

de Víctimas a Ciudadanos

Memorias de
la Violencia
Política en
Comunidades
de la Cuenca
del Río Pampas

**De Víctimas a Ciudadanos:
Memorias de la violencia política en comunidades de la cuenca del río
Pampas**

© EPAF - Equipo Peruano de Antropología Forense
Av. Mello Franco 341
Jesús María, Lima
Tel: +51(1) 424-5490
Email: epafperu@epafperu.org
Web: www.epafperu.org

Primera edición: julio de 2012
Tiraje: 1000 ejemplares
Diseño e impresión: SINCO Editores S.A.C.
Jr. Huaraz 449 - Lima 5
Tel: 433-5974 / 333-2733
sincoeditores@yahoo.com

ISBN:

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°

Índice

Prólogo	5
Agradecimientos	11

Capítulo I

Las Desapariciones Forzadas en Hualla: memoria de la violencia, justicia y miradas hacia el futuro	13
1. Organización social, política y actividades cotidianas: una configuración a través de la violencia política	15
2. “Terrucos” y “traidores”: memoria y significados de las desapariciones forzadas	22
3. La justicia: una mirada desde Hualla	37
4. El progreso: una mirada desde los actores sociales	42
5. A modo de cierre: para pensar Hualla	47
Anexo	51

Capítulo II

Colcabamba: de la memoria encubierta a la memoria pública	55
1. Viaje por las alturas de Putaccasa	57
2. Sendero Luminoso en la cuenca del río Qaracha	60
3. Sendero Luminoso en la comunidad de Colcabamba	63
4. Mavilón Cancho Gonzáles	69
5. ¿La rebelión o la muerte?: «parecía una pequeña guerra»	71
6. La masacre y el entierro	75
7. La memoria de una sobreviviente	79
8. La cotidianidad del pasado de la violencia	81
9. El Festival de la Guinda para el desarrollo	84
10. La generación que no vivió la guerra	87
11. A modo de cierre: la memoria de los hijos del progreso	89
Anexo	93

Capítulo III

Las zonas grises de la guerra: Morcolla, bajo el fuego de Sendero Luminoso y el legado de una coexistencia contenciosa

	95
1. El territorio	99
2. Violencia política, Sendero Luminoso y campesinos	100
3. La masacre y sus secuelas en la experiencia de los sobrevivientes	110
4. El legado de una coexistencia contenciosa	119
5. Los sentidos locales de la justicia transicional	127
Anexo	137
Bibliografía	139

Prólogo

No puede haber ya reparo alguno con respecto a la importancia de la memoria para la reconstrucción e integración de este país. Luego de la derrota del fujimorismo en las urnas, nada ha quedado tan claro que el reclamo nacional por rutas político-económicas con vocación social, basadas no sólo en promesas electorales sino en el reconocimiento real de un ejercicio ciudadano. Ejercicio ciudadano que, durante décadas, fue sofocado y estrangulado por el estrepitoso choque de un Estado represor y ausente en campos donde la vida de quienes había abandonado históricamente se debatía entre la miseria y el miedo.

Uno puede preguntarse si la memoria de una guerra puede en realidad llevarnos a algún lado o si nuestra consolidación como nación depende de su reconocimiento o de lo que hagamos con ella. La memoria, sin embargo, no es una sola sino muchas, diversas y en constante pugna, y en su multiplicidad no solo podemos hallar el triste recuento de hechos cronológicos —las oscuras escenas del victimario y la víctima—, sino deseos, luchas y agencias en la larga espera de centenares de hombres y mujeres por justicia y paz. Si nos hemos de preguntar qué memoria nos hará más peruanos, preguntémonos mejor qué memorias nos harán más humanos, más seres de carne y hueso.

De víctimas a ciudadanos. Memorias de la violencia política en comunidades de la cuenca del río Pampas es la prueba de que la memoria ya no sólo debe ser entendida como el recuerdo del dolor y la muerte sino, con ese recuerdo mismo de quien fue maltratado o desamparado, como la base de un desarrollo colectivo en medio del olvido.

Algo muy claro en las páginas que siguen es la diferencia (y hasta oposición) entre aquellas memorias cotidianas de pueblos como Hualla, Colcabamba y Morcolla, ubicados al sur de

Ayacucho y golpeados vilmente por el Estado y la subversión, y la memoria vertical, letrada y oficial del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. A pesar de la importancia de este documento para el registro y análisis de una parte de nuestra historia, el reconocimiento de un terrorismo de Estado y de un partido llevado por el fanatismo y la demencia, el proyecto político de «sanación» que defendió fracasó rotundamente. Aunque un importante sector del colectivo de defensa de los derechos humanos en este país haya visto en el nacionalismo la oportunidad de hacer posible una «transformación nacional» y revertir por fin errores políticos del pasado, es posible pensar que, de haber sido otra la suerte del país luego de la segunda vuelta, la memoria hubiera sufrido de nuevo el embate de los amnésicos y desmemoriados de cuello y corbata, debido al proceso trunco e inconcluso que dejó la CVR no solo en Lima sino en las provincias más pobres de este país.

La CVR no concretó (aunque acaso promovió) un proceso de cambio más allá de su existencia. Si bien se realizaron audiencias públicas en donde decenas de personas hablaron y lloraron por su pasado y destino, mostrando al país entero rostros y voces que sobrevivieron la masacre y la represión, nada dio cauce ni paso al reclamo —tan claro en esos momentos— por un país diferente. «Ya no queremos hablar de nada», se escuchaba cada vez que llegábamos a un pueblo cada vez más alejado de Huamanga. «Ya para qué», decían finalmente, viéndonos en camionetas, con grabadora en mano, cámaras y el semblante imperdonable de quien no es del lugar y, aunque conozca y hable el mismo idioma, proviene de una realidad diferente. Sin embargo, a pesar del hastío, la memoria misma puede ser un instrumento de cambio, es decir: una herramienta para lograr la verdadera transformación de situaciones sociales desfavorables, mejorar lazos intercomunales, cerrar heridas y dignificar la vida en medio del campo. Es el poder de la memoria lo que no se ha aprovechado hasta hoy; el poder que tiene el recuerdo de la muerte para renovar y revolucionar la vida y el mundo.

La memoria, si bien ha sido valorada esencialmente desde la Historiografía, basada en el texto y sus círculos, haciendo de ella solo contenidos, inamovible como objetos de museo tras

una vitrina, lo que traen estas páginas (a pesar de la autocrítica) es la posibilidad de entenderla ahora como ejercicio de una ciudadanía que, luego del estallido, empieza a recobrar y juntar sus piezas.

El conflicto armado interno significó el cénit de esa grave dicotomía nacional entre sociedad y Estado. Es decir, si bien el PCP-Sendero Luminoso fue un fenómeno político-social que se desarrolló de manera tan compulsiva dentro de comunidades alejadas del valle andino, tratar de entender el porqué tantos pueblos miraron las fuerzas subversivas como aliadas en favor de un cambio urgente no pasa por evidenciarlos ignorantes o pobres sino, por reconocer y tratar de entender los diversos procesos sociales que estaban en juego antes, durante y después de la guerra. Este libro es una mirada mucho más profunda hacia estos procesos pues, luego de la masacre, lo que queda no sólo es un recuerdo, sino un recuerdo dentro de un contexto social o familiar roto por la muerte y perdido en el silencio.

¿Cómo entender la justicia desde el reclamo de quien fue alejado de su hermano, padre o hijo? ¿Cómo comprender procesos judiciales en ámbitos sociales distintos en donde éstos no responden al contexto social del campesino y el «iletrado», como Colcabamba o Hualla? ¿Puede ser la misma justicia la que buscan defensores de derechos humanos y la que buscan familiares, a pesar del discurso —tantas veces repetido— de igualdad ante la ley y el reconocimiento del otro como uno mismo? ¿La justicia punitiva puede llegar a ser retributiva y hasta restaurativa si ubicamos al Estado fuera de las murallas de esta ciudad centripeta llamada Lima? Las llamadas «víctimas de la violencia», centenares de personas que viven hoy en zonas marginales de la capital y en provincias, buscan una justicia diferente toda vez que permita no sólo sanción para los responsables sino restauración y redistribución de lo perdido durante la guerra en manos de militares o guerrilleros. Es decir: una justicia que devuelva a las comunidades el orden resquebrajado de su práctica social y sus concepciones religiosas.

Estas páginas revelan que los procesos de memoria, judicialización y reparación andan en realidad por caminos distintos, al

cotejar que el sentido de la guerra cambia de pueblo en pueblo, sobre todo si entre éstos hubo, antes de la llegada del PCP-Sendero Luminoso, relaciones intercomunales complejas.

Por esta razón, frente a este panorama, el papel de las ciencias forenses en la búsqueda de verdad y justicia juega un rol importante pues ha dado hoy un giro copernicano: la antropología forense ya no solo puede servirnos para la identificación de personas, luego de masacres o asesinatos colectivos, sino para crear ciudadanía, desarrollo social y esperanza. Frente a la frustración y la postergación de centenares de comunidades a lo largo de la cordillera de los Andes, en aquellas zonas en donde el Ejército, las rondas campesinas y la subversión hicieron estragos, la antropología forense puede ser la pieza fundamental para iniciar un cambio dentro de estos pueblos ayacuchanos a favor la paz y el bienestar.

Si uno lograra escuchar testimonios de violencia de realidades tan distintas a la nuestra como la del Congo, se sorprendería por la similitud tan exacta entre ambos continentes: África y Sudamérica. Impresiona gravemente esta falta de cierre de los «ciclos de la vida» tan importantes como el matrimonio o los ritos de pasaje altoandinos. Me refiero a las cosmovisiones de un puñado de hombres y mujeres sacrificadas por las luchas de poder entre los de arriba y los de abajo, sensibles al orden de una naturaleza humana universal. A diferencia de lo que entendemos, según la tradición occidental, por «derecho a la vida», es en estas sociedades africanas —de origen esencialmente nativo como las nuestras— el derecho a una muerte digna lo que mueve a todos y todas a saber qué pasó y qué hay que hacer. Estoy hablando del derecho a morir como ser humano y no dentro de un basurero, una cueva o una fosa común. Es una verdad que he aprendido en todos estos años investigando masacres colectivas alrededor del mundo: el derecho de la persona a vivir se afianza más con la muerte que con la vida. Puedes haber tenido una existencia miserable pero para morir hay que dejar la tierra como persona y no como un animal.

La antropología forense, como investigación y ciencia empírica, puede servir como vehículo para que la memoria logre recienda-

danizarse, es decir: reconocerse dentro de su entorno social y político no sólo con agencia sino íntima y subjetiva.

Si la memoria es un instrumento que puede ayudarnos a alcanzar un tipo de soberanía social frente a las instituciones del Estado, basada siempre en la multiculturalidad y la diferencia, la antropología forense puede ayudarla a salir y dirigirse hacia, primero, el reclamo de una verdad y una justicia, y, luego, hacia la superación de la miseria. ¿Cómo? Fomentando un desarrollo basado en la verdad y la reconciliación de una memoria de todos y todas.

Si vamos a recordar lo que pasó, recordemos para alcanzar paz y desarrollo; recordemos para reciudadanizarnos, enfrentar y transformar el pasado en una suerte de agenda presente y colectiva.

Ya no solo importa que se definan de una vez por todas políticas públicas frente al problema de los más de 15 mil desaparecidos producto del conflicto armado interno y la violencia vivida durante dos décadas, sino que se permita la dignificación de quienes perdieron a sus seres queridos en todas las regiones golpeadas de este país. Si las heridas no se cierran, ninguna reparación gubernamental logrará «reparar» realmente a nadie, y el justo rechazo a un Estado que nos desampara otra vez hará que la historia se repita de nuevo.

El rol principal de la memoria es ser ese tránsito hacia la *desvictimización* de la «víctima», entendiendo que el proceso es largo y debe ayudarnos a cruzar las barreras que levantamos entre víctima, sobreviviente y ciudadano. Entendiendo que las personas víctimas de violencia no se quedaron en la lamentación de sus penas (estereotipo utilizado tantas veces por la derecha más llana y torpe), podremos comprender que al sur ayacuchano, como en otras partes del mundo, la vida continua, con muchas ganas de superación y sin miedo.

José Pablo Baraybar
Lima, 2011

Agradecimientos

Reconstruir la historia de una comunidad marcada por la violencia política siempre será un trabajo difícil de realizar. Las secuelas de la violencia, la convivencia entre víctimas y victimarios, la desilusión de las víctimas frente al Estado generan desconfianza y silencios.

Este trabajo realizado por el Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), gracias al apoyo de Open Society Institute (OSI), ha sido posible gracias a la voluntad de cada uno de los familiares y víctimas de la violencia colaborando a través de sus valiosos testimonios para no perder la memoria de lo ocurrido con el objetivo de que se haga justicia. Sin estos testimonios sería imposible reconstruir estas historias; sin embargo hay que mencionar que los nombres y datos de los entrevistados han sido cambiados por confidencialidad y a solicitud de los mismos.

“De Víctimas a Ciudadanos: *Memorias de la violencia política en comunidades de la cuenca del río Pampas*” es el título del presente trabajo que está dividido en tres capítulos y queremos agradecer a quienes han colaborado en la investigación, redacción y corrección de los textos.

1. Las Desapariciones Forzadas en Hualla: memoria de la violencia, justicia y miradas hacia el futuro

La investigación y la redacción del presente texto estuvo a cargo del antropólogo Mauricio Cerna Rivera y el historiador Renzo Aroni Sulca. Ello fue posible gracias al trabajo de campo realizado en Hualla por Nelson Rivas, Heeder Soto, Feliciano Carbajal y Edith Gonzales, en los meses de abril y agosto de 2010. Esta investigación de campo se comple-

menta con el trabajo de investigación de archivo en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo –con el análisis de los testimonios recogidos en Hualla por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), entre el año 2001 y 2002– realizado por Erick Ramos Solano.

2. Colcabamba: de la memoria encubierta a la memoria pública

Participaron en la investigación y en la redacción del presente texto, los investigadores Renzo Aroni, Percy Rojas y Heeder Soto, con la colaboración de Nelson Rivas, Leonor Lamas, Feliciano Carbajal y Edith Gonzales. El trabajo de campo se realizó en dos visitas breves: la última semana de abril y la primera semana de agosto de 2010. En abril de 2011 fuimos invitados por la comunidad de Colcabamba para participar en el IX Festival de la Guinda, al cual asistieron Percy Rojas y Heeder Soto, quienes recogieron información complementaria. Casi todos nuestros informantes son de la comunidad de Colcabamba y la mayoría de las entrevistas fueron hechas en quechua.

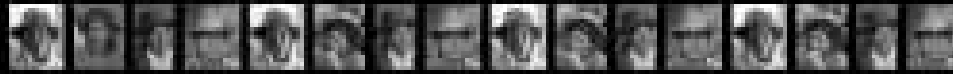
3. Las zonas grises de la guerra: Morcolla, bajo el fuego de Sendero Luminoso y el legado de una coexistencia contenciosa

La investigación y redacción del texto estuvo a cargo del historiador Renzo Aroni y el antropólogo Heeder Soto, con la asistencia de Claudia Grados y Leonor Lamas, estudiantes de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En el trabajo de campo participaron Percy Rojas, Nelson Rivas, Edith González y Feliciano Carbajal.



Capítulo I

Las Desapariciones
Forzadas en Hualla:
memoria de la violencia,
justicia y miradas hacia
el futuro



Los desaparecidos es/son, pero no están. Se encuentran bajo tierra o bajo la lluvia inclemente, tienen hambre como nosotros, sienten frío, sienten calor, nos miran, pero no las vemos, nos hablan pero no las escuchamos. Se preguntan sobre su futuro, un presente que no acaba nunca. Murmuran allí, bajo ese árbol [de los Andes, llamado] cantuta.

José Pablo Baraybar

1. Organización social, política y actividades cotidianas: una configuración a través de la violencia política

Hualla es una de las dos comunidades campesinas que conforman al distrito San Pedro de Hualla, en la provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho. A razón de la dificultad de acceso a bienes y servicios públicos, y la escasez de oportunidades de inversión, ha sido situada entre las localidades más pobres de la provincia de Víctor Fajardo (PNUD, 2006). Su territorio forma parte del valle interandino del río Pampas y oscila entre los 2,200 y 4,425 msnm. En este ámbito se desenvuelve la población huallina, que asciende a 3,188 personas según el último censo del 2007. Ellos representan el 7.97% de la población total de la provincia (PDC-Hualla, 2010: 23).

Las viviendas son próximas entre sí. Han sido construidas, básicamente, con adobe, piedras y barro. Sus pisos suelen ser de tierra, mientras que los techos son de calamina o tejas. Desde el 2001

cuentan con luz eléctrica y el año 2002 se inauguró una red pública de agua potable y desagüe. Sin embargo, aproximadamente el 30% de la población no accede a estos servicios debido a que sus domicilios se encuentran en zonas inaccesibles. Además de estos servicios, Hualla cuenta con un sistema de telefonía pública desde 1998. Hace solo tres años que cuentan con un servicio privado que incluye el de telefonía móvil y, desde julio de este año (2010), la Municipalidad implementó un servicio público de acceso a internet, que complementa los servicios de telecomunicación del municipio: transmisión de un canal televisivo a través de la antena parabólica de la localidad y la difusión de programas radiales.

La vida de los huallinos oscila entre sus actividades laborales, su tiempo de ocio y festividades periódicas, que juegan dentro de sus dinámicas familiares y de las instituciones que forman parte de la organización política de la comunidad. Básicamente, la población se dedica al trabajo agropecuario, mientras que un sector minoritario tiene pequeños centros de venta de productos traídos desde Huamanga y otras ciudades. Existe, además, un reducido sector dedicado a la industria manufacturera y a la construcción (Maldonado, 2007: 24). La mayor fuente de ingresos es la venta del ganado (vacuno, ovino, equino y caprino), mientras que la producción agrícola se destina al autoconsumo y, en menor parte, a su comercialización. Para procurarse productos, la población recurre al trueque. Las ventas de animales se destinan a «cubrir gastos de fondos ceremoniales, siembra, viajes, salud y enfermedad, educación de los hijos y consumo» (*Ibidem*: 35).

Quienes se dedican a actividades ganaderas y agrícolas, empiezan sus quehaceres entre cuatro y cinco de la mañana. Durante ese lapso, las mujeres cocinan los alimentos. Los niños ayudan a sus padres y se alistan para ir a sus centros de estudios. Mientras tanto, los varones se dirigen a las chacras o cuidan animales. Las actividades laborales suelen terminar entre las cinco y las seis de la tarde, hora en que los hombres empiezan a regresar a sus casas. Quienes laboran en instituciones públicas tienen una dinámica distinta, puesto que no salen de la localidad para ir a sus lugares de trabajo.

La cotidianidad de las personas transcurre dentro de un sistema de organización política que complementa el sistema estatal y local. Por un lado, está el sistema de alcaldes varas y por otro el gobierno municipal. Ambas instancias se enmarcan en un contexto institucional: la junta directiva comunal —encargada de velar por la administración del terreno comunal y la resolución de conflictos comunales—, la junta de regantes —administradora del uso y del acceso del agua en épocas de riego por toma, además de coordinar la limpieza, el mantenimiento y sancionar a quienes incumplen con sus responsabilidades—, las Asociaciones de Padres de Familia, los clubes de madres, de inmigrantes y deporte, y la Iglesia Católica y Protestante¹. Todos ellos encierran un juego de relaciones políticas que nos hablan tanto de las lógicas de poder como de la historia de la comunidad.

La vida social de la comunidad puede ser comprendida a partir del funcionamiento de distintas instituciones, de la realización de actividades cotidianas y de las dinámicas de interacción, cuando estas son contextualizadas históricamente.

Como muchas otras localidades de la provincia de Víctor Fajardo, la historia reciente de la comunidad campesina de Hualla no es ajena a la inmigración ni a la violencia política. Su geografía, su composición social, su organización política, sus actividades económicas y la manera como sus habitantes conciben parte del mundo, ha sido atravesada por acontecimientos marcados por desplazamientos humanos suscitados durante la década del cincuenta y por la violencia ejercida por las huestes del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Ejército Peruano entre los años 1980-2000. Se trata de una historia reciente, que da cuenta de una serie de desapariciones, vejaciones, asesinatos selectivos y colectivos, y desplazamientos, que han mediado en la configuración de la memoria, la experiencia, en parte los anhelos y en la autopercepción que los huallinos tienen de su historia socioeconómica, política y cultural.

¹ Según conversaciones sostenidas con pobladores de Hualla, cerca de la mitad de la población participa en la Iglesia Evangélica.

Tanto el fenómeno inmigratorio como el de violencia, reconfiguran el rostro social, cultural y político de Hualla. Por una parte, la inmigración dinamizó las relaciones entre la comunidad y los espacios externos a ella. Llevó a la población a descentrar su organización para mantener lazos de parentesco (ceremonial o consanguíneo) y de paisanazgo, a partir de la creación de asociaciones y clubes de huallinos inmigrantes, como el Centro Social de Hualla, en Lima. Es así que entre 1935 y 1995, parte de la población inmigrante impulsó la constitución de cinco organizaciones (Tuc-ta, 2009: 72-75) que han mantenido, creado y recreado vínculos entre quienes se quedaron en el terruño y los que se instalaron en nuevos lugares de residencia, a partir de: i) El envío de donaciones de materiales de construcción para realizar obras en la comunidad; ii) La participación en las principales festividades de la localidad; y, iii) Permitiendo la movilidad de personas durante el conflicto armado interno. En suma, como en otros ámbitos, las asociaciones de inmigrantes fungieron como redes de soporte social.

Por otra parte, el período de violencia política también ha sido un acontecimiento que ha mediado en la experiencia colectiva de los huallinos y en la intersubjetividad de sus pobladores, puesto que no solamente significó la destrucción de parte de la infraestructura de la comunidad sino que también otorgó un nuevo sentido a la inmigración², suscitó un cambio en la organización de género del trabajo, melló las imágenes de algunas mujeres, desestructuró procesos de socialización debido a los asesinatos y las desapariciones, alteró o destruyó planes familiares, constituyendo una imagen del otro desde parámetros culturales y políticos. Todos estos impactos han sido clasificados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en secuelas sociopolíticas, socioeconómicas y psicosociales (IF-CVR, 2003, Tomo VIII).

Pese a la inmigración y al período de violencia, la mayor parte de los huallinos habla su lengua materna: el quechua. Esto no excluye el conocimiento ni el uso del español. Por el contrario, ambos idiomas

² Si antes se emigraba en búsqueda de mejores oportunidades para vivir, durante el período de violencia se emigró para garantizar la vida.

coexisten gracias a la dinámica cultural que se ha establecido entre Hualla y otros ámbitos. En suma, el espacio local se ha constituido a partir de una interrelación con aspectos de distintas latitudes.

No obstante el bilingüismo, ambos idiomas coexisten en un contexto de desigualdad, pues si bien el quechua y el español son empleados tanto en el espacio privado o doméstico, como en el público, la situación del uso y la valoración del quechua en Hualla es semejante a la de otros ámbitos de la región andina y a la de otras lenguas vernáculas: goza de menor prestigio o reconocimiento social, debido a las barreras sociales, a los límites de su funcionalidad o efectividad fuera del espacio comunal.

Durante el conflicto armado interno, la dinámica política, económica y cultural de los huallinos cambió. Las actividades cotidianas —y con ello los papeles sociales— empezaron a ser realizadas con miedo. Las autoridades se convirtieron en uno de los centros de interés del PCP-SL, siendo asesinados como parte de un proceso de desarticulación de la organización política. Además, los ritos funerarios dejaron de ser realizados siguiendo su estructura, las escuelas se cerraron, aumentó el número de huérfanos y de viudas, algunos proyectos se truncaron y los pobladores empezaron a desplazarse para salvaguardar sus vidas:

¿Qué acontecimiento fue el que más afectó a la comunidad durante el período de violencia? ¿Recuerda algún hecho que afectó totalmente o fue de gran magnitud para Hualla?

La intervención del Ejército, cuando ya colectivamente empezó a hacer desaparecer gente. Entonces ya las instituciones educativas se cerraron, la municipalidad dejó de funcionar. Eso dio paso también a que Sendero, con mayor facilidad, ingresara a la comunidad y también haga de la suya. Entonces, prácticamente entre los años 83 y 84 la comunidad estaba desolada, desolada totalmente (Edgardo, 48 años, profesor).

¿Por qué lo han enterrado ustedes ahí?

Pues de miedo. También no había mucha gente que nos apoyara. Cómo cree que íbamos a traer aquí. Por esa razón

hemos enterrado ahí no más, porque no podíamos traer. Para traer se necesitaba mucha gente y por eso no lo hemos traído. También de miedo, nosotros hemos pensando que nos... Mañana o pasado mañana nos iban a matar, teníamos ese pensamiento (Adalberta, 56 años, campesina).

¿Qué es lo que más recuerda de la violencia?

Cuando esa vez llegaron en el momento menos pensando, llega la matanza. A nuestras autoridades eliminaron, llegaron pucha, pe, con fuerza, con todo armamento a matar (Agustiniano, 54 años, campesino).

La Hidroeléctrica de Hualla en el sector Cancau que estaba proyectada para la población de Hualla, Tiquihua y Cayara, ha sido totalmente destruida cuando estuvo a punto de entrar en funcionamiento. Desde 1982 hasta la fecha, hubiera traído cambios y beneficios, como establecer una planta de tallado de piedras de mármol en Chimpapampa que ya estaba listo a la fecha (Tuca, 2009: 68).

Si bien puede asumirse que pasado el período de violencia, las comunidades que se vieron afectadas retornaron a sus quehaceres y el sistema político fue reconstituyéndose poco a poco, hubo ritos mortuorios y canciones que, al dejar de ser practicadas, se perdieron.

Hubo también un crecimiento de la población evangelista y una disminución de la católica (Theidon, 2004). Estos cambios y la experiencia que dejó la guerra interna, forman parte de un contexto que es significado como un momento de quiebre, un tiempo de miedo, puesto que a partir de ella en Hualla se estableció un antes y un después: una temporalidad de la historia local.

Cuando se hablan de la historia y organización de su comunidad, los huallinos tienden a tomar el periodo de violencia política como un referente que les permite trazar un antes y un después. Al narrar lo acontecido como una secuencia de actos inscritos en un período de violencia, crean una temporalidad. A través de sus narrativas humanizan el tiempo, otorgando significados diversos a través de

una trama que interrelaciona lo que aconteció, lo que sucede y lo que se espera ocurra en la localidad.

Confieren al pasado la cualidad del orden, mientras que el periodo de la violencia y el presente, concebidos como tiempos contrapuestos al pasado, son de un tiempo de desorden o caos. Por ello, cuando se le pregunta a un huallino cómo era su comunidad antes de la violencia, dirá que eran tiempos bonitos, bien organizados y sin sufrimiento. No obstante, el presente también es narrado como un tiempo de reestructuración. De esta manera, los discursos sobre los cuales se construye la noción de víctima (un sujeto determinado por los acontecimientos de la violencia a través del tiempo) se empiezan a resquebrajar.

Éramos muy tranquilos, aunque solo éramos agricultores, no llorábamos tanto, ni sufríamos. Vivíamos tranquilos, dando de comer a nuestros hijos. Les hemos criado sin ningún sufrimiento. Pero cuando aparecieron los terroristas, hasta nuestras casas hemos dejado abandonadas, nuestro pueblo también quedó vacío y solo los perros no más aullaban (Constantina, 50 años, campesina).

¿Cómo era Hualla antes de la violencia?

Bien organizado, bien bacán. Le gustaba trabajar. Muy bien organizado. Teníamos inclusive en principio luz propia y hemos estado ahí. Desde chibolito yo trabajaba en las faenas comunales. Teníamos bien organizado. Hualla se caracteriza por su organización a nivel provincial de Fajardo y ahí estábamos en avance bastante para desarrollar el pueblo, cuando yo tenía la edad de 11 ó 12 años estábamos progresando lentamente (Agustiniano, 54 años, campesino).

¿Qué consecuencias dejó esta violencia?

Consecuencias psicológicas, consecuencias económicas, tanto a nivel familiar como a nivel de la población. Nos ha dejado cero totalmente. Me acuerdo que en el 85, cuando reinició las actividades con unos cuantos comuneros, de ellos solamente en el colegio como 20 alumnos, y el alcalde elegido por un

año estaba que no tenía ni siquiera una hoja de papel para hacer reunión. Entonces empezó de cero. Prácticamente de cero. Pero aún así la comunidad tiene valor de recomponerse, y hoy día estamos reiniciando, estamos superando, a fuerza propia de la comunidad (Edgardo, 48 años, profesor).

Si bien el conflicto armado interno influyó en la configuración de la experiencia de los huallinos y en la actualidad existen secuelas que enfrentar; la vida política, económica y sociocultural de las personas y de la localidad se han ido reconstruyendo. Hualla sigue siendo una comunidad pobre, un escenario en donde se llevan a cabo una serie de juegos políticos y de relaciones de poder, un centro de partida y de arribo de inmigrantes, y un deseo de abandono de la pobreza. Sin embargo, existe entre la población, un concepto nuevo, una noción que ha determinado una manera de concebir la política, la memoria, las relaciones cotidianas y el desarrollo: los desaparecidos.

