta forma, acatar una orden, por más equívoca que fuere, se convierte en un acto de honor que no puede ser rechazado.

La tercera de las condiciones señaladas por Kelman que se puede ver concretada como práctica en la base contrasubversiva de Cangallo fue aquella que convertía a las víctimas recluidas, por lo menos las que fueron confinadas en el periodo del que *Shaco* da cuenta (1984-1986), fueron expulsadas de su humanidad.

La deshumanización del otro ha sido tratada por numerosos autores, la presente tesis ha reunido un conjunto de ellos en los apartados 1.2 y 1.3 del primer capítulo. Hemos reservado para este lugar lo que Fein (1979) afirma al respecto, su referencia es el caso de la Alemania nazi y la victimización de los judíos durante el Holocausto. Esta autora acuña el concepto de *universo de las obligaciones*, se trata de una noción potente que permite entender cómo determinadas poblaciones fueron expulsadas de su condición de seres humanos antes de ser aniquiladas, pero sobre todo permite comprender cómo la moral del victimario fue sosegada. Este último punto es el que nos interesa aquí. Al respecto Bauman sugiere que:

“El ‘universo de las obligaciones’ señala los límites exteriores del territorio social dentro del cual se pueden plantear, con sentido, las cuestiones morales. Más allá de esta frontera, los preceptos morales no tienen validez y las valoraciones morales carecen de sentido. Para que la humanidad de las víctimas pase a ser invisible, lo único que hay que hacer es expulsarlas del universo de las obligaciones” (Bauman 2006: 49)

Deshumanizar al otro, como ha sido sostenido, significó hacer invisible la humanidad del prisionero; sin ella, lo que se tenía al frente no era un hombre sino un animal, las obligaciones morales en esta relación carecen de todo sentido puesto que ya no se tratan de vínculos sociales de mutua obligación.

CAPÍTULO IV. EL DEBER DE MEMORIA EN CHUSCHI: CASOS EMBLEMÁTICOS

Antes de dar inicio a este capítulo final de la investigación, es necesario señalar, a manera de recordatorio, los momentos por los que transitó la violencia en el espacio campesino del distrito de Chuschi.

En un primer momento, en líneas generales, Sendero Luminoso tuvo niveles de aceptación y respaldo en un conjunto importante de pobladores de las comunidades del distrito. Posteriormente, ante las mayores demandas de implicación que el grupo armado les hizo, la población del lugar se mostró recelosa de su presencia. A excepción de un pequeño grupo de comuneros que no dejaron de apoyar sus propuestas, el grueso de la población ante su negativa terminó convertido, literalmente, en *'masa cautiva'*. En ese momento, coincidentemente, las fuerzas armadas hicieron su aparición en el escenario nacional.

Así, durante los años 1983-1985, los efectivos militares olvidaron que *"Los deberes del soldado –lealtad, valentía, obediencia y camaradería- alcanzan su altura moral en nuestro tiempo al adscribirse a la constitución"* (Hershber y Agüero 2005: 12). Desde aquel momento, la memoria de la violencia en el Perú se ha convertido en un campo de disputa por el pasado reciente; ha tenido quiebres y constantes enmiendas en su historización. El proceso de verdad que debe estar asociado a ella, en tanto característica suya, ha dejado al margen la explicación del horror vivido y sufrido por las poblaciones campesinas del país durante aquel momento.

En ese sentido, el capítulo que aquí da inicio se ha trazado la necesidad de presentar etnográficamente los casos emblemáticos de violencia que se produjeron en las comunidades del distrito de Chuschi. Se trata de un conjunto de hechos que sucedieron y que lamentablemente la historia, en el mejor de los casos, no ha registrado convenientemente. Por tanto son relatos que, en su mayoría, no han sido expuestos menos aún incluidos dentro del acervo histórico del país. Son voces silenciadas que son rescatadas del olvido al que fueron relegadas, no son afonías del relator sino de sus oyentes.

También debe ser señalado que este capítulo tiene una fuerte deuda con los recuerdos de sus protagonistas, ellos han decidido contar sus experiencias acerca del pasado de violencia que atravesó su espacio vital; son historias que hablan de una vida vivida de forma dramática por cada uno de los pobladores del distrito de Chuschi. Aquí se espera haber registrado adecuadamente, durante la estadía en el campo, sus relatos sin perder sus matices e inflexiones.

4.1 LA TOMA DEL PUEBLO DE CHUSCHI. JULIO DE 1982

Chuschi fue tomada por Sendero Luminoso el 1 de julio de 1982, lo mismo ocurrió con los centros poblados de las otras comunidades de la jurisdicción distrital. Aquel hecho ha sido registrado de la siguiente manera:

“Durante tres horas, diez atacantes encapuchados, disfrazados y armados de metralletas, toman por asalto las localidades de Chuschi y Canchacancha, en la provincia de Cangallo, Ayacucho. En Canchacancha dinamitan la agencia de correos. En Chuschi capturan al gobernador Bernardino Chipana, a quien pasean desnudo por las calles del poblado por considerarlo confidente de la policía. Los senderistas tenían la intención de ejecutar al rehén para lo cual consultaron en plena plaza de armas a los habitantes del pueblo. Obteniendo por respuesta un no rotundo”. (Desco 1989: 83)

Aquella fue la primera vez que el poblado de Chuschi fue literalmente sitiado por militantes de Sendero Luminoso. La única información que se consigna para este caso ha sido presentada en el párrafo anterior. Empero, la indagación obtenida durante el trabajo de campo permite ahondar en su explicación.

Como punto de partida se tiene que la cantidad de encapuchados que llevaron a cabo dicha acción habría sido de veinticinco y no diez personas como consigna la publicación ya señalada. En realidad, se trató de un destacamento armado que arribó a Chuschi aquella vez, todos miembros del Ejército Guerrillero Popular (EGP). Otro dato interesante es que el vecino poblado de Quispillaccta tuvo de alguna manera participación indirecta en este hecho violento, sin proponérselo, ya que sus autoridades fueron conminadas a prestar el megáfono de la comunidad.

Volviendo a la información consignada por DESCO, es necesario señalar que el Gobernador del distrito no fue la única persona castigada en esa ocasión. Aquel día Sendero Luminoso saqueó, en horas de la mañana, la casa artesanal del poblado de Chuschi; en dicha acción el encargado de cuidar el local, Pio Taquire, fue agredido físicamente por los miembros de la agrupación subversiva al presentar resistencia.

Sobre este caso *Ernesto*⁷⁷ informó que el EGP había llegado al poblado quince días antes, lo cual indica que la toma del pueblo había sido planificada con cierta antelación. Ello explicaría por qué se eligió tomar el centro poblado de Chuschi un día donde hubo bastante concurrencia, los días jueves y viernes se realizaba la feria comercial de la comunidad; ello deja en evidencia la intención de dicha incursión: que el hecho genere gran resonancia en los asistentes que la feria convocaba, a ella acudían comuneros de distintos poblados de la zona.

Además, como ya fue señalado, ese mismo día en horas de la mañana la columna militar de Sendero Luminoso había tomado por asalto la casa artesanal del distrito, luego sacaron las herramientas de dicho local para posteriormente ser donadas utilizando el espacio propiciado por la mencionada feria. Dicha incursión armada terminó, en la plaza central del poblado, con el castigo público de autoridades y campesinos de Chuschi; pese a que la inicial intención fue aniquilarlos, no lograron el respaldo de la población para tal cometido. La población concentrada en el lugar se negó rotundamente a las ejecuciones.

Como puede apreciarse, la primera incursión pública de Sendero Luminoso en el distrito tuvo la intención de hacerse del respaldo absoluto de los campesinos reunidos allí. Todo salió de forma distinta a lo esperado, la acción de donar las herramientas de la casa artesanal en la feria, ello aunado a la intención de asesinar a las “malas autoridades del poblado” debieron concluir su entrada triunfal a Chuschi, no lo lograron. Lo que se intenta dejar sentado aquí es que aquella intervención obedecía a un plan diseñado con anterioridad, para ello contaron con el trabajo previo del *comité de apoyo* establecido en la comunidad. Sobre este punto *Ernesto* señala que:

⁷⁷ Recordemos que él fue parte de SL, estuvo destacado en el poblado de Chuschi donde cumplía labores docentes en uno de los colegios.

“La toma del pueblo de Chuschi fue en julio de 1982, esa vez el Ejército Guerrillero Popular llegó quince días antes de la toma del pueblo, llegaron como veinte o veinticinco “soldados”; luego de la acción el destacamento militar se retiró de la comunidad. El comité de apoyo jugó un rol importante para la preparación del terreno, lo que facilitó el trabajo del Ejército Popular”.

El testimonio del entrevistado permite formular la siguiente pregunta: ¿En qué consistió específicamente el soporte brindado por el *comité de apoyo* para la presencia del destacamento armado del EGP? La respuesta puede concentrarse en dos temas: primero, facilitó las coordinaciones previas para que las acciones armadas del 1 de julio se desarrollen sin ningún contratiempo; segundo, jugó un rol importante en la consecución de alimento y estadía del destacamento senderista hasta su incursión en el poblado.

Desde la perspectiva del campesinado del lugar, aquella fecha es recordada como anecdótica por las circunstancias que se dieron. Por ejemplo, un comunero de Quispillaccta señaló que la referida columna senderista, antes de tomar el centro poblado de sus vecinos chuschinós, ingresó a su pueblo y que luego se dirigieron hacia Chuschi. Aurelio recuerda aquel hecho con las siguientes palabras:

“[...] una noche nos entraron acá, más o menos de 25 habrán sido; eso fue al principio, por primera vez entró en el año 1982. Entonces acá, en la comunidad [de Quispillaccta], teníamos nuestras reuniones de autoridad, que eran en la madrugada; a eso de las tres o cuatro de la madrugada, esa noche era día jueves. Ahí nos juntó, ahí nos dijeron que eran soldados del pueblo, que estaban luchando por la causa del pueblo peruano, por tanta maldad que hacía el gobierno. ¡Tantas cosas que nos habló!”.

¿Por qué los miembros del EGP visitaron durante la madrugada a las autoridades de Quispillaccta? ¿Cuál fue la razón de su presencia? El objetivo no sólo fue presentarse ante ellos, su interés sobre todo estuvo centrado en agenciarse de su megáfono. Los quispillacctinos desconocían las intenciones del grupo senderista que había irrumpido durante su reunión comunal. El terror que Sendero Luminoso logró infundir tiempo después estaba lejos de ser siquiera

imaginado aquella noche. El siguiente diálogo que se estableció entre las autoridades de Quisillaccta y los senderistas así lo demuestra. Aquel momento de negociación es mencionado por Aurelio:

“[...] bueno, nosotros teníamos un parlante a pilas y su intención, de los senderistas, eran que nosotros le prestemos nuestro megáfono. Como a las cinco de la mañana habían ido llevando el megáfono al Concejo de Chuschi. Según cuenta la gente, también entraron a la reunión de las autoridades de chuschinos, pero ellos no quisieron recibir; entonces, ¿qué hicieron? Agarraron al gobernador, al juez y a otras autoridades, y los habían calatado; habían puesto cartelones, ‘miserables’, ‘parte del gobierno’ y otro escritos más. Calatos, con trusita, les hicieron desfilar.”

Con la obtención del megáfono Sendero Luminoso había dado su primer paso para concretar la incursión en el vecino poblado de Chuschi. Este fue utilizado para la convocatoria de los pobladores chuschinos, otros testimonios afirman que también se llamó a los comuneros a través del tradicional repique de campanas de la iglesia. Sobre el mismo acontecimiento, Octavio relató los por menores del caso:

“Esa vez era un día jueves o viernes, nos han llamado con megáfono y con sonido de campana a todos los pobladores de Chuschi; entonces, hemos ido a la plaza y allí le hemos visto bien, habían secuestrado a las autoridades; Francisco Vilca, que era teniente alcalde; Bernardo Chipana era gobernador y Ramón Infanzón. A ellos había secuestrado. Allí recién lo hemos visto y de allí ya empezó a venir tardes, mañanas, noches.”

La manera cómo los campesinos de Quisillaccta y de Chuschi describen a los militantes senderistas que aquella madrugada irrumpieron en su reunión comunal es particular. Por ejemplo, Jacinto los representa como personas de la ciudad:

“En ese tiempo yo era autoridad de Quispillaccta, entonces, llegaron unos hombres con sombrero viejo de copas caídas y mantas cruzadas en el pecho, con armas que matan. Entonces, yo, que no los conocía, dije ¿serán los investigadores, policías o militares, de seguro serán éstos? Pero ¡no!, estas personas habían sido los compañeros. Así como ustedes [hace referencia a nuestra presencia], así eran; pero con mantas cruzadas en el pecho y sombreros viejos.”

Fue de esta manera cómo la primera incursión senderista es recordada por la población distrital. Así, se inició una historia que estuvo marcada por los abusos, matanzas y desapariciones de la población campesina de este lugar. Para culminar el caso, queda una pregunta por hacer ¿Por qué capturaron e intentaron aniquilar a las autoridades del poblado de Chuschi? La razón de dicha intención habría que buscarla en el suceso que se produjo días antes de la toma del pueblo; éste había amanecido embanderado con trapos rojos adornados con una hoz y el martillo (típico distintivo senderista), las autoridades locales ordenaron su retiro.

Ésta habría sido la posible razón de la detención que sufrieron el 1 de julio de 1982, cuando el poblado fue tomado por una columna del Ejército Guerrillero Popular. El poblador de Quispillaccta, Jacinto, atribuye toda la responsabilidad de las acciones a un profesor de colegio, quien -según este informante- constantemente colaboraba con Sendero Luminoso y habría delatado los nombres de las autoridades que ordenaron el retiro de las banderas senderistas del centro poblado:

“Había un profesor en el colegio de Chuschi, pequeña persona él era, con los terroristas paraba, su compinche era. El profesor había visto quién había sacado las banderas y lo marcó. Había sacado el gobernador de Chuschi [...] Este profesor era pequeño, chatito nomás, él estaba unido con los senderistas, él había visto y cuando se reunieron en la noche, entonces, seguramente les dijo ¡él ha sacado!; entonces, de eso lo han agarrado al gobernador.”

Fue la primera vez que un destacamento senderista hacía su ingreso a la capital del distrito y, frente a la población congregada en la plaza pública del poblado, consumaron un juicio popular contra las autoridades detenidas; consultaron a la población reunida en el lugar si debían asesinar al gobernador por sus acciones, la respuesta del público fue unísona: no.

El otro personaje capturado aquel día fue Pío Taquire⁷⁸, quien realizaba las funciones de portero del colegio y almacenero de la casa artesanal, como ya fue señalado con anterioridad. Sobre este caso, así como los otros, Jacinto recuerda dicho momento con las siguientes palabras:

“A Taquire lo cogieron, le ataron las manos por atrás, lo hicieron parar en la plaza, [junto] al gobernador y demás autoridades, lo desvistieron; se quedaron en calzoncillos y descalzos. Les decían: ¡chupamedia del gobierno! ¡Miserable Gobernador! Lo iban paseando por toda la plaza, diciendo a la gente ¡conózcanlos bien, estos son los chupamedia del gobierno!”

4.2 UN CASO DE ABIGEATO. LA MUERTE DE LOS REJAS

Meses después de la primera incursión, el 22 de septiembre de 1982⁷⁹, Sendero Luminoso volvería a tomar el pueblo de Chuschi. Durante esta segunda incursión dieron muerte a dos campesinos de Quispillaccta, padre e hijo, miembros de la familia Rejas. Ambos cadáveres quedaron tirados en la plaza de Chuschi después del linchamiento público. Los senderistas aquella vez prohibieron a los pobladores el recojo de los cadáveres; bajo amenaza de muerte para quien descatase su restricción. ¿Cuál fue la causa para tomar las vidas de estos dos personajes? La razón habría sido que ambos fueron acusados del delito de abigeato.

⁷⁸ Ernesto comentó el caso del Señor Pío Taquire de la siguiente manera: *“El partido ya lo había hecho pasear por toda la plaza con un letrado, ¡por mujeriego y pegalón de su mujer!, eso fue antes de 1982”.*

⁷⁹ Otros testimonios manifiestan que este hecho habría sucedido, coincidentemente, el día que se realizaba la feria de Chuschi (jueves y viernes de cada semana).

Éste fue el primer caso de ajusticiamiento popular que realizaron en Chuschi, aquella acción estaba contemplada dentro de su política de erradicación de los malos comuneros; al parecer, ese mismo día los militantes senderistas tenían la misión de hacerse del control político de las comunidades, para ello debían relevar de los cargos políticos a las autoridades del poblado, democráticamente elegidas, e instalar las suyas. Las nuevas autoridades eran aquellos campesinos que habían sido ganados a su proyecto político.

Los nuevos “representantes comunales” que Sendero Luminoso ubicó, en su gran mayoría, eran jóvenes del espacio campesino; bajo estas circunstancias, las autoridades del distrito fueron depuestas de sus funciones, por mandato expreso de las fuerzas senderistas. Desde aquel momento, el control pasó a manos del poder senderista que anunciaba a través de aquel acto ‘*el establecimiento un poder de nuevo tipo en el Perú*’.

Aquel hecho, en el fondo, representó el establecimiento de un orden nuevo que se concretaba vía imposición. En realidad, la muerte de Amancio Rejas Pacotaype y la de su hijo fueron la muestra simbólica que el nuevo poder había entrado en ejercicio e impartía justicia con rapidez descomunal. La erradicación de los males que la población campesina padecía se expresó en dichas muertes. Con este evento Sendero Luminoso marcó distancia entre sus primeras acciones punitivas (amenazas y castigos físicos) a hechos de mayor magnitud como la muerte de aquellos que no acataban las normas establecidas por el partido. Fue de esta forma que la nueva ley, la del PCP-SL, entró en vigencia y se hizo sentir en el distrito de Chuschi.

La muerte de los Rejas no tuvo resistencia alguna entre los comuneros de Chuschi y Quispillaccta, el latrocinio no tenía respaldo en la población del distrito puesto que había sido un mal crónico. Este acontecimiento tuvo respaldo en la población y se mostró eficaz ante ellos, ya que en cuestión de poco tiempo los senderistas acabaron no sólo con la vida de los abigeos, sino con un problema social de larga data que era extensible a todo el Perú rural. El abigeato ha sido denunciado en innumerables oportunidades ante las autoridades estatales sin alcanzar ninguna solución. Las acciones draconianas que Sendero Luminoso utilizó para hacer frente a tal problema dejaron, en la población campesina, la sensación que dicha situación tenía solución.

Los antecedentes del caso Rejas son puntuales, la información de los archivos comunales de Quispillaccta permite apreciar un documento fechado el 31 de diciembre de 1981. En él se observa que la directiva comunal fue informada por el Juez de paz de las actividades que ilícitamente venía realizando el comunero Amancio Rejas “[...] por el delito de robo, asalto, desacato a autoridades, violaciones de leyes perjudicando al patrimonio de la comunidad”.