2. “Terrucos” y “traidores”: memoria y significados de las desapariciones forzadas

Durante el periodo de la violencia política, entre 1980 y 1998, Hualla se convirtió en uno de los testigos del accionar del PCP-Sendero Luminoso y de las Fuerzas Armadas. La destrucción de parte de la infraestructura de la comunidad, vejaciones, asesinatos colectivos y selectivos, arrestos, torturas y desapariciones forzadas, se convirtieron en formas que Sendero y el Ejército emplearon para relacionarse con los miembros de la comunidad, moldeándose parte de la experiencia de vida de la población, instalándose el miedo y el celo en Hualla.

Mientras Sendero vio a los huallinos como potenciales traidores y a razón de ello desplegó actos de amedrentamiento, para el Ejército y la Policía los huallinos fueron potenciales subversivos³. Desde

³ Como sugiere Ponciano del Pino, al encomendar el control de la situación a las FF. AA. en diciembre de 1982, todo indio o campesino, en general, pasó a ser considerado como potencialmente subversivo (1996: 133).

ambos se operó con una lógica monocultural⁴. La población fue vista como un grupo homogéneo y como sujetos clasificados en una categoría basada en el desorden. Por ello, eliminar a la población, fuese a través de asesinatos o desapariciones, fue una manera de mantener el orden de cada uno de los proyectos nacionales: el del Estado, respaldado por sus fuerzas del orden y el de Sendero Luminoso, basado en la ideología y la guerra.

Antes del ingreso de Sendero, varias comunidades de la zona centro-sur de Ayacucho se habían visto ya bajo su control. Inicialmente, lograron el apoyo de algunos grupos dentro de los espacios comunales. Fueron vistos como agentes que iban a dar solución a una problemática de marginación social de siglos. Sin embargo, no todos los campesinos compartieron esta percepción y esta imagen rápidamente perdió vigencia. Así, desde los primeros años de la violencia, también hubo un rechazo total hacia los senderistas debido a sus métodos violentos y al divorcio que existió entre su propuesta política y las dinámicas y anhelos del campesinado (Gregori, 1996).

Los lugares en donde Sendero Luminoso ejerció su poder político fueron llamados “zonas liberadas” por los mismos militantes. A través del adoctrinamiento, el maltrato y la atemorización de la población, generaron una dinámica de interacción que hizo que las percepciones de la población oscilen entre la simpatía (lo que no convertía, necesariamente, en senderistas a las personas), el rechazo y la indiferencia ante el proyecto subversivo. No todos los vieron de igual manera (Theidon, 2004). Por ello, desde los primeros años del conflicto armado se suscitaron rebeliones campesi-

⁴ Luis Mujica está en proceso de elaboración de una tesis doctoral, en la que analiza los mecanismos de interrelación con quienes han sido denominados víctimas del conflicto armado interno. Él anota que las desapariciones forzadas, los asesinatos y las torturas, respondieron a una mirada homogénea de la población. Para las Fuerzas Armadas todos se convirtieron en potenciales subversivos, mientras que para SL la población pasó a ser un enemigo de su revolución. En ambos casos, la diversidad fue anulada y se creó la imagen de otro homogéneo. Es desde ahí que argumenta que la dinámica del conflicto se desarrolló desde una perspectiva monocultural.

nas, adhesiones individuales y actitudes que, lejos de involucrarse desde una posición, intentaron mantenerse al margen, tratando de preservar su seguridad. Este halo de posiciones devino en un enfrentamiento que envolvió a la ciudadanía, en especial al campesinado, entre el accionar de los grupos senderistas y las FF. AA. (IF-CVR, 2003, Tomo I).

Hualla fue una “zona liberada” entre 1981 y 1982. Por una parte, el PCP-SL llevó a cabo acciones —diseñadas desde el Comité Zonal Cangallo Fajardo (CZCF)— destinadas a construir el proyecto de creación de un nuevo Estado, gracias a la conquista de “bases de apoyo”. Por otro lado, desde la base militar de Canarias, las Fuerzas Armadas se hicieron presentes.

Inicialmente, militantes del PCP-SL ingresaban furtivamente a la comunidad durante las primeras horas del día. Izaban una bandera y hacían pintas que aludían a la revolución. Se trataba de actos esporádicos que fueron seguidos por reuniones de adoctrinamiento y por carteles que acompañaban a perros que colgaban en el distrito: «Así mueren los soplones». Entonces los senderistas instrumentalizaron la educación para dar a conocer su doctrina y su propuesta. Para asegurar la participación comunera, instalaron una lógica severa homogenizadora del poblador, fundando un estado de miedo. Todo aquel que no asistiese a las sesiones pasaba a ser un soplón y se convertía en un sujeto que podía ser aniquilado o amedrentado.

A raíz de la presencia senderista el Ejército ingresó a la comunidad. Ya en 1981 miembros militares habían incursionado, llevándose a cuatro alumnos del colegio y a tres profesores junto a sus hijos. Todos regresaron. No obstante, comentaron que fueron llevados al cuartel Los Cabitos, donde fueron golpeados y metidos en depósitos de agua, realizando descargas eléctricas en sus cuerpos. En ese entonces, Juan Inca, ex alcalde de la localidad, ya había denunciado ser víctima de una serie de amenazas proferidas por el PCP-SL (Testimonio 100021 de la CVR, huallino).

Rápidamente empezaron los asesinatos de autoridades y de pobladores. Ante esta situación las FF. AA. ingresaron de modo sistemático a la comunidad. Su objetivo era *restablecer* el orden del Esta-

do y garantizar la defensa de la vida de los huallinos. Sin embargo, si para Sendero todo poblador era un potencial “soplón” o traidor, para el Ejército todos eran probables subversivos. De esta manera, desde los primeros años de la violencia, Hualla se convirtió en una de las comunidades que sufrió el fuego cruzado de la guerra:

Yo no recuerdo cuándo empezó, pero sí: a estos dos señores les llevaron a la puerta de la iglesia, ahí los fusilaron, los mataron esos malditos; desde entonces comenzó el sufrimiento en un mar de lágrimas. Todo el pueblo lloraba, diciendo: ¡qué es esto, Dios mío!; cuando mataron a nuestros hermanos dijimos: a qué hemos llegado, a nosotros también nos hará igual. Los terroristas nos llevaban a reuniones, nos obligaban, y nos decían: el que no asiste a la reunión es un soplón, entonces les daremos cuellos abajo, decían así los terrucos.

Por temor y miedo a morir, las señoras y señores se fueron al campo dejando sus casas; nuestro pueblo se quedó solitario, triste. Luego llegaron los soldados, igualmente ellos nos maltrataban; si nos encontraban en nuestras casas, aunque no seamos culpables, nos llevaban a golpes a Canaria; ahí es donde murió mi cuñado, llevado por los soldados a Canaria (Eustaquia, 49 años, campesina).

Hualla era constantemente asediada por elementos de Sendero Luminoso, quienes incursionaban en la zona y mataban a mucha gente. En respuesta a esos acontecimientos, efectivos militares ingresaban a Hualla y decían que todos los de ese pueblito eran toditos terroristas, sea mujer hombre o niño. Entonces detuvieron a muchas personas (Síntesis del testimonio 100050 de la CVR, huallina).

El PCP-SL y el Ejército necesitaron homogenizar otros aspectos culturales, para poder otorgar una lógica a la forma como se relacionaron con los huallinos. Al verlos como “soplones” o “subversivos”, se creó la imagen de un potencial enemigo, de un otro que era peligroso para cada proyecto militar. Esto suprimió su categoría de ser moral y de derecho, es decir de persona.

La supresión de la categoría de persona implicó una relativización de la noción de sujeto de derecho, que recaía sobre la población. El derecho a la vida, a la salud, a la presunción de inocencia y de defensa, entre otros, fueron vulnerados por el PCP-SL y las FF. AA. Así, los principios que orientaban el accionar del Estado y, en general, de instituciones o agrupaciones unidas por la búsqueda del “bienestar” del otro se suspendieron, generando un estado de excepción: la vida humana fue reducida a una categoría biológica, a una noción de animalidad⁵ (Agamben, 2007).

La creación de un estado de excepción fue el telón de fondo de un tiempo en el que los huallinos, como otros ciudadanos dentro del país, se convirtieron en seres que podían ser asesinados, vejados o desaparecidos, sin que existiera sanción alguna. Las formas que fueron empleadas para amedrentarlos fueron definidas como inhumanas, pues hicieron que la población sintiese que eran tratados como cosas, como animales:

(...) con bala lo habían matado a alguno, a otros como te digo: con hacha, pico, barreta, machetes o piedra.

¿Por qué los matarían a esas personas?

Eso yo no me explico. Por qué tan inhumanamente fueron asesinados de esa manera, inclusive mi abuela me cuenta que hasta aquí habían ingresado y empezaron a golpear diciendo: dónde está tu hijo, entrégame, y uno de ellos ya levantó una piedra, en eso dice que ya había gritado: ¡Dios mío, San Pedro! En eso se deja, dice e iba justo a aplastarle con una piedra. Todos han sido eliminados esa noche a base de todo eso (Jefferson, 53 años, dirigente campesino, relatando un asesinato colectivo cometido por el PCP-SL).

Tanto los militares como los terroristas mataban a la gente

⁵ Siguiendo a Giorgio Agamben, entenderemos por estado de excepción al sistema de interrelaciones en donde se suspenden los derechos, como parte de políticas de Estado y de micropolíticas. En un estado de excepción se muestra la relación entre el derecho y la no-vida, puesto que se institucionalizan lógicas que son consideradas como no legales dentro de sistemas democráticos (Agamben, 2007).

como cualquier cosa, no respetaban la vida humana. Lo sindicaban como soplón (a un huallino detenido), amarrándole las manos hacia atrás, toda su ropa rota, queriéndole matar. La población les suplicó a los subversivos que no le mate, pero le castigue. Ellos fue el motivo para que le propinaran golpes con la culata de la escopeta, le pusieron riendas como a un animal, a lo que vimos ensangrentado, rota en todas partes la cabeza (Testimonio de la CVR 100565, huallina).

Entre los asesinatos cometidos por SL y las desapariciones forzadas efectuadas por el Ejército Peruano, hubo un punto en común: la crueldad con la que fueron cometidos los actos. La manera de proceder de ambos grupos fue constituyendo, entre la población, la sensación de ser una suerte de animales para ambos bandos. Sólo a través de esta percepción pudieron explicar la forma como fueron tratados. Por una parte, Sendero había hecho común matar a sus víctimas delante de otros pobladores, como forma de amedrentamiento. Usaban piedras y armas blancas para asesinar a sus víctimas. Así evitaban gastar municiones. Por otro lado, el Ejército Peruano solía detener a la población o en espacios públicos de la localidad o ingresando al domicilio de los pobladores. Las escenas que recuerda la población dan cuenta de un contexto de destrucción de bienes personales y de violencia física y verbal que antecedió a cada retención.

Cuando hablan de la violencia en su localidad, los huallinos hacen alusión a cinco acontecimientos que marcaron el curso de la violencia: i) La detención de escolares y docentes que fueron llevados al cuartel Los Cabitos y posteriormente liberados, constituyéndose en el acto fundacional de los arrestos; ii) El asesinato del alcalde Juan Inca, del gobernador Blas Quispe y del profesor Demetrio Ipurre, que simboliza el inicio de la violencia cometida por el PCP-SL; iii) La participación de algunos huallinos en un asalto que el PCP-SL realizó en la comunidad de Sacsamarca, que devino en un enfrentamiento entre ambas localidades, y alimentó en las FFAA la burda imagen de la población local como potenciales subversivos; iv) El establecimiento de la Base Militar de Canaria y, posterior-

mente, de la Base Militar de Chimpapampa de Hualla, como centros de retención y de operaciones del Ejército y v) La conformación de la ronda campesina de la localidad, que simbolizó una traición para los senderistas.

Como otras comunidades de la cuenca del Pampas-Qaracha en el centro-sur de Ayacucho, Hualla fue escenario de una serie de actos de violencia perpetrados por miembros de las FF.AA. y del PCP-SL. Sin embargo, entre los asesinatos, los robos y las vejaciones sexuales, en Hualla sobresale un tipo de acto: la desaparición forzada de la población.

Según el numeral dos de la *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra la desaparición forzada* de la ONU, que fue celebrada en diciembre de 1992⁶, una desaparición forzada es un crimen cometido por agentes del Estado o por grupos que actúan bajo la autorización estatal, bajo las formas de arresto, secuestro o detención. Constituye una forma de violación de un conjunto de derechos humanos fundamentales. Por este motivo, es denominada como una acción multiofensiva. Además, se define como un crimen permanente —debido a que no existe un plazo preestablecido para la resolución de los casos— que afecta a los familiares de la persona desaparecida (EPAF s/f: 5).

Entre mayo de 1983 y septiembre de 1984, cincuenta y ocho personas fueron detenidas en Hualla. Todas fueron llevadas hacia la Base Militar de Canaria⁷ y hasta la actualidad, no se sabe nada de

⁶ <http://www2.ohchr.org/spanish/law/disappearance-convention.htm> [Última visita: 08-10-2010].

⁷ Canaria es un distrito ubicado a poco menos de una hora de Hualla. En el estadio de la localidad -en donde se instaló la base contrasubversiva a mando de Aquiles Carcovich Cortelezzi- existe una fosa común. En la actualidad el General (R) Carcovich ha sido señalado como presunto responsable de una ejecución extrajudicial de más de cuarenta campesinos (entre quienes hubo niños), que ocurrió en 1983, en la comunidad de Umasi (Víctor Fajardo), mientras él dirigía la Base Militar de Canaria. Pese a esto, recientemente ha participado como conferencista en el conversatorio “Ministerio Público y el Ejército Peruano: temas de interés para la investigación y judicialización de casos”.

ellos. Algunas personas fueron detenidas durante la incursión de miembros del Ejército en sus domicilios. Mientras tanto, otros eran arrestados durante la realización de alguna actividad comunitaria o doméstica. En ambos casos, las retenciones se dieron de la mano de agresiones físicas y verbales.

¿También venían los soldados?

Sí, y también junto con mi esposo desapareció Arístides Ucharima. Mi cuñada, que era madre soltera, tenía 3 hijos de hombres diferentes; estos hermanos eran de una sola madre con diferentes apellidos, todos ellos desaparecieron por que los soldados se los llevaron.

¿Usted se encontró con los terroristas?

No, yo no me encontré con ellos, nunca, pero cuando los militares aparecieron entraban a las casas. Por ese miedo, nos escapábamos y ya no regresábamos a nuestras casas. Nos teníamos que cuidar, con mucho miedo, como cuando los animales se cuidan del zorro. Cuidándonos entre nosotros, teníamos que preparar nuestro fiambre para escaparnos, al salir de nuestras casas, recién podíamos respirar y decir: ¡Jesús! (Constantina, 50 años, campesina).

Cuando hemos estado estudiando nosotros, en el colegio, agarraron los terroristas y han entrado a sacar a los niños. Y entonces las profesoras decían que no. Entonces a una profesora frente a nosotros la han matado. Y de ahí sucesivamente venían, mataban a la gente [...] No había a quién acudir, a quién agarrar. Y así, pasando un mes, en una fiesta en mi pueblo, agarraban a prisioneros, los guardias. Han venido y juntaron a todos los varones, a un lado, y a las mujeres a un lado. Y ahí recogieron a mi papá. En ese momento he llorado por mi padre, que me dejó sola. Se lo llevaron a Canarias. Hemos ido a buscarlo [...] He ido a preguntarle al guardia, entonces me dice: ay, mamita, no está tu papá. Lloraba, decía: dónde está mi papá, por favor dígame. Hemos vendido cuatro toros. Plata hemos llevado cantidad para poder sacar a mi papá, porque mi papá es

inocente. Y nos dijo: sabes, hijita, tu papá está en Huanca-sancos, está comiendo su ceviche, escabeche. Anda vayan allá, allá lo va a encontrar. La realidad no nos ha dado en qué sitio está (Testimonio 100594 CVR, huallina).

La mayoría de los desaparecidos son hombres que habían constituido familias. Su desaparición no solo enlutó hogares. También significó vivencias inimaginables para algunos de los familiares de los desaparecidos, dio cabida a la constitución de una forma de comprender la memoria, generando una categoría social: el desaparecido. Por una parte, el arresto del familiar implicó de por sí la generación de una serie de imágenes del momento en que la persona fue apresada. En algunos casos se generaron imágenes confusas para quienes presenciaron el acto, pues no tenían claro qué pasaba ni por qué ocurría la retención. Lo que solía desconcertar a las personas era la violencia con la que sus familiares o sus paisanos eran apresados.

Después de la detención, los familiares, en especial las mujeres, iban en busca de sus seres queridos. Durante días, semanas y meses visitaban las inmediaciones de la Base Militar de Canaria para pedir información sobre la situación de su familiar. Algunas personas optaron por buscar los cuerpos en donde se rumoreaba que habían arrojado los cadáveres. En otros casos, la falta de información y la esperanza de encontrarlos con vida, generó un contexto en el que algunas mujeres fueron inducidas o forzadas, por miembros del Ejército, a sostener encuentros sexuales a cambio de información o de promesas de liberación del familiar retenido en Canaria.

Muchas mujeres que buscaban a sus parientes se vieron envueltas en un clima de violencia sexual y verbal. «Ahora aguanta, terruca», «terruca de mierda» o «india de mierda» fueron parte de las interjecciones proferidas contra las mujeres que eran madres, viudas o hijas, que buscaban a sus familiares en Canaria. Reducida la vida de las mujeres a una condición meramente biológica, sus derechos fueron despojados y se convirtieron en meros sujetos del deseo de los agresores. Una huallina recuerda que los militares asentados en Canaria «violaban hasta que una señora no podía

pararse». Algunas mujeres pasaron a ser vistas como «sobras de los militares» (Theidon, 2004: 121). El impacto de las vejaciones fue psicológico y social.

Muchos de los acontecimientos llevaron a la población a querer olvidar lo ocurrido durante el conflicto armado. En Hualla, la mayor parte de la población prefiere no hablar del período de violencia. Sin embargo, esto no implica olvido, sino un proceso de selección de lo que se recuerda ante otro. Se trata de un uso político de la memoria, toda vez que a través de ella se pauta una relación otros-nosotros (Ricoeur, 1996; 2000). En efecto, lejos de borrar de la memoria lo sucedido, se generaron silencios estratégicos. En otros términos, los actores sociales hicieron un uso selectivo de la memoria de la violencia a partir de la mediación entre la experiencia individual y colectiva (Ricoeur, 2000).

El silencio es una estrategia de la memoria. Querer recordar o querer olvidar, no debe conllevar una patologización de la memoria. Lejos de dar cuenta de situaciones de trauma, el olvido o el silencio también pueden ser parte de una estrategia que funciona a partir de una premisa: reconocer el contexto (momento y proximidad con los actores sociales) para hablar o callar.

Si bien los huallinos señalan que quieren olvidar, conversan entre ellos sobre lo acontecido. En algunas situaciones el recuerdo es importante, pues evoca a través de sueños a familiares desaparecidos. En otros casos, se hace alusión al olvido, pero al mismo tiempo los recuerdos son evocados cotidianamente. En este sentido, se hace necesario señalar que el silencio o la recurrencia a la idea del olvido es una estrategia usada con quienes son vistos como distantes, pues la experiencia de la violencia constituye un tema de conversación entre prójimos.

Ya no, ya me he olvidado. No, yo quiero olvidar ya, Ya no recuerdo, ahora ya estamos felices, ni tampoco pensamos ya, pero así a veces nos contamos: era así, era asá, eso no más. Tanto con los vecinos y en los trabajos conversando a veces recordamos por partecita nada más de vez en cuando y decimos: ya no creo que vuelva eso (Melquíades, 56 años, campesino).

Claro, cuando nos dieran a nuestro padre tendríamos nuestra memoria; a mis hijos le cuento, es bueno contarles porque ellos también deben saber. Yo recuerdo cuando estábamos en conversaciones, pero sola no recuerdo. No, con mis hijos cuánto hablamos de eso (Florentina, 55 años, campesina).

Recordar y silenciar públicamente, constituyó una estrategia que corresponde al carácter intersubjetivo de la memoria. Se puede recordar en un espacio privado y olvidar en el ámbito público o definir el espacio público como un ambiente de prójimos. En todo caso, lo que prima es la intencionalidad de quien narra su experiencia. Así, recordar públicamente puede corresponder a una dinámica de socialización entre miembros de una familia o de la comunidad, o a un contexto de políticas públicas de la memoria (Barrenechea, 2010).

Durante el trabajo que realizó la CVR en Hualla y en otras localidades, la población hizo un uso público de la memoria sobre la violencia. Recordar o rememorar fue parte de una búsqueda de una doble reparación. Por una parte, se esperó lograr una reparación colectiva y por otra una individual. En ambos casos la población deseó recibir apoyo del Estado para resolver problemas que devienen de la muerte o desaparición de familiares o de la destrucción de bienes individuales o colectivos. Esto motivó la conformación de una asociación de familiares de desaparecidos que se desarticuló rápidamente. Al parecer, al no encontrar solución inmediata a sus demandas y necesidades, recordar públicamente —ante unos y otros eventos culturales— se convirtió en un acto inútil para los huallinos.

Hace varios años han venido los de la CVR, nos han preguntado a todos sobre nuestros sufrimientos y con eso nosotros pensábamos que nos iban a dar algo, pero hasta ahora no hay nada. Nunca hubo nada, ni habrá, todo es cuestión de política, donde los más favorecidos son los que trabajaron en ella, y la justicia es una ilusión inalcanzable, por culpa de la corrupción extrema. Por eso acá para la gente

estos temas de derechos humanos ya no les interesa mucho. Así como ustedes han venido muchas veces, nos han preguntado, nos han entrevistado, nos han grabado, nos han fotografiado. Hemos entregado documentos, nos han dicho que van a escribir libros (Jefferson, 53 años, dirigente campesino).

Si bien es innegable que la violencia tuvo un impacto psicosocial, patologizar la memoria a partir de la noción del olvido como resultado de bloqueos o procesos no resueltos, constituye un abuso de los usos de la memoria, pues el silencio sería solo el resultado de las dificultades del habla (Ricoeur, 2000). En este sentido, preguntarnos qué nos dice el silencio de los huallinos, resulta una tarea importante para comprender los juegos locales de la memoria⁸. Al respecto, creemos que debemos considerar tres aspectos que entran a tallar en la dinámica de la comunidad:

- El silencio no es una no-memoria, ni mucho menos una incapacidad de hablar debido a situaciones de trauma. Es una estrategia que los actores sociales emplean a partir del reconocimiento o la interpretación que hacen de un contexto.
- En tanto estrategia, el silencio y el deseo de olvidar distingue entre actores sociales, esfera (pública-privada) y acontecimientos. En efecto, no todos recuerdan los mismos sucesos, los ámbitos de la rememoración son diversos, y la memoria no es compartida con todos.
- El silencio u olvido en Hualla correspondería a una sensación de inutilidad de hacer pública su experiencia.

No todos los acontecimientos de la violencia han sido olvidados. Algunos desean ser borrados, pero de cuando en cuando son re-

⁸ Debemos señalar que el deseo de no recordar que prima entre los huallinos, representa la posición que existe en la región Ayacucho ante la experiencia del conflicto armado interno. En efecto, el 64.0% de la población ayacuchana señaló que la mejor solución es olvidar y no remover el pasado (Barrenechea, 2010).

cordados. Una de las situaciones que suscita un mayor recuerdo son las desapariciones forzadas, pues a partir de estas se configuró la imagen de los desaparecidos, que es una figura que aparece en Hualla con la violencia política. En discursos y prácticas sociales de los huallinos los desaparecidos son personas afines (familiares), cuyo paradero es desconocido.

Su ausencia física contrasta con los recuerdos. Constantemente son traídos a la mente o *vienen* en sueños, en el imaginario de la población, no han muerto necesariamente. Pueden estar vivos o haber fallecido como resultado de las acciones de los senderistas o de los miembros del Ejército. Para la mayoría, los desaparecidos han muerto. Sólo un grupo minoritario piensa que pueden regresar. En ambos casos, siguen existiendo fuese porque aparecen en sueños o porque se espera su retorno. Su presencia-ausencia puede generar una sensación de aflicción.

Si lo veo me dice: mamá, no llores por mí. Así me habla. Ya no lo he vuelto a ver. Solo en los sueños. Lo veo con la misma ropa que tenía puesta (Entrevista a A.A., huallina).

¿Por qué no ha vuelto a casarse?

No podría hacer eso. Qué tal si cuando vuelvo a casarme mi esposo regresa y me encuentra casada con otro (Josefa, 60 años, campesina).

A veces llega a mi mente todo eso y por eso me siento otra forma, me recuerdo cuando alguien me conversa, por eso me da miedo, ahora en videos también han salido y yo me pongo a llorar, cuando estoy así con demasiado pensamiento hasta me duele mi cabeza, tengo miedo; por eso demasiado me siento extraña y triste (Mamerta, 52 años, campesina).

Los desaparecidos son seres liminales porque, salvo en los recuerdos, no existen en la cotidianidad de los huallinos. Forman parte de la memoria colectiva e individual, pero no desempeñan un papel en su comunidad. Su vida depende de la expectativa de su familiar

y de las últimas noticias que recibió. Pensar en ellos genera tristeza y extrañeza. Pueden haber fallecido, pero su muerte no ha sido comprobada y mucho menos ha sido ritualizada, pues no se sabe dónde está el cuerpo.

Por lo menos para que tú vayas y le lleves una flor. Sí, a veces sueñas, pues. Yo cada vez que sueño es por que mi papá había vuelto a mi casa; por ejemplo, en este caso de que me han notificado a Huamanga, para eso seguramente dos días antes y llega la notificación y sus datos de ante mortem. Cuando hay así organizaciones, reuniones de así. Siempre, siempre hay que recordar. Por lo menos lo tienes presente, como un padre (Edgardo, 48 años, profesor).

En Hualla, la búsqueda de los cuerpos —para darles sepultura— refleja el deseo de procesar la muerte.

Al parecer, el rito mortuario otorgaría a los desaparecidos una definición clara —la de muertos— y permitiría dejar de lado la ambigüedad de su condición. Esto implicaría que los cuerpos sean hallados para posteriormente ser enterrados en lugares en donde puedan ser recordados. La búsqueda del cuerpo junto con la explicación de lo sucedido constituiría, para la población, un mecanismo de restauración de determinados aspectos del mundo cotidiano.

Sí, desearía que se investigue, porque de alguna manera eso te da una satisfacción de por lo menos informarte cómo ocurrió y por qué ocurrió también (Edgardo, 48 años, profesor).

¿Cómo recuerdas a tu esposo?

No, ya no lo recuerdo, he tratado de olvidar.

¿Ni en su cumpleaños, ni en todos los santos, ya no le prendes siquiera velitas?

Ya no, porque no sé dónde podría prender, si no sé dónde está, solo le doy una oración. Si hubiera estado en un cementerio, le llevaría pues velita, o un ramo de flores, sabiendo donde le he enterrado. Él está pues enterrado en

la Base, donde están los Cuba; tras de su chacra, habían terrenos escarbados. Esos malditos a puro golpe nos mandaban a hacer panes, para que traguen; nos reunían para hacer faenas los soldados, después de habernos golpeado; de miedo teníamos que asistir a las faenas. En el lugar de las faenas, habían moscas, moscardones; en estos terrenos escarbados. Qué ya habrán hecho estos malditos soldados; así habrán matado estos desgraciados, no nos dejó hacer nada por nuestros seres queridos.

¿No encontraron a los muertos en esa Base?

No, no encontramos, porque no nos permitían buscar absolutamente nada, lo único que había eran excavaciones recientes, así como lo hacen en el cementerio, para enterrar, eso sí había. Pero no se sabía si había gente; solo los moscardones nos rodeaban, así como cuando las vacas mueren en los barrancos, por aquí, por allá, siempre estaban los moscardones, pero no encontramos a ningún muerto (Constantina, 50 años, campesina).

El deseo de no recordar, olvidar, silenciar no es absoluto ni estático. Tampoco da cuenta, en todos los casos, a una *memoria patologizada*. Los huallinos pueden silenciar determinados acontecimientos o dar mayor importancia a un hecho determinado. Sin embargo, a través de la oralidad muestran que su memoria evoca a los desaparecidos. La pérdida de los familiares significó un quiebre en la vida individual y colectiva de Hualla.

El tiempo ha pasado y la mayor parte de la población considera que los desaparecidos han muerto, pero también piensan que pueden regresar.

Su búsqueda, amparada en una *memoria deber*, no solo sería una forma de esclarecer lo sucedido ni de enfrentar sendas pesadillas⁹.

⁹ Aroni define “memoria deber” como un derecho a saber qué ocurrió con el familiar desaparecido. Así, sugiere que “la memoria deber sirve para esclarecer los mecanismos que hicieron posible la desaparición del ser querido.

Sería, además, una búsqueda de restitución del derecho a morir como persona.