Todo parece indicar que el señor Rejas y su hijo ejercieron la práctica delictiva del abigeato. Es lógico suponer que Sendero Luminoso fue informado de la persistencia de estas acciones por miembros de las comunidades afectadas (Quispillaccta y Chuschi), y nueve meses después, como muestra de su autoridad en el lugar, tomó sus vidas en un juicio popular. A diferencia de la primera vez que los senderistas intentaron asesinar a miembros de la comunidad (julio de 1982), esta vez la población no se opuso, sino avaló, su dictamen; tampoco ignoraron lo que suponía dicha penalidad. La decisión logró respaldo en el campesinado local y los Rejas fueron asesinados bajo el cargo de abigeato y sus cuerpos quedaron tirados por algún tiempo en la plaza del distrito.

4.3 EL ATAQUE AL PUEBLO DE CHUSCHI: ABRIL DE 1983

El 9 de abril de 1983, el pueblo de Chuschi nuevamente fue sitiado por miembros de Sendero Luminoso, en aquella ocasión fueron acompañados por un importante contingente de campesinos que sumaron alrededor de 400 personas. Aprovechando la oscuridad de la noche una columna senderista entró al poblado⁸⁰, se distribuyeron rápidamente en grupos: uno de ellos se dirigió a la casa de Juan Cayllahua Tucno (alcalde vara), el otro tomó rumbo a la casa de Octavio Chuchón (juez de paz). Ese mismo día, algunas tiendas fueron saqueadas y quemadas, las casas de los campesinos que eran buscados fueron incendiadas, luego hicieron lo propio con el Concejo Distrital.

⁸⁰ Ese mismo día la columna senderista asesinó a otro comunero. No hemos podido consignar su identidad por lo poco relevante de la información obtenida.

Durante aquella incursión, el alcalde vara fue asesinado, su esposa fue salvajemente golpeada por intentar salvarle la vida. Ella intentó infructuosamente evitar el saqueo de los bienes de su casa y la quema de sus instalaciones, producto de ello resultó con ciertas quemaduras. Los miembros de Sendero Luminoso le prendieron fuego de los cabellos. Desde aquel momento las lesiones en brazos, manos y rostro han sido huellas imborrables para ella; el 9 de abril se volvió una marca física de un pasado de horror que no cesó hasta el día su muerte. Uno de sus hijos, al que llamaremos *Alberto*; sostuvo lo siguiente:

“[...] mi mamá, en el intento de querer evitar que mi casa se queme, intentaba apagar el fuego que había en la casa porque el techo era de ichu; pero, los senderistas agarraron un poco de ichu en llamas y le han prendido el pelo a mi mamá. Le ocasionaron graves heridas en el rostro y en las manos. Mi mamá, desde ese momento, ha quedado mal; ya no es la misma”.

Mientras el asesinato y la quema de la casa de Juan Cayllahua era consumado por uno de los grupos de senderistas, el otro se dirigía a la plaza del poblado, allí saquearon las tiendas ubicadas alrededor del referido espacio público. Ese mismo grupo sería el que prendió fuego a las instalaciones del Concejo Distrital. Sobre este punto el testimonio de un poblador de Chuschi, *Alberto*, corrobora los acontecimientos señalados de la siguiente manera:

“[...] habrá sido, más o menos, unos 300 o 400 personas, después pasaron a quemar el Concejo. Una parte quedaron acá [en la casa de Juan Cayllahua] y una parte han ido a la plaza a quemar el Concejo y las tiendas”.

Queda claro que el asesinato de Juan Cayllahua Tucno no fue un hecho fortuito, sino más bien selectivo. Su muerte puede entenderse, no justificarse, como parte de un conjunto de acciones que ejecutó el PCP-SL en el campo peruano con el objetivo de concretar su plan inicial: erradicar todo resquicio del viejo orden en el campo para instalar uno nuevo, el suyo. Desde esta perspectiva, se produjo lo absurdo, el alcalde vara (autoridad tradicional no política) terminó siendo juzgado como si fuese uno de los representantes del estado peruano en la comunidad. El poder de la ideología senderista fue tal que sus miembros, sin

ninguna vacilación, homologaron representación política de carácter estatal con representatividad tradicional de tipo comunal.

La información recolectada permite afirmar que el señor Cayllahua, como autoridad tradicional, gozaba de respaldo entre la población del lugar, tenía tribuna pública y poder de decisión en la comunidad. Se trataba de un apoyo social más que político, desde el cual se opuso a la presencia de Sendero Luminoso en su comunidad; este personaje hizo manifiesto su pensar y por eso se convirtió, para la agrupación subversiva, en un *cabeza negra* al que tenían que eliminar.

Por ejemplo, la explicación que facilitó Juan, un comunero de Chuschi, sobre la muerte del alcalde vara muestra con claridad la postura encontrada que este tuvo frente a las intenciones del grupo subversivo de convertir a su poblado en uno de sus bastiones. Sobre este punto, el entrevistado sostuvo que:

“Él era alcalde vara y en las asambleas comunales hablábamos ¿qué es lo que vamos hacer?, no vamos a estar así, ¡hay que organizarnos! y él siempre sugería; o sea, en las asambleas pedía ‘rechacemos a estos señores, hasta acá nomás con estos señores, más ya no, mucho abuso nos están haciendo’. Y eso fue el motivo para que lo maten, entraron y lo mató. Hasta su casa incendiaron, hasta su esposa lo golpearon y quemaron”.

Otra explicación del asesinato del señor Cayllahua, con ciertos matices, la proporciona su propio hijo *Alberto*. En realidad, se trata de una argumentación complementaria a la que ha sido expuesta hasta aquí. Permite comprender cuál fue la situación a la que fue sometida, durante aquellos años, la familia entera del alcalde vara:

“Ese año estaba mi hermano en el cuartel y mi papá, como era autoridad, no tenía voluntad para participar en eso. A nosotros nos llamaban miserables, como mi hermano estaba en el cuartel ese año, por ahí más que nada nos acusaban. No participábamos en sus reuniones y eso no les gustaba, más que nada por eso a nosotros nos han perjudicado, como mi hermano estaba en el cuartel y no quería mi papá participar en esa ideología y de eso lo mataron”.

Del testimonio de su hijo, se puede desprender con claridad la resistencia abierta que opuso Juan Cayllahua a la presencia de Sendero Luminoso en su pueblo (Chuschi). De esta manera, ante la organización senderista, se convirtió en un *enemigo del pueblo* y de la revolución. El alcalde vara no tuvo muy claro cuál fue la dimensión real que alcanzó su actitud de confrontación para con la organización subversiva. El PCP-SL se presentaba, según sus escritos, como dirección y conducción de la “Guerra Popular”, se había preparado para cumplir ese rol, hasta conquistar el poder y no estaban dispuestos a tolerar el desacato del alcalde vara de un pueblo rural alejado, casi aislado. Y así fue.

En ese sentido, se trataba de una organización que había pasado por un proceso de reconstitución para poder dirigir y conducir una revolución popular vía lucha armada. En términos propios de la organización senderista, se trataba de un “*partido de nuevo tipo*” que contó con cuadros políticos y militares; cuyo armamento principal fue la ideología del proletariado aprendida durante más de una década de manera disciplinada. Justamente fue esa ideología la que hizo de Juan Cayllahua un elemento peligroso a los objetivos de la organización subversiva.

La respuesta franca y directa que tuvo el alcalde vara, ante las acciones y propuestas del grupo maoísta, fue entendida por éstos como la acción propia de un reaccionario que inquietaba a la *masa cautiva*, condición a la que Sendero Luminoso había arrojada la población campesina del lugar. En ese sentido, la actitud de Juan Cayllahua fue entendida como un peligro para los objetivos de dicha organización subversiva, puesto que movilizaba una corriente de opinión contraria a la que ellos sostenían. Puede decirse que la confrontación al discurso senderista de este personaje represente, aquello que José Nun (1989) ha denominado “*La rebelión del coro*”. Es decir, la recuperación de la capacidad de interpelar que tienen aquellos que, a lo largo de la historia, habían sido representados por otros.

Mientras que el señor Cayllahua pagaba con su vida la osadía de oponerse a la presencia de Sendero Luminoso en su comunidad, en otro lugar del poblado, casi en simultáneo, ocurría que el juez de paz era intervenido en su domicilio. Octavio Chuchón fue interpelado por un segundo grupo de senderistas, las razones de su búsqueda obedecían a los mismos argumentos que terminaron con

el asesinato del alcalde vara; fue acusado de soliviantar a la población de Chuschi.

La diferencia de estos dos casos, radica en que el juez de paz vivió para contarlo; Octavio también estuvo en contra de la presencia senderista dentro de su pueblo. Él mismo informó que estaba “marcado por los cumpas”. Durante la entrevista manifestó que las diferencias se hicieron notorias cuando, en una oportunidad, los senderistas reunieron a las autoridades del pueblo, les pidieron absoluto apoyo y adhesión del campesinado del lugar para poder hacer frente a las patrullas militares que recorrían con mayor regularidad la zona.

Si la propuesta maoísta plantea ir del campo a la ciudad hasta cercar a la segunda, en la práctica ello implicó ir creando *bases de apoyo* revolucionarias. Aquello supuso, de un lado, un progresivo avance de Sendero Luminoso en dichos espacios; del otro lado, la destrucción creciente del “*viejo estado*” a través de la confrontación armada que suponía la “*guerra popular*”. Ése fue el camino inicial por el que transitaría la propuesta de transformación radical de la sociedad peruana planteada por la agrupación subversiva, su objetivo fue concretar una *República de nueva democracia*.

Una vez que este punto ha sido explicitado, se puede comprender el pedido de apoyo y adhesión que los senderistas exigieron a las autoridades de Chuschi. Las bases de apoyo dentro del esquema senderista significaron ir ganando espacios donde se iría construyendo el “nuevo poder”, donde el trabajo político, militar y logístico contó con terreno fértil para su desarrollo hasta lograr un adecuado control del espacio; momento en que la organización declaraba instaurado un *comité popular abierto* que asumía el control político-administrativo del lugar.

Parece ser que en el distrito de Chuschi estaba sucediendo lo que Sendero Luminoso había planificado: transitar de las bases de apoyo a los comités populares. Pero, la situación cambió cuando el Estado, desde finales de diciembre de 1982, cedió el control de los espacios nacionales declarados como *zonas de emergencia* a las Fuerzas Armadas.

Desde enero de 1983, un conjunto de patrullas militares se hicieron presentes en las comunidades del distrito. Aquello produjo un nuevo escenario, un segundo actor armado (los militares), con mucha más presencia que su antecesor policial, se hizo notar en Chuschi de manera significativa; las confrontaciones no se hicieron esperar demasiado, los asesinatos y desapariciones tampoco. El nivel de violencia contra la población campesina se agudizó, la intimidación contra ellos procedió de uno y otro actor armado. Lo arriba señalado permite comprender de mejor forma las razones del rechazo que comenzó a manifestar, en general, la población campesina y especialmente la del distrito de Chuschi contra el requerimiento de los cuadros senderistas de apoyarlos y de rechazar la presencia de las patrullas militares dentro de sus territorios. Pedidos y exigencias que se hacían en las reuniones convocadas por los miembros de Sendero Luminoso.

Octavio fue otro campesino de Chuschi que en dichas reuniones, de manera menos directa, se opuso al pedido de apoyo formulado por los miembros de Sendero Luminoso. Octavio en su condición de Juez de Paz, es decir como representante de la autoridad estatal cuya función era hacer cumplir e impartir justicia, busco una posición conciliadora más que de confrontación. A continuación se consigna su intervención durante dicha reunión, que fue recordada por él mismo durante la entrevista sostenida en su domicilio del poblado de Chuschi:

“Bueno, por el bien de nosotros que ahorita nos encontramos en el medio de dos balas, ¿Qué tal podemos recibir aparentemente a los militares? ¡Así le he dicho a los cumpas!, eso era un problema para ellos; no les gustó lo que les dije y me pusieron mi nombre en la lista negra”.

Desde la óptica senderista la actitud conciliadora del juez de paz, ante los sucesos que se estaban produciendo en los espacios de su comunidad, fue vista como inaceptable, puesto que su propuesta era permisible con la presencia de las patrullas militares dentro del espacio comunal de Chuschi. Esta actitud fue razón suficiente para que su nombre fuese incluido en la *Lista negra* del PCP-SL. Sin embargo, aquella noche del 9 de abril de 1983, un conjunto de circunstancias extrañas (Octavio le atribuye relación directa con la fe evangélica que profesa) hicieron desistir a los senderistas de su intención, abandonaron su casa para dirigirse a otro punto del centro poblado. Así, una situación desconocida evitó su

muerte. Aquella noche, entre las 11:30 y 12:00 p.m. el Juez de paz se encontraba en casa, durmiendo en compañía de su familia. El mismo entrevistado narró aquel momento de la manera siguiente:

“Estuve en mi casa, entonces sentí un disparo, entonces desperté y sentí una bulla que decía: ‘dónde está ese miserable, dónde está ese miserable’. Rompieron mi puerta, el portoncito de la calle lo rompió, y me encontró en mi cama y diciéndome ‘¡miserable levántate, ahora sí miserable!’. De repente, uno me ha puesto su arma acá [señala su sien derecha] y el otro acá [señala su pectoral izquierdo] y me dijeron ¡vamos!; pero yo no quise levantarme, y les dije: ¡si ustedes quieren matarme, mátame acá en mi casa, aquí en mi cama!

¿Dónde me habrán querido llevar?, en ese momento yo sólo pensé ¡Señor si tú me salvas de esta cosa te seguiré hasta la muerte! Como yo no quise levantarme, me jalaron de mi cama, hasta al pie me han tirado, me jalaron y otro me comenzó a patear en el suelo, allí me quedé desmayado. Todas mis costillas me patearon, ¿hasta qué hora me habrán pateado?, yo me quedé como muerto; de ahí se fueron a buscar a un señor en Quispillaccta. Esa misma noche han quemado el Concejo”.

Su extenso testimonio permite saber que esa noche otra persona también era buscada por Sendero Luminoso, ésta pertenecía a la comunidad vecina de Quispillaccta. De aquel hombre únicamente se sabe, por su testimonio, que fue asesinado, se desconoce su identidad, pero dada la razón de la incursión senderista aquel día, es de suponer que él también se habría negado a participar de la propuesta senderista. El relato de Benito, hijo del asesinado alcalde vara (Juan Cayllahua), en su condición de comunero de Chuschi y testigo de excepción aporta información para el tercer caso, él sostiene lo siguiente:

“[...] después, una parte pasaron a Quispillaccta, mataron a un señor también. Según lo que me contaron, dice que él también no quería participar de sus reuniones, por eso lo mataron”.

Aquel hecho, cobró la vida de dos personas, varias otras fueron maltratadas; las casas de determinados pobladores fueron desvalijadas y quemadas y se produjo saqueos a las tiendas alrededor de la plaza pública de

Chuschi. Así, el 9 de abril de 1983 se expresó como la advertencia del PCP-SL para aquellos que se oponían a sus planes o tenían la intención de hacerlo.

La población se encontraba al medio de las exigencias de apoyo de ambos actores armados: Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas. Cada uno les exigía lo mismo, apoyo a sus demandas y rechazo a los requerimientos del otro. Eso es simplemente imposible de lograr, pero la población campesina encontró una salida que se tornaría rápidamente en un peligro para sus vidas.

Los pobladores del distrito, en su mayoría, utilizaron como estrategia de sobrevivencia la mimetización con el discurso y su argumento que el actor armado de ocasión les traía, si había que dar gritos de peruanidad o vivas revolucionarias era indistinto para ellos, puesto que su accionar fue un medio para seguir viviendo en la comunidad. Así, optaron por una imagen pública versátil. Moldeable a las demandas de turno, sean éstas columnas senderistas o patrullas militares. La práctica resultaba eficaz pero ante cualquier resquicio todo podía precipitarse para mal.

Si el Estado peruano tenía acciones o labores de inteligencia, Sendero Luminoso *tenía mil ojos y mil oídos*; pese a todo, el campesinado del distrito utilizó la estrategia de quedar bien con ambos actores armados. Dicha decisión campesina no cumplió con lo esperado. Lo que se produjo en el distrito de Chuschi, sobre todo durante el año 1983, fue un particular proceso de confrontación entre los actores armados donde las bajas humanas las aportaban las comunidades del distrito. Los campesinos fueron acusados de uno y otro lado por igual.

4.4 LAS CONFRONTACIONES Y LAS MATANZAS. MAYO DE 1983

La presencia de las Fuerzas Armadas en el campo era una realidad innegable, el escenario rural se hizo más violento puesto que los militares intentaban identificar a los responsables de Sendero Luminoso y a sus colaboradores del distrito. Mayo fue un mes particularmente violento, ambos actores armados intentaban controlar la zona en disputa. En dichas circunstancias, se produjeron la mayoría de las matanzas y desapariciones de los pobladores locales; muchas veces las sospechas bastaron como pruebas y recayeron especialmente sobre la población

de Quispillaccta, quienes fueron estigmatizados como senderistas. No se hizo referencia de ellos como sujetos individuales sino como uno de carácter colectivo y homogéneo.

El 15 de mayo de 1983, nueve campesinos de Quispillaccta fueron detenidos por una patrulla militar, ésta fue apoyada por varios pobladores de las localidades vecinas de Chuschi y Cancha Cancha. El resultado de dicha intervención fue que de los nueve detenidos, ocho fueron asesinados; sólo uno pudo librar la muerte al huir de sus captores, dejando atrás el escenario de muerte en el que se había constituido un paraje del distrito (Huayrapunco). Este caso ha sido consignado como parte del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, erróneamente, bajo el nombre '*Las ejecuciones extrajudiciales en Sillaccasa*'.

No obstante, debe ser señalado que la población del distrito identifica este lugar, al costado de la carretera entre las comunidades de Chuschi y Cancha Cancha, con el nombre de Huayrapunco. Error pendiente de corregir hasta hoy en dicho informe oficial, pese a la advertencia formulada con anterioridad a su publicación final; enmendarlo permitiría darle sentido adecuado como un *lugar de memoria*, como ha señalado Nora (1984). Huayrapunco debiera tener dicha contemplación, puesto que dentro del historial de los procesos de exhumaciones iniciados por la CVR y el EPAF, la primera fosa que ha sido desenterrada dejando libre una verdad ocultada por más de 20 años ha sido precisamente este lugar de memoria⁸¹.

Pero volvamos a los sucesos vividos y sufridos en el distrito de Chuschi. Como respuesta a los ocho muertos en Huayrapunco los miembros de Sendero Luminoso entraron al poblado de Cancha Cancha el día 21 del mismo mes (solo seis días después), todo hace suponer que con el propósito de tomar venganza por la muerte de los ocho quispillacctinos. La columna senderista que ingresó a

⁸¹ Durante el año 2006, como parte del trabajo de campo se realizaron dos viajes al distrito de Chuschi. El primero, se produjo en los meses de enero y febrero; el segundo, se realizó durante el mes de julio. Fue durante el segundo viaje que visitamos el lugar denominado Huayrapunco, en el lugar aún se podía apreciar, con algo de dificultad, las huellas de la fosa común que había sido exhumada. Lo que se encontró allí no era un lugar de memoria sino una chacra en descanso. No había ninguna inscripción que recuerde que allí se produjo un acontecimiento de horror en 1983, tampoco que allí la CVR había hecho público dicho acontecimiento en el 2003.

este poblado masacró a sus pobladores, dando muerte a un total de cinco de ellos, dejando tres heridos y varias casas incendiadas.

La violencia había desatado su lado más temible: el terror. Así, ambos actores armados expresaban su presencia con una dosis extra de terror, entrando a un círculo vicioso que tenía efectos directos sobre el campesinado del distrito. Una carrera absurda por demostrar quién era capaz de producir más terror en los campesinos. El conflicto armado interno dejaba ver su lado más descarnado.

La confrontación entre militares y senderistas se puede resumir en dos frases: terror contra terror, fue la estrategia utilizada por ambas fuerzas confrontadas y la otra frase, fue la más recurrida en los testimonios recogidos en el lugar, *“nos encontramos en el medio de dos balas”*. La violencia seguía en incremento, la acción perpetrada por los senderistas en el poblado de Cancha Cancha, expresada como respuesta por la muerte de los ocho quispillacctinos a manos de una patrulla militar, tuvo pronta respuesta.

Entre los días 28 y 31 de mayo, los miembros de las Fuerzas Armadas incursionaron en los barrios de altura de la comunidad de Quispillaccta, su población fue sometida a un embate sin parangón en la zona, masivo y brutal. Con un listado en mano, las patrullas militares buscaban a los presuntos responsables de lo sucedido, días antes, en Cancha Cancha.

Así, los barrios de Cuchuquesera (San Jerónimo de Pampamarca, Catalinayoc, Puncupata, Unión Potrero y Llactahorán) fueron asediados por las fuerzas militares. La población de estos anexos poblados recuerda que, en esa oportunidad, fueron detenidos un aproximado de 50 de sus integrantes; de quienes, hasta el día de hoy, se desconoce su paradero⁸².

⁸² Respecto a este caso, hemos tenido acceso a un boletín publicado en 1984 por la Comisión Andina de Juristas. Allí se registró una relación de 191 casos de desaparecidos durante el año 1983, de los cuales se consigna el nombre de 36 Quispillacctinos, quienes durante las redadas del mes de mayo de dicho año fueron detenidos por los militares; desde aquel momento adquirieron la condición de desaparecidos. Los ocho cadáveres identificados en la fosa de Huayrapunco durante los trabajos de exhumación (2003) promovidos por la CVR han sido una excepción. En 1984, la acusación fue formalizada por una delegación de la FEDEFAM (Federación de asociaciones de familiares de detenidos, desaparecidos de América Latina) que arribó al Perú el 18 de enero. La demanda fue destinada al Gral Huamán Centeno, en su calidad de Jefe del Comando Político Militar; dicho documento fue acompañado de una relación con los nombres de los 36 desaparecidos quispillacctinos. Un segundo juego fue dirigido al Fiscal Superior de Ayacucho. El tenor del escrito instaba la realización de una investigación acerca del paradero de

Aquella redada de campesinos estuvo al mando, por lo menos así lo sostienen los entrevistados, de un personaje que utilizaba el pseudónimo de Capitán *Chacal*. Hoy, gracias al informe final de la CVR, se sabe que dicho responsable responde al rango y nombre de *Capitán E.P. Santiago Alberto Picón Pesantes*. Luego de 20 años, se tiene la seguridad que la población local no había inventado historias de terror atribuidas a este personaje.

4.5 VIOLENCIA EN LAS ALTURAS. TUCO, ENERO DE 1984

El barrio de Tuco es el más alejado del centro poblado principal de la comunidad campesina de Quispillaccta. Se encuentra a una altitud de 4200 m.s.n.m. Su ubicación distante de la matriz comunal no lo alejó de la violencia política, en realidad estuvo relativamente cerca a la base militar de Totos⁸³; esta última condición permite comprender por qué dicho espacio campesino estuvo en el ojo de la tormenta muchas veces. Tanto las columnas de Sendero Luminoso como las patrullas militares, utilizaron sus instalaciones como corredor de tránsito para su desplazamiento hacia su destino final.

La manera de accionar que utilizaba Sendero Luminoso en este espacio campesino había sido internalizada, dada la reiterada presencia de sus militantes y su rutina; No obstante, ello no significó que la población del lugar fuera sorprendida, esto se desprende de lo señalado por los propios habitantes de Tuco “*de noche, por sorpresa, agarraban los cumpas*”. Este barrio de altura aseguraba a los senderistas la posibilidad de descanso, alimentación; es decir, aquel lugar poco transitado les proporcionaba facilidades para reconstituir sus fuerzas. La pregunta que debe formularse aquí es: ¿por qué Sendero Luminoso le asignó a Tuco la función ya señalada?

El hecho de que Tuco, dada su altitud, sea un barrio ganadero; más aún, que en él se encontrara asignado el ganado comunal de Quispillaccta les aseguraba una fuente inagotable para la alimentación de los cuadros y columnas que pasasen por ahí; asimismo, que la pequeña plaza del centro poblado se encontrara bastante alejada del trazado de la carretera les proporcionaba, de ser

los desaparecidos. No hubo respuesta en ninguno de los casos. Puede consultarse el Boletín N° 4 de la Comisión Andina de Juristas de Abril 1984, Páginas 20 - 25.

⁸³ Creada durante los primeros meses del año 1983, se trataba de una base contra subversiva. Asimismo, es necesario señalar que la carretera que conduce a los pueblos de Totos y Vilcanchos pasa muy cerca del espacio habitado del barrio de Tuco.

necesario, suficiente tiempo para emprender la retirada ante una posible incursión de alguna patrulla militar. En este espacio público (la plaza) se ubicaban las instalaciones del colegio que, en distintas ocasiones, fueron utilizadas como lugar de hospedaje de las columnas senderistas que transitaron por la zona.

Todo indica que las huestes senderistas tenían cierta base social en este lugar que los respaldaba, como lo tuvo en otros espacios durante aquel tiempo. Además, su ubicación en las alturas del distrito era estratégica para los objetivos de Sendero Luminoso; ello les permitió un canal de conexión y de tránsito seguro con distintos distritos de la provincia como Paras y Totos, también con distritos aledaños como Vinchos (en Huamanga) y Vilcanchos (Víctor Fajardo) entre los más cercanos.

Así, aquel espacio campesino que facilitaba enlace con otras zonas, paradójicamente se encontraba al margen, prácticamente aislado, dada su lejanía y lo agreste de su territorio, del centro poblado principal de su comunidad (Quispillaccta) y del centro administrativo distrital al que correspondía (Chuschi). Los comuneros de Tuco no han negado que Sendero Luminoso logró cierta base social en este barrio, tampoco que dicho respaldo fue acrecentándose con el transcurrir de los primeros años de la década de 1980. Por ejemplo, Dionisio cuando fue exhortado sobre este punto afirmó lo siguiente:

“Unos cuantos pues, aquí también eran simpatizantes, quizás por eso nos han atacado los militares”.

La respuesta ofrecida por este poblador, de algún modo, da visos para comprender, pero no para justificar, por qué las fuerzas militares y policiales que patrullaron la zona sindicaron a sus pobladores como senderistas o como sus colaboradores.

Todo lo hasta aquí expuesto, señala que Tuco fue convertido en un lugar de paso, donde las columnas senderistas, a menudo, reconstituían sus fuerzas o se tomaban pequeñas treguas en su proceso de conquistar el poder. Los pobladores de este barrio afirmaron que fueron muchas las veces que las columnas senderistas estuvieron allí.

La información que el trabajo de campo ha registrado, sugiere que fueron tres las ocasiones en que Tuco estuvo tomado y las instalaciones de su escuela

primaria utilizadas como espacio de alojamiento para las columnas de Sendero Luminoso. Asimismo, nos revela que fueron innumerables las veces que esta agrupación subversiva utilizó este barrio como lugar de tránsito para llegar a otras comunidades de altura en los distritos vecinos.

Aquí, se tomará el hecho más resaltante y será reconstruido a partir de los recuerdos de algunos de sus pobladores que lo consideran como el más emblemático de la presencia de los actores armados durante el periodo de violencia política de la década de 1980.

4.5.1 EL BOMBARDEO AL COLEGIO DE TUCO

Presumiblemente, a los pocos días del ataque perpetrado al pueblo de Paras⁸⁴, durante una noche del mes de enero de 1984, una columna senderista llegó al barrio de Tuco y tomó el colegio para su alojamiento. Aquel momento es recordado por los tuquinos con las siguientes palabras '*No sabemos de dónde habrán venido, con carro llegaron, dice que venían de Paras*'.

La columna senderista estuvo compuesta, según refieren los pobladores del lugar, aproximadamente de 300 militantes entre hombres y mujeres. Un dato a tomar en consideración: los campesinos del barrio afirmaron que gran parte de las personas que componían la delegación senderista se hallaban en condición de *reclutados*. Es decir, se trataba de un grueso de individuos que no eran militantes y poseedores del discurso de Sendero Luminoso; se trataría más bien de personas obligadas por la fuerza de las armas. Sobre este punto, Dionisio ofreció la siguiente explicación:

“Acá, en el barrio de Tuco, pues instaló de noche los terroristas y la escuela tomó; entonces, en la escuela amaneció llenecito la gente. Como 300 reclutados campesinos por los terroristas, ahí amanecieron como dos o tres días, los reclutados estaban sin salir [salir] del salón y algunos de esos compañeros nomás salían. Incluso estaba planeado que, esa última noche en el barrio de Tuco, iban a hacer masacre, pero felizmente llegó los militares de Totos y fue enfrentamiento esa vez”.

⁸⁴ Contrastando la cronología que establece Desco en “Violencia política en el Perú: 1980 - 1988”, TI, 1989, P. 105. En dicho texto se registra que, entre el 17 y 19 de enero de 1984, Sendero Luminoso asesinó a varios campesinos. “*En Urancancha, Paras, provincia de Cangallo, asesinan a 40 campesinos*”.

Lo que se infiere de este testimonio es que en el grupo que arribó a Tuco había un grueso porcentaje de campesinos obligados a dejar su pueblo natal, forzados a seguirlos y coaccionados a participar de las acciones que los miembros de la agrupación subversiva perpetraban. Por tanto, aquel grupo que arribó a Tuco estuvo compuesto por militantes del PCP-SL y campesinos movilizadas de distintas comunidades.

Del mismo modo, otro comunero del lugar, Antonio pudo observar muy de cerca, puesto que su vivienda estaba ubicada junto a la escuela del barrio, el arribo e instalación de la comitiva senderista. A su llegada, los Senderistas tomaron y sacrificaron ganado de los pobladores para su alimentación. Bajo estas circunstancias, Antonio interpeló de la siguiente manera a los senderistas que dirigían al grueso de ellos:

“Ahí [señala el lugar], entraron una noche muchas personas terroristas, como 300 personas; entonces [...] tomaron el local de la escuela y todos los toros que había ahí. En los tres salones entraron y tomaron, entonces yo dije: ¡retírense de aquí, de repente viene los soldados y a mí me van a complicar, yo me voy a ver complicado!”.

Lo que más le preocupaba a Antonio era que terminase, dada la cercanía de su hogar, confundido como uno de ellos o como colaborador suyo. Este contingente de senderistas pasaron a ser vecinos suyos durante el tiempo que duró su presencia en el lugar. Su preocupación era pertinente ya que cualquier militar, ante la eventual imagen de convivencia que proyectaba tal situación, podría suponer cierto nivel de colaboración con sus ocasionales visitantes.

Hasta el día de hoy, no hay una adecuada explicación del porqué una patrulla militar de la Base de Totos hizo un arribo sigiloso al barrio de Tuco⁸⁵, ello les proporcionó el elemento sorpresa a su favor, lograron desplegarse estratégicamente mientras que los militantes senderistas se encontraban descansando en las instalaciones del local educativo. La patrulla atacó a los

⁸⁵ Dos explicaciones han sido registradas: la primera, sostiene que un militar de la base de Totos mantenía una relación sentimental oculta con la docente del colegio y, justamente, aquel día el susodicho se dirigía, escoltado por su patrulla, al colegio de Tuco para visitar a la profesora; la segunda explicación, sugiere que los senderistas acantonados en el centro educativo iban a concretar una masacre contra un grupo de pobladores del barrio, por esta razón algunos campesinos de Tuco fueron a informar hasta la base de Totos de la presencia de los senderistas en su localidad.

senderistas apostados en el colegio desde dos flancos: uno de ellos, desde la parte alta del poblado y el otro, desde uno de los márgenes del riachuelo que pasa por el extremo del poblado.

Este contingente militar habría arribado poco antes de las 2.00 p.m., el ataque a los militantes y reclutados de Sendero Luminoso se inicio asestándole un duro golpe por lo inesperado del ataque militar. Antonio narra aquel momento así:

“[...] entonces, ese día como a las dos de la tarde vino la patrulla, estos lo han hecho volar, con granadas y cohetes [lanzacohetes portátil RPG], como papel la calamina; desde el frente, desde lo más alto. Entonces mataron a bastantes personas; a la escuela también la hicieron volar”.

De igual modo, Dionisio reafirmó lo sostenido, argumentando que el ataque militar contra el centro escolar tuvo como objetivo las fuerzas de Sendero Luminoso emplazadas en dicho lugar:

“[...] atacaron los militares, lo asesinaron como treinta terroristas. Estaban en limpieza de armamentos, en lavar las ropas; descalzos todos escaparon por la ventana de la escuela. Los militares llegaron a bombardear la escuela y hasta una casa de la campesina que estaba de vecina del colegio; ahí ha muerto esa abuelita, que se llamaba Dionisia Ccoriñahui con su nieta [Estela], que era la hija de Antonio; después quemaron la casa, las chozas de su familia”.

La razón para concretar el asesinato de la anciana Dionisia y su nieta Estela se produjo porque los militares presumieron, erróneamente, que ellas apoyaban a Sendero Luminoso. Lo cierto es que la señora Dionisia Ccoriñahui difícilmente podría participar de las acciones subversivas por lo avanzado de su edad, mientras que su nieta, Estela, sólo tenía doce años y se encontraba cursando el tercer grado de primaria.

La preocupación de Antonio, padre de la niña e hijo de la anciana, cuando trató de persuadir a los senderistas que su presencia en el lugar ponían en riesgo a su familia se hizo realidad. El mismo Antonio narró, durante la entrevista que se le hizo, lo siguiente:

“Mi hija estaba sentada con mi mamá y las mataron los soldados en el patio, junto a la cocina [de la casa]; no contentos, quemaron sus cuerpos en la cocina”.

Antonio, como otros jóvenes del poblado, huyó ante la posibilidad de ser implicado como participante de Sendero Luminoso. Su caso es particularmente dramático, las circunstancias señaladas le obligaron a abandonar momentáneamente el lugar con lo que llevaba puesto. Por la noche, al estar seguro de que todo había terminado, regresó a su casa. Lo primero que pudo ver fue su vivienda destruida por el impacto del bombardeo, sus subsistencias consumidas por el fuego; pero, lo peor estaba por ser percibido. Se dirigió a lo que quedaba de su casa, ingresó en ella y frente a sus ojos, lo dantesco: los cuerpos de su madre y de su hija estaban carbonizados. Con llanto amargo y con voz entrecortada sostuvo *“¡como carbón... dos bultos... nada más encontré de mi familia!”*

Su testimonio se detuvo algunos segundos, qué pasó por su mente en ese instante eterno sólo él lo sabe. El alegato prosiguió, sus recuerdos se tornaban cada vez más intensos:

“Me quedé con la ropa que tenía puesto, porque hasta mi chullo lo quemaron los soldados. ¿No sé quién habrá ordenado para que quemaran nuestras casas? si nos hubieran preguntado nada más. Muy mal hicieron esos señores [...] toda la comida lo quemaron, me quedé sin abrigo y me fui. Me quedé sin nada, solo con un niño; ese niño es mi hijo Ismael, con él nomás me quedé. Yo quedé último ese año, totalmente en el suelo; eso es lo que me ha pasado. ¡Nosotros no somos perros para que nos maten y nos hagan esto!, ¡yo también soy persona!; soy padre de familia. Ahora tengo seis hijos. Así estoy sufriendo hasta hoy día”.

Aquel acontecimiento no hace más que reforzar la idea sostenida aquí, que los militares habían construido un sujeto colectivo y homogéneo dentro de la población campesina de Quispillaccta. Desde su perspectiva, todos los habitantes de la comunidad eran miembros de Sendero Luminoso o prestaban apoyo a las columnas destacadas en su espacio. La idea de pueblos senderistas logró

deshumanizar a toda una población para luego ser confrontada violentamente sin ningún remordimiento moral.

De esa manera, el argumento de *todos son senderistas* dio licencia para que una población estigmatizada termine siendo prescindible. El senderista abstracto de los inicios de 1980 fue tomando características que lo revelaban como indígena campesino para 1983. Eso explica la frase vertida por el capitán de la patrulla militar que bombardeó el colegio y los alrededores de la plaza de Tuco, *¡Carajo!, terroristas por qué, por qué mierda carajo*”, frase de interpelación que lanzara el oficial responsable del destacamento al comunero Dionisio.

Los campesinos de este barrio se vieron en la obligación - luego de haber soportado la toma del poblado a manos de las columnas senderistas, inmediatamente después vino el bombardeo de la patrulla militar - de tener que demostrar su inocencia, su alegato ante los representantes de las fuerzas armadas estuvo centrado en hacer evidentes las diferencias entre campesinos y senderistas. Dionisio recuerda aquel momento de mucha tensión, cuando fueron sindicados por los militares de formar parte de Sendero Luminoso:

«¡Querían llevarme!, yo invité acá [señala su casa]. Llegando acá, pues, expliqué al capitán, diciéndole ¡nos han tomado con sus armas!, ¿cómo vamos a movilizar pues?, todavía nos consideraron los militares.

Llegamos a ver a los difuntos. ¡Uff!, muertos por aquí, por allá. Donde estaban los muertos [en el colegio], ahí, estaban todos los armamentos desarmados, cuchillos, calzado, ponchos; todas las cosas de los cumpas [...]

Fuimos a investigar. Algunos de ellos estaban agonizando, los militares remataban, remataban a los agonizados. Después fuimos más allá [los alrededores del colegio], ahí, hemos encontrado a uno como muerto, pero aún vivía; cuando estaba mirando el capitán se movió, entonces, el otro militar iba a disparar y atajó el capitán. ¡Había sido herido nomás!

A ese tomó prisionero. El Capitán le preguntó al Sendero ¿Estos comuneros participaron?, ¡No! - respondió el cumpa. ¡Nos salvó el Sendero pues!, felizmente que nos salvó».

El solo hecho que los miembros de la patrulla militar encontraran a un grupo de militantes senderistas ocupando las instalaciones del colegio de Tuco, les llevó a suponer que la población del mencionado barrio comunal, antes que víctimas, eran participantes activos de la propuesta senderista. También permite señalar que durante aquella etapa de la historia peruana la población campesina de Quispillaccta, en particular los residentes en Tuco, estuvieron fuertemente influenciados por el discurso de Sendero Luminoso y su mensaje de transformación radical por medio de la lucha armada.

4.6 LA MUERTE DE LAS AUTORIDADES DE CHUSCHI Y LA FORMACIÓN DE LOS COMITÉS DE AUTODEFENSA CIVIL (CADC)

Durante el primer gobierno de Alberto Fujimori⁸⁶, noviembre de 1991, los CADC⁸⁷ fueron reconocidos y su proliferación fue propiciada intensamente. De esta manera, fueron incorporados dentro de la estrategia contrasubversiva ingentes grupos de población rural, campesina e indígena que recibían armas y preparación militar para poder combatir a Sendero Luminoso. La población rural del país iniciaba un proceso de militarización y empleo de armas legitimadas por el reconocimiento que de ellas hizo el gobierno de Fujimori.