En su gran mayoría, los familiares de los desaparecidos, por lo menos por los militares, quieren saber dónde están. Eso es lo que he visto. Si hay ese apoyo, de alguna entidad como EPAF, nosotros encantados para poder apoyar también, y así sensibilizar a la gente para que puedan apoyar. Porque al final lo único que sabe la gente es que los militares se lo llevaron y lo desaparecieron. No saben ni dónde están. Ese es el gran problema (Edgardo, 48 años, profesor).

3. La justicia: una mirada desde Hualla

Justicia es una noción que atraviesa la experiencia del conflicto armado interno. Desde las perspectivas locales, parece que su configuración tiene dos planos. Por una parte está la justicia como una construcción social que pauta las dinámicas dentro de la colectividad. Por otro lado es un concepto que explica la relación que existe entre la comunidad y el Estado peruano y sus representantes. En ambos casos se da en un contexto de post violencia.

Si viésemos la justicia en términos meramente punitivos, dejaríamos de comprender cómo los huallinos lograron reconfigurar sus relaciones sociales. En la localidad conviven personas que nunca sintieron simpatía por el proyecto senderista y que se vieron afectados tanto por el PCP-SL como por el accionar del Ejército.

Junto a ellos están unas pocas personas que son señaladas como ex senderistas y un miembro del Ejército que estuvo en la Base Militar de Hualla. Esta composición social puede llevarnos a pensar que entre algunos habitantes de la comunidad existe un sentimiento de rencor o un deseo de venganza (proyectado hacia quienes presuntamente representan a sus agresores) que es silenciado. Sin embargo, esta consideración corresponde a dos problemas: pensar

Para encarar al verdugo. Para recuperar la dignidad [...], para ahuyentar las pesadillas nocturnas [...] (Aroni, 2010: 4).

en términos de una justicia punitiva, que sanciona al otro, y dejar de lado los contratos sociales que los pobladores crearon para seguir viviendo en comunidad (Theidon, 2004). En este sentido, la idea de olvidar —o del silencio estratégico—, cobra lógica y por ende nos es posible comprender por qué la mayor parte de la población ayacuchana prefiere no recordar los acontecimientos de la violencia (Barrenechea, 2010).

Tal vez fueron ignorantes, que no tenían estudios, que no tenían conocimientos. Que Dios los perdone. ¿Pero si no tengo rencor en mi corazón?, no sé. Por más que digo... Tal vez, cuando me acuerdo, cuando eran chiquitos, salía de trabajar. Maldecía. Ese maldito estará contento, estará vivo. Pero ahora no, que Dios los perdone, ¿no?, si están vivos. Tal vez ellos también están muertos. Muchos se han muerto, ¿no? Dicen que han muerto muchos. Si están vivos, que Dios los perdone. Algún día van a pagar lo que han hecho en la vida. Todo se paga en la vida (Juaquina, 50 años, campesina).

Si bien en la vida cotidiana de los huallinos pueden suscitarse comentarios que califican negativamente a personas señaladas como presuntos ex agentes de la violencia, estas prácticas forman parte de las dinámicas de interacción sin constituir un sistema de exclusión. Las expresiones que denotan un deseo de venganza o de amargura forman parte de la subjetividad de las personas, mas no de la dinámica de la comunidad.

El sentido de justicia cambia cuando ubicamos esta noción en la relación que se teje entre Hualla y el Estado. Si bien la población no pide que se castigue a quienes cometieron las agresiones, esperan que la justicia llegue a su localidad a través de propuestas que les permita superar la situación de pobreza, del esclarecimiento de los actos cometidos por el Ejército y de la recuperación de los cuerpos de los desaparecidos.

Es ante estos casos que la justicia se torna en un proyecto que, por momentos, los pobladores ven distante.

Los actos que dieron forma a gran parte de la historia reciente de la comunidad, dieron forma a un campo que alberga percepciones negativas sobre el Estado. A la manera como las Fuerzas Armadas violaron derechos mínimos de las personas y la impunidad de los actos (asesinatos, vejaciones, desapariciones, robos, etc.), se sumaron a la situación de pobreza estructural y de exclusión en las que estaban sumergidas las comunidades campesinas. La autoridad conferida al Estado y a sus representantes, fue deslegitimándose a medida que pasaban los años. Con el paso del tiempo, la imagen del Estado como institución que administra y vela por el bienestar de los ciudadanos, se hizo más distante.

Lo otro es que las autoridades poco o nada se interesan. Hay un desinterés total. Y que por lo menos el Estado tenga mayor presencia en nuestra comunidad, a través de proyectos productivos, inversión social, en infraestructura, y también que haya por lo menos un desarrollo social, con apoyo del Estado (Juanita, 51 años, campesina).

Los arrestos y las desapariciones siempre dieron pie a un proceso de búsqueda del familiar. Por lo general, eran las mujeres quienes iban hacia la Base Militar de Canaria o de Hualla (Chimpa Pampa) y hacia los fueros de justicia regional, para denunciar las desapariciones de sus esposos, hijos o padres. Su intención era lograr la liberación de sus familiares, pues era *vox populi* que los detenidos, fuesen hombres o mujeres, siempre eran sujetos de vejaciones de sus derechos y que podían llegar a perder la vida, aunque fuesen inocentes.

Poco a poco, la población se dio cuenta que el acto de denunciar no sólo era inútil porque no se obtenían resultados, sino que implicaba la realización de una serie de esfuerzos y exponía a los deudos a una serie de situaciones. En efecto, cayeron en cuenta que denunciar una desaparición requería del cumplimiento de una serie de trámites que podían alejar a la persona de su localidad y de su familia. Además, en determinados casos, quienes denunciaban o mostraban la intención de hacerlo, eran amenazados por los miembros del Ejército.

No todos los casos de asesinatos o desapariciones fueron denunciados por la población. En Hualla, la tendencia a no denunciar no es uniforme. Para algunos, llegó a ser indiferente si el PCP-SL o el Ejército fue quien perpetró un asesinato o una desaparición forzada.

En la decisión de no denunciar hubo una serie de aspectos que las personas tomaron en cuenta. Por una parte, es probable que para algunos sectores de la población hacer la denuncia implicase un despliegue de esfuerzos vanos o imposibles. En otros primó el miedo a las represalias y hubo quienes sintieron desorientación de la realización del procedimiento.

[...] para poder esclarecer algunos casos de desaparecidos porque ahorita hay muchos familiares que están siendo notificados por la Fiscalía Supraprovincial de Huamanga, la Primera Sala, la Segunda. Entonces los familiares se encuentran prácticamente imposibilitados económicamente para poder transportarse allá (Edgardo, 48 años, profesor). Sí, denuncia tengo en Ayacucho, no sé en qué año, ahorita me estaba llamando a la comisaría y a veces no tengo dinero para ir; una fecha no más he ido y ahora que no tengo dinero no puedo ir. Me estaban pidiendo una fotografía del lugar donde han fallecido y hasta hoy en día no he podido llevar, como no tengo dinero no puedo ir a Ayacucho. Por eso no he ido (Edilfonso, 49 años, campesino).

¿Has denunciado la pérdida de tu esposo?

No, no lo denuncié ante la autoridad; porque me decían: no sabemos nada, estará en la Base de Accomarca o Canaria. Me decían los soldados: no sabemos; no hagas bulla (Eustaquia, 49 años, campesina).

Fuese por desconocimiento del procedimiento de realización de una denuncia, por temor o por falta de dinero, en todos los casos el acceso a la justicia siempre presentaba un límite a la población. La crisis de representación se ahondó. En algunos testimonios de afectados por la violencia, la justicia se muestra como algo que

existe fuera de la comunidad. Forma parte de la vida de «los señores de Lima» o de las ciudades. De esta manera, dan a conocer una experiencia mediada por asesinatos y desapariciones que quedaron impunes, y por la falta de esclarecimiento de actos que devinieron en la pérdida de un ser querido.

En otros casos, los huallinos no relacionan la justicia con el Estado, sino con la religión. Durante el conflicto armado, la religión permitió a la población elaborar explicaciones sobre los acontecimientos. Durante este período hubo un cambio en la composición religiosa de la sociedad. Parte de la población católica pasó a profesar el evangelismo, debido a que esta religión les brindó una respuesta sobre lo que estaba ocurriendo (Theidon, 2004).

Hualla no fue ajena a esta situación. A raíz de la violencia, las preferencias religiosas cambiaron. De ser un distrito mayoritariamente católico y minoritariamente protestante, en la actualidad ambos credos tienen un número semejante de fieles. Algunos pobladores de Hualla creen que los tiempos violentos pasaron gracias a la obra de Dios «o sea su justicia de nuestro padre, se está haciendo justicia ahora por eso ya no hay los tiempos difíciles» (Fernandina, 46 años, campesina).

El restablecimiento de la justicia o, en su defecto, su búsqueda, ha seguido rutas distintas. Van desde el uso de vías institucionales para dar a conocer la retención de un ser querido, hasta el plano religioso¹⁰, pasando por el silencio estratégico que es empleado como una manera de mantener un orden de convivencia dentro de una localidad en donde conviven personas afectadas por el conflicto armado y presuntos ex agentes de la violencia.

Todos coinciden en una noción no punitiva de la justicia. Lo que esperan los huallinos es apoyo del Estado y de cualquier institución que pueda contribuir con la superación de la pobreza, la recupe-

¹⁰ La religión no solo otorgó un soporte emocional durante el período de violencia. En la actualidad, según comentan algunos huallinos, existen ex senderistas que han optado por profesar el evangelismo. Ser parte de un credo religioso.

ración de los cuerpos de sus familiares y el esclarecimiento de las circunstancias en las que se vieron inmersos entre 1980 y 1998.

4. El progreso: una mirada desde los actores sociales

Durante el período de violencia, no sólo se truncaron proyectos personales sino colectivos. La destrucción de la infraestructura comunal, el debilitamiento de la organización política y los desplazamientos humanos, fueron adversos al desarrollo de la comunidad. Sin embargo, poco a poco fueron restableciendo su localidad, No optaron por una posición pasiva sino activa. Buscaron constituirse como agentes de desarrollo. Es así que sus miradas se orientaron hacia la búsqueda de la resolución de su problemática socioeconómica: la pobreza. En este contexto, la presencia de la CVR generó expectativas entre población huallina.

Alentados por el deseo de dar a conocer su historia y de resolver problemas suscitados a raíz del conflicto armado interno, los huallinos participaron en el proceso de investigación de la CVR dando sus testimonios. Formaron una asociación de familiares de desaparecidos y esperaron ser compensados por las vejaciones que vivieron. En efecto, como parte del Plan de Reparaciones, Hualla recibió una suma de dinero que resultó insuficiente.

Hasta el momento de dar su testimonio, sí. La gente acogió, confió en las personas que estábamos sensibilizando, en las autoridades locales y dio su testimonio. Pero esperábamos más. Porque su nombre decía Comisión de la Verdad y Reconciliación, y esperábamos esa fase de la reconciliación que nosotros tanto esperamos. Y al igual que toda la población. Aunque la reparación colectiva ha sido un mínimo monto, pero eso no justifica, por lo menos en lo económico. Pero más allá de lo económico se requieren actos sociales; lo que es una reparación psicosocial; una recuperación en la que la comunidad sienta que alguien todavía vela por ellos. Que puede todavía alcanzar justicia. Por lo menos en la CVR se ha informado básicamente las personas desaparecidas y las personas fallecidas o asesinadas. No así los

casos de violación, muchos de tortura (Edgardo, 48 años, profesor).

Poco a poco se fue generando, nuevamente, una sensación de desamparo. Las críticas hacia el Estado se hicieron latentes pues se les culpaba de la situación de pobreza. Además, entre algunos pobladores empezó a generarse la sensación de haber dado testimonios en vano, «por las puras». La relación que se estableció entre el esfuerzo que significó recordar públicamente los hechos de la violencia y lo recibido del Estado fue, para los huallinos, desproporcional. Si inicialmente narrar la experiencia del conflicto armado interno fue visto como una posibilidad de desarrollo o de generación de beneficios para la comunidad, poco a poco esta idea se fue desmoronando. Recordar y revivir emociones de tristeza dejó de ser visto como parte de una estrategia de desarrollo.

[...] todo eso no sirve, es por las puras, ahora ya no sirve un trabajo de ese tipo, eso ya no funciona. Ahora debe ser un trabajo de intervención, qué cosa vamos a sacar con estudios y estudios. La gente ya se cansó de eso porque no trae resultados. Ahora, si ustedes hicieran cosas más prácticas ahí la gente también le podría interesar, por ejemplo cuando otras instituciones vienen acá y les dan víveres, los pobladores puedan decir esa institución me ha dado algo, y me está sirviendo y si no es así no sirve para nada. Les contamos nuestras penas, nos recordamos de muchas tristezas, lloramos un rato y ¿después de eso? No hay nada, todo queda en nada, se olvidan (Jefferson, 53 años, dirigente campesino).

En Hualla, la noción de desarrollo suscita una serie de imágenes entre los pobladores. En primer lugar, se recuerdan proyectos trunco, como la implementación de una hidroeléctrica que debió propiciar la creación de un sector manufacturero o la pérdida del ganado. De esta manera, se explica la situación actual de la comunidad. «Sí, era distrito, ese distrito antiguo, pero estaba desarrollado bien, estaba avanzando. Entonces llega la violencia y con eso pues queda así retrasado, ¿no?» (Jefferson, 53 años, dirigente campesino).

Las imágenes de desarrollo de Hualla pueden ser clasificadas en tres ámbitos: desarrollo urbano, servicios básicos y creación de una industria manufacturera (microempresas y sectores de producción agrícola y ganadera) y turismo. A decir de algunos pobladores, la integración de éstas debería dar como resultado la formación de una pequeña ciudad.

Según el Plan de Desarrollo Concertado (PDC) de Hualla, hacia el año 2024 la localidad deberá haberse consolidado como un centro de desarrollo «económico agropecuario, agroindustrial y eco turístico, competitivo y sostenible, articulado estratégicamente a los mercados, con una adecuada integración vial, con una población educada, con valores y líderes en identidad cultural con servicios sociales de educación, salud, electrificación, y saneamientos básicos eficientes y de calidad para el desarrollo humano» (PDC-Hualla, 2010: 80). Para lograr esta meta, se ha establecido la necesidad de modernizar el sistema productivo local, mejorar los servicios sociales y la administración del territorio (*Ibidem*: 80).

(Hualla debe) ser una ciudad y la población debe tener asegurado su ingreso económico, por los recursos que tiene pues tiene potencialidad; tiene agua, tierra, puna, zonas de pastoreo; hay suelos diversos y quebradas hasta las más altas, y básicamente el agua y el manejo del agua. Si no vamos a sostener todo no hay salida (Edgardo, 48 años, profesor).

A partir de nuestro recojo de testimonios, se podría pensar que la población de Hualla no quiere recordar su pasado. Por esa razón, la memoria no estaría considerada dentro del plan de desarrollo de la localidad.

Sin embargo, si sostenemos que «el problema de Hualla es que hay demasiada memoria» (Theidon, 2004: 92), podremos señalar que la relación entre memoria y desarrollo, lejos de ser conflictiva, supone una negociación; una selección de lo que se dice que se recuerda y lo que se olvida, y de lo que se muestra en la esfera pública o privada. «La memoria, así entendida, se convierte en un asunto público más, claro está, en el contexto de interacción de

una diversidad de intereses y concepciones de mundo» (Regalado, 2007: 71). En este sentido, el problema de la memoria sería que ésta no es funcional como parte de un proyecto de desarrollo comunitario, pues para vivir en paz, ya no se puede dar la espalda al presente.

¿Ustedes quieren recordar lo que ha pasado?

Bueno, algunos familiares ya no quieren recordar. Pero por lo menos es necesario para seguir u obtener algunos beneficios u otras (...), lo que son las reparaciones. Y no tanto a algunas personas que dicen que ya no quieren recordar porque les trae tristeza, un poco de dolor (Edgardo, 48 años, profesor).

Los huallinos muestran lo que consideran apropiado para promover el desarrollo de su comunidad. Por una parte, el desarrollo del sistema vial y de la red de servicios públicos, la propuesta de promover el orden urbano (pavimentación e implementación de parques) y de crear un hospedaje, tienen como objetivo facilitar el acceso y el flujo de turistas. Por otro lado, la implementación de sistemas de riego, la mejora del sistema de electrificación, la explotación de la mina de mármol, la creación de piscigranjas y de centros artesanales buscan promover el desarrollo de la constitución de microempresas o de grupos de producción.

La sostenibilidad del modelo de desarrollo estaría constituida por la mejora del servicio educativo y de salud. De esta manera, la imagen de desarrollo de Hualla se construye a partir de una lógica de creación y consolidación de una economía de mercado.

Está pendiente lo que es el desarrollo urbano. Está pendiente lo que es los medios de comunicación. Más canales de televisión, el Internet. Luego, está básicamente las líneas de producción, sea de manera microempresarial o que la gente por sectores de producción se dedique. Que haya productos por línea, producción de maíz, lo que son productos frutales, lo que son productos de ganadería, alpaca, vicuña, lo que es la producción de trucha. Lo que es producción de animales mejorados. Que se haga por líneas de

acción. Entonces eso inclusive pasa por la zonificación de los distintos pisos ecológicos de la población. Y como gracias a Dios tenemos agua, por lo mínimo, entonces lo que es mejoramiento de los riegos, tecnificados por dispersión o goteo. Y que la gente esté preocupada en que tenga una producción para su desarrollo (Jefferson, 53 años, dirigente campesino).

La amplitud de pisos ecológicos que conforman el territorio de Hualla y las costumbres de la localidad, son los dos ejes de estructuración del discurso y las prácticas de desarrollo. Por una parte, la variedad de productos agrícolas, como el maíz¹¹, constituye una potencialidad que los huallinos ven en su localidad. Desde su visión, su sistema de canales de irrigación y su hidrografía facilitaría el desarrollo de las actividades agropecuarias. Dentro de los recursos naturales que los huallinos reconocen como fuentes de generación de desarrollo, están los yacimientos de minerales de mármol y de ónix. La importancia que la población les confiere, ha hecho que un grupo de personas solicite a la municipalidad la implementación de un taller artesanal para usufructuar las minas (PDC-Hualla, 2010: 67).

Por otro lado se encuentran los recursos culturales-históricos de Hualla. La población identifica a los eventos de Carnavales del Pumpín como uno de los tantos acontecimientos sociales que puede atraer turistas. Se trata de una época de fiestas, que organiza la municipalidad y que reúne a los huallinos que emigraron. Junto a este atractivo están los cuatro centros arqueológicos que recibirán mantenimiento para, posteriormente, ser promocionados.

Los esfuerzos emprendidos desde dentro de la comunidad dan cuenta de la búsqueda de un futuro que para los huallinos sea mejor que el presente. El uso público de la memoria no tuvo el impac-

¹¹ En Hualla existen más de veinte variedades de maíz. Entre ellas sobresalen el chullpi sara, chullpi almidón, chullpi morocho y qusni, morocho sara, uymi sara, kulli sara, cachila morocho, ilchiwa sara, rosado sara, puka sara, puka morocho y pardo sara.

to que esperaron cuando dieron sus testimonios. Por eso, recordar fue rápidamente desdeñado, por un sector de la población, como una estrategia de desarrollo. Frente a esa situación, los esfuerzos se orientaron hacia la identificación de las posibilidades que Hualla tiene gracias a sus recursos naturales y culturales, en la mejora de los servicios públicos y en la creación de estrategias que permitan crear un sector manufacturero. Sin embargo, la búsqueda de desarrollo local no se limita a un asunto de infraestructura, servicios y recursos. Cuando los huallinos señalan que desean encontrar los cuerpos de sus familiares desaparecidos, están recreando una idea de desarrollo que se basa en la búsqueda del cierre de procesos de duelo. En este sentido, hallar y entregar los cuerpos de quienes desaparecieron, a sus familiares, también es una forma de desarrollo.

5. A modo de cierre: para pensar Hualla

Siendo víctimas de la violencia política, los huallinos no dejaron de ser agentes activos de su desarrollo.

El problema que enfrentan, en tanto perjudicados es que «la víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros» (Ricoeur, 2000: 129). La forma como recreamos al otro, a través de imágenes y de textos, puede cerrar las puertas del tiempo a nuestro sujeto de interés, fijándolo en un tiempo y en un papel. Así, se abre la posibilidad de escencializar y de restar dinamicidad a ese otro que constituye el centro de nuestro relato. Como consecuencia de esto, quienes fueron testigos del período armado son imaginados como víctimas, más que como ciudadanos.

La posibilidad de escencialización de las víctimas de la violencia política recae sobre el paso del uso al abuso de la memoria. En otros términos, en el acto de conferir o mucha o poca memoria a la población (Ricoeur, 2000: 83-124). En este sentido, el problema se ubica en el momento en el que dejamos de considerar que la memoria se configura a partir de una serie de juegos: hablar, guardar silencio, olvidar y recordar.

A los huallinos se les ha conferido mucha y poca memoria al mismo tiempo. Son el centro de dos polos que representan a la localidad desde una mirada externa. Como consecuencia de esto, se dejó de lado la tarea de pensar las relaciones que existen entre campo de experiencia, memoria e intencionalidad. Los huallinos reconocen la importancia de recordar, pero parte de ellos ha preferido compartir sus recuerdos en espacios privados y relatar su memoria entre quienes se reconocen como prójimos.

La decisión de guardar la memoria en espacios no muy públicos, corresponde al dolor que hasta ahora producen determinados recuerdos, a la inutilidad que le confieren al acto de recordar, a la desigualdad y la dificultad del acceso a la justicia (o a la lejanía con la que ven a las instituciones que deberían velar por el bienestar de la ciudadanía) y a las expectativas no cubiertas que generó la presencia de la CVR en Hualla. Como señalan algunos huallinos después de compartir sus experiencias de vida durante el conflicto armado, «no pasó nada», «todo siguió igual». Pese a esto, y dado que el olvido parece ser, ante todo, estratégico; también existe el deseo de recuperar los cuerpos de los familiares desaparecidos y de esclarecer los sucesos que desarticularon proyectos individuales y familiares.

La memoria parece estar centrada en aquellos que no están físicamente, pero que la memoria evoca a través de conversaciones, sueños y canciones. En Hualla no hay ni mucha ni poca memoria, hay estrategias.

Es necesario considerar que la búsqueda de los desaparecidos forma parte de las estrategias de desarrollo en Hualla. Pese a que parte de la población dicen que prefieren olvidar, este sentir no representa a toda la comunidad. Por ende, es posible considerar que el desarrollo de la infraestructura, la mejora de los servicios, la creación de un sector industrial, la exhumación de cuerpos y el esclarecimiento de los actos perpetrados por los agentes de la violencia, son aspectos que forman parte de la configuración del imaginario de progreso en Hualla. Pese a esto, el deseo de la población encuentra dificultades que trasciende el campo del desarrollo tecnológico y socioeconómico de la población: el carácter punitivo de la justicia del Estado Peruano.

La *memoria deber* de los huallinos no establece una relación con una idea punitiva de la justicia. Esto constituye un problema, dado que se trataría de un sistema que no encuentra la posibilidad de existir dentro del modelo que representa al Estado. Así, el Estado se posiciona frente a un reto de las democracias contemporáneas: abrir las definiciones que pautan el proceder del aparato público, para generar representatividad normativa dentro de un contexto de diversidad. Desde esta perspectiva es menester realizar la búsqueda de los desaparecidos bajo un “paraguas humanitario”, es decir desde el establecimiento de políticas de Estado que trasciendan a las políticas de gobierno, para generar un contexto de confianza en donde se dé una «combinación de elementos de justicia restaurativa y reparativa en la inclusión al proceso de los afectados mediante la autoridad delegada del Estado, a través de la cual se garantiza el proceso de justicia en crímenes que finalmente no prescriben» (EPAF s/f: 17). En este sentido Hualla, como otras comunidades, le plantea al Estado peruano el reto de dinamizar su aparato conceptual e institucional.

Anexo

Personas que fueron detenidas en el distrito de Hualla y llevadas a la Base Contrasubversiva de Canaria, que hasta el momento se encuentran desaparecidas.

AÑO 1983

El 15 de mayo de 1983, fueron detenidos y llevados a la Base Militar de Canaria:

1. Amador Maldonado Alvarado.
2. Boris Rodríguez Paredes.
3. Augusto Torres Tinco.

El 22 de mayo de 1983, fueron detenidos y llevados a la Base Militar de Canaria:

4. Filomeno Cruzat Caroy.
5. Eugenio Tinco Ucharima.
6. Amador Maldonado Flores.
7. Elifonso Tucta Inca.
8. Margarita Valenzuela Pariona.
9. Víctor Ucharima Huamán.
10. Alfonso Crisanti Pariona.
11. Rufino Chocccña Allccaco.
12. Zósimo Allccaco Ucharima.
13. Mario Paniagua Penado.
14. Boris Rodríguez Paredes.
15. Augusto Torres Crisóstomo.
16. Teófilo Allccaco.

El 29 de junio de 1983, fueron detenidos y llevados a la Base Militar de Canaria:

17. Claudio Valenzuela Ccaulla.
18. Pompeo Uscata Crisanti.
19. Germán Uscata Crisante.
20. Román Tacsí Uscata.

21. Jesús Caroy Chipana.
22. Wenceslao Ipurre Uscata.
23. Máximo Pincos Tomairo.
24. Samuel Chipana Inca.
25. Alejandro Tacsí Ramos.
26. Favian Rivera Alvarado.
27. Crisologo Chocccña García.
28. Julio Ricardo Quispe Saccatoma.
29. Godofredo Rivera Cusi.
30. Cesar Vicente Allccaco.
31. Glicerio Valenzuela.
32. Emiliano Alcántara.
33. Nemesio Chipana.
34. Samuel Rivera.

El 03 de julio de 1983, fueron detenidos y llevados a la Base Militar de Canaria:

35. Clímaco Quispe Inca.
36. Félix Alccaco Ucharima.
37. Teófilo Allccaco Valenzuela.
38. Marcelino Allccaco Valenzuela.

El 05 de julio de 1983, fueron detenidos y llevados a la Base Militar de Canaria:

39. Primitivo Allccaco Chocccña.
40. Tulia Pilar Inca Villagaray.
41. Mauro Díaz Quispe.
42. Filomena Saccatoma Maldonado.

El 16 de julio de 1983, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

43. Damián Cuya Castilla.

El 29 de julio de 1983, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

44. Claudio Valenzuela Ccaulla.

El 05 de agosto de 1983, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

45. Roberto Quispe Morales.

El 08 de agosto de 1983, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

46. Delfin Cusi Rimachi.

El 22 de setiembre de 1983, fueron detenidos y llevados a la Base Militar de Canaria:

47. Segundino Flores Allccaco.

48. Pedro Flores Valenzuela.

49. Vicente Chocña Maldonado.

50. Julián Allccaco Berrocal.

El 08 de octubre de 1983, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

51. Flavio Pariona Villagaray.

AÑO 1984

El 06 de marzo de 1984, fueron asesinados por los militares de la Base Militar de Canaria:

52. Benjamín Quicaño Inca.

53. Camelon Inca Ucharima.

El 29 de junio de 1984, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

54. Manuel Chipa Inca.

El 20 de julio de 1984, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

55. Julián Allccaco Berrocal

El 16 de setiembre de 1984, fue detenido y llevado a la Base Militar de Canaria:

56. Delfín Alvarado Uscata.

57. Sacarías Allccaco Maldonado.

58. Antonio Paredes Tucta.

Personas que fueron detenidas y desaparecidas en la Base Militar de Chimpampa, en setiembre de 1984.

59. Fernando Ipurre Tacsí.

60. Eulogio Ipurre Ucharima.

61. Ernesto Allccaco Ucharima.

62. Emiliano Huamán Huamán.
63. Julián Inca Huamaní.
64. Fortunato Méndez Huamancusi.
65. Alejandro Saccatoma Allcaco. *Testimoniar, silenciar u olvidar son acciones que los individuos y grupos usan para comunicar y posicionarse socialmente.*

Da Silva

Plaza del distrito de Hualla

Fotografía: Percy Rojas





Esposa de un desaparecido

Fotografía: Jonathan Moller





MINISTERIO DE DEFENSA
CARTERA DEL SERVIDOR MILITAR
CATEGORÍA I



Benedicta Inca Ipurre, esposa de desaparecido

Fotografía: Jonathan Moller







Capítulo II

Colcabamba: de la
memoria encubierta a
la memoria pública



1. Viaje por las alturas de Putaccasa

La tarde del 31 de marzo del 2010, llegamos por primera vez a la comunidad de Putaccasa¹², localizada en las alturas del distrito de Sacsamarca¹³, provincia de Huancasancos, en el centro-sur de la región de Ayacucho. Al final de una reunión con las autoridades locales, se nos presentó un hombre de 50 años de edad, ligeramente ebrio, quien decía ser hermano de una de las nueve víctimas de una masacre ocurrida en esa misma comunidad, en febrero de 1983. Mencionó esta información cautelosamente, para luego indicarnos el lugar donde estaban enterrados los cuerpos de las víctimas y ofrecerse a llevarnos hasta ahí.

Mientras caminábamos al sitio de entierro, nuestro informante nos iba relatando las circunstancias de la masacre: las nueve personas eran de Colcabamba, su comunidad de origen, anexo del distrito de Sacsamarca y los presuntos agresores eran líderes locales de este distrito. Esto era nuevo: esta historia nunca había sido denunciada públicamente, ni registrada por el equipo móvil de recojo de testimonios de la CVR, y mucho menos figuraba en el Registro Nacional de Sitios de Entierro.

¹² Putaccasa se ubica en el encuentro de dos carreteras, por un lado de los distritos de Hualla y Canaria de la provincia Víctor Fajardo, y por otro lado, del distrito de Sancos, capital de la provincia de Huancasancos. Estas dos vías, al unirse en Putaccasa, siguen la ruta Puquio-Nazca-Lima. En Putaccasa viven poco más de diez familias; la mayoría de ellas se dedican al pastoreo. En el lugar funcionan cuatro restaurantes, a los que acuden los pasajeros que viajan o retornan de Ica o Lima.

¹³ El distrito de Sacsamarca tiene como anexos a Colcabamba, Putaccasa, Pallca y Asca.

Durante más de 25 años existió un silencio general sobre el suceso, debido a que las víctimas y la comunidad de Colcabamba en conjunto fueron sindicadas como “Comité Popular” del PCP-SL, entre fines de 1982 e inicios de 1983. Además, los supuestos agresores pueden haber sido sus propios vecinos del distrito de Sacsamarca, aliados con las Fuerzas Armadas contra el PCP-SL¹⁴. El peso de estas implicancias, a pesar de los años transcurridos, dificulta la discusión abierta de los hechos de esta masacre entre los pobladores de ambas comunidades.

El presente texto hace un recorrido sobre la complejidad de este acontecimiento, que ha permanecido invisibilizado en la memoria oficial de la violencia política en estas comunidades. Describe las tensiones y simetrías entre las memorias de los pobladores de la comunidad de Colcabamba, frente al silencio de los pobladores de Sacsamarca. Luego, resalta la dinámica de integración y cooperación entre los colcabambinos y los migrantes/desplazados —residentes en las ciudades de Ica y Lima— que interactúan para generar lo que llamamos «desarrollo de la comunidad». Finalmente, cerramos el texto con la memoria de un personaje presuntamente vinculado al PCP-SL y muerto en la masacre de Putaccasa: Mavi-lón Cancho, recordado como el “hijo del progreso”.

Aunque nuestro viaje —después de una breve estadía en Putaccasa— estaba programado para ingresar al valle del río Sondondo, ubicado en el norte de la provincia de Lucanas, decidimos hacer caso a nuestro informante y fuimos a Colcabamba. Nos tomó dos horas de viaje desde Putaccasa hasta Colcabamba.

Llegar desde Sacsamarca a Colcabamba toma media hora en camioneta, mientras que a pie toma dos horas. Colcabamba está asentada en medio de un bosque de rocas gigantes, arbustos y maleza, rodeada por una depresión originada por tres cataratas:

¹⁴ No obstante, Sacsamarca también fue un “comité popular” de SL, entre fines de 1982 y comienzos de 1983, hasta que inició la rebelión contra este grupo armado, asesinando a los dos mandos principales de SL en el pueblo, entre el 15 y 17 de febrero de 1983.

Yanañuti, Comalpaqcha y Aywintu, que forman un pequeño río denominado *Comalpaqcha*. Este río recorre la periferia de la comunidad, y es afluente del río Qaracha, principal río de la provincia de Huancasancos. El río Qaracha es afluente del río Pampas¹⁵, que conforma la cuenca del río Pampas-Qaracha. Esta cuenca comprende principalmente las provincias ayacuchanas de Cangallo, Víctor Fajardo y Huancasancos.

La comunidad de Colcabamba¹⁶ fue reconocida legalmente con el nombre de Accobamba el 11 de noviembre de 1961. Luego cambió su nombre a Colcabamba, con el que se conoce actualmente. Su población es de aproximadamente 150 habitantes, de los cuales 41 figuran como comuneros activos, en representación de las familias nucleares. En esta pequeña comunidad sólo existe una escuela primaria, con dos profesores que enseñan todos los grados. Una vez concluido el nivel primario, los estudiantes que desean continuar estudios secundarios tienen que acudir a Sacsamarca, la capital del distrito. No tienen puesto médico, y para cualquier enfermedad asisten al Centro de Salud de Sacsamarca. Recientemente, Colcabamba cuenta con electricidad y un sistema precario de red de agua de uso doméstico.

Posee un territorio que comprende distintas franjas productivas, entre los 3,500 y 4,500 msnm. Su clima varía desde lo cálido de sus valles y quebradas, hasta lo frío y seco de sus punas.

¹⁵ El río Pampas nace en las lagunas de Choclococha y Orcococha, en las alturas de la provincia de Castrovirreyna en el sur de la región de Huancavelica. Su curso alto recorre la parte central de Ayacucho, y en su curso bajo sirve de límite entre las regiones de Ayacucho y Apurímac. Finalmente suma sus aguas al río Apurímac, que forma parte del VRAE (Valle del Río Apurímac y el Ene), zona de producción de hoja de coca y escenario del conflicto entre el Estado y el narcotráfico.

¹⁶ Hasta la década de 1930, los actuales habitantes de Colcabamba vivían en la zona conocida como Ccochapallcca, al otro margen del río Qaracha. Luego se movieron, porque la crecida del río impedía el acceso a las tierras agrícolas y estancias ganaderas de la actual localidad de Colcabamba. Las primeras familias que habitaron esta zona eran los Huaccachi, Chávez, Checnes y Cancho.

La principal actividad económica de la población es la agricultura y la ganadería de autoconsumo, y secundariamente, otras actividades como el comercio y la artesanía (tejidos y cerámica). Su población tiene como lengua materna el quechua, mientras que el español es hablado por una minoría, sobre todo los jóvenes y algunos líderes comunales. La mayoría de las autoridades y los jóvenes saben escribir. De estos, los jóvenes tienden a migrar paulatinamente a las ciudades costeras de Ica y Pisco, y en menor grado a la ciudad de Lima, para trabajar en alguna actividad productiva, y en otros casos para seguir estudios técnicos o superiores.

2. Sendero Luminoso en la cuenca del río Qaracha

La provincia de Huancasancos¹⁷ agrupa a los siguientes distritos: Sancos, Sacsamarca, Lucanamarca y Carapo. Es una zona muy rica en pastos naturales, regados por la cuenca del río Qaracha; sus extensas pampas, punas y quebradas pueden sustentar el desarrollo comercial de la crianza de ganados. Desde antes del inicio de la violencia, su posición próxima a la costa le permitió un desarrollo económico por el comercio de carne, leche, queso y lana, que dinamizaron la economía local con el eje costero de Nazca, Ica y Lima. Además, la provincia mantiene una relación dinámica con otras ciudades como Huamanga, Cusco y Puno.

Pero esta riqueza era detentada mayormente por una élite tradicional, que ejercía ciertas relaciones de servidumbre con los campesinos que provenían de las comunidades agrícolas de la cuenca del Pampas-Qaracha. Esta prosperidad económica permitió a las élites ganaderas apostar por el progreso, sobre la base de la educación. Por eso, desde mediados del siglo XX, comienzan a enviar a sus hijos a las universidades de las principales ciudades, como Ayacucho, Ica y Lima. Luego, en Sancos fundaron el colegio *Los Andes*, en 1967. Asistían a este colegio no solo estudiantes de Sacsamarca, Sancos y Lucanamarca, sino también jóvenes de las comuni-

¹⁷ La provincia de Huancasancos se creó el 23 de setiembre de 1984. Hasta esta fecha, Huancasancos pertenecía políticamente a la provincia de Víctor Fajardo.

dades de la cuenca del Pampas-Qaracha, como Hualla, Tiquihua, Cayara, Huamanquiquia, Canaria, Sarhua, entre otros pueblos del bajo Pampas. (IFCVR, 2003, tomo V: 63).

Sin embargo, este interés por la educación creó una capa social educada y crítica, que comenzó a cuestionar a las élites tradicionales y sus abusos. Desde luego, este contexto era favorable para que el PCP-SL enarbolará un discurso contra (supuestos) feudales y terratenientes. Difundieron su proyecto político e ideológico a través de estudiantes y profesores del colegio *Los Andes*, desde fines de la década de 1970. Algunos de estos profesores eran egresados de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSH) y la mayoría de los jóvenes provenía de las distintas comunidades campesinas de la cuenca del Pampas-Qaracha. Con el inicio de la “guerra popular” senderista, en mayo de 1980, los subversivos rápidamente se desplazaron del valle del Pampas hacia las zonas alto-andinás de Huancasancos. Su discurso comenzó a calar en los sectores educados y en algunos pobladores que mantenían rivalidad entre compoblanos y entre familias. Sendero aprovechó estas diferencias, poniendo como blancos a las elites ganaderas y comerciantes, provocando mayor confrontación con campesinos de comunidades de menor recurso.

Siguiendo su discurso de liquidación del gamonalismo y toda presencia del “viejo Estado”, el PCP-SL arrasó no solo los ganados de familias más prósperas, sino también granjas comunales, para distribuirlos entre personas que fueron conducidas desde los pueblos de la cuenca del Pampas, como Chuschi, Sarhua, Huamanquiquia y Hualla. De esta manera, Sendero agudizó las fricciones previamente existentes entre familias y entre comunidades, agrícolas y ganaderas. Buscando saldar cuentas o defender sus propios intereses, algunos pobladores se incorporaron siguiendo las promesas de un “nuevo poder” y el final de los abusos de los “gamonales” y “terratenientes”.

Según el Informe Final de la CVR, en octubre de 1982 el PCP-SL penetró en la esfera del poder socio-político en Sancos, Lucanamarca y Sacsamarca. En estas comunidades puso en práctica su política de coerción y dirección del poder, «administrando miedo»

y ajusticiando a las élites locales. «El primer ‘juicio popular’ se realizó en Sancos el 1 de Noviembre de 1982; mientras que en Sacsamarca en enero de 1983 y, en Lucanamarca en febrero del mismo año» (IF-CVR, 2003 tomo V: 55). El PCP-SL estableció las bases de su proyecto político de construir el “nuevo Estado”, formando comités populares en estas comunidades.

La relativa armonía entre el PCP-SL y el campesinado se mantuvo por medio año aproximadamente, entre los últimos meses de 1982 y los primeros meses de 1983. Sin embargo, frente a la acción autoritaria senderista por el control de la producción y el cierre de los circuitos comerciales, se generó un descontento entre aquellas poblaciones que inicialmente habían decidido apoyar a Sendero Luminoso. Esto provocó represalias de parte de los mandos senderistas, que se vieron obstaculizadas por la rebelión de los pobladores de Sacsamarca en febrero de 1983¹⁸. En los siguientes meses, se inició una cadena de rebeliones en otros “comités populares”, como Sancos y Lucanamarca. Frente a estas rebeliones, la alta dirección del PCP-SL decidió ponerles freno con una «acción contundente»¹⁹: la masacre de 69 campesinos de Lucanamarca el 03 de abril de 1983.

Entre el 15 y 17 de febrero de 1983, ocurrió la primera rebelión del comité popular de Sacsamarca, que culminó con el asesinato de los líderes locales senderistas Elio y Wilfredo. Enterados de este hecho, los mandos principales en Huancasancos decidieron vengarse y fueron a Sacsamarca: «tomó preso a un número aproximado de cuarenta personas, entre ellos a 14 de los involucrados en la rebelión. Fueron conducidos a Huancasancos para ser ejecutados» (IF-CVR, 2003, tomo V: 81). Sin embargo, cuando iban a

¹⁸ Para mayor información sobre la rebelión de Sacsamarca, véase el IF-CVR, 2003, tomo V, subcapítulo 2: La violencia en las comunidades de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca. La CVR considera que entre las causas principales de las rebeliones contra SL, fueron: “el ataque a la economía familiar; contradicciones entre la ideología y la práctica del PCP-SL; instalación de la muerte en el centro de la vida cotidiana; pugnas al interior del partido.” (IF-CVR 2003, tomo V: 75)

¹⁹ “Entrevista con el presidente Gonzalo”. El *Diario*, julio de 1989.

ser ejecutados en el llamado «juicio popular», fueron sorprendidos por militares que llegaron a la plaza a bordo de dos helicópteros²⁰. «Los militares dispararon indiscriminadamente y mataron a 14 personas, entre las cuales había nueve miembros del PCP-SL».

Finalmente, «los presos de Sacsamarca fueron liberados» y las autoridades locales fueron restablecidas, entre ellos, el alcalde, gobernador y juez de paz. «Los informantes afirman que el Ejército instó a la población a tomar posición contra el PCP-SL y les ordenó matar al principal líder del PCP-SL» (IF-CVR, 2003, tomo V: 81). En efecto, algunos de nuestros informantes en Sacsamarca también refieren que después de la rebelión los militares los amenazaron para que organizaran a otras comunidades contra Sendero Luminoso, diciendo: «Si no se rebelan, todos morirían, igual que los senderistas»²¹.

En consecuencia, los sacsamarquinos convocaron a sus anexos, entre ellos a Colcabamba, a realizar una revuelta masiva contra los subversivos. En ese contexto se produce el asesinato de pobladores de Colcabamba cuando escapaban en la puna del caserío de Putaccasa, entre el 23 y 24 de febrero de 1983.

3. Sendero Luminoso en la comunidad de Colcabamba

Antes éramos casi seis familias. En Ccochapallqa había tres familias: la familia Cancho, Chávez, Checñes; y aquí en Colcabamba la familia Huaccachi. Pero luego se han unido Ccochapallqa y Colcabamba con el fin de fundar este pueblo. Después que se ha juntado los pueblos, se ha aperturado (sic) la escuela (Genaro Huaccachi, 73 años, campesino).

²⁰ «El PCP-SL no había previsto que simultáneamente a la rebelión de Sacsamarca, una comisión de esa comunidad había sido enviada a Huancapi [capital de la provincia de Víctor Fajardo] y dar cuenta al Ejército para pedir su intervención.» (IF-CVR, 2003 tomo V: 81).

²¹ Campesina de 65 años y madre de Gloria Auccasi Huallanca, una de las víctimas de la masacre en Putaccasa.

Genaro es el comunero más antiguo de Colcabamba. La escuela a la que hace referencia se inauguró el 21 de julio de 1940. Desde entonces el número de estudiantes matriculados ha ido incrementándose, según Genaro. Hacia fines de la década de 1970, el profesor de la escuela era un estudiante de ingeniería de la UNSCH, Mavilón Cancho Gonzalez. Era un joven líder de la comunidad, que se preocupaba por el desarrollo de Colcabamba, refieren quienes lo recuerdan.

La primera incursión de personas ligadas al PCP-SL habría sido en la casa de Antonia²², a mediados de 1982. Una noche, mientras dormían, aproximadamente diez personas se identificaron como “compañeros” e ingresaron a su vivienda, con la finalidad de abastecerse de materiales explosivos que algunas personas tenían. Ella logró percibir que estas personas no eran comuneros de Colcabamba.

De noche, unos diez. Todos formados, con armas. Yo estaba durmiendo con mi esposo, cuando de pronto entraron. Pero, no eran nuestros paisanos; habrán venido del pueblo de abajo. Dicen: ¿tú guardas dinamita? Antes, habíamos traído dinamitas de la mina. Eran para hacer explotar las rocas y luego hacer nuestras casas. De aquellos teníamos sobritas. Nuestros paisanos les habrá contado: ellos tienen dinamita, diciendo (Antonia, campesina, 65 años).

Así como ahora las personas se están lanzando para la alcaldía, así han entrado: así vamos a ser, diciendo. Todas estas autoridades van a desaparecer. Los policías van a desaparecer. No va a ver ni rico ni pobres, diciendo (Marcelino, 52 años, licenciado del Ejército).

Antes esos caminantes [miembros del PCP-SL] han llegado a Saccsamarca. Así como ahora los alcaldes están lanzando su propaganda, así hablando han llegado. Primero a Saccsamarca y a Huancasancos. Algunos, eso entendían

²² Campesina de 65 años y madre de Gloria Auccasi Huallanca, una de las víctimas de la masacre en Putaccasa

[se refiere a la propaganda política e ideológica], por eso los profesores también les convencía a sus alumnos, eso no más ya han empezado a enseñarles. De esa manera primero han caminado pueblo en pueblo. En segundo lugar, así como ahora hay padrón, así obligándoles les inscribían. Y en tercer lugar aquí abajo por Pallcca, así a muchachos les escogía. Así como para patrulla les escoge, así. Ellos caminaban pueblo en pueblo y a veces volvían después de un mes, de dos o tres meses volvían (Edita, 35 años, artesana).

En estas primeras incursiones, las autoridades comunales de Colcabamba fueron exhortadas a renunciar a sus cargos, a cambio de formar un “comité de apoyo” a favor del PCP-SL. En otra ocasión, dos jóvenes, sin armas, reunieron a los pobladores de la comunidad en la puerta de la iglesia y en seguida iniciaron su prédica: «luchar por los pobres». Como recuerda el hermano de una de las víctimas de la masacre en Putaccasa: «Ahí nos dijeron: nosotros somos universitarios que luchamos por los pobres, no somos vagabundos. Nosotros vamos a luchar por los pobres, todos nosotros lucharemos en contra de las personas que tienen mucho dinero, diciendo» (Uldarico, campesino, 42 años).

Todos fuimos a la plaza y empezaron a explicarnos: ieste es la lucha armada para los pobres! Vamos a desaparecer a todos los ricos; todos vamos a ser iguales. Las tierras de esos ricos vamos a repartir a los pobres; sus cosas, sus animales de los ricos nos va repartir. Todos los pobres vamos ser como ellos. ¿Eso quieren o no quieren?, diciendo nos dijo en la reunión. Vamos a tener animales, vamos a tener tierras; todo vamos a tener, seremos iguales que los ricos, diciendo. Cuando decían eso, la gente también todo alegres: isí...! isí...!, decían. Por eso la gente de miedo se han ido a Ica. Después de todo eso nos hemos ido a las alturas. Habrán venido ya, en enero o febrero del 83. Todos nosotros nos hemos ido con todo nuestros animales arriba a nuestra estancia (Vilma, 45 años, campesina).

Después, los senderistas regresaron a la comunidad pero esta vez en mayor número. La finalidad fue implantar su política de cons-

truir el “nuevo Estado”, sobre las bases organizativas de la comunidad y formar los “comités populares” del partido.

Después de 15 días volvieron, pero ahora eran mucho más y armados [...]. Ahí volvieron más personas, cerca de 6 personas, entre hombres y mujeres. Retornaron armados. Luego, también nos reunieron a todos aquí y comenzaron a formar los comités. Como a estas horas [10:00 am]. Nos reúnen, sacan la pizarra de la escuela. Escriben y nos hacen caer a todos. Al que no quería reunirse, le muestra la bala. Y, le dice: «van a morir». Los padres no queríamos que los hijos se comprometan; pero, por la fuerza, los comprometen (Uldarico, 42 años, campesino).

Según nuestros informantes de Colcabamba, hacia fines de 1982, cuando SL formó el “comité popular” de Sacsamarca, los senderistas de Sacsamarca habrían incursionado repetidamente en Colcabamba, con el objetivo de establecer otro “comité popular”. «Los hijos [jóvenes] de Sacsamarca han venido. A ellos también de otro lugar han venido y los han formado en comités. Y vienen aquí también y nos obligan [a formar comités]. Si no quieren, mueren, diciendo. Nos han reunido a la plaza, sacándonos de nuestras casas. Nos amenazaban: si no hacen aquello, los matamos, diciendo» (Plácida, campesina, 53 años).

Luego de remover a las autoridades comunales, Sendero Luminoso designó a los responsables del “comité popular”, quienes dirigirían política y socialmente a la comunidad, siguiendo las órdenes del PCP-SL. Uldarico recuerda que en esas fechas las principales autoridades eran su padre Anastasio Yanqui, Presidente de la Junta Comunal, el Agente Municipal, Guillermo Huallanca y el Teniente Gobernador, Emilio Huaccachi. Posteriormente, este último pasó a formar parte del “comité popular” de Sendero. Las autoridades fueron reemplazadas por jóvenes que ya estaban comprometidos con la política senderista, y que ya se habían alejado del núcleo familiar.

Los jóvenes del pueblo, los que se han metido al partido, ya no estaban aquí. Iban a otros lugares, a ellos no les teníamos

miedo, pero sí a los [que eran] de otros lugares. Mavilón, él daba las ideas para hacer tal o cual cosa. Era consentido en el pueblo. Cuando vinieron nos han reunido a todos en la plaza. Era de noche, allí nos han explicado como era el comunismo. Decían que íbamos a tener todos una sola ropa y todos vamos a comer, y algunos estábamos preocupados. Luego ya hemos formado el comité. Muchos no estábamos de acuerdo con la idea, más estábamos preocupados. Luego hemos formado el comité. Allí se han metido los jóvenes. A ellos los llevaban a las montañas. Traían carneros, para comer (Genaro, 73 años, campesino evangélico).

Cuando se establece el comité popular en Colcabamba fueron nombrados los integrantes, siendo el responsable principal el profesor Mavilón Cancho Gonzales. Otros responsables o “comisarios” eran, entre los varones, Megdonio Polido Gonzales, Adalberto Checñes y Emilio Huaccachi; entre las mujeres, Gumerinda Yanqui y Gloria Huayanca. Ellos se encargaban de la organización política, seguridad, producción y asuntos comunales. Con estos cambios en la organización, las relaciones políticas y la coexistencia comunal fueron alteradas. Sendero aplicó una nueva forma, militarizada, de relación de vida cotidiana.

En esos tiempos que venían los compañeros inmediatamente llamaban a reunión a la plaza, nosotros corríamos a la reunión y dejábamos nuestras ollas hirviendo, teníamos que salir apresurados. Demorábamos varios minutos en la reunión, nos hacían rampar en la pampa. Pero nosotros asistíamos por el temor que teníamos. Luego de eso, ellos nos decían: así serán las cosas, tendremos armas, nuestras piedras, nuestras huaracas, nuestras espinas; todas esas serán nuestras armas para atacar a los miserables. Así nos hablaban. Como habremos sido en esa fecha, quizá habremos sido tontos para creer en eso. Nos decían: cuando vengán todos eso perros, todos nosotros nos defenderemos con nuestras armas. Que habremos pensado en esa fecha para aceptar esa propuesta. Ellos decían tener una estrategia, aquí nosotros tenemos muchas cuevas; allá en la parte de

atrás existen muchas cuevas. Entonces ellos decían que la estrategia era ocultarnos en las cuevas cuando vengan los enemigos. Así era (Antonia, 65 años, campesina).

Nos decían que teníamos que tratarnos de compañeros, saludarnos pensando en Abimael Guzmán, esas cosas recuerdo; pero nos decían más cosas, ya casi no recuerdo todo. Allí hicieron la reunión: si vienen nuestros enemigos se van a defender con cenizas, huaracas, espinas, tienen que luchar, así nos decían... Los militares pueden venir con ropas de civil o uniformados. Tienen que defenderse de esa manera, así nos decían. En la reunión nos amenazaban: si ustedes informan a los militares quiénes son los compañeros, entonces se les cortara el cuello, porque nuestro partido tiene mil ojos, mil oídos, dónde sea que ustedes comenten sobre nosotros los escucharemos. Así nos amenazaban para tener temor (Macedonia, campesina, 50 años).

Mujeres, señoritas, bastante había. Estaba Gloria, que ya se ha muerto; Gumersinda también se ha muerto. Después venían los jefes, a ellos ya les hacía comer. Se quedaban a dormir como en confianza ya. Demoraban haciendo reuniones y nuevamente se iban. Cada vez, casi cada semana nos reunía Mavilón. Ya no había ni familia, ni hermana; a su mamá también le decía compañera, diciendo. Su mamá también ya no era su mamá. ¡Ay, Jesús! Compañero, rápido, compañera vamos, diciendo nos reunía. Solo los jefes nos hablaban así. ¿Qué significará compañera? No sé, qué será pues. A tu mamá también ya no le vas a decir mamá, ¡compañera! tienes que decirle, a tu hermano también ¡compañero!, tienes que decirle, nos decía. Hasta ahora no sé qué significa, no he analizado, como te digo, cuando me dijo compañera, yo también me he sorprendido (Vilma, 43 años, campesina).

El “comité popular” de Colcabamba funcionó entre fines de 1982 y comienzos de 1983, por un espacio de tres a cuatro meses, hasta que los líderes locales fueron asesinados en las alturas de Putacacsa, entre el 23 y 24 de febrero de 1983.

4. Mavilón Cancho Gonzáles

Según nuestros entrevistados en Colcabamba, el profesor Mavilón Cancho, que enseñaba en la escuela, jugó un papel importante para que el PCP-SL desarrollara sus actividades proselitistas en la comunidad. En la memoria de los colcabambinos, Mavilón es una figura controversial por propiciar el apoyo a Sendero Luminoso, y a su vez emblemático, por propiciar el desarrollo de la comunidad antes de su ingreso al PCP-SL. Los pobladores recuerdan que antes de entrar al partido fue una buena persona, con mucha preocupación en el desarrollo de la comunidad, pero después se volvió autoritario, como recuerda Marcelino: «Antes cuando todavía no se había metido a eso [partido], era tranquilo, cualquier cosa quería para el pueblo. Así vamos a trabajar, decía. Cuando se ha metido a eso, ha cambiado» (Marcelino, 52 años, licenciado del Ejército).

Antes, cuando yo era niña, él era joven estudiante, era amable y buena gente, después cuando tuvo su esposa e hija ha entrado a eso y ha cambiado. En la segunda o tercera vez ya habrá sido, pero al inicio no todos querían, a la fuerza le han obligado. Cuando ha entrado Mavilón como presidente, delegado, totalmente les obligaba. A los que no quería: icuello abajo!, le decía. Por eso mis padres también iban sin querer y si no quería siempre marcaba su nombre. Ese tipo de gente no queremos acá, diciendo. Teníamos miedo a la muerte, por eso cualquier cosa que decían teníamos que obedecer. Así les obligaba (Edita, 35 años, artesana).

Mavilón Cancho nació en el distrito de Sacsamarca. Sus padres eran naturales de Colcabamba. Él y su hermano realizaron estudios superiores en la UNSCH. Mavilón estudió Ingeniería Química, que no concluyó, y su hermano Economía. Se casó con Beatriz García Gonzales, quien también era sacsamarquina. Producto del matrimonio tuvieron una hija, Giovanna.

Entonces mi primo vino de la universidad de Huamanga y aquí encontró trabajo como profesor. Ya había enseñado cerca de dos años. Cuando llegaron esas personas le dijeron a él, públicamente: como él es de la universidad San Cris-

tóbal de Huamanga, él sabe, y él será el principal dirigente aquí en el anexo de Colcabamba. Entonces él empezó a nombrar a nuevas autoridades como presidente, secretario y su tesorero. Nos dijeron: ellos serán las nuevas autoridades en el pueblo (Uldarico, 42 años, campesino).

La mayoría de la población colcabambina concuerda que Mavilón nunca llegó a cometer abusos en contra de la población: «Él no cometía abusos, a eso no se metía. Quizá en otro lugar, aquí no. Él nos decía que así como nos hemos metido [al partido], nosotros los defenderemos. Decían que cuando había reuniones teníamos que venir de inmediato. Cuando salían fuera del pueblo, retornaban casi de una semana, regresaban tranquilos». (Genaro, 73 años, campesino).

Por el contrario, gracias a él en la actualidad la comunidad tiene una granja propia fruto del arrasamiento de ganados que se hacía en otros pueblos, como la granja de Huancasancos y Sacsamarca. Colcabamba también tenía su propia granja, pero tenían poco ganado. De 350 cabezas de ganado ovino que Mavilón trajo, hoy solo quedan 75.

Gracias al finado don Mavilón Cancho, se formó nuestra granja con los animales que trajeron de los arrasamientos que existe hasta la actualidad. Nuestra granja está por la zona de Putaccasa. Nuestra granja tenían buenos carneros, todos eran merinos (Uldarico, 42 años, campesino).

En el 82 u 83 él ya era el jefe, cuando se estaba yendo murió. Así, haciendo arrasamiento comían en el consejo; se traían carne, fideos, trago, así juntándose comían. Nuevamente salían hacer arrasamiento. A la espalda de Huancasancos está Otari, de allí han traído ovejas merinos. Todos hemos ido de este pueblo, porque nos obligaba el comité. Cuando llegamos a Otari, había bastante gente en la pampa, todos con su bandera roja bien formados. Allí había un corral grande. De allí nos ha repartido, casi cincuenta hemos traído. Esta granja era de Huancasancos. Después de traerlos, allá al frente hay una cueva, allí hemos hecho dormir a

las ovejas. Después cuando llegamos, mataron esas ovejas y se comían solo los comités, a nosotros no nos invitaba.