Dentro de este marco general de reconocimiento oficial y creación de los sistemas de autodefensa civil, no se contemplaba el posible rechazo de las poblaciones campesinas a esta idea de organizarlos en CADC; qué pasaría si dicha situación se presentara, cómo actuarían los propulsores de la implementación de dicho sistema si la población civil se negara a participar.

⁸⁶ Alberto Fujimori, fue presidente durante dos periodos electorales, 1990-1995 y 1995-2000. Postuló y fue elegido presidente para un tercer mandato continuado, que obtuvo con muchas irregularidades y escándalos de corrupción de por medio; todos estos hechos al ponerse en evidencia publicamente llevaron a su renuncia en noviembre del año 2000. Su renuncia llegó por fax, desde Japón. El congreso de la República rechazó su particular renuncia, para luego, en febrero de 2001, emitir una resolución legislativa con la que declaró vacante la Presidencia de la República por "Incapacidad moral permanente".

⁸⁷ Los CADC fueron denominados popularmente como *Rondas Campesinas*, pero no son lo mismo; ello obliga a establecer sus diferencias. Las primeras, fueron propiciadas y reconocidas desde el Estado para enfrentar a Sendero Luminoso; las segundas, respondían a prácticas locales de seguridad y resolución de conflictos ante la desatención del Estado o por su ineficacia para brindar lo requerido. Las Rondas Campesinas tuvieron su origen en la zona rural del norte del país, desde mediados de la década de 1970 un conjunto de comunidades del departamento de Cajamarca establecieron su propio sistema de seguridad y resolución de conflictos.

En el caso puntual del distrito de Chuschi, los encargados de propiciar la implementación de los Comités de Autodefensa Civil fueron los miembros de la base de Pampa Cangallo (Ejército peruano) y los efectivos del puesto policial del distrito de Chuschi (Policía Nacional del Perú). Sus representantes propiciaron varias asambleas conjuntas con la población del distrito, el propósito no era otro que formar los CADC.

En las reuniones, tanto policía como militares planteaban la necesidad que tenía el distrito de crear un sistema de comités para defenderse de los ataques senderistas, pero la respuesta de la población fue negativa, el argumento para sostener aquello fue simple el *tiempo de la violencia* desatado en el espacio distrital había cesado⁸⁸, era cosa pasada.

La población del distrito no veía ninguna necesidad de formar comités de autodefensa, puesto que el distrito había sido prácticamente abandonado por las huestes senderistas. Para el campesinado de las comunidades, sobre todo de Chuschi, Quispillaccta y Cancha Cancha, no tenía ninguna utilidad práctica la implementación de aquel sistema.

Las respuestas más frontales provinieron de las autoridades comunales de Chuschi, este poblado fue elegido para ser el primero del distrito en implementar un comité de autodefensa civil. Recuérdese que para 1991, el distrito chuschino incluía en su jurisdicción a cuatro comunidades campesinas (Quispillaccta, Cancha Cancha, Chacolla y Chuschi, esta última era la sede del distrito).

La oposición de los representantes chuschinos a constituir en su espacio campesino un CADC había logrado gran respaldo entre los pobladores del lugar. Dicha negativa a la propuesta de las fuerzas del orden, se convirtió en causal suficiente para que las autoridades comunales fueran mal vistas por los encargados de implementar los comités de autodefensa civil en el distrito, esto es: agentes policiales del puesto de Chuschi y efectivos militares de la base contra subversiva del vecino distrito de Pampa Cangallo. Esporádicamente.

⁸⁸ En el distrito de Chuschi la violencia tuvo su pico más alto, aproximadamente, entre los años 1980 hasta 1984. Esporádicamente se registran incursiones durante el año 1985. Luego no hubo ningún otro inconveniente atribuible propiamente a la violencia política en el lugar, salvo el que aquí se viene desarrollando. Se dice que el espacio distrital se convirtió desde mediados de la década de 1980 en "lugar de paso".

La negativa general de la población a la idea de formar “Rondas campesinas” (término usado por los campesinos para referirse a las CADC) no fue recibido de buen agrado por el responsable del puesto policial de Chuschi⁸⁹. El caso del alférez *Largo*, apelativo con el que los pobladores del distrito recuerdan a este personaje, ha sido consignado en un artículo académico publicado en 1998; donde se da cuenta de su verdadera identidad, del cargo que ocupaba en el puesto policial del distrito.

[...] Martín Cayllahua, Marcel Cabana, and Isias [sic] Huaman, the elected officials who were disappeared by masked and hooded men during the night of March 14, 1991, in the village of Chuschi, departament of Ayacucho, Peru. They refused to form the obligatory civil patrols, and their disappearances are attributed to the national police officer in charge of the Chuschi post, Alferez [sic] Bobadilla Cuba. He is alleged to have threatened to disappear anyone who refused to participate in the patrols.” (Isbell 1998: 283)

Debe señalarse que los datos consignados por Isbell para dar cuenta de la identidad del alférez *Largo* no son precisos, lo cual no anula la intención de su contenido. Hoy se sabe que el encargado del puesto policial de aquel distrito fue el alférez Juárez Aspiro y no Bobadilla Cuba; en realidad, esta información fue consignada tempranamente en documentos oficiales. Por ejemplo, en el informe final de la *Comisión Investigadora de los Sucesos de Chuschi y Huancapi*, presidida por el congresista de la República Gustavo Mohme Llona y presentado el 6 de enero de 1992, ya consignaba que el pseudónimo de *Largo* era atribuido al alférez *Luis Juárez*.

El valor del documento publicado por Isbell radica en la ubicación desde donde se denuncia el caso: la academia. Otro punto a señalar es que las personas detenidas en sus domicilios al poco tiempo terminaron engrosando la categoría de desaparecidos; además, fueron cuatro los miembros de la comunidad campesina de Chuschi los intervenidos y no tres como señala el artículo aludido párrafo líneas arriba.

⁸⁹ El puesto policial del distrito de Chuschi fue creado aproximadamente a mediados del año 1983. Está ubicado en uno de los lados de la plaza pública del distrito.

En la comunidad campesina en cuestión, durante el trabajo de campo se puso de manifiesto que los comuneros del lugar no han olvidado el caso; recuerdan muy bien que su dirigencia comunal, liderados por Marcelino Rocha, no aceptaron la creación del comité de autodefensa civil. El relato de Juan, quien por entonces desempeñaba el cargo de vicepresidente comunal, permite identificar la figura de un personaje emblemático del distrito que se opuso a la propuesta de formar CADS en el distrito:

“Nos paramos y dijimos hasta acá nada más, él [Marcelino Rocha] siempre sugería y daba opiniones en las asambleas. Eso no les gustó a los militares y dijeron: ¡ah!, ¡estos cojudos no quieren formar autodefensa! ¿Por qué? Esa es la razón de por qué fueron a buscar a su casa a Marcelino Rocha”.

Las reuniones entre fuerzas represivas del Estado (policías y militares) y los comuneros de Chuschi, se fueron haciendo cada vez más tensas. Ante la negativa de los pobladores de formar CADC, llegaron las amenazas de los efectivos policiales y militares. Los chuschinos no tomaron con seriedad las amenazas del oficial Luis Juárez. Recordemos, el alférez Largo había amenazado con desaparecer a cualquier persona que se negara a participar de las “rondas campesinas”.

Las amenazas dejaron de serlo para convertirse en acciones concretas de violencia, la consecuencia nefasta fue que cuatro campesinos fueron detenidos, desde aquel momento nunca más se supo de ellos. Hoy suman en la lista de desaparecidos. La noche del 14 de marzo de 1991, un grupo de encapuchados incursionaron en los domicilios de las autoridades distritales y comunales de Chuschi; se trataba de las casas de aquellos representantes que habían puesto tenaz resistencia a la formación de los CADC durante cada una de las reuniones sostenidas con los militares y policías respectivamente.

Queda claro que el grupo de encapuchados arribó al centro poblado con el objetivo ya precisado, su intención fue detener a las siguientes personas: Manuel Pacotaype Chaupín, Martín Cayllahua Galindo, Marcelino Rocha y Manuel Huamán.

Una confusión en los captores produjo la detención de Marcelino Cabana Tucno en vez de Marcelino Rocha; el primero era yerno del segundo. Este lazo de familiaridad permite comprender por qué quien fuera detenido por error se encontraba en la casa de su suegro, de esta forma Marcelino Rocha no fue detenido pero su lugar fue ocupado por su yerno.

Del mismo modo, capturaron por error al joven Isaías Huamán, sobrino de Manuel Huamán; este último era la persona que buscaban los encapuchados; lamentablemente, aquella noche Isaías se encontraba en casa de su tío Manuel. Sobre este punto un comunero de Chuschi, Juan, describió lo sucedido con el menor de edad de la siguiente manera:

“Yo creo que se han equivocado, porque los militares iban a sacar a su tío y no lo encontró y al muchacho lo cogieron; igualito a Marcelino Cabana también, iban a sacarle al otro pero como no estaba, entonces, lo chapó y se lo llevaron a Marcelino”.

¿Quiénes fueron los desaparecidos? Los campesinos detenidos aquella noche por las fuerzas del orden, responden a los siguientes nombres: Manuel Pacotaype Chaupín (alcalde encargado de la municipalidad distrital de Chuschi), Martín Cayllahua Galindo (secretario del Concejo Distrital), Marcelino Cabana Tucno (ex teniente gobernador) e Isaías Huamán Vilca (menor de edad) ¿En qué fecha sucedió la desaparición forzada de estas personas? El hecho habría sucedido, según la información consignada por Isbell, el 14 de marzo de 1991.

Igualmente, Juan, quien por entonces cumplía funciones de vicepresidente de la comunidad fue uno de los que realizó la respectiva denuncia⁹⁰, en ella sindicaron como presuntos responsables del secuestro a las Fuerzas Armadas y Policiales que actuaron de manera conjunta en esta ocasión. La denuncia fue presentada en tres lugares: en la provincia de Cangallo, en la ciudad de Ayacucho y en la ciudad de Lima.

⁹⁰ El día 2 de abril de 1991, los señores Saturnino Cayllahua Galindo, (en representación de los familiares de los detenidos-desaparecidos), Marcelino Rocha Cayllahua (Juez de Paz), Juan Carhuapoma Llalli (Vicepresidente de la comunidad de Chuschi) y Francisco Soberón (Aprodeh) formalizaron la denuncia ante la fiscalía de la nación.

Los miembros de la Policía Nacional destacados en el puesto policial de Chuschi, habrían sostenido a manera de descargo -según lo afirmado por Juan- lo siguiente: *“¡Nosotros no hemos sido, los terrucos se los llevaron!”*. Aquella fue la respuesta ofrecida por los efectivos policiales. Sobre este punto, los pobladores del lugar sostienen que fueron los miembros de la policía quienes detuvieron a los cuatro campesinos, y posteriormente los entregaron a los efectivos militares que llegaron desde la base de Pampa Cangallo. Gracias al informe final de la CVR (2003), se sabe que aquella patrulla militar fue comandada por el teniente ejército peruano Colins Collantes, este destacamento fue el responsable de trasladar a los cuatro campesinos hacia la base militar ya señalada. Desde ese momento, no se supo nada más de los detenidos.

Como se ha podido apreciar hasta aquí, los campesinos de Chuschi entablaron denuncia contra las fuerzas del orden, acusándolas de la desaparición de los cuatro detenidos. La intimidación contra la población no cesó, por la acción legal emprendida el vicepresidente de Chuschi, por ejemplo, fue amenazado por los efectivos policiales del puesto policial, Tuvo que esconderse para salvaguardar su integridad. El mismo Juan sostuvo lo siguiente:

“[...] estuve refugiado por denunciar a la policía y a los militares, entonces, entramos en juicios. Denuncias por aquí, denuncias por allá y ya estábamos a punto de retirarnos de la población, más que nada los denunciantes, los que hemos denunciado. Ahí pues nos frenó”.

Los efectivos policiales y militares, no obstante, prosiguieron con su planteamiento inicial: formar las “rondas campesinas” en la localidad de Chuschi. Ahora, con el precedente de cuatro campesinos desaparecidos, los pobladores del distrito, dada la desaparición de cuatro de sus miembros, no tenían la misma predisposición para negarse al requerimiento de las fuerzas represivas del Estado. Habían sido ejemplarmente “ablandados”.

Durante el mes de julio de 1991, con un proceso legal de por medio, las autoridades de Chuschi nuevamente amenazadas, fueron convocadas por los miembros del Ejército Peruano y de la Guardia Civil para retomar el tema pendiente: la formación del Comité de Autodefensa. Esta vez la resistencia campesina a su formación no se hizo manifiesta; el temor, sí. El vicepresidente de

la comunidad, Juan, recuerda el tono imperativo empleado aquella vez por los miembros de las fuerzas del orden:

“¡No!, no, ahora sí, tiene que formar su comité de autodefensa, su ronda campesina. Ahora sí tiene que hacerlo – Nos dijeron.

Ahí recién aceptamos formar ronda campesina, cuando ya lo desapareció a los [cuatro] comuneros [...] en pleno juicio nos tumban. ¡Ahora sí tiene que formar! - Nos dijeron.

¡Que se hace pues!, tuvimos que aceptar, pero con una pena aceptó la población por la desaparición y, a la vez, como estábamos enemistados con los policías y los militares de eso teníamos miedo, pero aceptamos, ahí nos aprovechó.

Aceptamos por miedo, porque esa vez nos dijeron los militares - si ustedes no van a formar su autodefensa, su ronda...olvídense. Chuschi se va a quedar pobre, porque de acá ha iniciado el terrorismo, ¡de acá ha iniciado la lucha armada! Entonces, la población temeroso formó nomás; se organizaron en rondas los cinco barrios [del centro poblado de Chuschi]: Ramón Castilla, Libertad, Belén, 28 de Julio, Mariscal Cáceres”.

Como se ha podido apreciar, las “rondas campesinas” tuvieron una formación que no fue el resultado de un acuerdo tomado entre la población campesina y las Fuerzas Armadas; en realidad fue la derivación de una imposición e intimidación que tuvo un alto costo para la población local: la vida de cuatro campesinos de Chuschi.

De otro lado, debe considerarse que los Comités de Autodefensa Civil fueron reconocidos por el Estado en espacios rurales, donde habían surgido con anterioridad y por la voluntad del campesinado de hacer frente a Sendero Luminoso. Mientras que en otros espacios campesinos, como es el caso del distrito de Chuschi, estos fueron prácticamente impuestos, más que propiciados, por las fuerzas del orden. Para 1991, la violencia senderista en el espacio distrital aquí señalado había cesado prácticamente. Aquel fue el argumento campesino para oponerse a la formación de “rondas campesinas” en las comunidades del distrito.

Este caso fue puesto nuevamente en el ámbito público gracias al informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003), era uno de los casos que siguió un proceso judicial, en realidad permitió su reapertura al tratarse de un crimen de lesa humanidad.

Durante el mes de febrero de 2007, se produjo un acontecimiento judicial relevante para el caso. El día cinco de febrero, después de casi dieciséis años, la justicia peruana concretaba su trabajo. El alférez PNP Luis Juárez Aspiro y el teniente EP Colins Collantes Guerra fueron condenados a seis y catorce años de prisión respectivamente. La justicia peruana los encontró culpables de delito contra la humanidad, en la figura de desaparición forzada.

Foto 1. Lectura de la sanción a los militares y policías. 5-2-2007



Mientras la sentencia era leída, la esposa de Colins Collantes, muy afligida, repetía incesantemente *'no... no es justo'*. Probablemente esas mismas palabras fueron utilizadas dieciséis años atrás por los familiares y pobladores de Chuschi, quizás la invocaron con la misma insistencia que la señora Collantes las repetía en la Sala Penal.

En tanto que el estribillo se perpetuaba en el espacio con más fuerza, el teniente del ejército peruano, quizás en el último intento de salvar responsabilidades ante los magistrados, la prensa, sus familiares y los de las víctimas logró decir lo siguiente: '*Sólo cumplía órdenes*', '*Los entregué con vida a mis superiores en la base de Pampa Cangallo*', '*Mis manos no están manchadas de sangre*'.

Su intervención inesperada produjo un gran desorden en la sala, apenas un instante de caos. Durante aquel intervalo de tiempo, los gritos de unos y el llanto de otros se apoderaron del ambiente. Los abrazos de consuelo por el dolor reciente, en unos casos, y de satisfacción por haber alcanzado después de tanto tiempo justicia para los suyos, en los otros, se cruzaron en un mismo espacio. Los flashes incesantes iluminaban rostros de llanto y de alegría, pasados y presentes oscuros.

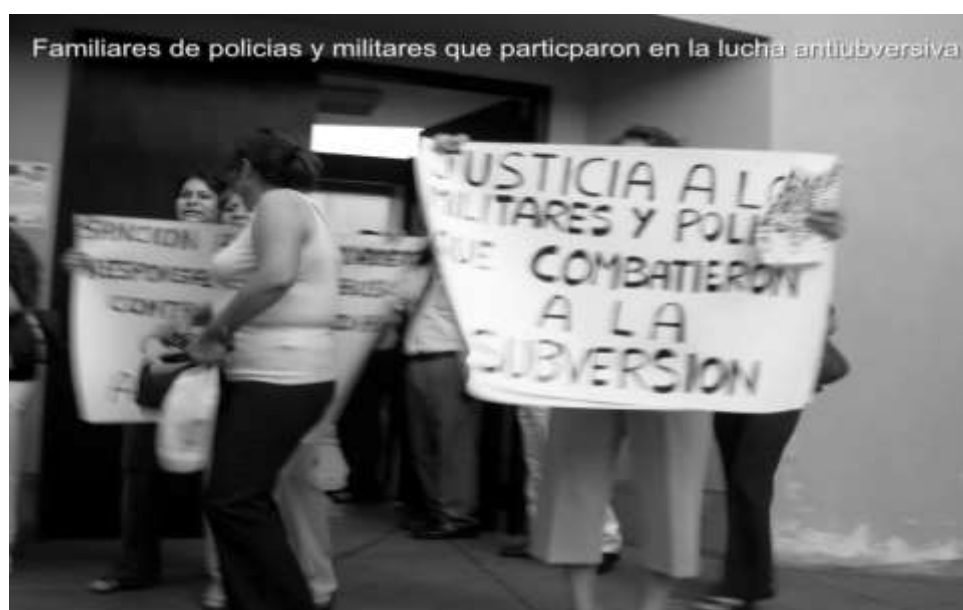
La jueza de la sala llamaba al orden, con un martilleo frenético que hacía cesar, poco a poco, el caos sonoro del lugar. Se había creado un ambiente extraño, en el cual se desencadenó la intervención del teniente Collantes, era evidente que hizo el intento por salvar su responsabilidad frente a los sucesos del 14 de marzo de 1991 que dejó en condición de desaparecidos hasta el día de hoy a cuatro personas.

La explicación final esgrimida por el teniente EP se basa en la lógica de acatar órdenes de los superiores, buscaba en la tesis de *obediencia debida* una justificación a su accionar; sin embargo, ésta ha dejado de ser argumento válido porque no exime de culpas ni de responsabilidades a quien las acata. Por el contrario, cuando se producen acontecimientos indebidos, como los sucedidos aquella noche en el poblado de Chuschi, el derecho asiste al deber de insubordinación ante una orden insensata de cualquier superior.

Foto 2. Familiares de víctimas de Chuschi.



Foto 3. Familiares de policías y militares que participaron en la lucha antisubversiva.



4.7 MEMORIA Y RITUAL EN LA REELABORACIÓN DEL PASADO. EL CASO

QUISPILLACCTA

Se ha podido ver cómo desde los inicios de los años de la década de 1980, el gobierno de turno intentó dar respuesta a la subversión. El electo presidente, Fernando Belaunde (1980-1985), pretendió una respuesta a la creciente sedición a través del empleo de las fuerzas policiales, ello no fue suficiente. Para diciembre de 1982, autorizó la intervención de las Fuerzas Armadas en el conflicto armado interno, con ello el Estado peruano mostró mayor preocupación hacia los alzados en armas, radicalizando así la forma de enfrentar la presencia del PCP-SL en el campo.

La violencia senderista fue combatida con más violencia antisubversiva, esta última se encontraba legitimada en tanto que es patrimonio estatal; No obstante, ello no contempla las prácticas ilegales, al margen de la ley, que atentaron contra los derechos humanos de la población. El desenlace de esta frenética y absurda competencia por demostrar poder fue un desafortunado privilegio que le tocó al poblador del campo muy a su pesar.

La consecuencia directa del ingreso de las Fuerzas Armadas se empezó a sentir desde enero de 1983. La pugna por el control territorial fue evidente: de un lado las fuerzas del orden buscaron, a toda costa, reconectar dentro del circuito estatal a las comunidades campesinas o distritos señalados como *zona roja*; del otro, el PCP-SL intentó construir un *nuevo poder*, tomando para ello como plataforma a las comunidades, éstas eran declaradas *bases de apoyo* de su proyecto político.

Así, los espacios comunales se convirtieron en el epicentro de la disputa para ambos actores armados y sus habitantes aparecían como prescindibles. Las matanzas que, de uno y de otro lado, les fueron propinadas entre los años 1983 - 1984, parecen dejar en evidencia la poca o ninguna valoración por la vida del poblador indígena - campesino que tuvieron los actores armados.

Precisamente a este punto Butler (2006, 2010) le ha denominado como *vidas precarias*, existencias negadas que no merecen ningún duelo puesto que ya estaban pérdidas. Se trata, siguiendo su propuesta, de sujetos irreales, cuyas vidas no tienen ningún sentido. Son muertos sin importancia y por ello no hay remordimiento ante sus muertes.

Ribeyro, desde la ficción literaria, tituló uno de sus cuentos como "*La piel de un indio no cuesta caro*". Allí relata el asesinato de un indígena y el precio pagado por la vida arrebatada de este no era oneroso. Este cuento, junto con otros nueve textos, dieron origen al libro titulado *Los hombres y las botellas* (1964). Se suele decir con mucha frecuencia que la ficción supera a la realidad; pero, los sucesos que se produjeron en el Perú durante el periodo de 1980 al 2000 ponen seriamente en duda tal aseveración.

Si Ribeyro decía para la década de 1960 que la vida de un indígena era de bajo coste; dos décadas después la realidad mostró radicalmente que estas vidas no tenían valor alguno para los perpetradores. Los pobladores del campo, por lo menos los que aquí se han trabajado (provincia de Cangallo), fueron estigmatizados para luego ser despojados de su humanidad. Esta vez, ya no se trataba de la ficción con efecto de realidad que consiguió *Los hombres y las botellas*; sino de la violencia que llegó con los hombres y sus armas a los espacios campesinos.

Aquel periodo de la historia reciente ha sido conocido como *La guerra sucia*, cuya característica principal fue: masacres y desaparición de personas. En ese contexto, el término campesino, dependiendo del tiempo y el lugar desde donde fue enunciado, tuvo un doble contenido: en un primer momento, para las fuerzas del orden fue sinónimo de "*terruco*" (senderista); mientras que, para el PCP-SL se trataba de "*masas revolucionarias*". En un segundo instante el término significó, para las Fuerzas Armadas del país, un punto de apoyo estratégico en la lucha contrasubversiva, así emergió la figura de un personaje militarizado denominado *rondero*⁹¹; para Sendero Luminoso, el término expresaba cada vez menos revolución, para terminar refiriendo a "*campesinos reaccionarios*" o "*mesnadas campesinas*".

⁹¹ Término de uso popular para referirse a los miembros de los Comités de Autodefensa Civil (CADC).

La década de 1980 tuvo en la violencia su fundamental característica y en las poblaciones campesinas a su principal víctima. Las fuerzas del orden no lograron distinguir, a lo largo de casi toda la década, campesinos de senderistas; mientras que, la violencia desplegada por el PCP-SL no pudo, o no supo, distinguir los límites entre lo que denominaron “campesino *revolucionario*” y “campesino *reaccionario*”; peor aún, cuando el Estado implementó, armó y prestó entrenamiento militar a los pobladores constituidos en Comités de Autodefensa Civil (CADC), sistema que organizó militarmente a las comunidades campesinas para hacer frente a Sendero Luminoso.

La falta de precisión para definir al campesinado durante el contexto de la violencia política fue evidente. Los extremos de esta incertidumbre fueron: de un lado, pensarlos como *senderista*; del otro, como *reaccionario*. Esta particular y licenciosa oposición conceptual asignada al vocablo, desde ambas partes del conflicto, posibilitó una situación inusual para la población campesina, que rápidamente se tradujo en un elevado número de víctimas entre ellos. La contundencia de las cifras así lo evidencia.

Según el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR 2003), tres cuartas partes del total de las víctimas del conflicto armado interno fueron campesinos; es decir 51.960 personas fueron asesinadas de un estimado oficial cifrado en 69.280 víctimas (desaparecidos y asesinados). La misma fuente estima que el 75% de las víctimas fatales del período de violencia no tuvo el castellano como lengua materna. Por ello, resulta relevante el estudio de la violencia política dentro de los espacios campesinos que la padecieron.

En este punto, la investigación centrará su mirada en la comunidad campesina de Quispillaccta, distrito de Chuschi. La intención es comprender cómo una comunidad campesina elabora una interpretación de la violencia política. Elucidación que, desde el presente, actúa sobre un pasado imposible de olvidar, dado el lugar central que ocupó cada una de las comunidades del distrito a inicios del proceso de violencia política. Sin embargo, el pasado no ha dejado de ser sujeto de reelaboración.

La comunidad campesina de Quispillaccta no debe leerse como una excepción. La construcción de su pasado reciente ha sido reelaborada introduciendo enmiendas y correcciones que no tienden a suprimir la participación y la responsabilidad de sus miembros en los sucesos de violencia que se produjeron dentro de su espacio territorial. No obstante, ha logrado proyectar una imagen satisfactoria y reivindicativa del grupo humano que lo integra; puesto que, a través de sus prácticas culturales, lograron distanciarse de la violencia senderista. Tomando en consideración estas pautas nos acercaremos al análisis de la comunidad que es objeto de la investigación.

Finalmente, la manera de cómo un grupo humano procesa la violencia política depende de varias condiciones. Tres parecen constantes en el caso peruano: primero, cómo fue percibida por sus integrantes; segundo, la intensidad de los acontecimientos de violencia que les tocó vivir y; por último, el rol que ocuparon dentro de la dinámica que producía la violencia; es decir, cuál fue el papel que desempeñaron, fueron parte activa o pasiva en el proceso ocurrido desde inicios de 1980.

Durante los primeros años de lucha armada emprendida por el PCP-SL contra el Estado peruano, la comunidad de Quispillaccta -como muchas otras- cedió a la presencia del grupo alzado en armas. No se trató del poder de la ideología maoísta aplicada al caso peruano a través del “*pensamiento Gonzalo*”; sino de una práctica discursiva que profesaba igualdad y justicia en un país donde era cotidiano todo lo contrario. Para Del Pino (1999), Sendero Luminoso ofrecía un sistema de orden. El testimonio de *Martha*, comunera de Quispillaccta, apunta en esa dirección:

A los inicios sí hubo aceptación a los senderos, porque su presencia no lo han planteado en los términos de las matanzas. En sus inicios incluso han retomado algunas prácticas campesinas: los latigazos, los juicios populares son prácticas que se practican hasta ahora. (Martha, comunera de Quispillaccta [CQ])

Los hábitos iniciales del PCP-SL, al interior de las comunidades campesinas que logró penetrar, lo mostraban como eficaz en la resolución de problemas frente al Estado peruano. En ese sentido, conflictos intercomunales, litigios por terrenos dentro de la comunidad y el abigeato (un mal crónico a lo largo de la historia de las comunidades campesinas) fueron resueltos con mucha prontitud.

Asimismo, la utilización del espacio público para ejecutar el castigo a malos comuneros por faltas menores (adulterio, violencia familiar, alcoholismo y robos) fue valorada positivamente por las comunidades campesinas. Si frente al Estado dichas faltas no contemplaban sanción alguna, para los campesinos éstas se habían convertido en males crónicos. Esta situación produjo en el campesinado la imagen de un Estado displicente. En ese contexto, el PCP-SL actuó como poder alternativo, draconiano pero ágil frente a la parsimonia estatal.

Lo esbozado líneas arriba, y desarrollado a lo largo de la investigación, permite sugerir que los primeros años de la presencia senderista dentro de la vida comunal (1980-1982) no pudieron ser de imposición abierta. La evidencia puede hallarse en el crecimiento exponencial que el PCP - SL tuvo durante aquellos años. Basta señalar que durante el gobierno de Belaunde (1980-1985) cada vez más territorio nacional era declarado en *estado de emergencia*, es decir, espacios territoriales donde el poder político-militar quedaba bajo el control de las Fuerzas Armadas.

Las zonas de emergencia fueron conocidas, en el argot militar, como “*zonas rojas*”, denominación que, en la práctica, etiquetó a sus habitantes como sospechosos de participar a favor de la agrupación senderista y que, a lo largo de los años 1983 -1984, se tradujo en matanzas y desapariciones (Flores Galindo 1988). La represión desde el Estado peruano “*Sin proponérselo [...] reforzó la relación entre SL y el campesinado en algunas zonas rurales*” (Del Pino 1999:165).

Otra evidencia que puede encontrarse en la reconstrucción testimonial y que posibilita bosquejar el accionar inicial de Sendero Luminoso, es comprender cómo logró sintonizar y dar solución a las demandas cotidianas de poblaciones campesinas desencantadas de la respuesta estatal. Los testimonios también facilitan vislumbrar cómo se produjo la empatía entre campesinos y miembros de Sendero Luminoso. Asimismo proporcionan explicaciones de cómo se produjo la transformación de campesino en senderista. La entrevista a Marcela Machaca⁹² da luces en ese sentido:

“Los de Sendero, su gente, empiezan a ir a las comunidades desde mucho más antes de 1980, hacen sus caminatas tan largas, sus viajes tan largos a pie, entran a la propia forma de vida de los campesinos. Ya no van como los ingenieros que quieren comer ciertas cositas: el huevito, la leche, la carne o el queso. Entonces, empiezan un poco a compartir con las personas, en Quispillaccta está muy presente lo que es el Ayni, la Minka.

Después empiezan a limpiar la comunidad, como se dice, de los abigeos. Hasta ahí hay cierta aceptación porque los abigeos hacen mucho daño al comunero. Luego, entran a los castigos, tantos latigazos a los que toman, al adúltero; empiezan a actuar como autoridades ellos y la gente empieza, a través de ellos, a derivar algunos problemas. Eso se dio a los inicios pero luego comenzó la situación en que matan a uno y a otro. Ahí ya no gustó”.

De lo anterior se deduce que el castigo fue permitido en tanto que se entendió como práctica correctiva; pero la muerte sin sentido fue, y será, percibida como exceso, dado que su aplicación no enmienda ni aporta nada. La comunidad no aceptó los asesinatos como sanción punitiva pero ésta llegó en oleadas durante los años 1983 y 1984. Militares y Senderistas, de uno y otro lado, produjeron matanzas y desapariciones en Quispillaccta (Sánchez 2007, 2009)

⁹² Ingeniera agrónoma por la UNSCH- Ayacucho, nacida en Quispillaccta y miembro de la ONG Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA). La entrevista se produjo en julio de 1996, en las instalaciones de la asociación con sede en Ayacucho.

4.7.1 EL TAYTA SÁNCHEZ O DE CÓMO LA COMUNIDAD INTERPRETA EL MAL

Durante enero del año 2000, se realizó el primer trabajo de campo en dos comunidades del distrito de Chuschi: una de ellas fue Quispillaccta, la otra es aquella que da nombre al distrito. Para ese momento habían transcurrido 20 años desde que el PCP-SL había dado inicio al conflicto armado interno, precisamente, en la plaza pública del distrito.

Aquella vez, el trabajo de campo se inició sentado en una banca de la plaza pública del distrito, una cuya ubicación permitía apreciar la iglesia, la nueva y antigua estructura municipal; a nuestras espaldas quedaba el puesto policial. Todos estos lugares son emblemáticos, de alguna u otra manera están relacionados con los sucesos de violencia que se produjeron en el distrito. Hoy puede ser dicho, mientras la vista hacía un recorrido por la plaza pública, un conjunto de ideas sueltas se apoderaban de nuestros pensamientos.

No era para menos, nos encontrábamos en la simbólica plaza de armas del lugar donde Sendero Luminoso había decidido declarar el inicio de la lucha armada (ILA). Precisamente, fue en dicho espacio público que se había producido el boicot electoral del 17 de mayo de 1980. Así, nuestro primer trabajo de campo en Chuschi comenzó intentando comprender cómo un lugar que en el presente se mostraba tan pacífico había tenido un pasado reciente cargado de violencia.

Para nosotros, que habíamos llegado al lugar para investigar los sucesos de violencia ocurridos desde 1980, aquella banca de la plaza distrital se fue convirtiendo en un espacio personal para la reflexión. Así, cada vez que surgía algún tema nuevo o problema complejo para la investigación de campo, sucedía que allí sentado iba madurando una idea o desarrollando una solución. Desde aquella vez, enero del año 2000, muchos viajes a la zona se han realizado, muchas veces recalamos en aquella banca. Pero hubo un tema que muy a menudo fue reflexionado en dicho lugar, sin mucho éxito por cierto.

En cada uno de los viajes se iba acumulando información sobre un caso que cada vez se tornaba más incomprensible. La pregunta fue formulada en innumerables ocasiones: ¿por qué en el poblado de Quispillaccta cuentas tantas veces la misma historia? ¿Qué encerraba en sí aquella historia narrada? Todo el material de trabajo en torno a este asunto -entrevistas o fragmentos de ellas que

aludían a la historia y sus elementos constitutivos- quedó guardado pero sin saber por qué, ni qué hacer con él. En algún momento dicho registro de información fue considerado prescindible y quedó al margen de todo el material de campo.

Lo cierto es que aquella documentación que se había reunido a lo largo de los años no fue retomado hasta noviembre del 2011, para ese tiempo me encontraba en Barcelona redactando parte de la presente tesis. Es verdad que el tiempo, entendido como distancia con los acontecimientos, lo madura todo. También sucede que la distancia temporal da nuevos horizontes, cuando se mira con otros ojos aquello que parecía material sin importancia, lo que había contado como una causa perdida por mucho tiempo comenzaba a tomar sentido a la luz de nuevas perspectivas analíticas.

Para el año 2000, al investigar este espacio campesino, el interés estuvo puesto en recopilar historias de la violencia política que se produjeron durante la década de 1980. Cuando los pobladores del lugar fueron interpelados acerca de qué recuerdos han guardado sobre el proceso de violencia que les tocó vivir, sus respuestas fueron diversas.

Sin embargo, fue factible reunirlos en dos grandes bloques: por un lado, los chuschinos expresaban y representaban la violencia vivida como un relato lineal, cronológico, narrado desde una posición de víctima; del otro, los quispillacctinos lo hicieron - directa o indirectamente – pero algunos de ellos utilizaron una variante inesperada, sus recuerdos se expresaban a través de una historia sucedida “*hace mucho tiempo*”⁹³, traída al presente como una explicación ejemplar. Aquella forma de ordenar sus recuerdos de la etapa de violencia llamó nuestra atención, pero nos dejó desarmados.

Qué sentido podía tener la respuesta a una pregunta que busca precisar los recuerdos de la violencia acontecida durante la década de 1980, si ésta nos lanzaba a un tiempo inmemorial, indeterminado del pasado; a un momento de su historia, claramente anterior, al que nos interesaba comprender: ¿cómo podía un hecho ocurrido *hace mucho tiempo* explicar la violencia política que marcó a la comunidad a partir de 1980?

⁹³ A través de entrevistas y documentación de la comunidad (libro de actas) se ha podido determinar que los sucesos narrados en esta historia habrían tenido lugar entre 1950 y 1960.

Luego, apreciamos que dentro de la historia narrada por los pobladores de Quispillaccta destaca la capacidad de la institución comunal para restaurar el orden, reponer la armonía ante las agresiones de origen natural o social, interna o externa que les golpeó

A continuación, un resumen de la historia del *Tayta Sánchez en la versión* que nos fuera contada durante el primer trabajo de campo del año 2000:

“Hace mucho tiempo, en Quispillaccta, existió un comunero llamado Sánchez y apellidado Machaca, vivía en el barrio de Unión Potrero. Desde niño era malcriado, engreído e insolente hasta con sus padres; creció así, ya de adulto tomaba mucho licor y cuando estaba ebrio golpeaba a su madre. También se portaba de mala forma con los demás comuneros. Luego, sus propios hijos sufrieron los maltratos, espantados huyeron a Lima dejándolo solo. La comunidad lo percibía como un mal comunero.

Un día, bajo los efectos del alcohol, maltrataba a su madre y en su descontrol terminó empujándola a un barranco. Casi coincidiendo con aquel hecho fatídico, una granizada de grandes magnitudes se precipitó sobre la comunidad afectando gran parte de los cultivos. El daño fue de proporciones mayores dado que la época de cosecha estaba próxima.

El Teniente Gobernador del barrio convocó a reunión de comuneros, allí dijo: Fíjense, por qué hemos permitido tantas cosas a Sánchez. Sus palabras establecían directa relación entre el desastre que había producido la caída del Chikchi (granizo), el mal comportamiento del comunero y la falta de interés de las autoridades comunales para evitarlo. La decisión fue apresarse al causante de tantas desgracias, Sánchez quedó encerrado en la capilla del barrio. Luego fue derivado al centro poblado de Quispillaccta, donde las autoridades comunales decidirían qué hacer con él.

Las preguntas que las autoridades formularon a todos los presentes fueron: ¿cómo hemos permitido el maltrato al resto de la comunidad?, ¿cómo no hemos detenido sus malas acciones? Al final, las consecuencias de la granizada se sintieron como una desgracia y escarmiento para la comunidad en su conjunto. Aquel momento fue de reflexión y renovación, de compromisos con la institución comunal. Sánchez Machaca terminó

sancionado con la máxima pena posible: la expulsión de la comunidad. El acto de decidir el destierro del trasgresor significó expulsar el mal de su seno, erradicarlo para restituir la armonía y solidaridad comunitaria.”