Aquí en Colcabamba hay una granja; allí le ha combinado, por eso nuestra granja es grande. Eso ha hecho Mavilón Cancho, algunos se han comido, algunos nos han dejado, pues. Así cada vez nos obligaba a salir. Después fuimos otra vez a hacer arrasamiento a Accoccasa. Allí igual toda la gente con su bandera roja, estábamos formados en el borde de la carretera todavía. Qué tal y aparecían los militares, nos hubieran matado a todos. Era una cola grande desde Accoccasa hasta el otro lado, una cola inmensa era. Éramos: Sacsamarca, Asca, Sallacca, Colcabamba. Todo pues habremos sido casi quinientas personas. Luego llegamos a la granja de Sacsamarca y otra vez nos ha repartido. Así pues nos repartirá siempre estos, gratis no más nos llevaremos, diciendo pues nosotros pensábamos. Siempre nos veníamos trayendo ovejas gratis (Vilma, 45 años, campesina).

5. ¿La rebelión o la muerte?: «parecía una pequeña guerra»

Después de los acontecimientos del 15 y 17 de febrero en Sacsamarca, los líderes de esta comunidad convocaron a una reunión a todos sus anexos y caseríos para iniciar la rebelión masiva contra SL, siguiendo la orden de los militares. La patrulla de militares permanecía todavía en Huancasancos, y es factible que estuvieran también en el distrito de Sacsamarca. Personas de diversas comunidades del distrito se concentraron en un corral denominado Patacruz, en las alturas de Sacsamarca.

Han mandado un documento aquí al anexo [de Colcabamba] y nos han obligado a rebelarnos: ahora se van a rebelar, van a ir a Sacsamarca, diciendo. La rebelión fue en un corral de Patacruz. Allí yo fui sola, a rebelarme sin miedo. Todos han ido, como yo vivía allá arriba [estancia de la puna], también fui por allá no más a Sacsamarca. O sea, para que ya no haya compañero hemos ido a Sacsamarca a apoyar. Yo, mientras el helicóptero daba vueltas y vuel-

tas, he ido solita por la altura llevando mi bandera blanca. No habré tenido miedo pues, qué tal algún compañero que se estaba escapando me hubiera matado (Vilma, 45 años, campesina).

Todos los presentes juraron, en representación de su comunidad, en pro de una rebelión masiva. En consecuencia, frente a la advertencia de los saccamarquinos para rebelarse contra Sendero Luminoso, los cabecillas del comité popular de Colcabamba decidieron huir hacia otro destino: «habían sido llamados a Sacsamarca para que se rebelen; pero, ellos [el grupo liderado por Mavilón] no habían ido. Porque temían que les maten» (Genaro, 73 años, Colcabamba).

Mi padre había ido a ver nuestra estancia y vio que todos los saccamarquinos estaban reunidos, parecía una pequeña guerra. De Sancos habían venido en caballos y se enfrentaron. Todo eso había visto mi padre y les dijo a los líderes del pueblo [de Colcabamba] que se rebelen, pero ellos no quisieron. Mavilón le responde a mi padre: tío, no pienses en eso, nosotros estamos con ellos [con el partido] y como sea nos defenderemos, o bien moriremos o viviremos. Se formaron y se fueron, mientras sobrevolaban los helicópteros. Llevando sus fiambres como cancha [maíz tostado], habas tostadas, se fueron. ¿Dónde se iría? Llegaron a una estancia abandonada en las alturas [de Putaccasa], allí descansaron (Uldarico, 42 años, Colcabamba).

Mientras tanto, Mavilón y el resto de los cabecillas senderistas ya habían salido de Colcabamba. Algunos comuneros de Colcabamba decidieron asistir a la reunión. Otros se fueron a sus estancias en la puna. Desde aquí, una mujer observó al grupo liderado por Mavilón, que se trasladaba de un lugar a otro, escapando. Pero fueron alcanzados en las alturas de la comunidad de Putaccasa.

Justo allí se estaban escapando los de Colcabamba. Justo cuando el helicóptero estaba dando vueltas. En fila habían llegado aquí arriba. Dice que mientras el helicóptero daba vueltas, en fila se han ido; allá arriba hay una quebrada

pedregosa, allí se habían ido. De allí, de noche se habían ido a Qencha, de allí otra vez los nueve han regresado aquí a la cueva de los gentiles. La señora [esposa de Mavilón] también cargando a su bebito. Después se habían ido a Qarwaypata, de allí habían dado vuelta hacia Putaccasa (Vilma, 45 años, campesina).

Cuando culminó la reunión en Sacsamarca, una mujer de Colcabamba que participaba en la reunión comunicó a los presentes que los líderes senderistas habían escapado con dirección a las alturas de Putaccasa. En un escenario eufórico, se formaron varios grupos de persecución, denominados «comisión de captores», con el objetivo de capturar a los cabecillas, traerlos a Sacsamarca y entregarlos a los militares. Por su parte, el grupo liderado por Mavilón había permanecido en la estancia de un familiar en Putaccasa, donde había decidido separarse definitivamente:

Porque habían decidido separarse y escaparse cada uno por su lado. Algunos para la ciudad de Ayacucho o a cualquier otro lugar. Seguramente habrían conversado y habían decidido irse para Ica, querían huir de todo esto. Cuando llegaron a la casa de un familiar de Emiliano, quienes estaban celebrando la fiesta de señalización de ovejas, entonces ellos también decidieron quedarse para la fiesta y aprovechar la fiesta, para despedirse, pues, como te digo, habían decidido partir a diferentes lugares (Genaro, evangelista, 73 años).

Desde Sacsamarca, 4 o 5 grupos iniciaron la persecución. Cada grupo estaba conformado por 10-15 personas. Entre ellos también estaban pobladores de Colcabamba, armados con cuchillos, palos, huaracas, entre otros. Estos se dirigieron a diferentes partes de Putaccasa, con la finalidad de cercar al grupo y evitar su posible fuga.

A todos los jóvenes los han nombrado para la comisión. Tenían que participar obligados, caso contrario serían entregados a los militares. Ese fue el método de la revelación [es decir de la rebelión]. No se tenía que decir nada, aunque se trate de tu familia, no tenías que reclamar nada (Rigoberto,

52 años, campesino)

Luego han enviado a una comisión. Que lo agarren a todos y que lo traigan aquí para que se rebelen, diciendo. Entonces a los de Colcabamba han elegido, ellos, aquellos, diciendo. Casi a diez personas [han escogido] para que les agarren a los que se habían ido a Putaccasa. O sea en esa misma reunión lo han elegido. No me acuerdo sus nombres, pero dicen que uno de ellos se había escapado, un muchacho, Simón. Sí, él se había escapado y se ha avisado allá ya están, diciendo (...).

De Colcabamba] ha elegido a diez personas para que lo agarren, pero esa tarde ellos no habían llegado y tampoco les había visto. La gente de Putaccasa les había agarrado y les había matado, pero son de Sacsamarca, porque ellos tienen su estancia allí. Todo con piedra les había matado. Esos [diez] elegidos [de Colcabamba] ya no les habían alcanzado. Cuando han llegado a Putaccasa ya estaban muertos. Habían llegado a la estancia de Emilio. Allí dice había señalización [de ovejas]. De allí les ha llevado con las manos atadas y los ojos vendados. O sea en la tarde han formado la comisión y al día siguiente han ido de Sacsamarca, seguro en la mañana lo han matado (Vilma, 45 años, campesina).

Paralelamente al inicio de la persecución, los familiares de Mavilón y de los otros cabecillas que vivían en Sacsamarca, fueron apresados.

En Sacsamarca ya habían capturado a todas sus familias, mi padre también había sido capturado, porque su hija se había escapado, o sea mi hermana estaba en el grupo de Mavilón. Mi padre estaba preso. Luego todos comenzaron a buscar a los senderistas; por una parte los comuneros y por otra los militares de [Los Cabitos]. Comenzaron la búsqueda ambos grupos; amenazaron a las familias: si no los encuentran en ningún sitio, ustedes serán convertidos en polvo, diciendo (Macedonia, 50 años, campesina).

La tarde antes del hecho, el grupo de Mavilón había participado de una actividad festiva, a manera de despedida. Habían bebido y enterrado sus armas. En la madrugada, la “comisión de captores” logró hallarlos en la estancia donde se cobijaron. La casa donde dormían fue rodeada y luego asaltada. En seguida se inició un enfrentamiento, alimentado por el alcohol de algunos cabecillas y la euforia del grupo de captores. Finalmente, se desencadenó una sangrienta matanza.

6. La masacre y el entierro

La matanza sucedió en una trifulca impulsada por amenazas, venganzas y miedos, en un clima hostil, que sigue doblegando la vida de muchos de los familiares. El argumento que rondaba fue: «luego de formarnos en la base de los senderistas, ¿ahora matan a nuestros familiares?». Por ello, los victimarios no tenían argumentos para hacer frente a los reclamos de los familiares de las víctimas. En un principio, los reclamos se confrontaron con violencia. En estas circunstancias, el señor Genaro, poblador de Colcabamba, que retornaba después de realizar intercambios comerciales en otras comunidades, encaró a los agresores frente al escenario de la matanza.

Yo estaba de viaje. Había ido a buscar maíz y estaba de retorno. Cuando llegué a Putaccasa, encuentro muertos. Entonces dije: ¿cómo nos estamos haciendo esto? Entonces, uno estaba parado con un arma, entonces dice: ¡carajo!, y me golpean con la culata del arma. Me respondió: ¡Carajo! ¿Por qué no quisieron rebelarse? Si los hubieran llevado a Sacsamarca sin matarlos, seguirían estando vivos.

Yo respondí: ¿Por qué están haciendo esto, dónde están sus conciencias? Entonces, a mí también me empiezan a golpear. Primero me golpean con la culata del arma, después me amarran con soga. Yo reclamé: mátenme pues. ¡Carajo! Soy hombre, ¿acaso no tengo familiares? ¡Tengo familiares! Tú también andabas en esas cosas, y ahora estás haciendo estas cosas a nuestros compoblanos. Tú también vas a morir, si me matas. Entonces, regresa y me deja.

¿Por qué, si están viniendo de comisión de captura, por qué no los han amarrado en sarta y los hubieran llevado al pueblo? Ustedes han comenzado como Sacsamarca, o ¿acaso ha comenzado Colcabamba?, con eso se callaron.

Dónde están los muertos, llévennos, dije. ¿Para qué quieren ver?, respondieron. Cuando ya estábamos en la noche, solo con uno: ¡vamos!, me dijo. Lo habían llevado abajo, lejos. Allí los habían amarrado vendado los ojos. Del pobre hombre sus ojos habían saltado, su cabeza estaba hundida, sus sesos estaban saliendo. Era de espanto ver a esas personas (Genaro, 73 años, campesino).

El lugar de la matanza fue una cueva llamada Colcamachay²³, a poca distancia de la comunidad de Putaccasa.

En la pelea le habían dado un golpe en la cabeza a Adalberto. El golpe fue tan fuerte que se le había salido el ojo derecho. ¡Así los capturaron! Y los llevaron a todos al huayco que está abajo, en Putaccasa, para matarlos. Mi hermana se había escondido junto con Gloria [una de las víctimas], se habían escondido tapándose con la lana de las ovejas. Pero las descubrieron y también las llevaron junto con los demás para matarlos. Les habían puesto una venda en los ojos a todos, buscaron una piedra plana y les aplastaron la cabeza, a todos.

Cuando llegué al día siguiente encontré mucha sangre y pude ver que todos tenían las cabezas destrozadas. Cuando llegamos con mi padre a Putaccasa, ya encontramos muertos a todos. Aún estaban algunos de los asesinos; cuando mi papá y algunos otros familiares quisimos llevarnos los cuerpos de nuestras familias, ellos no quisieron, por eso mi padre con la ayuda de los demás enterraron a las nueve personas allí no más (Uldarico, 42 años, Colcabamba).

²³ Cueva donde se guardaban las semillas para la cosecha y la alimentación de los habitantes del lugar.

En efecto, los familiares de las víctimas quisieron trasladar los cuerpos al cementerio de Colcabamba. Sin embargo, los victimarios de la “comisión de captores” les negaron el permiso, amenazándolos si removían los cuerpos del lugar de la masacre. Ante la negativa de trasladar los cuerpos a Colcabamba, los familiares decidieron enterrarlos en *Almaccasa* (nevado de las almas).

A algunos, con toda la ropa ensangrentada, hemos enterrado, y con miedo. Qué tal si vienen los militares o los subversivos, diciendo. Apurados no más ya hemos hecho; haciendo huecos por acá, por allá, casi juntos hemos enterrado. De miedo hemos hecho huecos pequeños y con las justas hemos enterrado (Marcelino, 52 años, Licenciado del Ejército).

Antes de enterrarlos, otros familiares les cambiaron de ropa. Juntaron sus prendas ensangrentadas, para lavarlas al quinto día²⁴, de acuerdo a su práctica ritual andina. Este ritual fúnebre del lavado de ropas no fue realizado, por la llegada de los militares; las ropas fueron quemadas.

Entonces, luego mi padre trajo la ropa ensangrentada de mi hermana para lavarla. Pero esa tarde habían venido cerca de cuatro convoy de militares, y algunas personas que tienen mala fe le mostraron a mi padre, diciendo: él es padre de uno de los terroristas. En ese momento, no sé... Mi padre logró salvarse. Luego los militares reunieron todas las ropas de las víctimas y lo incendiaron. A mi padre casi se lo llevan detenido, no sé cómo logró escapar de la detención (Uldarico, 42 años, Colcabamba).

De allí. Sus padres, sus familiares nos alcanzan ya para enterrarlos. Del huayco los llevamos a Putaccasa. De allí los hemos llevado al cementerio de Almaccasa. En ese momento no ha alcanzado ayuda, para cargarlos. Mis padres también habían ido; allí los habían enterrado. Mi padre quería traerla a mi hermana para enterrarla en el cemente-

²⁴ En las comunidades andinas cuando un pariente muere se suele lavar su ropa el quinto día después de su fallecimiento.

rio, pero los militares no le permitieron. Le amenazaron: si tú recoges a tu hija serás convertido en polvo. Fue por eso que mi padre la enterró en el mismo lugar, ya no la trajo (Macedonia, 50 años, campesina).

Los familiares de las víctimas fueron los que padecieron más estos sucesos. Sin embargo, como la comunidad era muy pequeña, y las relaciones de parentesco muy cercanas, la afectación se extendió a todos los integrantes de la comunidad. En ellos quedó el estigma de ser familiares de senderistas y posibles victimarios de sus propios paisanos.

Por ejemplo, si fallecía un familiar tuyo es porque era *terruco*, en consecuencia uno también era *terruco*. Una vez mi esposo fue a una reunión y los pobladores lo acusaron de que nosotros habíamos asesinado a esas personas [colcabinos muertos en Putaccasa], a pesar de que entre las víctimas estaba una de mis hermanas. Pero no confiaban en nosotros (Macedonia, 50 años, Colcabamba).

A causa de este hecho, la comunidad de Colcabamba estaba en permanente alerta, frente a incursiones militares, ataques de sus vecinos o el regreso del PCP-SL. Esto ocasionó un miedo generalizado; abandonaron sus cultivos, sus ganados y otros quehaceres cotidianos. Varios pobladores se desplazaron, buscando mayor protección en otras zonas. Algunos testimonios recuerdan que en aquellos tiempos tenían un pesimismo tan grande que sólo esperaban la muerte.

En los tiempos de la violencia vivíamos extraños, no podíamos hacer nada por el temor que teníamos de ser asesinados, no podíamos mejorar nuestros animales, no podíamos mejorar nuestras chacras, vivíamos tristes en esos tiempos. Decíamos: 'para que vamos a realizar cualquier cosa, si cuando vengan nos asesinarán'. (Plácida, 53 años, Colcabamba).

Después de la masacre en Putaccasa los hechos crueles continuaron en la comunidad de Colcabamba. Los pobladores recuerdan

que a veces incursionaban a la comunidad los militares, también los senderistas, causando miedo, robo y ultrajes. Así recuerda Edita: «Igual, ellos [los militares] también nos han hecho sufrir, así en patrulla venían a las alturas y se llevaba nuestros animales. Violando a las chicas jovencitas y bonitas».

Por otra parte, algunos pobladores vivían en tal angustia que terminaron suicidándose, como el padre de Raúl. En el año 1986, Guillermo Huallanca Huaccachi, se había quitado la vida ingiriendo insecticida. Sendero «lo perseguía y lo tenían en su lista negra para liquidarlo» (Raúl, 36 años, obrero). Un hecho que podría cerrar todo este ciclo de la violencia en estas comunidades fue el asesinato del alcalde de Sacsamarca, Manuel Barrientos García, por el PCP-SL, en junio de 1994 (IF-CVR, 2003, tomo IV: 76).

Últimamente, aquí en Sacsamarca no sé en qué año habrá muerto el Alcalde, allí los ejércitos ya nos pegaban; llegó acá esa fecha que falleció el Alcalde de Sacsamarca. Nosotros no sabíamos de la muerte del alcalde. Ellos han llegado cuando todavía estábamos durmiendo. Como no podíamos salir rápido, a patadas, golpeándonos con su bala, nos han reunido en la plaza, a todos, entonces nos dijo: ustedes, los de Colcabamba, son senderistas por eso lo han matado al alcalde, si no han hecho ustedes avísense a buenas: ¿quién ha hecho eso? (Edita, 35 años, artesana).

7. La memoria de una sobreviviente

La hija de Mavilón y Beatriz, en aquella matanza, tenía 3 años; en la actualidad bordea los 30 años. Sobreviviente de la matanza, relata lo poco que recuerda de aquel día.

Venía un grupo, mi madre me estuvo cargando. Me recuerdo que ahí venían un montón, montados en caballos, aparecieron, volteo y ya estaban llegando a la estancia. Lo agarraron a mi papá, lo empezaron a golpear, a pegarlo. Estábamos adelantando con mi mamá, y a mi papá lo estaban haciendo quedar. No sé, con qué fin. Y él dijo: ahorita los alcanzo,

vayan yendo. Cuando volteo, y al regresar, a mi padre ya lo habían golpeado mucho. Estaba sangrando por la nariz.

No dijeron nada, parece que eran personas conocidas, creo que eran del lugar, no sé... No recuerdo, no reconocía nada. No me recuerdo muy bien, sólo sé que, en eso, cuando capturaron no sólo a mi papá, habían varias personas, señores que los habían traído no se de qué lugares. Sólo recuerdo que nos llevaron por una carretera y a mi papá le llevaban con las manos atadas hacia atrás. Le hacían caminar descalzo. Llegamos a un pueblito, ese pueblo había sido Putaccasa. Entonces llegamos a ese lugar y ahí empezaron a... Yo me subí a la espalda de mi papá. Mi mamá me dice: anda corre, a tu papá lo van a matar. Yo me subí, ahí y en eso... Me arrancaron de la espalda y no sé dónde me habrán llevado, me parece que era un cuarto oscuro. Ahí me han encerrado y lo único que escuché fueron disparos y nada más (Giovanna, 32 años, profesora).

Según los comuneros de Colcabamba, Beatriz, la madre de la sobreviviente, no compartía la ideología de Mavilón. Sin embargo, al momento de la huida, decidió acompañar a su esposo. Luego de la muerte de Mavilón, Beatriz quedó como testigo y habría proferido amenazas. Por ello, también la mataron.

De Mavilón tenía una esposa. Pero esa señora no era comprometida, no había entrado ahí [a Sendero]. Le había seguido a su esposo, cuando se escapaba. Cargando su bebito, sin querer soltar a su esposo. Diciendo vámonos, hay que irnos juntos, diciendo, le había seguido. En eso dicen que la señora, cuando matan a su esposo, dijo: en donde sea voy a encontrar a los compañeros y luego de ustedes voy a vengarme, diciendo. Por eso a ella también le han matado en Putaccasa, ya quitando a su bebito.

Por otra parte, la abuela de la única sobreviviente de la matanza y madre de Beatriz, Alejandrina, se enteró de lo ocurrido e intentó llegar al lugar de la muerte. No pudo ir. Ella dice que su hija estaba embarazada.

Un señor que era foráneo, se llamaba Jacobo Quispe, me dijo que mi hija estaba embarazada. Él había visto todo. Él me contó.

Tu hija no pudo morir fácilmente, decía imamaya!, mamá Ale... ipapi! Mientras decía esas palabras ile aplastaron la cabeza! Con una piedra. Reventándole los sesos y sus ojos saltaron, pero a pesar de eso... no moría. La asesinaron a pedradas, les rompieron sus piecitos, le pisaron su cuerpo. Y tu nietita está llorando, encerrada en un cuarto. Pregunta por su madre... El señor Hipólito Huamaní le dio una galleta para que coma, pero el bebé no ha comido. Toda la noche ha amanecido llorando; anda a traer a tu nieta.

A mi esposo también lo habían llevado detenido con engaños: solo vamos a ir a juramentar, así diciendo. Se lo llevaron sin tener ninguna culpa. Estaba yo sola con mis dos nietos. Una noche intenté ir, dejé encerrado a los animales e intenté ir. A uno de mis nietos lo cargué en la espalda y al otro lo llevaba de la mano. Me agarró la noche, era una oscuridad total, no se podía ver el camino. Por eso no pude ir ni a su entierro, no había quién se quede con las ovejas para pastar. Me quedé llorando (Alejandrina, 68 años, campesina).

8. La cotidianidad del pasado de la violencia

La masacre en Putaccasa representa un hecho emblemático para ambas comunidades. Pareciera que conviven en una relación pacífica, pero bajo la sombra de un pasado de implicancias. Para Colcabamba, su pasado vinculado al PCP-SL, le impide ir más allá de exigir justicia o reparación, dado el estigma. Para Sacsamarca, su implicancia fue borrada con su acción de rebelión, como una «memoria heroica», que con el transcurrir del tiempo se ha convertido en identidad colectiva. Sin embargo, guardan silencio sobre lo que hicieron en Putaccasa. En ningún testimonio o entrevista a profundidad realizados por la CVR en Sacsamarca, se tocó la matanza de Putaccasa. Aún hoy, cuando se les pregunta por este hecho, evaden hablar. Y viven en cotidianidad vigilada, en la que no se habla públicamente de lo que hicieron.

En Colcabamba, las personas que vivieron en contexto de guerra, a diferencia de los jóvenes, han sido marcadas por la masacre. En la actualidad no pueden aun liberarse de ese pasado. Guardan en su memoria la imagen de sus seres queridos; este sentimiento se acentúa porque el cuerpo de sus familiares permanece en las alturas de un pueblo ajeno, como Putaccasa, sin haber realizado el proceso ritual de despedida con un entierro digno. Cuando el muerto es enterrado de manera anormal, el espíritu sufre. Por ello el dolor que padecen los familiares. Por eso, además, los muertos son también «desaparecidos». El no tener cerca el lugar de entierro, complejiza aún más el proceso de duelo.

No estoy bien cuando recuerdo que ha muerto mi hija. Digo a veces: sus huesos hasta los enterraría en el patio de mi casa. En esos años he quedado de otra forma, los demás familiares no sé qué dirán. Yendo, lo traería, escarbaría. Así nada más no pueden traerlos, me dicen, por eso lo he olvidado (Alejandrina, 68 años, campesina).

Para muchos, el espíritu de sus familiares fallecidos siempre está presente. Por ello, las memorias y los sueños que tienen de las víctimas se combinan. La madre de Beatriz García, la señora Alejandrina, relata: «una vez soñé que mi hija me agarraba los pies. Yo decía, hija, vámonos; tu hija Giovanna sufre mucho. Ella me respondió que no podía salir del lugar de donde estaba». Por otra parte, Lidia, la hermana de Beatriz, recuerda: «Una vez soñé que mi hermana me decía: Lidia, llévame a Lima. Quiero irme, no quiero estar aquí. Entonces yo la estaba llevando a mi hermana por un túnel. Todo estaba cubierto de vegetación. Cuando salimos de ese túnel, mi hermana no ha podido salir y se quedó».

Por otra parte, en la memoria de Giovanna está presente la imagen de sus padres. La añoranza es a su vez un deseo frustrado, al parecer combinado con los traumas de haber sido la testigo sobreviviente de la masacre. Pero también a veces se torna como reclamo a sus padres: «Si mi madre estuviera viva estuviera a mi lado, como sea estuviéramos pasando nuestras vidas. Yo estoy sola en un pueblo ajeno. Si mi madre no hubiera fallecido estaría a su lado». A su vez Lidia, la hermana de Beatriz y tía de Giovanna

dice: «Siempre me dice eso [Giovanna] y se pone a llorar. Cuando voy a visitarla me dice: no has traído a mi madre, ni siquiera no me manda carta. Siempre me dice eso, y llora mucho. Es por eso también que no viajo mucho a Huanta, donde vive ella».

Alejandrina recuerda siempre a su hija. A veces, cuando va a pastear sus ovejas, sube a los cerros más altos y pronuncia su nombre como reclamando: «¡Beatriz! Estarás tranquila allí en Putaccasa, mientras yo me encuentro llorando». Ella añade: «Como no podríamos llorar, siempre miro en dirección de Putaccasa y digo: allá estará mi hija, ¡Beatriz, levántate y ven con tu madre!». Su hija Lidia agrega: «mi madre siempre para llorando; hasta sus ojos ya no ve muy bien, por tanto llanto».

Cuando exploramos el proceso del olvido, los testimonios se diversifican entre los que quieren olvidar y no pueden, y los que dicen que han olvidado y no lo han hecho. Estas memorias están presentes en ámbitos públicos y privados. A veces cuesta hablar y transmitir a las futuras generaciones.

Siempre estamos recordando. Así cuando escuchamos que están robando en las alturas, que están arrasando a los carros, siempre eso se nos viene a la cabeza. Así cuando regresó Alan García, también recordamos, pues. Tal vez va a empezar otra vez, diciendo.

Ya quisiera olvidar, no me gustaría recordar. Porque cuando recuerdo siempre le contamos a nuestros hijos y se ponen mal. Cuando estamos conversando entre familiares de cualquier tema, siempre llegamos a hablar de eso y lo recordamos. Así, cuando contamos a nuestros hijos pensamos que pueden quedar mal. Ellos se preguntan: ¿que sería si eso, pasaría ahora? ¿Qué hubiera sido de nosotros? Por eso ya no queremos recordar, queremos olvidar totalmente.

Qué cosa no van a saber, tienen que saber. Si no, tranquilo vivirían. Pero si supieran, conocerían lo que ha pasado y aprenderían. Por ejemplo si ahora estamos viviendo tranquilos y nuevamente volvería [la violencia]; ellos ya tomarían prevenciones, ¿y si no supieran? Qué, pues... Los que

van a quedar, dirían: dicen que antes era así. Que ahora, ya no se repita (Edita, 35 años, artesana).

Sin embargo, los miedos se evidencian cuando reciben informaciones que llegan de la capital acerca de líderes de SL. Son sentimientos de amenaza que invaden la convivencia y el procesamiento de la violencia en estas poblaciones, más aún en los jóvenes.

Por ejemplo, dicen que ahora Abimael Guzmán está preso, pero si de repente sale, seguro que otra vez empezaría con su ideología, a convencer a la gente. Yo no quisiera eso, tengo miedo. Si saldría empezaría hacer así... su campaña o cualquier cosa para la presidencia. Como es su gente, sus hinchas, como sabemos algunos están vivos todavía, solo algunos han muerto y seguro que volverían a entrar y acaso ellos ¿no empezarían? Sí, iniciarían.

Yo no quisiera eso. Que esté preso hasta que muera Abimael Guzmán. Porque si saliera otra vez empezaría a hacer cualquier cosa a nuestros compoblanos. Tranquilos ya estamos. Estamos en paz, pero si saliera estaríamos preocupados. Yo no quisiera que salga, si estamos tranquilos es porque ese jefe o gerente está preso (Florencia, 27 años, campesina).

9. El Festival de la Guinda para el desarrollo

Desde hace diez años, entre el 15 y el 17 de abril, se realiza el Festival de la Guinda de Colcabamba (FESTIGUICOL). Migrantes y desplazados, residentes en las ciudades de Ica y Lima, por ser naturales de la zona o hijos nacidos en Colcabamba, promocionan y acuden cada año para organizar o participar en el desarrollo del festival. De paso se reencuentran con sus familiares y paisanos. Llegan también visitantes y pobladores de las diferentes comunidades de la provincia de Huancasancos.

La historia del festival comenzó con la construcción de una trocha carrozable por la Municipalidad Distrital de Sacsamarca, ampliada a la comunidad de Colcabamba. La trocha era para los colcabambinos, un anhelo de muchos años: «Cuando no había carretera,

cuando viajábamos, bajábamos en la curva de allí, veníamos cargando nuestras cosas. Era difícil». Para la inauguración de la trocha, en abril de 2001, los residentes de Ica fueron invitados. Estos acudieron en una caravana a la comunidad de Colcabamba.

En el mes de abril de 2001, la fruta de la guinda, que no es oriunda de la zona, había alcanzado su mayor producción. Entusiasmados, los visitantes y residentes de la comunidad se comprometieron a realizar el primer festival de la guinda como forma de impulsar el cultivo de este producto. La idea original surgió cuando se inspiraron en el festival de la vendimia de uvas, que se realizaba anualmente en Ica. Así, en el año 2002, se realiza el I Festival de la Guinda de Colcabamba, coincidiendo con el primer aniversario de la inauguración de la trocha carrozable²⁵.

La iniciativa para la promoción y organización del festival se le atribuye a Rafael Baltasar, colcabambino. En aquellos años, estaba en proceso de concluir sus estudios de Odontología en la Universidad de San Luis Gonzaga de Ica y también se desempeñaba como presidente de los residentes de Ica. Él señala que se le ocurrió organizar esta festividad, tratando de imitar el Festival de la Vendimia en Ica.