El caso de Sánchez (el personaje de esta historia) permitió a los comuneros y sus autoridades hacer un ejercicio de introspección, les otorgó un momento para detenerse a pensar las cosas que habían permitido con su silencio, inacción y desinterés mostrado. Este comunero había logrado, gracias a la *complicidad* de los demás, trasgredir constantemente la norma social. Su comportamiento, lejos de ser individual y ajeno a los otros, los afectaba como grupo dado que restaba validez a las pautas de convivencia planteadas por la institución comunal.

Desde aquel momento, cada vez que una granizada de similares características acaece, se cuenta a los niños la historia de Sánchez “*Dice que hubo un Tayta Sánchez que hizo esto y aquello*”. Así, en cada momento de crisis social, los desastres naturales se convierten en signos de determinado mensaje que sólo la comunidad sabe descifrar. Esta narración se presenta como una historia ejemplar, permite evidenciar la acción restauradora que cumple la organización comunal para restablecer los niveles adecuados de cohesión y solidaridad necesarios para una convivencia provechosa.

Asimismo, la historia narrada por los campesinos de la zona permite comprender: cómo la población de esta comunidad frente a un hecho del pasado, que se percibe como negativo pudo asignarle otra función. El *Tayta Sánchez* se presenta como una historia ejemplarizante, en tanto que transmite un mensaje cargado de eficacia moral. También remarca y recuerda los límites que tienen sus integrantes de aquello que puede o no puede realizar como parte de un colectivo humano.

Una nueva semántica que ha transformado un hecho individual y nefasto en un acto colectivo, uno que ejerce control moral sobre la población campesina del lugar. Se trata de una comunidad que ha decidido preservar el pasado en la medida que le es funcional a su presente. Justamente, en dicho proceso no ha dudado en asignarle un nuevo significado a los acontecimientos trágicos de su pasado.

Hay otras variantes de la versión de la historia presentada aquí. En realidad se trata de modificaciones en la forma, más no en el fondo de la narración. Por ejemplo, una de ellas sugiere que la caída del granizo habría sido una especie de castigo natural porque el *Tayta Sánchez vivía con su mamá de una manera sospechosa*. (Machaca, et al, 1988).

De cualquier forma, las versiones relatan que la trasgresión de lo normado se produce dentro de la comunidad, que el castigo viene de fuera y se manifiesta en forma de una granizada *muy fuerte* (la naturaleza desata su furia). Un escarmiento aceptado en la medida que el reconocimiento de la falta se vuelva explícito y público. Precisamente, en ese momento encuentra sus propios límites dentro de lo social.

La comunidad de Quisillaccta decide expulsar el mal, *despedirlo*, con un ritual llamado *Avio*. La lección fue aprendida. El *Tayta Sánchez* se convirtió en un relato que muestra cómo la comunidad expulsa el mal de sus entrañas; mientras que el ritual actúa como último recurso restaurador del orden comunal.

4.7.2 LOS YACHAY Y EL AVIO

Durante los años 2002 y 2003, volvimos al distrito. Aquella vez fueron recogidos más relatos - sobre el *Tayta Sánchez y el Avio* - que han posibilitado acercarnos a una forma distinta de explicar la violencia vivida durante la década de 1980.

Los Yachay, es el nombre con el que se refieren a los ancianos sabios. Éstos son percibidos como la memoria viva de la comunidad en la medida que son los portadores y responsables de la ritualidad, de la armonía y de la salud de la organización comunal. Los quisillacctinos reconocen la importancia de estos personajes, esta percepción se puede apreciarse en las palabras de *Martha*:

“Los Yachay no sólo están ligados a la parte puramente ritual, son los que conservan incluso la diversidad, las semillas, son los que hacen fluir la vida. Yo creo que son personas muy importantes.”

Dentro de la apreciación andina, los Yachay juegan un papel determinante para hacer frente al mal que pretende arraigarse en el seno comunal. Cuando el PCP - SL develó su lado más violento y lo situó contra la comunidad, fueron precisamente estos sabios quienes se opusieron a su presencia; por ello y en

secreto decidieron realizar una sesión ritual denominada *Avio*. Según los argumentos expresados por *Martha*:

“Ellos [los Yachay] hacen una reunión clandestina para que puedan desterrarlo ritualmente. De eso se enteran los senderos, que ellos estaban haciendo una sesión ritual para desterrarlo. Ya no lo querían tenerlo. Yo creo que es eso, en realidad, lo que le incomoda a Sendero y empiezan a ver que hay personas que estaban en contra de su presencia en la comunidad.”

¿En qué consiste este ritual denominado *Avio*? Se trata de un *despacho ritual*. Su uso tiene el objetivo de finiquitar el mal causado por algo o alguien dentro de la comunidad. Cuando este es identificado en el seno de la colectividad, son los Yachay los encargados de organizar una *despedida*. Finalmente éste es invitado, como parte del ritual a abandonar la comunidad. En Quispillaccta este rito es una práctica constante.

Como primer ejemplo de la aplicación de este ritual, presentaremos el caso de la fiebre aftosa. Cuando el ganado presenta signos de estar infectado del virus y, debido a la agresividad del contagio de esta enfermedad, los animales mueren en grandes cantidades. En Quispillaccta suelen decir, ante una situación como la señalada, que el mal fue recibido, como se suele hacer con un compadre que abusa de la confianza y perjudica a la familia que lo ampara, *“Lo hemos recibido, pero ya nos hizo mucho daño y es tiempo de decirle basta; es momento de hacerle una despedida ritual. Es tiempo de un Avio”*.

La despedida del mal consiste en celebrar una reunión comunal o familiar. En ella se prepara comida, se sacrifica a los mejores animales que se tenga, estos deben ser ofrendados a la enfermedad. Luego, se le pide que abandone la comunidad, se le ofrece avituallamiento para su viaje. El mal es invitado a retirarse.

Un segundo ejemplo del uso del *Avio* se produce a la *“llegada del hambre”*. En esta comunidad suelen denominar al mes de enero como *muchuy killa* (mes de sufrimiento). Es el periodo del año donde el almacén de víveres está sumamente desabastecido. Los campesinos casi no tienen qué comer, no hay papas, ni granos para alimentarse. Cuando el calendario marca enero, se dice

que *el hambre ha llegado a la comunidad*; como ya fue mencionado, es evidente y generalizado la falta de alimentos, el hambre se hace colectivo.

El ciclo productivo se va agotando, envejece inexorablemente; lo nuevo aflora, pero aún es muy joven para dar frutos. Entonces, es el momento de despedir lo viejo, la comunidad se preparará porque es tiempo propicio para el Avio. Recordemos, una vez más, el ritual consiste en despedir aquello que afecta o hace mal a la comunidad, a sus integrantes.

Cuando Sendero Luminoso apareció en la escena pública desde 1980, ya llevaba algunos años insertándose en las comunidades del distrito, sobre todo en la comunidad de Quispillaccta que, como muchas otras, en sus inicios recibió de buen agrado a los partidarios de la organización senderista (este punto ha sido tratado en el capítulo III de la investigación), incluso, algunos de los comuneros más jóvenes participaron activamente en los inicios, cuando el proyecto senderista no desplegaba su lado más violento.

Luego, la comunidad comprendería lo que comenzó a sucederles por haber recibido y participado de las acciones que perpetraba Sendero Luminoso en la zona. Fue un momento para llevar a cabo el ritual de despedida contra dicho actor armado. Según la información acopiada este rito se habría realizado durante el año 1984. Por coincidencia se trató del momento inmediatamente posterior a las matanzas desatadas contra miembros de la comunidad, tanto por los agentes del Estado como por los miembros del PCP-SL.

La comunidad había tomado la decisión de realizar el Avio a Sendero Luminoso, conversan con los jóvenes quispillacctinos que se habían incorporado a la organización subversiva para persuadirlos de lo que sucederá. Sobre este punto, Aurelio, un poblador de la comunidad sostuvo lo siguiente durante la entrevista:

“Me gusta hablar claro. A los jóvenes quispillacctinos que estaban complicados en esa situación hemos hecho ver adonde hemos llegado. Nos hemos reunido la población, más que nada los dirigentes y le sugerimos que se vayan de acá del pueblo, no queremos más problemas - le hemos dicho.

Le dijimos, váyanse no los queremos acá, déjennos tranquilos, déjennos trabajar y vivir como antes. Eso fue como una despedida, como un Avio y se fueron; nos hicieron caso. Esos jóvenes ya eran como papás pero sin tener un conocimiento. Estábamos reunidos todos, le dijimos váyanse y así se fueron”.

Otra versión que permite visualizar, con más detalle, aquel momento de confrontación verbal entre las autoridades del poblado y los miembros del PCP-SL corresponde al comunero del barrio de Tuco, Dionisio sostuvo lo siguiente:

“Yo no he visto, pero dicen que reunieron en Quispillaccta y, con buena manera, le dijeron: ahora si pueden retirarse, no pueden comprometer más a la comunidad.

Dicen que lo han hecho a buenas nomás, los ancianos le han hecho su Avio, le han dado sus fiambres y despidieron pacíficamente. Qué iban a hacer, si la comunidad estaba contra de ellos porque actuaron mal y ya estaban dominados por los militares, tuvieron que retirarse y desde esa fecha no aparecen los senderos. Así fue ese caso.”

El ritual de expulsión que la comunidad realizó contra la organización subversiva, no tuvo la misma eficacia puesto que sólo fue comprendido por aquellos miembros de Sendero Luminoso cuyo lugar de procedencia era la propia comunidad. Para los cuadros senderistas destacados en la zona, enterados de aquel episodio tradicional, no fue de su agrado.

Desde la perspectiva política de la organización alzada en armas, aquella acción ubicó a los *Yachay* en un conjunto de categorías similares para la retórica senderista, se trataba de “*cabezas negras*”, “*reaccionarios*”, “*germen del viejo Estado*”. La medida tomada por los sabios del pueblo fue razón suficiente para inscribir sus nombres en la “*lista negra*”, donde figuraban quienes serían asesinados; se trataba de una relación selecta de los enemigos de Sendero Luminoso.

En ella estaban quienes perpetraban contra la estabilidad de la organización armada dentro de la comunidad, estos asesinatos selectivos formaban parte de su estrategia de limpiar la *masa* campesina de los rezagos del *viejo Estado*, que intentaba por todo los medios la incorporación del campesinado

a la causa política de su organización: *conquistar el poder*.

Lo que estaba sucediendo en la comunidad fue que la presencia del PCP – SL perdió la perspectiva inicial que se habían imaginado los campesinos del lugar, el apoyo dado en los años iniciales les fue retirado.

4.7.3 REFUNDAR LA EXISTENCIA COMUNAL

Este apartado dejará en evidencia cómo fue que una comunidad campesina logró refundar su existencia política y social sobre la base de una práctica cultural arraigada en su seno. El *Avio* realizado a los miembros de Sendero Luminoso tuvo como resultado su expulsión por otros medios, el mal que había sido bien recibido por la comunidad fue sometido por ella misma.

Los comuneros de esta localidad, cuando fueron interpelados en las entrevistas acerca del tiempo de la violencia, presentan a la comunidad y al PCP-SL como sujetos colectivos. De esta forma se preserva la identidad de los comuneros (sujetos individuales) que participaron a favor de la organización levantada en armas. Se trata de una forma de olvido instituido como una prohibición comunal, una que evita la persecución de sus integrantes por los actos en los que incurrieron durante el tiempo de la violencia.

La comunidad, a través de la *despedida ritual* del mal, ha logrado elaborar una representación satisfactoria de sí misma, es decir, un recuerdo del pasado agradable antes que exacto; uno que incluso admite “[...] *la facultad de olvidar los aspectos más penosos de un acontecimiento pasado*” (Candau 2006: 82), siempre y cuando ello le permita saldar cuentas en el presente.

La memoria colectiva aquí narrada, por utilizar la clasificación de Todorov (2000), no es de tipo *literal* sino *ejemplar*. En ese sentido, el pasado se vuelve principio de acción para el presente, es administrado por éste y deja de ser un hecho intransitivo. La memoria se convierte en ejemplo y permite ser comparada con hechos de similares características, incluso con aquellos que se produjeron en tiempos anteriores a los de la violencia política.

La historia del *Tayta Sánchez* debe ser leída como un punto de retorno. Es una respuesta cultural que, pese a ser reciente, se presenta *arraigada* en la intemporalidad (*'dice que hubo un Tayta Sánchez que hizo esto y aquello'*). Se trata de una historia del pasado relatada de manera distinta, que intenta explicar las acciones de violencia, natural o social, que se produjeron en el seno de la comunidad.

De igual modo, el ritual de despedida llamado *Avio*, abre un canal por el cual transita la comunidad hasta despedirse del mal; de esta manera, son ellos los que buscan retornar al orden perdido, es la comunidad en su conjunto la que abandona el proyecto del PCP-SL y no al revés. El proyecto senderista, qué duda cabe, tuvo una propuesta radical; no obstante, en sus inicios sedujo a muchos pobladores de las comunidades campesinas. Con el devenir de los subsiguientes años desencadenó en acciones terroristas que hicieron menoscabo al país en su conjunto, incluso en los espacios campesinos donde había sido admitido.

CONCLUSIONES

El Horror Olvidado. Memoria e historia de la violencia política en Ayacucho, Perú (1980 -2000), como tesis doctoral presenta en este punto un conjunto de conclusiones. Ellas no son necesariamente una respuesta directa a cada capítulo trabajado. En todo caso, la reflexión que guía el sentido de este acápite final se presenta en forma distinta, van por encima del conjunto de capítulos que componen el cuerpo del trabajo; no por ello dejan de tener relación con los hechos narrados a lo largo de sus páginas.

La tesis doctoral, como trabajo de investigación, ha llegado a las siguientes conclusiones:

1. La memoria ha sido concebida como una forma que emplean los sujetos para aproximarse al tiempo acontecido. No es ajena a cambios ni a tensiones en la medida que éstos se producen en el presente, que es el tiempo desde donde el pasado es interpelado. Por tanto, la memoria ha sido, y es, una de las maneras que los seres humanos tienen de recuperar, comprender y apropiarse de su pasado.

Así, los testimonios se convierten en un instrumento poderoso para lograr dicho fin; sobre todo, cuando el acontecimiento está relacionado con hechos de violencia (en cualquiera de sus manifestaciones). La presente investigación ha tratado de una de ellas: la violencia política.

En consecuencia, el alegato testimonial posibilita dar cuenta de sucesos que eran imposibles de ser registrados. Hechos que formalmente no sucedieron, porque fue borrada toda evidencia de ellos, se trata de acontecimientos que se produjeron pero fueron imposibilitados de constituirse como tales. Ahí, en esos casos, surgen los testimonios, el recuerdo se presenta como la evidencia imborrable de algo que hoy es invisible a nuestros ojos pero no a los del testigo.

En cuanto a la estructura, gran parte del contenido de los capítulos III y IV de la presente tesis son el resultado del aporte testimonial, no sólo de las víctimas, también se incorpora la voz de aquellos que perpetraron la violencia. Por ejemplo, el apartado 3.7 *Un tour por el infierno*, narra como una base militar se

constituyó en un lugar, Cangallo, para brindar formalmente seguridad a la población de la provincia.

Sí, de hecho, las fuerzas armadas y las bases contrasubversivas, cumplieron ese rol; pero también en determinadas circunstancias desempeñaron otro, sus instalaciones fueron el ropaje que ocultó lo que sucedía en sus entrañas: tortura y muerte. Hoy, la base militar de Cangallo, ubicada junto al río Pampas, es un acogedor colegio secundario y el destacamento militar que controlaba el acceso a la ciudad desde las alturas del puente Macro ya no existe; la naturaleza ha retomado el control de aquel espacio. No queda evidencia de ella ni de lo que sucedió allí. Todo parece haber sido borrado menos el recuerdo.

¿Cuál es la evidencia en estos casos? La condición de desaparecido no puede dar fe de su existencia tampoco de su muerte. Es una situación que deja a los familiares en la incertidumbre de dar inicio al duelo o de suspenderlo. Entonces, se trata de un duelo interminable donde la esperanza de los deudos funciona como una cuña que no permite dar inicio pleno, ni cerrarlo por completo; porque no hay muerto sin un cadáver. La condición del desaparecido es, para emplear un término de Zizek, la de un *muerto viviente*.

En el caso de la población campesina, ocurrió que muchos no habían realizado su inscripción en el Registro de Estado Civil (en 1993 surge RENIEC), surgió así otra imposibilidad para sus deudos: no pudieron declararlos como desaparecidos ya que formalmente para el Estado nunca existieron. Aquella fue la situación de una población pobre, indígena y campesina que no sólo fue invisible, también fue inexistente ante la lejana formalidad institucional del Estado.

La memoria no sugiere quedar atrapados en el pasado. Es un esfuerzo realizado desde el presente que propone integrar la experiencia del acontecimiento vivido como uno de sus activos. Uno que tenga la capacidad de movilizar voluntades ante la necesidad de una reivindicación o que, actuando en el sentido contrario, posea la capacidad de detener a un colectivo o institución de repetir aquello que ya ocurrió y fue nefasto. Como ha sugerido Todorov, la memoria no es un remedio contra el mal, pero sí puede actuar como un freno ante la peligrosa posibilidad de volver a transitar por senderos violentos.

Consecuentemente, la función del recuerdo se vuelve fundamental *para que no se repita* aquello que aconteció trágicamente. Éste, el recuerdo, se forja en una llamada de atención, una advertencia, que demanda aprender de las experiencias vividas en el pasado. *Nunca más* no debe ser sólo un lema de los activistas por los Derechos Humanos, necesita ser mucho más: requiere constituirse como un instrumento que proscriba cualquier posibilidad de solución basada en el uso de la violencia.

Lamentablemente, el Perú, como muchos otros países, no ha iniciado su andar por el camino aludido en el párrafo anterior. Sinceramente, el lema *Nunca más* ni siquiera ha sido pensado como posibilidad real. Las memorias de la violencia en el país batallan por su reconocimiento, no aceptan condición alguna que los obligue a reflexionar sobre el lugar que ocuparon en el pasado. Todos quieren ser víctimas. El mal es proyectado en el otro y es visto como victimario. El otro siempre termina siendo distinto y distante, fuera de su humanidad.

Desterrar lo que hizo daño es precisamente una acción que se viene realizando en algunos espacios campesinos de Ayacucho. El ritual denominado Avio, o despedida, es un buen ejemplo para comprender cómo una comunidad ha iniciado un proceso de superación de aquello que le hizo daño. Este caso puede verse en el apartado 4.7 *Memoria y ritual en la reelaboración del pasado. El caso Quispillaccta*. El mecanismo empleado recurrentemente por aquella comunidad ha sido: expulsar simbólicamente de su seno todo lo que le afecta, ya sea en el pasado o en el presente.

Esta práctica cultural fue empleada, en la primera mitad de la década de 1980, contra Sendero Luminoso, organización que inicialmente se había instalado con la aceptación de los pobladores del lugar, pero dadas las desmedidas acciones contra los comuneros terminó siendo percibida como un agresor del orden comunal. Por lo tanto, fue echado ritualmente del seno de la comunidad campesina.