Bueno, veía el festival de la vendimia en Ica y como teníamos la producción de la guinda, por esa misma razón... Primero, viendo la necesidad del pueblo. Segundo, como teníamos esa producción de esa guinda, ya aprovechando la trocha carrozable y no podíamos desperdiciar la trocha. Por entonces era un sueño de muchos años la trocha carrozable, entonces por esa misma razón. Y aparte, viendo la necesidad económica; por otra, mi turno. Desde pequeño me gustaba hacer eventos, organizar. Pensamos y me apoyó la gente, los residentes hemos aperturado (Rafael Baltasar, 51 años, Odontólogo).

²⁵ El primer año de la organización del festival, abril de 2002, fue presidido por Fredy Cancho, luego como secretario, Raúl Huallanca, y, como tesorero, Efraín Huaccachi. Desde el año 2008, Raúl Huallanca viene presidiendo la organización del festival.

Para que la festividad de la guinda tenga mayor realce en el mes de abril, se han integrado otras festividades, que se realizaban en diferentes fechas del año. A la festividad de la guinda se han incorporado: la *yunza* de la festividad del carnaval, que se realizaba en el mes de febrero; la corrida de toros, que se festejaba en el mes de julio y, por último, la fiesta patronal de Santa Cruz, que se organizaba en el mes de agosto. El objetivo principal de la organización del festival es: «la recaudación económica para el desarrollo de la comunidad». Este discurso está muy enraizado entre los participantes visitantes.

Según Raúl, uno de los promotores del festival, cada año hay mayor conciencia para asumir responsabilidades. También, que a partir de la creación de esa celebración la comunidad ha logrado obtener un local municipal, construido con cemento y ladrillos; el reservorio y apoyos para atender las necesidades del colegio. En los años sucesivos, el festival fue realizándose con regularidad.

En la última asamblea que presenciamos en la comunidad de Colcabamba, al término del festival de la guinda, hablaron los residentes de Lima, quienes manifestaron que es importante trabajar por el desarrollo de la comunidad. Ellos donaron 50 sillas de plástico para la comunidad. Enfatizaron que los residentes en Lima vienen trabajando por el progreso del pueblo desde la creación del Centro Social de Colcabamba, en 1973²⁶. En seguida, uno de los representantes de esta organización develó una placa y da lectura de los nombres y apellidos de célebres personalidades, para recordar a la población el papel que cumplieron cada uno de estos actores sociales en el pasado. Manifiesta que en el año 1973, los hijos entusiastas de Colcabamba en Lima fundaron el Centro Social de

²⁶ Desde 1973, los residentes de Lima apoyaron comprando un terreno para la escuela en la comunidad, materiales didácticos para las autoridades y profesores, escudo para la escuela, reloj de pared a pilas, lámpara “Petromax”, entre otros materiales. En el año 1981, un grupo de residentes donaron a la escuela 12 sillas metálicas, materiales de escritorio y libros. Durante el periodo de la violencia política se suspendió el apoyo a la comunidad, pero una vez culminado este periodo, continuaron enviando donaciones para la escuela y para la comunidad.

Colcabamba, entre los que destacaron los jóvenes Claudio Gonzales Huamaní y Mavilón Cancho Gonzales.

10. La generación que no vivió la guerra

La mayoría de la generación joven de Colcabamba reside en las ciudades de Ica o Lima. Se trasladaron a la costa en busca de una mejor oportunidad económica, como Rigoberto Taquiri, que trabaja informalmente en Ica, como él dice, «en cualquier cosa». Excepcionalmente suelen continuar con sus estudios superiores. Pero todos de alguna forma retornan a sus comunidades. Para algunos pobladores, estos jóvenes suelen regresar con actitudes contrarias a las costumbres de antaño. Los señalan como «malcriados», como dice Placida Huaccachi: «Después de la violencia, los jóvenes también ya andan sin saludar. Ya andan con sus malcriadezas. Antes no éramos así. Estábamos sin odios, nos tratábamos con respeto».

Para otro poblador, Arturo, los habitantes antiguos estaban más hermanados, a diferencia de los actuales, que tienden más bien al individualismo. «Las personas de este tiempo no quieren progresar. Ahora cada uno quiere ser mejor. Ya no quieren trabajar para la comunidad. Se preocupan por sus hijos, cada uno por su lado. Hasta las autoridades son así. Todavía son educados. De mis contemporáneos ya no están. Somos casi tres nada más» (Arturo, 67 años, campesino).

Hace pocos meses que Rosalía Llacsa (18) se fue a Lima después de culminar sus estudios escolares, pero la encontramos en la comunidad durante el desarrollo del festival de la guinda, a mediados de abril de 2011. Volvió a la comunidad para gestionar y obtener sus certificados y así proseguir con sus estudios superiores. Tiene el sueño de viajar por diferentes partes del país y quiere estudiar gastronomía en un instituto particular de Lima. Para costear su estudio y su manutención, quiere trabajar en un puesto de periódicos. Tiene el sueño de viajar a Venezuela, para trabajar como chef en algún restaurante. A futuro, en la visión de algunos jóvenes, como Rosalía, la vida comunal ya no es parte de su proyecto de vida.

No obstante, algunos jóvenes que viven hoy en la comunidad, al no poder continuar sus estudios, forman una familia y trabajan en las chacras familiares. Solo un porcentaje mínimo sigue estudiando, como el caso de Diani Yanqui (21)²⁷, estudiante de Enfermería Técnica. Ella no pertenece al sector que hacía referencia Plácida. Por el contrario, le da más importancia a su superación personal y ve en el estudio la única oportunidad para un ascenso social.

En Colcabamba, encontramos muchas jóvenes que ven como ejemplo a Diani y también piensan seguir el mismo camino que ella. Cuando conversamos le preguntamos: «¿Por qué no te has casado como las demás chicas? ¿Quién te ha influenciado para que estudies y no decidas en trabajar?» A lo que respondió firmemente: «No quiero casarme, porque primero quiero terminar de estudiar y, además, no tengo con quién todavía». «¿No hay pretendientes?», preguntamos. Se rió y dijo: «Sí hay, pero ¡no! Quiero ir a Ayacucho para estudiar enfermería, es bonita la carrera, me gusta. Mis tías y tíos son profesionales, quiero ser como ellos».

Al igual que Rosalía, otra joven residente en Lima, Heidi Yanqui (18), también tiene deseos de seguir estudios superiores. Por eso ha comenzado a prepararse en una academia preuniversitaria en Lima, mientras ayuda medio tiempo a un familiar para costear su vida. Tiene deseos de estudiar en la universidad, aunque todavía no está tan segura de qué estudiar, pero se anima por Enfermería, como su hermana Diani. Menciona que a la comunidad le falta una posta médica y desearía que tenga una.

Era el segundo día del festival. La mayoría de los pobladores y visitantes estaban presentes en la plaza principal de Colcabamba. Las autoridades e invitados estaban sentados a puestas del local municipal y otros pobladores instalaban sus productos para la feria; mientras los demás observaban el evento. La música sonaba alto e

²⁷ Diani estudia Enfermería Técnica en Sancos, capital de provincia de Huanca-sancos. Una de las pocas jóvenes que se quedó en Colcabamba para seguir estudios técnicos. Cada fin de semana pasa con sus padres en Colcabamba ayudándolos en los quehaceres del hogar y las actividades agropecuarias.

interrumpía las conversaciones. Heidi Yanqui se había vestido para la ocasión. Mientras conversábamos, miraba permanentemente al escenario y al animador del evento; por momentos se ponía inquieta. En ese momento fue anunciada como la nueva reina del Festival de la Guinda 2011.

Pareciera que estos jóvenes viven solo el presente como proyección a un futuro lejos de su tierra natal; sin embargo, el pasado también marca la cotidianidad de sus vidas. Heidi reflexiona sobre el periodo de la violencia que vivieron sus padres. Ella dice: «Hay un libro que dice que en ese tiempo había un libro sobre política, que había escrito Mariátegui. Aquel libro lo había leído mi tío Mavilón Cancho, quien era profesor; además era el primer profesional de Colcabamba. Luego se convirtió en jefe de los senderistas de Colcabamba, por ello lo mataron». En seguida le preguntamos qué le parecía el libro.

Da miedo... si te contara un poquito... Es bonito el libro de política, pero da miedo. Su historia es bonita donde inicia y donde termina. Ellos buscaban la igualdad entre ricos y pobres, esa mentalidad han tenido esos jóvenes. Pero se equivocaron. Todos se metieron... todos matando con armas. Al toque matando. Al rico, a su familia, arrasando sus tierras, repartiendo a la comunidad. Si habrían hecho poquito a poquito, escalando, de repente habrían hecho mejor.

Heidi narraba con gran entusiasmo. Cuando le preguntamos ¿cómo se titulaba el libro de Mariátegui?, menciona que no se acuerda el nombre, pero que posiblemente se llama *Acción popular*. Heidi refiere que siempre habla «con los mayores». Ellos le aconsejaron que leyera el libro cuyo título olvidó: «si lees el libro, es bonito... me dijeron». Apenas pudo leer las cinco primeras hojas, «porque si lees todito te conviertes en un “popular”, bien político, pues», advierte. Así, la memoria del pasado de violencia se comparte y se transmite en el ámbito familiar, más que en el espacio público.

11. A modo de cierre: la memoria de los hijos del progreso

En nombre del progreso se recuerda el pasado, la estrecha relación con Sendero Luminoso, la masacre y, sobre todo, al líder senderista

Mavilón Cancho. Para los residentes en Lima y para la mayoría de la población de Colcabamba, la historia de vida de Cancho Gonzales no tiene efectos negativos. Recordarlo como líder no parece ser motivo de silencio. Su compromiso le costó la vida; no solo a él sino también a su esposa y siete compoblanos. Aunque cuesta recordar este hecho, por el temor y la convivencia cercana con los probables perpetradores, en la memoria de los residentes destaca la acción activista de Mavilón, como residente y poblador que aportó al desarrollo de la comunidad. Esta afirmación está puesta en la placa recordatoria que mandaron hacer los residentes de Lima.

En la comunidad de Colcabamba, tanto entre la generación que vivió la guerra, como entre los pobladores más jóvenes, la memoria de Mavilón se mantiene ambigua entre el papel del líder senderista y el profesional activista. A veces, lo destacan con orgullo porque fue el primer profesional colcabambino, que luchó por el progreso de la comunidad. En tanto, para los familiares de las víctimas la memoria va mucho más allá de la figura legitimada de Mavilón, por el hecho de querer exhumarlos para enterrarlos en la comunidad. No pretenden denunciar judicialmente a los supuestos agresores.

En cambio para la población de Sacsamarca la batalla por la memoria es la batalla por el silencio, en tanto la masacre en Puttaccasa es una memoria amenazante, que confronta la memoria heroica de la rebelión contra Sendero y su posición con las fuerzas armadas. Por ello no acceden a nuestras entrevistas y solo atinan a responder: «yo no sé», «yo no estuve aquí», «me fui a Lima», «vivía en mi estancia», entre otras frases. De hecho el silencio encubre otra gran historia, otra verdad, otra memoria. En todo caso, la elaboración de la memoria requiere de un tiempo prolongado, más que inmediato.

A lo mejor para la comunidad de Colcabamba ya era tiempo de hablar, para aclarar su participación en Sendero y construir un futuro próspero; por ello decidieron relatar su versión sin ánimos de revancha contra sus vecinos, para enfatizar el tema de progreso. Hay necesidad de enganchar la temporalidad de la memoria de la violencia y la historia local con las urgencias básicas de la vida y el desarrollo comunal. Si ese es el camino, la gran pregunta que

queda por explorar más es ¿qué es lo que se está entendiendo por desarrollo y progreso en comunidades como Colcabamba? ¿Qué hay detrás de estos conceptos que acompañan a la memoria histórica de la violencia? ¿Es la construcción de obras de infraestructura y servicios por donde va la demanda o es la inversión en la producción para el mejoramiento de la calidad de vida y desarrollo humano integral?

Sea el caso que fuere, esta comunidad ha dado un paso más adelante, al recordar e identificar su propio pasado, para mirar su futuro de otra manera. Lo que evidenciamos es la reconstrucción de la memoria histórica de Colcabamba, donde recogimos la versión de sus habitantes sobre la masacre de nueve personas aún por exhumar y restituir los cuerpos. Así puedan procesar su dolor de más de 28 años y por lo menos cerrar el ciclo de duelo. La posibilidad de reencontrarse en la dimensión afectiva con sus seres queridos. Ellos están preparados. Tienen un lugar para la conmemoración ritual de sus deudos: su pueblo natal, Colcabamba.

Anexo

Lista de víctimas de la masacre en Putacasa, febrero de 1983

1. Emiliano Huacachi Auccasi
2. Gumercinda Yanqui Gonzales
3. Gloria Auccasi Huallanca
4. Moises Cancho Huamaní
5. Mavilón Cancho Gonzales
6. Beatriz García Gonzales
7. Alberto Huaccachi Callanpi
8. Megdonio, Polido Gonzales
9. Adalberto Checmes Janampa

Vista panorámica del anexo de Colcabamba

Fotografía: Percy Rojas





Madre de una desaparecida

Fotografía: Jonathan Moller





Fiesta patronal y festival de la guinda.

Colcabamba 2010

Fotografía: Heder Soto







Capítulo III

Las zonas grises de la guerra: Morcolla, bajo el fuego de Sendero Luminoso y el legado de una coexistencia contenciosa



Se siente el peso de la historia en las espaldas, en la mente y en las manos.

Jesús Hernández Tohom

El 28 de julio de 1984, el Perú celebraba 164 años de vida republicana. La espiral de la violencia política puesta en marcha por el PCP-SL contra el Estado peruano había alcanzado su máxima expresión. Ese día, el presidente Fernando Belaunde Terry (1980-1985), en su tradicional mensaje a la nación enfatizó que las incursiones armadas del movimiento maoísta no eran más que una introducción foránea de «ideologías exóticas que quieren minar las bases mismas de la democracia» y emplazó «unir fuerzas» para combatir a estos «delincuentes terroristas», restando importancia a los problemas del país y el reporte cotidiano de los asesinatos, masacres, detenciones y/o desapariciones²⁸.

El mismo 28 de julio de 1984, en una noche de fiestas patrias, el pueblo de Morcolla, perdido en los Andes del centro-sur de Ayacucho, era consumido por el fuego. Las llamas se expandían en todas las direcciones, mientras senderistas ejecutaban una de las masacres más sangrientas nunca antes ocurrida en la historia nacional. Resultado: más de 60 viviendas bajo escombros y cerca de veinticinco personas calcinadas o aniquiladas. La razón atribuida a esta masacre fue la renuncia del pueblo a permanecer como «base de apoyo» de Sendero, cuando éste desarrollaba su tercer plan militar: «conquistar bases de apoyo», para crear el nuevo poder,

²⁸ Diario *La República*, 29 de julio de 1984.

destituyendo o eliminando a las autoridades locales y reemplazándolas con personas designadas por esta organización subversiva²⁹.

En esta investigación³⁰ describimos la experiencia vivida y recordada de los sobrevivientes y/o testigos de los hechos de esta masacre perpetrada por Sendero en Morcolla. El drama de las secuelas de la masacre y la trama de contrariedades configuran la historia y memoria de los pobladores de esta localidad. Las preguntas que nos guían esta narrativa son: ¿por qué y cómo ocurrió esta masacre? ¿Cómo lo recuerdan los sobrevivientes y/o testigos y cómo coexisten con ese pasado de experiencia traumática o, tal vez, de implicancia? ¿Cómo se componen en el presente para el futuro: el tejido social, la vida comunal, la memoria y la justicia; entre los pobladores sobrevivientes, retornantes, las víctimas y los supuestos victimarios en el pueblo de Morcolla?

Para componer esta historia, hemos realizado varios viajes al distrito de Morcolla. El primero fue por la misma fecha en que descubrimos el caso de la matanza de campesinos de Colcabamba, a fines de marzo de 2010. Aunque breve, la visita nos sirvió para escuchar a la población de Morcolla y a sus autoridades sobre el ofrecimiento particular de nuestro trabajo de investigación social³¹. En cabildo abierto manifestaron su interés a colaborar y acogernos.

Regresamos a fines del mes de mayo para realizar un breve trabajo de campo. El mismo que alargamos hacia un estudio a profundidad

²⁹ Sobre los planes militares de la “guerra popular” de SL véase el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, Tomo VI: 42.

³⁰ La investigación y redacción del texto estuvo a cargo del historiador Renzo Aroni y el antropólogo Heder Soto, con la asistencia de Claudia Grados y Leonor Lamas, estudiantes de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En el trabajo de campo participaron el historiador Percy Rojas y los antropólogos Nelson Rivas, Edith Gonzáles y Feliciano Carbajal de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).

³¹ La investigación preliminar de casos de violación a los derechos humanos por desaparición forzada y ejecución extrajudicial, el empoderamiento y acompañamiento psicosocial a familiares de víctimas, y la reconstrucción de la memoria histórica local.

en los siguientes meses: entre el 14 y 25 de junio, y entre el 17 y 21 de agosto de 2010. En este trabajo hemos explorado no solo los hechos del pasado reciente de violencia política, particularmente la masacre, sino también las formas de relación y coexistencia en el presente, entre familias y paisanos en Morcolla; sus problemáticas y expectativas hacia el futuro. Recurriendo a las herramientas metodológicas de la etnografía y la historia oral, observamos y entrevistamos a diversos actores locales en su propia dinámica de coexistencia socio-cultural dentro del pueblo: autoridades, sobrevivientes, desplazados-retornantes, víctimas y perpetradores³².

I. El territorio

El distrito de Morcolla se encuentra localizado en la provincia de Sucre³³, a 12 horas de la ciudad de Ayacucho, en el margen derecho del río Sondondo, a una altitud de 3,456 msnm. Fue creado como distrito el 21 de diciembre de 1956, mediante la Ley N° 12682, siendo su capital Morcolla, que tiene la categoría de pueblo. En el distrito, además del Centro Poblado de Tintay, existe un total de nueve comunidades: Morcolla, Ccantoní, Lunco, Ccocha, Pincocalla, Huaco, Pampaminas, Volcán de Qarhuarazu, Amaruyucc.

El acceso a Morcolla puede ser por dos rutas: desde la ciudad de Ayacucho, siguiendo la ruta Ayacucho-Cangallo-Huancapi-Canaria-Querobamba-Morcolla; desde la costa peruana, siguiendo la ruta de la carretera Panamericana Sur-Puquio-Valle del río Sondondo-Huacaña-Morcolla. La enorme distancia que existe entre el pueblo de Morcolla y la ciudad de Ayacucho, Huamanga, ha sido uno de los factores por los que este pueblo esté vinculado más con los circuitos comerciales de la costa, a través de las vías de Puquio-Nazca-Lima. Los procesos migratorios siguieron también este eje vial.

³² Los nombres y apellidos de algunos de nuestros entrevistados fueron cambiados, para preservar su integridad personal, debido a sus declaraciones sutiles.

³³ La provincial de Sucre fue creada recién en 1985, como desprendimiento de la provincia de Lucanas, siendo su capital la ciudad de Querobamba.

Según el último censo de población y vivienda (2007), en el pueblo Morcolla viven quinientos once habitantes y existen doscientas doce viviendas³⁴. El principal sostén económico del pueblo de Morcolla es la actividad de la agricultura y la ganadera (vacuna, ovina y camélida); complementariamente, la actividad del comercio y la prestación de fuerza de trabajo. Sus tierras poseen topografía variada, formada por valles, pampas y punas, que se levantan desde las orillas del río Sondondo (2,600 msnm), pasando por la capital del distrito y la zona alto-andina, hasta las faldas del nevado de Qarhuarazu (5,100 msnm).

2. Violencia política, Sendero Luminoso y campesinos

El ingreso de Sendero Luminoso

El colegio César Vallejo de Morcolla, creado en 1977, fue el centro por donde el PCP-SL planificó su ingreso. El colegio, desde su creación gozaba de prestigio por la excelente enseñanza que se impartía, y por los buenos resultados que obtenían los alumnos en los concursos de conocimientos en competencia con otros colegios. Asistían no sólo estudiantes de las comunidades del distrito de Morcolla, sino también estudiantes de las comunidades del bajo Sondondo, como Morcolla Chico, Asquipata ubicado al extremo sur de la provincia de Víctor Fajardo. Precisamente, fue por esta zona sur que ingresó Sendero.

La presencia de Sendero en el pueblo de Morcolla se remonta hacia mediados de 1982. Sendero Luminoso moviliza a sus cuadros y simpatizantes del comité zonal fundamental Cangallo-Fajardo hacia las comunidades de la cuenca del río Sondondo, como en el caso de nuestro estudio, mediante el traslado de estudiantes de nivel secundario al colegio Cesar Vallejo de Morcolla. Como nos dijo Balduino, quien estaba estudiando en el mencionado colegio y luego permaneció algunos años en las filas de SL.

³⁴ INEI: Resultados del XI Censo Nacional de Población y VI de Vivienda, 2007.

Nadie imaginaba sus [verdaderas] intenciones. Vinieron poco a poco, incluso vinieron de Cangallo, de Canaria [Fajardo]. Nadie se imaginaba ¿Por qué venían, no? Uno, piensa: seguro quieren estudiar por acá. Vinieron como cinco alumnos con traslado a Morcolla. Era 82. Así vinieron, vinieron, dos años vinieron; 83 también. Se aumentaban pues. Hasta muchachas han venido. ¿A qué se debe? De repente como había buenos profesionales acá, en todos los concursos Morcolla ganaba siempre, hasta ahorita también (Balduino, 47 años, campesino).

Como dice nuestro informante, Sendero llegó a Morcolla por la zona sur de la provincia de Fajardo, donde en pueblos como Morcolla Chico y Asquipata venía operando políticamente. «Unos estudiantes que venían de Morcolla Chico. Justamente ese Alejo ha estudiado acá. Entonces, él ya sabía de esa política», dice Balduino. En efecto, uno de estos estudiantes era Alejandro, apodado *Alecha*, un joven de Asquipata que empezó a estudiar en el Colegio Cesar Vallejo, teniendo como objetivo captar a los estudiantes para el partido de Sendero. Luego se convertiría en uno de los líderes de la zona que, incluso, habría dirigido el ataque senderista que terminó con el incendio del pueblo y la masacre de campesinos el 28 de julio de 1984. Balduino refiere que *Alecha* vivía al lado de su casa: «juntos vivíamos como hermanos», refiere. Por supuesto, *Alecha* nunca le comentó que era parte de Sendero: «Él era un muchacho tranquilo, pero de allí, se volvió de Sendero y se hizo más peligroso».

De esta manera, el trabajo político senderista en el colegio se hizo paulatino y «Morcolla se convirtió en una base popular sin que sus pobladores lo supieran», porque «esa clase de gente ya había». «No sabíamos que nuestros paisanos ya estaban allí [en Sendero]». «De allí, él [Alejandro], sin que sepa nadie, también acá, como estudiaba, estaría comandando, ya ¿no? Él conocía todo. Toda la información estaría llevando al lado de Fajardo. Él ya sabía, pues», enfatizó Balduino. Así, *Alecha* comenzó a hablarle del partido y la «revolución maoísta».

Sendero desarrolla tres formas consecutivas de introducirse a la estructura social de la comunidad: Primero de forma camuflada, sin que la comunidad sospeche, aprovechando las instituciones educativas; segundo, presentando al partido, con un discurso populista y reivindicador frente a los atropellos sociales que venían padeciendo los campesinos, logrando convencerlos o desestabilizar la estructura del poder local y, tercero, imponiendo una nueva forma de organización política y coaccionando a la población, mediante la práctica del miedo.

En febrero de 1983, cuando ya había en Morcolla condiciones para la incursión abierta subversiva, ochenta a cien personas que decían ser miembros de esta organización convocaron a la población en la plaza del pueblo para impartir su ideología y sus propósitos políticos y militares. Balduino refiere que estos subversivos eran hombres, mujeres y «pocos niños»; la mayoría poseía armas blancas. Si bien en este primer ingreso no hubo asesinatos, sí hubo amenazas a las personas con poder y bienes, como recuerda Salvador, quien fue alcalde del distrito durante los inicios de la guerra: «En la primera llegada no mató a nadie. Sino que presionaron, amenazaron a la gente importante. Lo calificaron de gamonalismo». Por último, según el profesor del pueblo, Justiniano³⁵, los senderistas dijeron: «todos los que están con nosotros bienvenidos, los que no están...retírense». Así comenzaron a desterrar a los que detentaban el poder local.

Frente a esta advertencia senderista a los que detentaban el poder político y económico, algunos pobladores, jóvenes estudiantes, terminaron simpatizando con SL, «porque estas élites locales abusaban de los más pobres», refiere Justiniano. Después aprisionaron a los supuestos *poderosos* del pueblo y repartieron sus bienes a la comunidad, saquearon sus tiendas de abarrotes, y los desterraron

³⁵ El profesor Justiniano estudió en el colegio de Cesar Vallejo y en los comienzos de la década de 1980 fue becado para estudiar Filosofía en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, donde permaneció apenas un año y se retiró en 1983 por la agravación de la violencia política en la Universidad y en la ciudad de Ayacucho. Regresó a Morcolla para enseñar en la escuela del pueblo. En los comienzos de la década de 1990 llegó a ser Alcalde del distrito de Morcolla.

del pueblo, sin ejecutarlos. Por ejemplo, Florentino, Jorge y otros, acusados de ser gamonales, terminaron huyendo del pueblo.

De allí empezó. Una noche, una madrugada aparecen y toda esa mancha de Sendero tomó el pueblo. Bueno en ese tiempo estábamos casi conformes, la gente. Casi toda la comunidad. Cuando tomaron prisionero a Don Florentino Heredia, Jorge Suarez, a toda la gente que tenía más o menos. Antes decían pues gente grande, que tenía plata, o dominadores del pueblo. Los aprisionaron, los metieron a la cárcel. Bueno, trataron de su persona que eran gamonales. Algunos dijeron que eran abusivos. (Balduino, 47 años, campesino).

Durante el resto del año 1983, Sendero Luminoso ingresó libremente a Morcolla, puesto que no había presencia ni de los policías ni los militares. Las bases contrasubversivas más próximas estaban ubicadas en las minas Canarias y en Cabana Sur, localizadas en la provincia de Fajardo y valle del río Sondondo, respectivamente.

En las siguientes incursiones, nuestros entrevistados mencionan que los senderistas buscaban constantemente a las autoridades. «Lo primero que preguntaba: ¿Quiénes son autoridades? ¿Dónde están?». En ese entonces, la máxima autoridad del distrito era el alcalde Salvador. Al no encontrarlo en el pueblo, cogieron su «mejor vaca, que tenía como 600 kilos, lo mataron en la plaza y le invitaron al pueblo, parece que ya eran los dueños». Se llevaron todas sus cosas. «La mercadería llevó a la plaza; toda la comunidad se repartieron. Yo tenía buena cantidad de maíz, papa, tubérculos, cebadas. Todo eso llevó a la plaza y repartió a la comunidad. Y las mejores cosas ellos se agarraron» (Salvador, 56 años, desplazado-retornante).

Salvador fue perseguido no sólo por ser autoridad sino porque su familia tenía alrededor de 15 cabezas de ganado y una tienda. Asimismo, en este caso un ajuste de cuentas entre él y uno de los senderistas llamado Zenobio. Este había ocupado el puesto de alcalde inmediatamente antes de la gestión de Salvador. Cuando Salvador asumió su cargo, había fiscalizado la gestión de Zenobio por ciertos

actos de corrupción. Por toda esta trama y amenazas que recibí, Salvador terminó renunciando a su cargo, para desplazarse a Lima. Así, la gente «participaba al comienzo por la fuerza, luego ya voluntariamente», dice Jorge, sobreviviente de la masacre. Luego los senderistas, según Jorge, nombraron sus autoridades representativas. Entre los seleccionados fueron dos campesinos, que eran líderes del pueblo. Ellos eran Anacleto Oscorima, «jefe de Sendero en el pueblo», y Abad Pumahuallca, quien le secundaba.

Ellos se encargaban de informar a los senderistas sobre todas las actividades que realizaban los pobladores dentro y fuera de Morcolla, lo que también era un medio para controlar la producción agrícola. A través de ellos, Sendero tenía conocimiento sobre la vida comunal y por tanto tenía la posibilidad de controlarlos y de enterarse si es que alguien se les oponía. Luego empezaron los ajusticiamientos, como recuerda Balduino: «Así no más empezaron a matar a las personas, más o menos a los que eran abigeos. Ya en la plaza comenzaron a cortar. Ya a la gente investigaban, pues, ¿no? Ya mató a mi primo, era Isidro Rojas» (Balduino, 47 años, campesino).