En dicha práctica ritual, se puede descubrir el fermento de un proceso que busca la superación del acontecimiento trágico. Se trata de una acción que no intenta olvidar lo que sucedió; por el contrario, toma como punto de partida el reconocer y recordar que algo malo se produjo, que además fue permitido. No obstante, desde el presente las personas están dispuestas a superar las acciones del pasado, razón por la que anteponen el recuerdo al olvido.

Así, la memoria está llamada a ser un instrumento de superación del pasado de horror. Esta afirmación no significa una apuesta por el olvido, por la represión del recuerdo (legitimado por ley o minimizado socialmente). El argumento de la omisión sólo expresa una actitud que pese a ser sugerida como beneficiosa no puede proteger al ser humano de sí mismo. Por el contrario, puede generar, peligrosamente, una coraza de impunidad sin resquicio para la actitud compasiva de los seres humanos.

En el Perú actual, la indolencia ha sido construida extrañamente como una virtud. Parafraseando a Améry se puede sostener que los hombres y las mujeres que murieron durante el ejercicio de la violencia política no eran puercos que gritaban estridentemente de terror cuando fueron degollados.

A lo largo de la tesis se ha argumentado que el pasado no debe ser concebido como una suma que resta. Es decir, la idea de superar el pasado no pasa por olvidarlo sino por tenerlo vigente. Sólo así puede ser superado el trauma de la violencia e integrar su experiencia al presente.

Así, surge la memoria ejemplar, una que rescata la experiencia y le asigna la función de ser capaz de actuar como freno ante situaciones similares que en el futuro seduzcan a la humanidad. Con esta consideración cualquier ideología radical, expresada como práctica, no volverá a tener posibilidad alguna en la sociedad.

También debe servir para reflexionar en torno a la actuación de las fuerzas represivas del Estado peruano, sobre todo aquella que se plasmó en los primeros años de la década de 1980. Sólo así, la democracia será defendida con prácticas contempladas dentro de la ley y no al margen de ella. El sistema democrático no debe ni puede ser preservado, precisamente, a través de acciones antidemocráticas.

2. El argumento sencillo que sostiene “*El tiempo lo cura todo*” no está bien decirlo, además suena mal cuando de sucesos de violencia política se trata. Es insensato dejarle toda la responsabilidad a un proceso natural para que repare aquello que tiene origen social. La violencia política es un hecho social y debe ser la acción humana (institucionalizada o colectivizada) la llamada a resolver los problemas del pasado que tanto perturban al presente. Sólo así podrán ser superados los sucesos que se produjeron y sus experiencias puestas al servicio de lo actual.

Aquí se ha sostenido que la memoria debe ser rescatada, importa y mucho. Sin embargo, este no es su objetivo final. No puede pensarse que el exclusivo hecho de recordar los acontecimientos trágicos del pasado convierte a la memoria en un remedio contra el mal. Ella está llamada a ser una plataforma que permita comprender lo que sucedió si no puede cumplir dicho rol habrá fracasado rotundamente. El dolor padecido, el sufrimiento vivido deben ser una experiencia que permita un aprendizaje. No se trata únicamente de *hacer memoria* sino de convertirla en un instrumento pedagógico para la construcción de ciudadanía.

Es ineludible recordar que tanto víctima como victimario comparten la misma necesidad de comprender el pasado de una misma historia nacional, una que ha sido fragmentada por las contradicciones irresueltas de la sociedad. El Perú de hoy, en materia de violencia política, tiene una deuda consigo mismo. La promesa peruana de superación del trauma violento debe fundarse en un saber y comprender su pasado. El país, como sociedad, necesita volver al umbral de todo proceso de aprendizaje: comprender que es necesario comprender. Valga reiterar que el pasado y su recuperación son fundamentales para construir ciudadanos plenos.

3. El recuento histórico, “*grosso modo*”, del Partido Comunista Peruano y sus escisiones ha tenido la intención de mostrarnos cómo el proceso de fragmentación de la izquierda peruana, influenciada por la ruptura internacional entre el PC de la Unión Soviética y PC chino, posibilitó en sus inicios una línea maoísta concentrada en el Partido Comunista del Perú-Bandera Roja.

Bandera Roja fue la organización política de Izquierda donde anidó Sendero Luminoso en su etapa prístina. La Facción Roja fue el núcleo de un conjunto de dirigentes y cuadros políticos que se fueron forjando durante gran parte de la década de 1960 hasta dar origen, a inicios de la siguiente década, a la organización política que la presente tesis ha estudiado.

El año 1969, fue un momento diferenciador puesto que allí se produjeron un cúmulo de acontecimientos de carácter nacional, pero sentidos de forma particular en la región de Ayacucho. Uno de ellos fue la lucha por la gratuidad de la educación, hecho que cobró la vida de estudiantes y campesinos de las ciudades de Huanta y Huamanga. Momento que ha sido señalado por los investigadores del tema como el acto que fracturó a la sociedad ayacuchana y posibilitó el surgimiento de Sendero Luminoso en su seno.

La historia regional de aquella época, reconstruida a lo largo del capítulo II de la presente tesis, ha mostrado no sólo el surgimiento de una agrupación radical, sino también como cierta terminología política fue de uso común a todas las agrupaciones de izquierda de aquel periodo. Términos como lucha armada y revolución, durante las décadas de 1960 y 1970, no fueron patrimonio exclusivo de Sendero Luminoso; pero en ellos cobró cierto matiz: pasaron de ser conceptos abstractos a acciones prácticas.

A lo largo del mismo capítulo II de la tesis, se muestra cómo la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga fue un *“lugar de batalla”* para las distintas agrupaciones políticas. También se señalan las prácticas de un conjunto de estudiantes y docentes, articulados en la Fracción Roja, que fueron radicalizando su actuar bajo la premisa que la sociedad peruana tenía características semif feudales y semicoloniales, que sólo la aplicación de una revolución de carácter maoísta podía cambiarla. De esta forma, el maoísmo y su aplicación al caso peruano, a través del *“pensamiento Gonzalo”*, se presentaban como arma eficaz para concretar su propuesta de transformación radical del país.

Presentada así, la ideología maoísta profesada por Sendero Luminoso fue convertida en la única capaz de dirigir la lucha armada en Perú y ésta debería iniciar su recorrido desde el campo. Convencidos de ello, trabajaron durante toda la década de 1970 para concretar su plan político que necesitaba articularse, sobre todo, en las poblaciones rurales. Ello se concretó a través de la denominada *línea de masas*.

El proyecto senderista, valgan verdades, se inició con apoyo de sectores campesinos pero revirtió rápidamente contra los mismos. Los castigos y los asesinatos selectivos contra aquellos que hacían daño a la población fueron bien vistos en las comunidades campesinas, Sendero Luminoso actuaba en estos espacios como una fuerza eficaz en la solución de problemas históricamente irresueltos por el Estado. Pero cuando sus acciones punitivas se dirigieron contra la población que no era percibida como trasgresora, precisamente, en ese momento, comenzó a perder apoyo en los espacios campesinos que antes habían sido contemplados como sus bases sociales desde donde su propuesta se alzaría hasta llegar a las ciudades.

4. Los capítulos III y IV de la investigación, muestran en su conjunto una realidad local. El distrito de Chuschi se convierte en el escenario específico desde donde se da un conjunto de sucesos que permiten señalar la sinrazón de la violencia desatada contra la población de dicho espacio campesino. Esta jurisdicción distrital se muestra como un escenario donde los actores armados (Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas y policiales del Estado peruano) hicieron gala de lo más abyecto que el ser humano puede ser capaz en razón de un ideal o una doctrina.

Los casos que a lo largo de estos dos capítulos fueron narrados nos confrontan con una situación de horror sin límites, donde la imaginación más perversa es superada largamente por la realidad. Escribir sobre las experiencias de la violencia política resulta muy difícil ya que este formato no permite contener toda la intensidad de lo experimentado en la vida. No obstante, el sujeto social y su experiencia intentan estar representados aquí gracias al testimonio que, como fuente única de información, se hace público gracias al deber de recordar. El Perú, poco a poco, ha iniciado un recorrido sinuoso por aquello que Reyes Mate ha denominado *Cambio epocal*.

5. A lo largo de la tesis se ha mostrado cómo la memoria debe servir para comprender el pasado, recuperar los acontecimientos olvidados o silenciados. Lo que fue omitido por el relato histórico vuelve a ponerse en evidencia gracias al recuerdo. La memoria no tiene como fin el sólo hecho de recuperar acontecimientos olvidados, sino construir *presentes recordados* que aseguren un futuro sin omisiones. Si su objetivo es buscar la verdad, entonces, una explicación coherente surgirá como comprensión del pasado vivido y analizado.

Comprender lo que verdaderamente aconteció conduce a la necesidad de superarlo. Sólo así el perdón tendrá espacio como alternativa para las sociedades que han atravesado por procesos de violencia. Éste no puede apostar por el olvido del acto violento, todo lo contrario. Justamente porque es recordado y comprendido es que puede ser perdonable. La amnistía con amnesia, el silencio cómplice y el olvido interesado no pueden ser motivo de perdón, sino de condena moral y legal en los fueros pertinentes. La impunidad no está sujeta al perdón.

El Perdón, como mecanismo de superación, contempla gruesamente dos principios: primero, tiene como condición que debe ser pedido verdaderamente para poder ser otorgado en los mismo términos; segundo, su aplicación no debe posibilitar la impunidad ni la cancelación de la falta cometida, todo sujeto debe ser legalmente responsable de sus acciones.

Debe quedar precisado que el perdón se presenta como una tachadura de la falta cometida en el pasado, no la supresión de ella. Es decir, no niega la condena de la acción violenta pero libera al actor de la misma. El condenado, no puede ser eternamente estigmatizado, tiene derecho a hacer de sí mismo otro y la sociedad el deber de posibilitarle todos los medios para ello.

Finalmente, aquí, el perdón ha sido entendido como el acto compasivo que la víctima o sus deudos otorgan al victimario. En ese sentido tiene carácter de excepción, no se trata de una acción generalizable ni mucho menos normalizadora.

FUENTES CITADAS

- Adorno, T. (1984). *Dialéctica Negativa*. Taurus ediciones. Madrid.
- Alcedo, M. (1996). *Militar en ETA. Historias de vida y muerte*. Ed. Haranburu. San Sebastián.
- Alarcón, R. (1976). *El movimiento de Ayacucho y Huanta, 1969*. UNSCH. Ayacucho.
- Alonso, M. (2010). Estructuras retóricas de la violencia política. En Rivera & Carniceros. *Violencia Política. Historia, memoria y víctimas*. P. 101-165. Ediciones Maia y UPV/ EHU. Madrid.
- Améry, J. (2004). *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos. Valencia.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías: Ensayo sobre la geografía de la furia*. Tusquets editores. Barcelona.
- Arendt, H. (2004). *La tradición oculta*. Paidós. Barcelona.
- (1970). *Sobre la violencia*. Joaquín Mortiz. México.
- Armengou, M., Belis, R., & Carrillo, S. (2005). *Las fosas del silencio: ¿hay un holocausto español?* Debolsillo. Barcelona.
- Aróstegui, J. (2010). La violencia política y su dimensión histórica. En Rivera & Carniceros. *Violencia Política. Historia, memoria y víctimas*. P. 17 - 48. Ediciones Maia y UPV/ EHU. Madrid.
- (1996). La especificación de lo genérico. La violencia política en la perspectiva histórica. En *Sistema: Revista de ciencias sociales*. Nº 132-133. P. 9-39. Madrid
- Asensi, M. (2009). La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos. En: *¿Pueden hablar los subalternos?* MACBA. Barcelona.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa. Barcelona.
- Baby, S. Compagnon, O y González, E. (Compiladores) (2009). *Violencia y transiciones políticas a finales del siglo XX: Europa del sur - América latina*. Casa de Velázquez. Madrid.
- Bakhurst, D. (2000). Memoria, identidad y psicología cultural. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 91-105. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Bartlett, F. (1930). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (1995). *Recordar: Estudio de psicología experimental y social*. Alianza editorial. Madrid.
- Bataille, G. (1997). *El erotismo*. Tusquets editores. Barcelona.
- (1993). *El estado y el problema del fascismo*. Pre-textos. Valencia.
- Baudrillard, J. & Morin, E. (2004). *La violencia del mundo*. Paidós. Barcelona.

- Bauman, Z. (2006). *Modernidad y holocausto*. Ediciones Sequitur. Madrid.
- Baumeister, R. & Hastings, S. (1997). Distortions of collective memory: how groups flatter and deceive themselves. En *Pennebaker, j. Paez, D. & Rimé, B. (editores) Collective memory of political events: Social psychological perspectives*. P. 277-293. Lawrence Erlbaum Associates. England
- Belay, R. Bracamonte, j. Degregori, C. & Vacher, J. (editores), (2004). *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*. Embajada de Francia, IEP, IFEA, Red para el desarrollo de las ciencias sociales. Lima.
- Benjamin, W. (2010). *Crítica de la violencia*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectivas etnosociológica*. Bellaterra. Barcelona
- Bloch, M. (1999). *Historia e historiadores*. Akal. Madrid.
- (1965). *Introducción al estudio de la historia*. FCE. México D.F.
- Borges, J.L. (2002). Funes el memorioso. En *Ficciones / El libro de arena*. Ediciones PEISA. P. 79-86. Lima.
- Bracamonte, j. Duda, B. y Portocarrero, G. (compiladores) (2003). *Para no olvidar. Testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Lima.
- Bruneteau. B. (2006). *El siglo de los genocidios*. Alianza editorial. Madrid.
- Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica. Barcelona
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós. Barcelona.
- (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós. Buenos Aires.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- (1998). *Mémoire et identité*. PUF. París.
- Caretas. (1980). Senderito ominoso. *Carétas* (614). P. 32. Lima.
- (1981). Palabras de Fernando Belaunde Terry en la ceremonia de 59º aniversario de la PIP. *Caretas* (665). P. 12. Lima.
- Carr, E. (1979) *¿Qué es la historia?* Seix Barral. Barcelona.
- Changeaux, J. (2007). Definiciones de la memoria biológica. En *Academia Universal de las culturas, ¿Por qué Recordar?* P. 15-20. Granica. Buenos Aires.
- Clot, Y. (1989). La otra ilusión biográfica. En *Historia y fuente oral* (2). UB y Institut Municipal d'Història. Barcelona.
- Comisión Andina de Juristas. (1984). *Boletín Comisión Andina de Juristas*, N° 4. Abril. P. 20-25. Lima.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe Final de la CVR: Para que nunca se repita*. Versión elaborada por APRODEH. Lima. Disponible en: <http://www.cverdad.org.pe>

- Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas. (1984). *Nunca más*. Eudeba. Buenos Aires.
- Consejo de Ministros. Ed. (22 de octubre de 1969) *Actas de sesión del consejo de ministros*. Sesiones del consejo de ministros. Lima
- Crisóstomo, M. (2011). “*Servir al pueblo de todo corazón*”. *Una aproximación al Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho*. Tesis de Maestría en Ciencia Política. PUCP. Lima.
- Cruz, R. (2010). Repertorios de violencia política. En Rivera & Carniceros. *Violencia Política. Historia, memoria y víctimas*. P. 49-61. Ediciones Maia y UPV/ EHU. Madrid.
- Degregori, C. (2010). *El surgimiento de sendero luminoso. Ayacucho 1969-1979*. IEP. Lima.
- (1999). Cosechando tempestades. En Stern, *Los senderos insólitos del Perú*. IEP - UNSCH. Lima.
- (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. IEP. Lima.
- (1992). Después de la caída. En *Quehacer*. P. 38-43. DESCO. Lima.
- (1989) *¿Qué difícil es ser Dios? El zorro de abajo*. Lima.
- (1986). *Sendero Luminoso, lucha armada y utopía autoritaria*. IEP. Lima.
- (1985). *Sendero luminoso. I. Los hondos y mortales desencuentros*. IEP. Lima.
- Del Pino, P. (1999). Familia, cultura y revolución. Vida cotidiana en SL. En Stern *Los senderos insólitos del Perú*. IEP - UNSCH. Lima.
- DESCO. (1989). *Violencia Política en el Perú: 1980-1988*. DESCO, T. I y II. Lima.
- DESCO y Comisión Andina de Juristas. (1989). *Violencia y pacificación. Comisión especial del senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación en el Perú*. Desco y CAJ. Lima.
- Derrida, J. (2006). *El siglo y el perdón*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.
- Dewey, J. (1938). *Logic. The theory of inquiry*. Henry Holt and company INC. New York.
- Díaz, A. (1969). *Ayacucho: Hambre y esperanza*. Wamán Puma. Ayacucho.
- Dirlik, A. (1996). The aura of postcolonialism: third world criticism in the age of global capitalism. En Mongia, Padmini (ed). *Contemporary Postcolonial Theory: A reader*. Arnold. Londres.
- Durkheim, E. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. VI. P. 273-300. Mai. Revisado 26 de marzo de 2012. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.pdf
- Earls, J. & Silverblat, I. (1979). Ayllus y etnias en la región Pampas-Qaracha. El impacto del imperio incaico. En *Investigaciones. Revista de ciencias histórico - sociales, II* (2, segunda parte). P. 267-282. UNSCH. Ayacucho.

- Escobar, A. (1971). *El problema universitario o el vacío ideológico*. Siglo XXI Editores. México D.F.
- Fein, H. (1979). *Accounting for genocide: National responses and Jewish victimization during the Holocaust*. Free Press. New York.
- Finkenauer, C. Gisle, L. & Luminet, O. (2000). Cuando las memorias individuales se forman socialmente. Memorias de «flash» de sucesos sociopolíticos. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 159-179. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Finley, M. (1977). *Uso y abuso de la historia*. Crítica. Barcelona.
- Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un inca: identidad y utopía en los andes*. Horizonte. Lima.
- (1987). *Campesinado y violencia*. Instituto de Apoyo Agrario. Lima.
- Freud, S. (1970). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Alianza Editorial. Madrid.
- (1988). *Obras completas*. Orbis. Barcelona.
- Fuero Privativo Agrario (Legajo 29) (s.f.) *Sección juzgado de tierras*. Archivo regional de Ayacucho. Ayacucho.
- (Legajo 36) (s.f.) *Sección juzgado de tierras*. Archivo regional de Ayacucho. Ayacucho.
- Frigolé, J. (1997). *Un Hombre: género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Muchnik editores S.A. Barcelona.
- Gamarra, J. (2002). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación. UNSCH e IPAZ. Ayacucho*.
- Gavilán, L. (2012). *Memorias de un soldado desconocido*. IEP y Universidad Iberoamericana. Lima y México D.F.
- Granados, M. (1981). *La conducta política: un caso particular*. Tesis de Bachillerato en Antropología. UNSCH. Ayacucho.
- Goffman, E. (1970). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- González, E. (1981). *La ciudad inca de Vilcashuamán*. UNSCH. Ayacucho.
- Gorriti, G. (1990). *Sendero. Historia de la guerra milenaria* (Vol. T1). Apoyo. Lima.
- Guzmán, A. & Iparraguirre, E. (2014). *Memorias desde némesis*. Inédito. Lima.
- Halbwachs, M. (2004a) / [1950]. *La memoria colectiva*. Prensas universitarias de Zaragoza. Zaragoza.
- (2004b) / [1925]. *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos. Barcelona.
- Hershberg, E. & Felipe, A. (2005). *Memorias militares sobre la represión del cono sur*. Siglo XXI y SSRC. Madrid.
- Hinojosa, I. (1998). Sobre parientes pobres y nuevos ricos: relaciones entre Sendero Luminoso y la izquierda radical peruana. En *Los senderos insólitos del Perú*. P. 73-92. IEP y UNSCH. Lima.
- Hobsbawm, E. (1998) *Historia del siglo XX*. Crítica. Buenos Aires.

- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2012) *La invención de la tradición*. Crítica. Barcelona.
- Honderich, T. (1980). *Violence for equality: Inquiries in political philosophy*. Penguin books. Londres.
- Huertas, L. (1979). La revisita de Vilcas Huamán 1729. En *Investigaciones*, Vol. II, Nº 2. Segunda parte. P. 291-342. Revista de ciencias histórico-sociales. UNSCH. Ayacucho.
- Huertas, L. & Granda, J. (1976). *La revisita de los Cochorbos de 1683*. Departamento de ciencias históricos-sociales. UNSCH. Ayacucho.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. FCE y Goethe Institut. México D.F.
- Ibáñez, T. (1988). *Ideologías de la vida cotidiana*. L'Hospitalet de Llobregat: Sendai. Barcelona.
- Impacto. (30 de junio de 1970). Hace un año ayacuchanos ofrendaron su vida por la educación. *Impacto. Semanario de actualidad regional*. P. 1. Ayacucho.
- Isbell, B. (2005). *Para defendernos*. Ecología y ritual en un pueblo andino. CBC. Cusco.
- (1998). Violence in Peru: performances and dialogues. En *American Anthropologist*, Vol. 100. June (2). P. 282-292. AAA. United States of America.
- (1978). *To defend ourselves. Ecology and ritual in andean village*. Institute of Latin American studies - University of Texas. Texas.
- (1973). *Andean structures and activities: towards a study of transformations of traditional concepts in a central highland peasant community*. Doctor of Philosophy in Antropology. University of Illinois at Urban - Champaign. University of Illinois at urban - Champaign. Illinois.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le Pardon*. Aubier. París.
- (2004) *Pensar la muerte*. FCE. Buenos Aires.
- Javier, P. (1980). Sinchis en el sendero. En *Caretas* (625). P. 84. Lima.
- Jedlowski, P. (2000). La sociología y la memoria colectiva. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 123-134. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Jelin, E. (2002a). *Los Trabajos de la memoria*. Siglo XXI y SSRC. Madrid.
- Jelin, E. (comps). (2002b). *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "Infelices"*. SXX y SSRC. Madrid.
- Jelin, E. & Del Pino, P. (comps). (2003). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Siglo XXI y SSRC. Madrid.
- Jelin, E. & Langland, V. (comps). (2003). *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Siglo XXI y SSRC. Madrid.
- Kelman. H. (1973). "Violence without moral restraint: Reflections on the dehumanization of victims and victimizers". En *Journal of Social Issues*. Vol.29. Nº. 4. P. 29 – 61.

- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria: El tiempo como imaginario*. Paidós. Barcelona.
- Lenin, V. (1973). *Obras escogidas. Vol. I*. Segunda edición corregida y aumentada. Editorial Cartago. Buenos Aires.
- Leone, G. (2000). ¿Qué hay de «social» en la memoria? En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 135-155. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Levi, P. (2006). *Deber de memoria*. Libros del Zorzal. Buenos Aires.
- Levi, P. & Mesnard, P. (2005). *Informe sobre Auschwitz*. Reverso. Barcelona.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros*. Ensayos para pensar en otro. Pre-textos. Valencia.
- (1993). *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra. Madrid.
- Llordés, J. (1968). *Al dejar el fusil. Memorias de un soldado raso en la guerra de España*. Ediciones Ariel. Barcelona.
- Machaca, M. (1988). *Kancha Chacra sunqulla. La cultura agrocéntrica en el ayllu Quispillaccta*. Pratec – ABA. Ayacucho.
- Mate, R. (2008a). *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva*. Errata Naturae. Madrid.
- (2008b). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Anthropos Editorial. Barcelona.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini. Barcelona.
- Michaud, Y. (1980). *Violencia y política*. Ruedo Ibérico. Barcelona.
- (2004). Violencia y ultra violencia en los conflictos comunitarios. En *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*. P. 29-33. Embajada de Francia en el Perú, IEP, IFEA y Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Lima.
- Mongia, P. (1996). *Contemporary Postcolonial Theory: A reader*. Arnold. Londres.
- Morin, E. (2000). *El desafío del siglo XXI: unir los conocimientos*. Plural. La Paz.
- (1980). *La méthode II. La vie de la vie*. Seuil. París.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image, son public*. Les Presses universitaires de France. París.
- (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Huemal. Buenos Aires.
- Nabert, J. (1999). *Ensayo sobre el mal*. Caparros editores. Madrid.
- Nora, P. (1984). *Les lieux de mémoire*. Vol 1. Gallimard. París.
- Novales, F. y Fernández Buey, F. (1989). *El tazón de hierro: Memoria personal de un militante de los GRAPO*. Crítica. Barcelona.
- Nun, J. (1989). *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

- Oiga. (1982). Sendero sigue matando y el gobierno le hace de "sparring". *Oiga* (94). P. 15. Lima.
- Paladín. (16 de Enero de 1974). En consejo universitario de hoy verán reclamo de estudiantes de la U de Huamanga. *Paladín, diario de la mañana* (1482). P. 1. Ayacucho.
- (4 de Marzo de 1974). Universidad de Huamanga ya no será más bastión del pekinismo. *Paladín, diario de la mañana* (1522). P. 4. Ayacucho.
- (5 de Febrero de 1972). UNSCH dio conferencia sobre José Carlos Mariátegui. *Paladín, diario de la mañana* (1044). P. 2. Ayacucho.
- (3 de enero de 1969). Necesaria purga docente requiere la "U" de Huamanga. *Paladín, diario de la mañana*. P. 1. Ayacucho.
- (5 de enero de 1969). Conspiración y silencio. *Paladín, diario de la mañana*. P. 5. Ayacucho.
- (10 de enero de 1969). *Paladín, diario de la mañana* (404). P. 1. Ayacucho.
- (8 de febrero de 1969). Estudiantes continúan con desórdenes en las calles de la ciudad. *Paladín, diario de la mañana* (428). P. 1. Ayacucho.
- (1 de marzo de 1969). ¿Por qué sigue funcionando la federación de estudiantes? *Paladín, diario de la mañana* (446). P. 5. Ayacucho.
- (18 de marzo de 1969). Renuncia rector y parte de la comisión reorganizadora de la 'U' de Huamanga. *Paladín, diario de la mañana* (455). P. 1. Ayacucho.
- (28 de Marzo de 1969). Postulantes a la U de Huamanga protagonizaron nuevos desórdenes. *Paladín, diario de la mañana* (463). P. 1. Ayacucho.
- (7 de Junio de 1969). Pekineses capturan instituto comercial N° 37 Anexa a la G.U.E M.C. *Paladín, diario de la mañana*. P. 1. Ayacucho.
- (7 de julio de 1969). 60 por ciento de alumnos no asistieron a sus colegios. *Paladín, diario de la mañana* (526). P. 1. Ayacucho.
- (23 de julio de 1969). Alumnos de planteles secundarios decretan paro. *Paladín, diario de la mañana* (536). P. 4. Ayacucho.
- (18 de agosto de 1969). Estudiantes reinician protesta en las calles de la ciudad. *Paladín, diario de la mañana* (533). P. 1. Ayacucho.
- (29 de agosto de 1969). Empezaron protestas de estudiantes universitarios. *Paladín, diario de la mañana* (557). P. 1. Ayacucho.
- (10 de octubre de 1969). Éxodo de profesores de la Universidad de Huamanga. *Paladín, diario de la mañana* (585). P. 3. Ayacucho.
- (28 de Octubre de 1969). FER frustra elecciones en la U de Huamanga. *Paladín, diario de la mañana* (600). P. 1. Ayacucho.
- (15 de Noviembre de 1969). U. de Huamanga ya tiene nuevas autoridades. *Paladín, diario de la mañana* (615). P. 1. Ayacucho.
- (26 de enero de 1968). Universitarios construirán una escuela: Acosvinchos. *Paladín, diario de la mañana* (149). P. 3. Ayacucho.

- (6 de febrero de 1968). La Federación de Barrios repudia actitud del gamonal de Maisondo. *Paladín, diario de la mañana* (158). P. 1. Ayacucho.
- (21 de febrero de 1968). Estudiantes de la Universidad Católica contarán con residencia y comedor. *Paladín, diario de la mañana* (172). P. 1. Ayacucho.
- (21 de mayo de 1968). Ejemplo de civismo: resultó marcha de protesta organizado por los padres de familia del colegio Guamán Poma de Ayala. *Paladín, diario de la mañana* (236). P. 1. Ayacucho.
- (18 de noviembre de 1968). ¿Una mentira piadosa? *Paladín, diario de la mañana* (362). P. 1. Ayacucho.
- (28 de noviembre de 1968). Algo más de lo que dijo el vice - Rector de la UCA. *Paladín, diario de la mañana* (371). P. 1. Ayacucho.
- (30 de noviembre 1968). Elecciones estudiantiles en U de Huamanga. Candidatos polemizaron anteanoche. *Paladín, diario de la mañana* (372). P. 5. Ayacucho.
- (30 de noviembre de 1968). Comunicado a propósito de la conferencia sobre la UCA. *Paladín, diario de la mañana*. P. 5. Ayacucho.
- (9 de diciembre de 1968). Sigue el abuso en el fundo Maisondo. *Paladín, diario de la mañana* (378). P. 5. Ayacucho.
- (14 de diciembre 1968). Triunfo del analfabetismo. *Paladín, diario de la mañana* (832). P. 3. Ayacucho.
- Panorama. (21 de junio de 1979). 21 de junio. Hoy romería. *Panorama*. P. 1. Ayacucho.
- Paolicchi, P. (2000). Recordar y relatar. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 41-87. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Pennebaker, J. & Crow, M. (2000). Memorias colectivas: Evolución y durabilidad de la historia. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 231-257. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Pennebaker, j. Paez, D. & Rimé, B. (editores), (1997). *Collective memory of political events: Social psychological perspectives*. P. 277-293. Lawrence Erlbaum Associates. England.
- Pereira, C & Vala, J. (2000). Representaciones sociales del pasado. Los «descubrimientos» de América y de Brasil”. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 429-449. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Regalado, L. (2007). *Clio y Mnemósine. Estudio sobre historia, memoria y pasado reciente*. Fondo Editorial de la PUCP - Fondo Editorial de UNMSM. Lima.
- Rémond, R. (2007). La transmisión de la memoria. En *Academia universal de las culturas ¿Por qué Recordar?* P. 71-72. Granica. Buenos Aires.
- Ricketts Rey de Castro, P. (1980). En la mata del terrorismo. En *Caretas* (629). P. 32. Lima.

- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- (2007a). Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico. En *Academia universal de las culturas. ¿Por qué recordar?* P. 24-28. Granica. Buenos Aires.
- (2007b). El olvido en el horizonte de la prescripción. En *Academia universal de las culturas. ¿Por qué recordar?* Granica. Buenos Aires.
- (2004). *La memoria, la historia y el olvido*. FCE. Buenos Aires.
- (2000). El pasado tenía un futuro. En *El desafío del siglo XXI: unir los conocimientos*. P. 302-310. Plural. La Paz.
- Ricoeur, P. & Neira, A. (2005). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. Trotta. Madrid.
- Rivera, A. & Carniceros, C. (editores), (2010). *Violencia Política. Historia, Memoria y Víctimas*. Ediciones Maia y UPV/ EHU. Madrid.
- Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (2000). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (2000). Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional. En Rosa, A. Bellelli, G. & Bakhurst, D. (editores). *Memoria colectiva e identidad nacional*. P. 41-87. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Rouso, H. (2007) La necesidad de olvido. En *Academia universal de las culturas ¿Por qué Recordar?* P. 86-90. Granica. Buenos Aires.
- Rouso, H y Conan, E. (1996). *Vichy, Un passé qui ne passe pas*. Gallimard. París.
- Sánchez, M. (2007). *Pensar los senderos olvidados de historia y memoria*. SER y UNMSM. Lima.
- (2009). Memoria y olvido de la violencia política en el distrito de Chuschi. En: *Ensayos en Ciencias Sociales 3*. P. 59 – 108. UNMSM. Lima.
- Sánchez Ferlosio, R. (2000). *El alma y la vergüenza*. Destino. Barcelona.
- (1994). *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. Destino. Barcelona.
- Sánchez, R. (1982). Dentro de un año comenzará la guerra popular. En *Oiga*. (103). P. 21. Lima.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Semprún, J. (2007a). *La escritura o la vida*. Tusquets editores. Barcelona.
- (2007b). Lección de historia. En *Academia universal de las culturas. ¿Por qué recordar?* P. 219-222. Granica. Buenos Aires.
- (2001). *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Tusquets editores. Barcelona.
- Silva, J. (1969). Breve análisis de la Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga. En *Paladín, Diario de la mañana*, 29 de enero. P. 5. Ayacucho.

- Schnapper, D. (2007). La memoria en la política. En *Academia universal de las culturas ¿Por qué Recordar?* P. 76-80. Granica. Buenos Aires.
- Spivak, G. (2009) *¿Pueden hablar los subalternos?* MACBA. Barcelona.
- Stern, S. (1999). De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En Jelin. *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "In-felices"*. P. 11-33. SXX y SSRC. Madrid
- (1999). *Los senderos insólitos del Perú*. IEP y UNSCH. Lima.
- Sotomayor, J. (2009). *¿Leninismo o maoísmo?* Recuperado el 25 de Julio de 2014. De http://www.estudiocaos.com/pdf/libros_kimetz/leninismo%20o%20maoismo.pdf
- Terragno, R. (1987). *Memorias del presente*. Editorial Legasa. Buenos Aires.
- Theidon, K. (2003). La micropolítica de la reconciliación: practicando la justicia en comunidades rurales ayacuchanas. En *Allpanchis* nº 60. P. 113-142. Cusco.
- (2009). *Entre prójimos*. IEP. Lima.
- Todorov, T. (2009). *La memoria ¿un remedio contra el mal?* Ed. Arcadia. Barcelona.
- (2008). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Galaxia Gutenberg. Barcelona.
- (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós. Barcelona.
- (1998). *El hombre desplazado*. Taurus. Madrid.
- (1995). *La vida en común*. Taurus. Madrid.
- UNESCO. (1981). *La violencia y sus causas*. Unesco. París.
- Universitat de Barcelona & Institut Municipal d'Història. (1989). *Historia y fuente oral (2)*. UB. Barcelona.
- Urrutia, J. (1984). *Huamanga: región, proceso e historia 1536-1770*. UNSCH. Ayacucho.
- Vansina, J. (1968). *La tradición oral*. Nueva Colección Labor. Barcelona.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: Relaciones, significados e imaginario*. Paidós. Barcelona.
- Vernant, J. (2007). Historia de la memoria y memoria de la historia. En *Academia universal de las culturas ¿Por qué Recordar?* P. 23-25. Granica. Buenos Aires.
- Waldmann, P. y Reinares, F. (1999). *Sociedad en guerra civil. Conflictos violentos de Europa y América Latina*. Paidós. Barcelona.
- Wiesel, E. (2007). Prefacio. En *Academia universal de las culturas ¿Por qué Recordar?* P. 10-13. Granica. Buenos Aires.
- Wieviorka, M. (2003). *La diferencia*. Plural. La Paz.

- Yerushalmi, Y. (Comps) (1989). *Usos del olvido: Comunicaciones al coloquio de royaumont*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- (1984). *Zhakor. Histoire juive et mémoire juive*. La Découverte. Paris.
- Yves, J & Tadié, M. (1999) *Le sens de la memoire*. Gallimard. París.
- Zuidema, T. (1966). Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho. En *Wamani*, Año 1, N° 1. Colegio de antropólogos de Ayacucho. Ayacucho.
- Zizek, S. (2001). *El espinoso Sujeto*. Paidós. Buenos Aires.
- (2000). *Mirando al sesgo: Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós. Buenos Aires.
- (1999). *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI editores. México D.F.

ANEXO I: SIGLAS

ABA:	Asociación Bartolomé Aripaylla
AECID:	Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
AP:	Acción Popular
APRA:	Acción Popular Revolucionaria Americana
CADC:	Comités de Auto Defensa Civil
CAJ:	Comisión Andina de Juristas
CC:	Comité Central
CETIM:	Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui
CONUP:	Consejo Nacional de la Universidad Peruana
COOPOP:	Central Básica de Cooperación Popular
CVR:	Comisión de la Verdad y Reconciliación
DESCO:	Centro de Estudio y Promoción del Desarrollo
EGP:	Ejército Guerrillero Popular
ELN:	Ejército de Liberación Nacional
ETA:	Euskadi Ta Askatasuna (País Vasco y Libertad)
EPAF:	Equipo Peruano de Antropología Forense
FBA:	Federación de Barrios de Ayacucho
FEDEFAM:	Federación de Asociaciones de Familiares de Detenidos, Desaparecidos de América Latina
FER:	Frente Estudiantil Revolucionario
FESC:	Frente Estudiantil Cristiano
FFAA:	Fuerzas Armadas
FOCEP:	Frente Obrero, Campesino, Estudiantil y Popular
FREDEPA:	Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho

FUECH:	Frente Único de Estudiantes y Campesinos
FUEH:	Frente Único de Estudiante de Huanta
FUESA:	Frente Único de Estudiantes Secundarios de Ayacucho
FUSCH:	Federación Universitaria San Cristóbal de Huamanga
GEIN:	Grupo Especial de Inteligencia
GRAPO:	Grupo de Resistencia Antifascista Primero de Octubre
IEP:	Instituto de Estudios Peruanos
IFEA:	Instituto Francés de Estudios Andinos
ILA:	Inicio de la Lucha Armada
LOUP:	Ley Orgánica de la Universidad Peruana
MACBA:	Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona
MAP:	Movimiento de Actores populares
MIR:	Movimiento de Izquierda Revolucionaria
MIR-VR:	Movimiento de Izquierda Revolucionaria – Voz Rebelde
MOTC:	Movimiento de Obreros y Trabajadores Clasistas
MRTA:	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
PAP:	Partido Aprista Peruano
PCCH:	Partido Comunista Chino
PCM:	Presidencia del Consejo de Ministros
PCP:	Partido Comunista Peruano
PCP-BR:	Partido Comunista del Perú-Bandera Roja
PCP-PR:	Partido Comunista del Perú-Patria Roja
PCP-SL:	Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso
PCUS:	Partido Comunista de la Unión Soviética
PIP:	Policía de Investigaciones del Perú
RENIEC:	Registro Nacional de Identificación y Estado Civil

SINAMOS:	Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social
SUTEP:	Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú
UAB:	Universitat Autònoma de Barcelona
UCA:	Universidad Católica de Ayacucho
UNFV:	Universidad Nacional Federico Villarreal
UNSCH:	Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga
VR:	Vanguardia Revolucionaria