El degollamiento de Isidro Rojas

En el atardecer de un día caluroso del mes de agosto, en la plaza del pueblo de Morcolla, vimos una mujer de avanzada edad, sentada en una de las bancas de la plaza. La saludamos y nos presentamos. Ella dijo llamarse Romalda. Enseguida, nos pusimos a conversar sobre la fiesta patronal de Morcolla. Ella había retornado desde Lima para participar en dicha fiesta que se realizó la última semana del mes de julio. Recordó que en una fecha como esta, ocurrió una matanza en el pueblo. Luego, asintió con una voz muy suave, a veces en quechua y otras veces en castellano, sobre el degollamiento de su esposo por los senderistas: «Porque los mismos morcollinos le había condenado».

Isidro Rojas era un campesino pobre de Morcolla. Vivía en este pueblo con su esposa Romalda. Isidro fue acusado de ladrón de ganados por sus propios vecinos ante la autoridad de Sendero. Sus vecinos le inculparon diciendo que era una práctica que venía co-

metiendo desde muy joven. Por ello fue ajusticiado públicamente en la plaza del pueblo, en setiembre de 1983³⁶. La noche de los hechos, los senderistas le sacaron de su hogar. «Lo han sacado de mi casa, noche lo han sacado con su metralleta», recuerda Romalda.

Después fue encarcelado en el local comunal, ubicado alrededor de la plaza. Al día siguiente, Romalda fue a la plaza a reclamar por su esposo; por consiguiente, ella también fue encarcelada. Cuando ella estaba observando: «haciendo llamar a la gente de la comunidad, lo han cortado del cuello». Antes «le han preguntado a toda la gente de la comunidad: ¿vamos a matar a este hombre o vamos perdonar?, pero nadie dijo nada» (Romalda, 51 años, desplazada-retornante).

Pero en esta ocasión no hubo constancia de que fuera culpable. Por eso, para algunos pobladores este asesinato, más que un ajusticiamiento popular, fue una estrategia de Sendero para amedrentar a la población evitando así posibles rebeliones: «yo creo que ha sido un sentido psicológico, para amedrentarlo a la comunidad», dice José, poblador.

Si bien, la estrategia al principio habría sido convencer a la población de unirse o colaborar con ellos, esto cambia radicalmente con el asesinato de Isidro. Los entrevistados mencionan que obligaron a la población a ver el ajusticiamiento en la plaza del pueblo y refieren que lo degollaron como si fuera un animal, impactando atrozmente a todos los presentes. Se taparon los ojos para no ver el hecho, a pesar de que fueron obligados a observar. Fue el caso de la experiencia de Georgina.

Ese día Georgina estaba buscando a Isidro, porque era su peón. Cuando llegó a la plaza encontró a «bastantes personas arrodilladas». En ese momento, ella no sabía qué hacer ni «sabía a quién iban a matarlo». Cuando decidió regresar a su casa, los senderistas

³⁶ Según nuestros entrevistados, el asesinato habría ocurrido entre el periodo de secano e inicios del periodo de la siembra. En el calendario agrario este periodo corresponde aproximadamente al mes de setiembre.

le detuvieron y le apuntaron con su arma diciendo: «¡iven!, vas a ver a este ratero». Entonces se dejó llevar y de pronto sintió el sonido de la campana, instantes en que degollaron a Isidro, delante de Georgina.

Al inicio Sendero no hacía nada. Nos decía: vamos a cambiar el país. No había cometido ningún tipo de abuso en el pueblo, hasta que un día, después de reunirnos a toda la gente en la plaza, asesinaron a Isidro Rojas. Nos obligaron a ver. Le cortaron el cuello con un cuchillo. Lo mataron como si fuera un carnero. Cuando reunieron a la gente, yo pensaba que seguramente era solo una reunión no más. Cuando llegué a la plaza, estaba Isidro arrodillado, amarrado, vendado. Después de acusarlo de ladrón le cortaron el cuello. Yo grité y cerré los ojos. Desde ese día estoy traumada. Tengo mucho miedo (Georgina, 48 años, desplazada-retornante).

Esa misma experiencia la tuvo también Juanita:

Vi que [Isidro Rojas] estaba amarrado. Lo que decía el jefe, tenían que repetir todos: ¡que muera Belaunde! Y todos tenían que decir: ¡que muera!; a todos les obligaban que arenguen. Luego le amarran la mano, luego la boca, porque estaba haciendo mucho griterío. El jefe no dejaba de hablar de su política. Que somos los nuevos, que vamos a resolver sus problemas, que vamos a desaparecer a los gamonales. Luego, el jefe ordenó a una persona de ellos para el aniquilamiento: era un gordito, que se preparaba para matar. Se acercó. [Isidro] seguía gritando. Allí le tapan la boca. No me maten por favor, tengo mis hijos, gritaba Isidro. Nadie se atrevía a reclamar, calladitos estaban. Allí fue la primera vez que vi cómo a una persona vivo de pronto lo matan.

Le agarró la cabeza así y le cortaron el cuello. Una vez que le cortó, le puso su cabeza al suelo y su cuerpo se movía. Luego todo era triste porque empezó a sonar la campana. De una vez entierren esto o bótenlo al río, dijo. La sangre seguía un buen tiempo, los perros lamían (Juanita, 65 años, campesina).

Este hecho afectó a la familia de la víctima, así como a su hija Holinda. Ella refiere que lo enterraron a su padre rápidamente, porque los senderistas les dieron exiguo tiempo para el entierro, lo que impidió que el cuerpo pudiera inhumarse a mayor profundidad, lo que ha generado, actualmente, la desaparición del cuerpo.

Sí, en el panteón enterraron a mi padre, sólo lo enterraron a poca profundidad, sólo encimita de la tierra no más. Cuando decían hasta que acabe una vela nada más, por eso enterraron por encimita no más. Ahora no hay mi padre en el panteón, mi padre se perdió a pesar que lo buscamos. Lo que han puesto su cruz en la piedra caliza eso también lo movieron, y luego seguro en su encima lo enterraron otro, como será eso o habrán enterrado en su lugar otro y sus huesos lo pusieron al costado de este enterrado, ¿cómo será? No está mi padre.

Decían: ¡apura!, ¡apura!, sino terminan lo botamos al huayco diciendo. O sea hasta que acabe la llama de la vela. Si, tienen que excavar la fosa hasta que acabe una vela de prender nada más, solo encimita no más tienen que enterrarlo, si no lo hacen, lo botamos a donde sea como perro diciendo lo enterraron (Holinda, 42 años, desplazada).

El asesinato público de Isidro Rojas fue un quiebre en la relación Sendero-comunidad. La población campesina comenzó a vivir con temor lejos de su hogar, algunos en parajes y cuevas, otros como desplazados en pueblos ajenos. La gente comenzó a vivir traumada, cayendo en la bebida. «Decían que así nosotros también seguro algún día vamos a morir», dice José. Muchos relatos de los pobladores enmarcan este hecho como el inicio de la violencia. Esta acción extrema de los senderistas, era incomprensible para muchos de los pobladores, porque transgredía los derechos consuetudinarios y normas comunales. Los hechos punibles, como el hurto, eran solucionados por los pobladores sin llegar a medidas extremas como la muerte, implantada por Sendero de manera generalizada: «Nos pagábamos entre nosotros, si se llevaba o robaba nuestros burros o vacas, cabras u ovejas, y bonito no más arreglábamos nuestros problemas», refiere Romana, pobladora de Morcolla.

Reclutamiento de jóvenes estudiantes

El degollamiento público de Isidro Rojas no fue la única acción que recrudeció la violencia de Sendero Luminoso, sino también el reclutamiento forzado de estudiantes escolares. Así, en octubre de 1983 reclutaron a Balduino, llevándolo a la comunidad de Umasi, ubicada en el extremo-sur de la provincia de Fajardo. Recuerda que fue una noche que lo llevaron junto a 120 personas más, de ellos cerca de 20 eran del pueblo de Morcolla, los demás eran de otras comunidades. El objetivo era concentrarse en la comunidad de Umasi para enfrentar y arrasarse a los pueblos de Andamarca y Aucara del valle del río Sondondo. Estos pueblos eran frecuentados por los militares, quienes meses después instalaron bases contra-subversivas. «Entre pueblos nos íbamos a enfrentarnos», dijo Balduino³⁷.

Entre fines del año 1983 e inicios de 1984, Sendero seguía reclutando a estudiantes de cuarto y quinto año de secundaria. Algunos se incorporaban voluntariamente. Al llegar al colegio siempre inculcaban su propósito ideológico y su programa político. Como reclutados, permanecían al servicio del partido 15 días, un mes, un año.

Eventualmente, eran obligados a quedarse más tiempo. Es el caso de Alessandro, que permaneció con los militantes alrededor de 2 años. A fines de 1983, tenía 15 años y tan solo cursaba el tercer año de primaria. Menciona que se encargaba de las armas, mientras que a otros daban un libro rojo con los que se adiestraban ideológicamente. Recuerda que se escapó en diferentes ocasiones, pero normalmente lo volvían a encontrar: «Sí me obligaron. Así

³⁷ Los muchachos fueron armados con palos, cuchillos y otras armas blancas. Balduino recuerda que llevaba una granada. Pero, no pudieron llegar a Umasi. Cuando estaban próximos a arribar fueron alertados por un senderista de la incursión de los militares. Los militares habían masacrado a “cuarenta compañeros”. Estas 40 personas también habían sido reclutadas, la mayoría estudiantes de la comunidad de Raccaya, quienes fueron los primeros en llegar a la comunidad de Umasi. Ante esta sorpresa, los muchachos reclutados regresaron a sus respectivas comunidades, según Balduino.

siempre cuando me llevaban lejos, siempre me escapaba, como de noche nada más andaban».

Recuerda que de su promoción habría ingresado alrededor de 8 ó 9 personas, que ahora viven en Lima. Dice que los senderistas constantemente le decían que «a los que tenían animales, a los que tenían plata los vamos a desaparecer». En una ocasión recorrió varias zonas con los principales jefes. A su parecer, estos eran «gringos, para mí [eran] de otro país». El jefe «tenía ojos azules, era alto y gringo». Se llamaba *Juvenal*.

Ahora, recordando su experiencia en Sendero, piensa que su vinculación fue por su ignorancia. Él cree que aún era analfabeto. «Acá inocentes, ignorantes estábamos pues». No sabía leer bien, menos escribir. Por eso «los jefes de Sendero» no le daban el libro rojo para que se alimente ideológicamente. «Si habría aprendido a leer ese librito, me habría metido, hubiera sido militante», arguye.

El arribo de los militares y la formación de la ronda campesina

Las primeras incursiones militares venían de las bases contrasubversivas de Querobamba y Minas Canaria, de las provincias de Sucre y Fajardo, respectivamente. Cuando frecuentaban Morcolla, reorganizaron a la población designando autoridades, como anteriormente lo había hecho Sendero. En marzo de 1984 se estableció una base militar en el anexo de Ccocha, ubicado a seis horas de caminata desde el pueblo de Morcolla. Su ubicación era estratégica, porque algunas comunidades próximas a Ccocha eran comités de apoyo de Sendero, como el pueblo de Asquipata y Morcolla Chico de la provincia de Fajardo.

Desde Ccocha los militares frecuentaban al distrito de Morcolla. En una de sus visitas organizaron a la población en rondas campesinas, al mando de Abad Pumahuallca³⁸, quien, además, fue nombrado gobernador. Esta ronda tenía la labor de vigilar e informar del ingreso de los senderistas y, si era necesario, enfrentarlos

³⁸ Recordemos que Abad Pumahuallca fue nombrado como uno de los líderes locales de SL en el pueblo de Morcolla.

para salvaguardar el pueblo. Para tener más control, los militares organizaron a la población por barrios: Waytapallana, Santa Rosa y Chawpi. Asimismo, establecieron un toque de queda a las siete de la noche. Debido a esto, Sendero no apareció por el pueblo durante los 3 meses siguientes.

El miedo a la muerte debió ser una de las causas fundamentales por la cual los morcollinos decidieran formar una ronda campesina. Esta ronda era muy precaria y con poca organización de reacción, mas era un grupo de alarma. Esta forma de reacción hacia el partido, fue para Sendero la causa fundamental para castigar violentamente a la población.

3. La masacre y sus secuelas en la experiencia de los sobrevivientes

La causa de la masacre

En nuestras conversaciones con los pobladores de Morcolla, nos refieren que la causa de la masacre fue porque el pueblo de Morcolla se había organizado; eso quiere decir: «Nos habíamos rebelado contra ellos», dice Balduino. Jorge tenía 16 años el día de los hechos. A pesar de su temprana edad, ya formaba parte de la ronda en reemplazo de su padre, anciano entonces. Como dice Jorge, primero la comunidad había convivido con Sendero, luego cuando el Ejército llegó se aliaron con estos y pasaron a formar la ronda campesina en marzo de 1984. Esta alianza fue interpretada por Sendero como una traición, razón por la cual castigó incendiando y saqueando las viviendas, asesinando a la población que se hallaba en su camino durante la noche del 28 de julio de 1984.

La otra versión es que el mando local de Sendero, *Alecha*, tenía una relación sentimental con una muchacha de Morcolla, Catalina o *Catacha*. Para algunos de nuestros informantes eran enamorados; para otros, casados. Catalina se habría escapado de las filas de Sendero, ocasionando la ira de *Alecha*. En nuestra entrevista a Georgina, ella refiere: «Por eso, ese 28 de julio habían entrado por buscar a Catalina». Esa noche se oía una voz feroz: «¡Catacha!

¡Carajo! Tienes que salir, sino tu gente va a morir». «Esa vez ha regresado como todo un líder y ha regresado a buscar a su mujer. En ese grupo [de SL] se habría casado con ella. Como un enfermo prácticamente buscaba, matando, mirando; matando, mirando para todos los lados», concluye Georgina, sobreviviente de la noche de la matanza.

En tanto Balduino recuerda que, efectivamente, *Alecha* estaba buscando a Catalina, pero no cree que esta relación amorosa haya sido la causa principal del enfrentamiento: «Yo pienso que tenían la intención de matarnos, no creo que solo por culpa de ella nos hayan matado a más de cuarenta persona».

La noche del 28 de julio de 1984

Decíamos que la noche fatal, *Alecha* buscaba eufóricamente a Catalina, su pareja, que había decidido dejarlo a él y al partido, cometiendo una traición que se pagaba con la muerte. *Alecha* gritaba: «Catacha, ¡carajo! Tienes que salir, si no tu gente va a morir». Estos gritos fueron aterradores al inicio y predecían lo que estaba por suceder. Los senderistas ingresaron por diversas entradas a Morcolla, seguidos de gritos, tiros atroces y fuego en las casas. Pero Catalina se escondió en algún lugar de Morcolla. Luego escapó para perderse en la ciudad de Lima.

Esa noche, Jorge recuerda que estaba en la ronda del barrio de Waytapallana. Los miembros de esta ronda, entre doce y quince personas, estaban bebiendo en una casita del lado de la plaza de Morcolla. Como a las 10 de la noche, Jorge decide dar un paseo para hacer guardia. De pronto vio personas, con linterna encendida, ingresando por una de las calles a la plaza: «ya eran los senderistas, ya habían ingresado, nos sorprendieron», recuerda. En ese instante los senderistas dijeron: «¡Alto, carajo!» y otros ronderos se escaparon.

Jorge regresó a la casita para alertar a sus paisanos, mientras la gente de Sendero le perseguía. Estando dentro de la casa vio como mataban a Inocencio, Crescencio, entre otros. Cuando toda la gente ya estaba muerta, se bañó con la sangre de los asesinados para

hacerse pasar como muerto. Como él dice: «me dejé morir junto con los otros muertos». Así permaneció junto al molle de la casa. Luego incendiaron la vivienda junto con los muertos dentro. Jorge logró escapar una vez que los senderistas prendieron fuego a la casa. Permaneció como tres o cuatro horas en la casa. Se refugió en un rincón de una chacra. En todo ese momento de la noche escuchó muchos gritos de auxilio y de desesperación.

Magdalena, otra sobreviviente de la matanza, recuerda que los senderistas llegaron cuando la gente que hacía ronda había bebido y dormía. Todas las personas se preparaban para la fiesta del 29 de julio, donde realizarían la corrida de toros. Llegó la noche y nada hacía presagiar lo que vendría. Ella estaba escondida debajo de las escaleras de su casa, mientras escuchaba muy quieta en silencio los instantes en que abrieron su casa, rompieron la puerta y le prendieron fuego a las ropas que estaban colgadas. Mientras el fuego se expandía, ella se decía a sí misma: «ahora seguro que me voy a quemar, mejor salgo por aquí y me voy a escapar». Entonces volvieron más personas y dijeron: «¿Aquí hay gente?». «¡No! ¡No hay!», dijo otro. Luego entre sombras se retiraron a la otra vivienda.

Pero yo seguía sentada. Ya le quemó, pues, seguro que se quemará todo, dije. Y luego me levanté: imamallay concebida mama! ¡Papá, cúbreme con tu manto, cúbreme!, diciendo. Saqué todo afuera, todo lo que habían prendido fuego y lo desparramé en el suelo, luego me fui. Allá arriba hay un monte como un corralito. Hasta allí me fui llorando. Toda mi ropa estaba impregnada de trébol. Cuando estaba caminando, me caí a un pozo de agua, todavía estaba con zapato de jebe, así seguí. Mi ojo no veía bien de tanto que lloraba.

Y sabes, cuando estaba subiendo por el frente la gente gritaba: ¡auxilio, auxilio!, diciendo. ¡Auxilio, auxilio!, diciendo lloraban. Entonces yo dije: ¿qué estarán haciendo con la gente? Ya no habrá nadie, seguro que los han matado a todos.

¿Han quemado mi casa, qué será?, dije. Cuando estaba viniendo, una mujer estaba sentada al borde de la sequía

sin sombrero. Entonces la vi y me pregunté ¿quién será esta mujer? Le miraba y le miraba y no se movía. Me acerqué un poco ¿quién eres? Yo soy, pues, Mercedes, respondió. Ella, estaba al borde de la sequía. También me he escapado, he saltado hacia la chacra pampa y me caí de boca abajo, así he logrado escaparme, dijo. Luego nos sentamos y cuando salí del corral, vi hacia abajo y estaba humeando mi casa. Fui a ver: le han quemado mi casa, lo han roto mis cosas, maldición cómo habrán hecho eso, dije. De Mercedes ya no había su casa. Todo lo habían quemado, ya no había nada. Solo las paredes estaban.

Al ver su casa en escombros y el terror que se apoderó del pueblo, Magdalena se fue a Puquio a pie, por las faldas del nevado de Qarhuarasu. «Sin nada me fui; qué voy hacer aquí, diciendo. Porque habían matado a mucha gente, seguro si vuelve a mí también me van a matar, creyendo así se fue. ¿Si me matan quién va a enterrar mis huesos? ¿Quién va enterrar? Mejor me voy, sin más decidió irse a Puquio.

Rosa, otra sobreviviente, no recuerda muchos detalles. Sin embargo, mientras nos cuenta su experiencia, comienza a temblar. A continuación nos mostró una cicatriz grande en la cabeza, producto de un machetazo que un miembro de Sendero le había dado, sin lograr matarla. La noche de la matanza, Rosa y su esposo Eloy intentaron escapar, pero fueron sorprendidos y masacrados. Rosa fue la única sobreviviente.

Recuerdo que nos decían los comunes [compoblanos] que tienen que alejarse y no compartan sus ideas. A la vista vendrán. Entonces yo le dije a mi esposo: nuestros compadre y comadres se están yendo, dónde se estarán yendo; vamos, hay que seguirlos, y mi esposo no quería. No hay que ir, en otras partes sería peor si nos pasa cualquier cosa. Mejor en nuestra casa, no más. Yo ya también pensativa, miré de una silla de mi cocina hacia afuera. Entonces había un montón de jóvenes, que estaban apareciendo en el pueblo. Dije: están viniendo, están quemando todo el pueblo. Entonces a mi esposo lo llevé afuera y cuando estamos

saliendo a la calle, mientras yo cerraba la puerta, mi esposo estaba paradito en la calle y le dieron *pan* con la bala. Entonces nos metimos dentro de la casa. Varias personas nos siguieron dentro y nos han masacrado a los dos, a mi esposo lo han matado y le han cortado la boca y la lengua. Mientras yo también me encontraba al lado del catre así agachado y aquí [toca su cabeza] me golpearon hasta no poder hablar.

Después de la masacre, Rosa se fue a Lima en donde curó un poco su herida. Luego regresó a su pueblo. «Me duele cuando recuerdo, señor. Ahora mis hijos a todo costo me han hecho curar en Lima y un poco se me está sanando. Pero cuando recuerdo ese acontecimiento hasta mi cabeza me duele».

Dina tenía 11 años. La noche del 28 de julio, estaba en la casa de su tío Abad Pumahuallca, junto con su tía María Tofeño. Esa noche se despertó con el ruido que venía de la calle. Escuchó que conversaban sobre quemar la casa, por lo que decidió levantarse y tratar de despertar a su tío, su tía y su primo. Lamentablemente no pudo conseguirlo, porque la noche anterior habían tomado demasiado. Ella recuerda: «Cuando estoy durmiendo estaban haciendo bulla ya. Estaban haciendo bulla. Y le he hecho despertar a mi tío. No quiso. Estaba mareado y cuando estuve haciendo despertar llamaba de la puerta: carajo, conchatumadre, así estaba llamando. Y me salté.

Por eso escapó saltando por la ventana de la casa. Empezó a correr para abajo y entró a otra casa, donde se quedó hasta el amanecer. Dina menciona que después de escaparse fue a buscar a su papá y a sus hermanos con los que no vivía. Dina solía quedarse en la casa de su tía María, quien no tenía hijas. «Después amanecida ya hemos ido allá arriba, donde mi tía, con mi papá. Todo quemado ya estaba». Su padre y su hermano se salvaron, porque esa noche tenían que hacer la vigilancia de la ronda.

Yo estuve. Cuando amanecía hemos ido a su casa de mi tía y a mi tía hemos encontrado; mi tío, así, en un rincón, otro también, mi primo con mi tía hemos encontrado así en un

rincón, lejos de aquí. La parte de la carne estaba... Todo, todo estaba quemado, sus huesitos no más ya quedaba. De rodilla para arriba no más era, el resto ya no había. Hasta ahí nomás hemos encontrado y de ahí hemos ido al pan-teón, a los tres nomás hemos enterrado.

Después de salvarse, Dina volvió con sus padres y no vivieron en el pueblo por lo menos durante 6 meses, tiempo en que habitaron la parte alta. Menciona que salían a «las cinco, las siete; llevábamos nuestra comida así con nuestros pellejos para dormir. Así regresábamos mañana, en la mañanita».

Días después de la noche fatal

La mañana del 29 de julio se hallaron muchos cuerpos calcinados por completo, de los cuales solo enterraron pedazos. Los testimonios refieren que los senderistas se quedaron luego de la matanza. Encendieron una vela y dijeron que no podrían enterrarlos sino hasta que terminara por consumirse; la altura de la fosa, además, sería la misma de la vela.

A estas víctimas las reunieron en la antigua posta, para luego enterrarlas: «Mandamos hacer un solo hueco y enterramos a dos, a tres. Carbones hemos enterrado, ya no a gente. Sabes la gente habíamos sido pura grasa», recordó la sobreviviente Magdalena.

Por su parte, Marisol, quien tenía menos de 10 años durante la matanza, recuerda que la noche del incendio se cobijó junto con sus hermanitos en una cueva.

Amanecimos ahí en la cueva y cuando salimos a la calle era, de verdad, un horror, horrible; cada paso que dábamos habían muertos por acá, por allá. Así, era como una película de guerra. El pueblo tenía un olor a quemado, a sangre. La gente estaba llorando, los pocos que habíamos quedado con vida estábamos llorando porque de verdad parecía un sueño. Al día siguiente tenían que buscar a sus familiares y verificar si estaban vivos o muertos. Estaba vivo pero de repente ibas a las otras familias y estaban muertos. Nos poníamos

a llorar. No solamente era llorar, veíamos como lo habían matado, era otro trauma. Algunos los habían chancado con piedras, les habían cortado el cuello, otros habían muerto con bala; había muertos de toda forma, gente quemada.

En la mañana siguiente, Jorge, otro sobreviviente, se dirigió a la plaza. Vio la gente llorando. La gente estaba reuniendo los muertos esparcidos en las viviendas y en las calles del pueblo. Trasladaron luego al cementerio a todos; algunos carbonizados y otros habían muerto ahorcados. Entre las diez y once de la mañana la «comisión de apertura de fosas» terminó de enterrar a los muertos en el cementerio comunal. En todo ese momento Jorge acompañó ayudando a los familiares sobrevivientes. Así vio como enterraron en una sola fosa al gobernador Abad Pumahuallca, a su hijo Sixto y a su esposa María. Otro grupo de sobrevivientes hacía vigilia por si volvían los senderistas.

La venganza de Sendero dejó como resultado 25 víctimas: 5 heridos graves y 20 muertos; de los 5, sólo tres están vivos en la actualidad³⁹. Jorge refiere que entre los muertos estaba dos comerciantes de Andahuaylas que vendían aguardiente. Sus cuerpos están en una fosa junto con el cuerpo de la señora Victoria. Muchos fueron enterrados sin vestido alguno y otros fueron revestidos. El traslado y el entierro terminaron como a las 4 de la tarde.

Después de dos días de la masacre, llegaron los militares de la base de Ccocha. Ellos hicieron un reconocimiento general del estado en que había quedado el pueblo después del incendio. En ese preciso momento, cuando se encontraban curando las heridas de la madre de Romana, volvieron los senderistas. Se liberó un enfrentamiento: «A las diez y treinta llegaron [los militares] y empezaron a curar a mi madre y justo estaba en ese plan, y un niño de ocho años, sobrino de mi mamá, viene a avisarnos: allá

³⁹ Para nuestros informantes, la cantidad de víctimas de la masacre sobrepasaría las tres decenas. Por ello, en las narraciones varían las cantidades de las víctimas. Pero en total son poco menos de 25 personas identificadas. Véase el anexo, Relación de víctimas de la matanza del 28 de julio de 1984, que fue elaborado con la entrevista a los sobrevivientes de la masacre.

arriba viven los compañeros. Se enfrentaron allá arriba». Después de ahuyentar a Sendero, los militares se retiraron.

La vida después de la masacre

Luego de esta matanza la gente se fue vivir a los montes, a los cerros y otros lugares de refugio. Cada familia tenía su propio escondite. Después de una semana comenzaron a retornar al pueblo paulatinamente, algunos refugiados en viviendas de los sobrevivientes y otros se cobijaron en casas que no fueron incendiadas. Se fueron también a Lima, Ica o a otras ciudades más cercanas dentro de la misma región de Ayacucho.

Los que sintieron necesidad de proteger sus pertenencias se retiraron a lugares cercanos desde donde regresaban cada cierto tiempo. Como dice Romana: «entonces la gente venía un ratito a ver sus cositas, sus animalitos; les daba su comida y se iban allá. Una hora, dos horas estarían, pues. Así paraban por casi más de un año». Esto siguió durante mucho tiempo por miedo a que volvieran los miembros de Sendero. «Asustaba, pues. Salíamos a dormir a las chacras, en cuevas». Era una época muy triste en la que los pobladores tenían que esconderse constantemente. Incluso llegaron a matar a sus animales pues el ruido que estos hacían podía delatarlos más fácilmente.

Hasta de noche también los gallos también no cantaban. Los perros también no ladraban. Es que nos va a sentir en dónde estábamos. Los mataban a los pobres perros. Sus dueños, pues. Como 4, 3 de la mañana, cantan los gallos, ¿no? Ahí escuchaban los senderos cuando vienen. Llegan y le matan. A sus propios animalitos ya les mataban. Porque los animalitos pueden oír a Sendero para matar. Porque tenían pues unos huestes. Más de diez personas. Así amontonados, pues. Algunos dicen que salían 4 de la tarde. Ya están saliendo de su casa a dormir en otros sitios (Elena, 47 años, campesina).

En los meses siguientes, entre setiembre y octubre SL volvió a Morcolla. Esta vez asesinaron a Feliciano Choque, Octavio Ñahui y su

esposa Petronila. El hecho ocurrió en la casa de Feliciano cuando una noche estaban brindando. Ahora este hecho también tiene relación con la historia de traición al partido. La hija de Octavio había abandonado las filas de Sendero; se había escapado junto con otra muchacha. Es por eso que los senderistas decidieron vengarse con la muerte de sus padres. Mientras a Feliciano era asesinado por ser autoridad. Fueron asesinados por el mismo ahijado de Octavio, que respondía al sobrenombre de *Taqamqa*.

En consecuencia, en el mes de octubre de 1984 los militares volvieron y detuvieron a cuatro hombres. Estas personas fueron asesinadas y enterradas en tres fosas, excavadas por las propias víctimas en el lugar de Kullankuni o Trankapampa, camino al anexo de Chuschama, a 30 minutos del pueblo de Morcolla.

Encarando a SL: la gente vive de su trabajo y no de la “igualdad”

A fines del año 1984, los sobrevivientes que se quedaron en la comunidad decidieron encarar a Sendero, que seguía frecuentando el pueblo con amenazas. Mercedes, otra hija de Feliciano, menciona que los encapuchados entraron a su casa a la fuerza, buscando a su madre y asustando a sus niños. Por reclamar, a Mercedes le quisieron callar con una pistola. La gente lloraba. «¡Cállense o les disparo a todos!». Mercedes enfrentó su propio miedo y encaró a los senderistas, diciendo: «¿Por qué no se van? ¡Váyanse!». «Porque acá no les necesitamos, todos comemos acá», les dijo. «Ahora estos niños no tienen papá, ni tienen mamá y los viejitos no tienen familia. Ustedes les han matado a sus familias».

Siguió increpándoles: «Nosotros ya no queremos nada [con ustedes], por qué no se van a otro sitio donde hay más gente, ¿qué necesitan acá?, ¿igualdad?: ¡no!». les dije. Dije esto porque esa noche que entraron hablaron de igualdad. «Acá la gente no vive de nadie, la gente vive de su trabajo, de su sudor. ¿Qué cosa quieren? Qué cosa quieren igualdad, acá vivimos de trabajo. Váyanse a otra parte». A lo que los senderistas le amenazaron: «¡Cállese, cállese!». Mercedes seguía haciendo frente: «No me voy a callar, a mi papá lo mataron. Yo no tengo nada. A mi papá lo mataron y mi mamá está anciana. ¡Mira su mano! ¿Cómo está? Agarré la

mano cicatrizada e inválida de mi madre y les enseñé. Esto es obra de sus compañeros, les dije. Así inválidos hay aquí, viejitos. ¡Váyanse!». Ante ello los senderistas respondieron: «No va a pasar nada. Solo estamos conversando, nada más, ¿quiénes han venido de día?, ¿vinieron Sinchis?, ¿han venido?».

Ante la bravura de Mercedes, uno de sus paisanos alzó la voz para responder: «Nosotros no sabemos nada, porque no estamos de día, estamos en la chacra trabajando, vivimos de eso, vivimos de nuestro sudor». A lo que un jovencito de las filas de Sendero le apuntó con su arma diciendo «retírate». Otra voz varonil gritó: «¡Mátanos, mátanos, entiérranos, a toditos mátanos!». Mercedes recuerda que iban a dispararle, entonces ella se puso delante: «Si le vas a matar a él, mátanos a todos». Finalmente no mataron a nadie y se retiraron coléricos. La última vez que reaparecieron fue en 1993, cuando Justiniano fue elegido como alcalde, lo que ocasionó que este renuncie a su cargo.

4. El legado de una coexistencia contenciosa

Los retornantes y los nuevos conflictos

Después de la violencia política en Morcolla conviven diversos sectores sociales. En este pueblo están los sobrevivientes que se quedaron durante la violencia; por otra parte, están los retornantes, que huyeron de la violencia para resguardar su vida, regresando en la década de 1990. También están los familiares de víctimas de los militares y la gran mayoría de familiares de víctimas por senderistas. Entre estos sectores sociales existen tensiones que se alimentan con el recuerdo del pasado: «hay odio, enemistad entre familias», refieren muchos pobladores.

Los que se quedaron consideran que tuvieron que sacrificarse más y encargarse de la organización y reconstrucción del pueblo sin recursos ni apoyo, justo cuando se encontraban más vulnerables. Los retornantes tuvieron la oportunidad de irse y alejarse de los problemas de la violencia. «Con el programa de repoblamiento del gobierno regresaron estas personas», que a pesar de no haber colaborado con la recuperación de la comunidad, consideran tener

más derechos y critican constantemente sin hacer propuestas, sostienen algunos pobladores.

Por su parte, los retornantes responden a estas críticas de sus paisanos reivindicando lo que tuvieron que pasar en tiempos de guerra, sufriendo como desplazados en pueblos ajenos. Y «los que no se han movido, se creen los héroes», dice la retornante Georgina. Se encargaron de la reconstrucción del pueblo, pero les arrebataron sus pertenencias, sus propiedades, sus ganados. Georgina agrega, con cierta indignación: «Todos mis animales se han terminado; nosotros, que teníamos itodo! se lo han vendido. Hemos empezado de cero allá en Lima. Ahora aquí, hasta el momento, ni siquiera podemos recuperarnos. Totalmente nos han terminado, todas mis cosas ya no hay. Total cero estamos».

Otro retornante, José, refiere que «se han aprovechado matando sus animales, vendiendo; hacían lo que querían, no hemos encontrado nada». Porque se han quedado y han sufrido se repartieron las tierras y los animales, «esa mentalidad tenía toda la gente», dice José. Ahora, que retornaron, Georgina menciona que los que les quitaron sus bienes no toman en cuenta el trabajo que tuvieron que realizar para conseguirlos.

Todas estas percepciones y sentimientos han afectado la convivencia diaria, y algunas personas afirman que ello hace que a veces no quieran vivir más en el pueblo, pero sienten que tienen que quedarse porque han invertido en la compra de terrenos y esfuerzo para afrontar una nueva vida a pesar de las luchas internas; dice Georgina: «Ahora todo es viveza. A veces no da ganas de vivir acá. Nosotros estamos acá, porque hemos conseguido un terreno, nos ha costado fuerza, para comprarlo. Nos ha costado nuestro sudor, no vamos a desaprovechar. A veces la gente ya es mala».

Salvador se fue del pueblo, dejando su cargo de alcalde ante las amenazas durante las primeras incursiones de Sendero; la gente que se quedó fomentó el uso de sus terrenos y animales. La gente de Morcolla «ya estaba metida en esa política», y «comenzaron a vivir a costa de sus propiedades». Ahora también esta gente «extraña volver a esa época para tener el control. Ahorita están

acá, cincuenta por ciento están acá», refiere. «Han ido a asaltar a puestos policiales, ha matar gentes inocentes y de allí trajeron sus cosas. Todo lo que tienen, lo trajeron, junto con sus animales. Acá la gente ha vivido a costa de otra gente». Por eso, cuando regresó Salvador, ya no halló sus bienes.

Preguntamos a las personas que se han quedado en el pueblo sobre la queja de Salvador. Al respecto, Georgina argumenta que tanto los senderistas como los militares les decían a la gente: «Agárrense sus tierras, sus animales. Eso han hecho, entre todos los que se han quedado». Lo mismo preguntamos a Balduino y su respuesta fue: «Discúlpame, pero a veces me da cólera, a uno que ha hecho esfuerzo, siquiera ha hecho revivir al pueblo, siquiera estaba acá. [Los retornantes] vienen a hacernos cualquier problema, nuevamente, crear otra vuelta problemas».

Las zonas grises: víctimas y victimarios

Una tarde con cielo despejado, conocimos la *safacasa*: inauguración de una casa nueva. Esta era una actividad que convocaba a la mayoría de la población y fuimos invitados.

Luego de un patio amplio vimos la casa nueva, llena de gente. La mayoría estaba ya mareada. Uno que otro, no obstante, se resistía aun al alcohol. Alguien nos invitó a entrar, con amabilidad. Sin embargo, éramos extraños. Por un momento, sentimos que invadíamos la privacidad comunal y, al mismo tiempo, sentimos emoción por estar ahí, festejando de pronto la *safacasa*. Tomamos fotos de los bailarines y de los músicos. Muchos cantaban y bailando al mismo tiempo. Era un ritmo contagiante, al son del arpa y el violín.

Luego, la dueña de la nueva casa nos invitó un almuerzo, arroz con papas y carne, con una jarra de chicha. Seguidamente nos pusimos a conversar con la gente; se nos acercó entonces un hombre con una botella para invitarnos a tomar. Se sentó a nuestro costado y comenzamos a platicar. Le preguntamos si podía contarnos sobre las primeras familias que vivían en Morcolla. El hombre levantó su rostro, tomó de su vaso y dijo: «Aquí vivían los tigres de Morcolla. Ellos eran los Mendoza, los Suárez, y los Puchuris.

«¿Qué ha pasado con esas familias?», preguntamos. Acercó su boca hacia nuestros oídos y en voz baja dijo: «Los terruños, pues, los han matado; gracias a ellos ahora todos somos iguales. Ahora ya nadie nos puede mandonear. A ver, ¿tú me puedes decir qué voy a hacer?, ¿me puedes obligar?, ¿yo vivo con tu plata?, ¿tú vives con su plata? No, ¿sí o no? Cada uno vive con su plata».

«¿Está bien que ellos hayan muerto?», preguntamos. Antes de contestar, nos sirve otro vaso de caña y dice: «¡Está bien! ¿Sabes por qué está bien? Porque han desaparecido esa maldita gente». Agachó la cabeza y se mantuvo en silencio. Después de un rato volvió a reiterarnos: «Ahora cada quien hace lo que quiere con su plata, toma con su plata y nadie le dice nada».

De esta manera se justifica la vida del pueblo bajo el orden senderista. Sendero les dio la libertad, los liberó de los «gamonales». Sin embargo, cuando indagamos sobre los atropellos que estos cometían no hallamos muchos indicios de tales actos. Estas memorias que sostienen que el «tiempo de SL fue el mejor», llama la atención. Que un proceso social violento sea añorado en tiempos de una aparente *paz interna* refleja el complejo y grave impacto que esta ha tenido en Ayacucho.

Observamos que muchos jóvenes pensaban lo mismo, sobre todo aquellos que se vincularon con Sendero. No obstante, quienes formaron parte de las filas subversivas y viven hoy en la comunidad son escondidos gracias a un acuerdo tácito que intenta borrar de la memoria local la vinculación morcollina. Sin embargo, quienes fueron víctimas de los agravios de los senderistas no dudan en manifestar su sentimiento de enemistad.

En una entrevista que realizamos a Salvador, nos dijo que culpaba a Sendero por su desgracia. Todavía hay personas que proclaman que Sendero regrese, generalmente cuando beben. Pero cuando le preguntamos por los nombres de quiénes eran, prefiere no decir nada. Sólo atina a decir que les tiene cólera a «los que participaron». «Yo les tengo cólera. Yo hablo libremente, así con amigos que no son Sendero, hablo en contra, de frente. Que me maten no importa, ya soy viejo». Y finalmente agrega con cierta euforia: «Esa

gente ahorita cuando toman entre ellos hablan de su partido. ¡Por qué no regresa Sendero, carajo!».

Un ex-senderista en el pueblo

En Morcolla, una noche del mes de junio de 2010, los gritos que venían de la calle nos hicieron despertar. Las voces decían: «ya, pues, imátame, mátame!». Otra contestaba: «Dime, pues, dime, pues: dime que soy iterruco!». Nos asustamos.

Se sentían pasos que se aproximaban, abrimos la ventana de nuestra habitación. Los contendientes estaban ebrios. Reconocimos la voz de uno de ellos. Era Ricardo. Seguía gritando: «Ya, carajo, ahora dime, pues, dime terruco, dime, pues». El otro le respondía: «Pero suelta ese palo, suelta, pues». Afortunadamente, la agresión verbal terminó y se dispersaron.

Cuando preguntamos si en el pueblo viven todavía personas que participaron en las filas de Sendero, muchos señalaban abiertamente a Ricardo como miembro del Partido. Por supuesto que no era el único de Morcolla, pero sí uno de los más recordados por su protagonismo. La gente del pueblo lo describía como una persona violenta, mala, abusiva, «un desgraciado» al que le tienen miedo y rencor al mismo tiempo. Una mujer nos dijo: «Si nos encontramos solos, él seguro nos mata». A lo que su esposo agregó: «Él es el único elemento nocivo en la comunidad».

Nos indicaron dónde quedaba su casa. Vivía casi en la periferia del pueblo. Al llegar tocamos la puerta y salió su hijo. Le preguntamos por su padre e inmediatamente lo llamó.

A medida que se acercaba a la puerta, buscamos palabras apropiadas para que accediera y conversara con nosotros. Era un hombre de estatura mediana, mirada fija y voz grave. Nos dijo: «Sí, ¿para qué me busca?». Luego de algunas preguntas indirectas y respuestas llenas de desconfianza, accedió a conversar con nosotros. «Mañana es actividad deportiva de la comunidad, allí conversamos», nos dijo. Finalmente, nos despedimos cordialmente.

Al día siguiente fuimos a la cita. La fiebre del campeonato mundial de Sudáfrica también se vivía en Morcolla. Equipos con camisetas coloridas y enumeradas se enfrentaban. Algunas mujeres hacían barra, otras preparaban una parrillada. En medio del festejo ubicamos a Ricardo: «Ah, papi; sí, pues, estamos jugando», dijo. Nos sentamos juntos en el vértice del campo deportivo. En la entrevista se mostraba nervioso y siempre se mantenía a la defensiva, se agarraba las manos o se las frotaba. Le preguntamos si se acordaba cuando SL entró a Morcolla. En vez de responder empezó a describirse como una persona incapaz de raciocinio. «Sí, pues, casi ya no me acuerdo ya. No sé leer. Era un poco brutito y cuando no aprendía a leer, mi papá me tiraba lapo [bofetada]». Dijo que varios de sus paisanos estaban con «esa política» de Sendero. «Mi promoción éramos como ocho o nueve; pero estos ya están en Lima, no han vuelto a Morcolla».

Le preguntamos «¿Por qué lo marginan?». «A veces hay discusión. Yo soy otro, tengo voz alta. Todo el mundo me dice *terruco*, [pero] yo paso por alto, nada más», respondió. Es consciente de que la gente le tiene rencor. Él dice con cierta tristeza: «Por haberme metido en eso [en las filas de SL]; a veces, me quedo humillado». Sus ojos empiezan a inundarse de lágrimas, por un momento se queda callado, tratando de escapar en su mente del presente que vive. Luego empieza a llorar.

Dice: «Me molesta mucho. Siempre me dicen: antes tú eras *terruco*. Mucho me dicen: *terruco, terruco*». Trató de defenderse: «A mí me duele. Porque en ese tiempo, si habría estado joven, mayor; si habría tenido veinte cinco, veinte años, me habría dado cuenta. De repente no me habría metido. Me habría escapado». A veces tiene pesadillas, confesó luego. Sueña que los senderistas lo atrapan.

Siempre aparecen en mi sueño, y vienen a mi casa. A veces pienso, si otra vez aparece esa gente ¿Cómo va ser? Tengo mis hijos muchachos ya. El otro tiene 15, el otro 14, el otro tiene 12. De repente se lo llevan. Con mi esposa conversamos: cuando nuestros hijos terminen de estudiar ¿por qué no vamos para Lima, decimos. Yo pienso que debería ir al

fiscal [para quejarme]. Tanto me dicen *terruco*, *terruco*. Yo digo, ¿acaso yo he agarrado arma? Yo he sido bruto.

Ricardo parece mostrarse arrepentido y ausente cuando habla, parece escapar y estar apurado. Nos dice que ha pensado en irse de la comunidad: “Tenemos vaquita, hemos comprado chacrita, por aquí, por allá. Por eso no podemos irnos. En otra parte, tienes que tener trabajo seguro, pues, sino... y tienes que tener casa”.

En la entrevista, no notamos con precisión el perfil que nos habían dado de él: abusivo, déspota, malcriado. No obstante, lo que sí observamos fue un lado humano, extraño a decir verdad, pero real en tanto similar al de otras personas del pueblo, marcada profundamente por la violencia. Ricardo tiene la voluntad de integrarse a la comunidad. Sobre todo, parece que ha procesado y enfrentado su pasado en el ámbito personal y familiar. Ricardo dijo que su esposa le recuerda su pasado. Esta confrontación es a nivel interior. Pero a nivel exterior, cuando la población permanentemente lo relaciona con Sendero, no logra superar su historia. Por el contrario, se genera dentro de él un conflicto mayor.

Un ex-militar en el pueblo

Un día muy temprano en una casa vimos a dos personas bebiendo. A uno de ellos, Balduino, ya lo conocíamos. El día anterior era su cumpleaños, pero la fiesta para él y su compadre Faustino seguía. Nos invitaron a sentarnos con ellos. Balduino recuerda su vida juvenil y nos cuenta de sus peripecias cuando andaba en las filas de Sendero, mientras que Faustino nos cuenta sus recuerdos de vida heroica en el servicio militar. Faustino relata que su hermano fue reclutado, desaparecido y asesinado por Sendero. Desde entonces, Faustino quedó con una sed de venganza y la materializó en varios enfrentamientos que participó, mientras era militar, en lugares muy próximos al distrito de Morcolla.

En eso llegamos; hemos llegado a la plaza, por si acaso hemos bajado. Un viejito nos dijo: ahí están. Pucha, ya. ¡Pa, mierda! Nos armamos, pues. Ahí están, puta mare, lo amurallamos, pues. A veces, en el Ejército también tene-

mos armas, pues. Usted por acá, otro entra por atrás, así, pues. Así hemos logrado. Yo te digo que en ese combate, yo he matado dos, iyo he matado dos! Yo le dije: ¡Mira! A mi hermano le han matado, carajo, ahora ustedes tienen que morir concha de su madre, ipa!, ipa!, ipa! Muere concha de su madre, así le dije.

Ese fue el primer enfrentamiento en el que Faustino participó. Por otra parte, él relata otro ataque al “cuartel de los senderistas”, localizado muy cerca al pueblo de Asquipata, en el sur de Fajardo, donde guardaban y “fabricaban armas”. Ahí eliminó a una mujer, mando de SL. Él recuerda que hallaron su escondite “dentro de las piedras”, donde “vivían como una vizcacha entre las rocas”. “Entonces nosotros hemos atacado”.

Habrà sido el 86, en noviembre o en setiembre. En eso, los del Ejército, que ya eran antiguos, vinieron con miedo. Uno hay que soltarnos, pucha mare. Mira, nosotros servimos a la patria, y, carajo, es matar o vivir. Cuando estaba en la cueva, terruco de mierda, ipan!, ipan! Ahí adentro [de la cueva] había una vieja. Esa vieja de mierda habrá tenido algo de setenta y tantos años. Yo cuando subí, esa vieja de mierda estaba sentada en un sillón, me dijo: si quieres mátame. Pero concha de su madre, yo no estuve con trago, nada. Pero claro, ¿no?, en el Ejército tomamos pólvoras, pues. Pucha mare, estaba casi mareado con pensamientos, pues: ¿moriré o viviré? ¿Cómo será? Yo dije, pucha mare, imuero o vivo!

Cuando me hacen renegar yo soy una mierda: ipa!, ipa!, ipa!, vieja concha de tu madre, yo dije. Le he volado la cabeza: ipa!, ipa!, ipa! Puta mare, todo en blanco. Y mi granada estaba en mi bolsillo, ya muere, mierda, le tiré. Así, pucha mare, ¡así se mata a un *terruco*, concha de su madre! Por eso de repente han desaparecido el terrorismo.

Además de esta acción, Faustino dice que llegaron a capturar a otros mandos más en Asquipata. Joselo y Silvia, que siempre venían a Morcolla, «eran los cómplices de la vieja», y Faustino termi-

nó también liquidándolos. Había otro que escapó, principal líder de SL de «todo Ayacucho». Estos mismos mandos senderistas fueron los que reclutaron a Balduino. Al final de nuestra conversación, Faustino se reafirmó en su «buena acción heroica», que no sólo había vengado la desaparición de su hermano, sino también había aportado a la desaparición del terrorismo en su pueblo. Defendió su pueblo y sirvió a la patria. Los otros licenciados del Ejército, sus paisanos que actuaron junto con él, eran «rosquetes», es decir unos cobardes.

Faustino lleva la memoria de los vencedores. Mientras Balduino guarda la memoria de los vencidos, pues fue reclutado por Sendero. Balduino está arrepentido, por eso hizo mucho esfuerzo para el desarrollo de su pueblo, sirviendo como autoridad: gobernador, juez de paz y presidente de la comunidad. Pero no ha sido reconocido por sus paisanos. Su implicancia con la subversión pesa más que sus buenas acciones. Por eso se pone a llorar, Faustino se compadece con él. Pero no perdona a otros ex-senderistas, como Ricardo, de quien dice: «me lleva bronca, porque yo he servido a la patria. Ese señor mismo a mi hermano carajo le había eliminado». De inmediato le preguntamos «¿Cómo sabe?». «Yo tengo varios testigos», respondió.

5. Los sentidos locales de la justicia transicional

Desde la perspectiva local, la verdad, justicia, memoria y reconciliación son categorías que no están plenamente establecidas en la agenda ni de los familiares, ni del cabildo comunal.

Para algunos pobladores, «los derechos humanos» o la «justicia» son conceptos que conocen pero con los que no necesariamente se identifican. «Aquí, la mayoría de nuestros derechos no los conocemos bien, no nos dicen nada, nadie. Entonces, ¿Cómo tendríamos que vivir, por ejemplo? Hay derecho solamente en nombre y no así en realidad» (Elena, 47 años, campesina).

A veces estos temas se activan cuando llegan al pueblo técnicos o profesionales de las instituciones gubernamentales o no gubernamentales, como los entrevistadores del Registro Único de Víctimas

(RUV) o los investigadores del EPAF. Mucho antes lo hizo la CVR, pero la mayoría no recuerda su trabajo. «Sólo han hecho preguntas, pero a cierta parte de la población y no a todos los involucrados», dice Romana. Por su parte el profesor Justo Quispe dice: «Su llegada fue a la ligera. Yo solamente recuerdo que ha habido una reunión de cabildo, pero la gente se aburrió y se fue. No querían contar. A veces no querían ponerse en problemas también, porque avisar estas cosas que pasó, trae sus consecuencias». En efecto, cuando la CVR llegó a la comunidad, casi nadie dio su testimonio. Tenían miedo porque «muchos de ellos [miembros de la comunidad] habían estado en Sendero», ya sea de manera voluntaria o por coacción⁴⁰.

Lo que sí acompaña a la población desde los años del trabajo de la CVR, son las expectativas en torno a la reparación, apoyo a la familia y la comunidad. Sin embargo, no han tenido mayores respuestas, más allá de una reparación colectiva de S/.100,000 que invirtieron en la construcción del canal de regadío. Para las reparaciones individuales han presentado los papeles correspondientes, pero la demora causa decepción.

Acerca de la justicia, a veces cuando preguntábamos qué entendían por justicia, nos respondían con la misma pregunta: «¿Qué será esa justicia? No he escuchado». Otros la relacionan con el abandono y olvido en que yace el pueblo; por ende «la justicia no ha llegado acá», dice Joaquina, pobladora de Morcolla. Ella agrega: «Tampoco ha llegado la prensa, no han visto lo que ha sucedido aquí, lo que ha sucedido nadie sabe. Cuando ha habido problema en este pueblo, aunque haya sido denunciado, no ha sido arreglado. Entonces no hay justicia».

En efecto, a veces han seguido las vías legales de acceder a la justicia, pero eso «implica burocracia», y para ello «no hay plata». No obstante, según Romana, la misma comunidad tiene medios para ejercer justicia: «nosotros mismos a veces tenemos formas,

⁴⁰ Taller con familiares afectados por la violencia política en el distrito de Morcolla, organizado por REDINFA-EPAF, el 16 de junio de 2010.

a modo de costumbre, de resolver la justicia ¿no? Me refiero por ejemplo: perdonándose públicamente, o en todo caso tal vez se acusan, denuncian». En ciertos casos menciona que «se imponen multas». En algunos casos esta forma de justicia comunitaria ha funcionado, pero los conflictos permanecen.

Así la inefectividad de la justicia no sólo se da en los casos que son producto de la violencia política, sino también en los conflictos no resueltos por tierra, hipoteca o riego.

Entre el espejo del recuerdo y el olvido

Para la población afectada por la violencia y más propiamente para los familiares de las víctimas, hay voluntad de recordar como también de olvidar. En tanto se relaciona a procesos de apoyo económico y social, vale la pena recordar: promoviendo inversión en obras de infraestructura y servicios, proyectos productivos donde puedan desenvolverse, no sólo con la prestación de su fuerza de trabajo sino también a través de la inversión pública o privada. La memoria está relacionada con la mejora de la calidad de vida y el desarrollo de la comunidad. Es decir, está condicionada por estos logros. Recordar también es hallar a los culpables, como dice Romana, cuando le preguntamos si creía se deberían investigar todos los hechos que han ocurrido en los años de la violencia. «Sí, Dios quisiera que ocurra, porque en ese tiempo de la violencia nos ha robado nuestras cosas, pues», dijo.

Para esta misma mujer también es necesario el olvido, para ya no pensar en los sufrimientos del pasado. «Entonces, sería mejor olvidarse y pensar en una nueva vida, porque si nosotros vamos a recordar los años pasados, los hijos también van a saber. Hay muchos hijos, se pueden traumar; esas ideas pueden quedarse en ellos. Mejor sería olvidarse de las ideas, los pensamientos que tenemos [del pasado de la violencia]». En esta dirección, para Dina, sobreviviente de la masacre, dice que recordar trae más trauma: «Ay, ya no quiero recordar. Quiero olvidarme, quiero vivir en paz». Así la gente vivió la guerra, sienten, viven con su trauma y no desean transmitir tales experiencias a sus hijos.

Sin embargo, aunque quisieran olvidar, sienten que nunca lo van a lograr porque siempre están recordando o soñando; aún en esos niveles intrínsecos, ellos siguen viviendo las imágenes de la guerra. Es más, se hace difícil olvidar cuando se escucha hablar de SL constantemente en los medios de comunicación. «Yo también me pregunto cómo olvidar lo que ha pasado si siempre se escucha en la radio y en la televisión», sostiene una pobladora. A veces el tener tantas ideas, sentimientos, emociones en la mente y en el cuerpo puede hacer pensar que «mejor sería olvidarse y ya, pues, mejorar, pero es casi imposible», dice Romana.

La memoria de la masacre se activa cuando llega la fecha de la fiesta patronal a fines de julio, siendo el día central el 28. Este día no sólo es un momento para divertirse y embriagarse, sino también de recuerdos dolientes. También lo recuerdan en un espacio familiar, como el Día de Todos los Santos o la fecha de su cumpleaños. El recuerdo de la masacre se activa cuando ven las ruinas de las casas abandonadas, con las paredes ennegrecidas. Estos no son lugares de memoria construidos, pero son «marcas territoriales» (Jelin, 2002) que guardan significado para la gente del lugar. El propio pueblo está lleno de lugares de memoria: las viviendas derruidas y reconstruidas, la plaza, el local comunal, el cementerio, las fosas, las calles.

La forma de recordar puede partir, incluso, del rencor a quien causó la muerte del ser querido. Es el caso de la hija de Isidro Rojas, la primera víctima del pueblo, cuando ve constantemente a aquellos que acusaron a su padre de ladrón. Si bien los saluda, guarda el odio presente. «En ese momento digo en mi conciencia, estos malditos siguen vivos aun sin problemas. Está viviendo ese desgraciado, seguro no va poder ni morir, así hablo en mi conciencia» (Holinda, 42 años, desplazada).

En esa lógica, los recuerdos del odio son dirigidos también a los que participaron en SL. Por ejemplo, Ricardo vive cotidianamente el peso del pasado cuando es visto con recelo por sus paisanos. Así también sueñan cada vez que pasa por los lugares donde anduvo en las filas de SL: los parajes, las montañas, la cueva donde se cobijó. Para Ricardo, el recordar permite también aclarar su punto

de vista para que no lo vean como un ser sujeto «nocivo». Se ha manifestado en los cabildos comunales. Pero la indiferencia de sus paisanos permanece.

Paradojas de la justicia transicional

La coexistencia en el mismo pueblo de víctimas y probables victimarios o campesinos senderistas, vuelve imprescindible entender históricamente la naturaleza de la violencia política y sus secuelas en estas comunidades. Esto nos plantea un desafío para reconstruir la memoria histórica, la justicia transicional y la restitución del tejido social al interior de estas poblaciones y en su relación con el Estado y sus instituciones, para una reconciliación social.

Aún para quienes investigamos la memoria y violencia política, este es un proceso problemático en términos éticos, porque son experiencias que asimilar: historias y verdades que pensar, en la medida en que nuestro trabajo en estas situaciones complejas se preste a mirar el pasado, ajustando a los intereses del presente y futuro (Regalado, 2007). Pero el gran desafío que plantea esta situación conflictiva que se vive es a la justicia protocolar o penalista. Cuando ésta, siguiendo su propio proceso, busca pruebas y responsables individuales en caso de crímenes de violación a los derechos humanos, como la masacre en Morcolla.

En este caso, la mayoría de los familiares de las víctimas que yacen en las nueve fosas comunes, ubicadas en el cementerio de la comunidad, exigen la normalización y dignificación del cuerpo de sus seres queridos. Es decir, la exhumación, para que ya no estén enterrados como animales, entre dos o tres cuerpos en cada fosa. Ellos en su ignorancia creyeron que podían desenterrarlos por sí mismos, pero las autoridades locales les han informado que tal proceder es penalizado. En las reuniones que tuvimos con los familiares y autoridades, les explicamos el proceso a seguir y mostraron interés. Por consiguiente, lo que se debe hacer es la denuncia para que se dé la apertura de la investigación fiscal y obtener la autorización. Los campesinos de Morcolla se ven obligados a continuar este proceso burocrático para recuperar los restos de sus familiares, de otro modo romperían la ley.

El pedido de los familiares fue denunciado ante la Fiscalía Supra-provincial de Derechos Humanos de Ayacucho, por la autoridad representativa del distrito de Morcolla, el 23 de junio de 2010, para solicitar la realización de la exhumación, identificación y restitución de los cuerpos enterrados; sin embargo, el código legal de la justicia protocolar a la cual se ciñen los fiscales indica que no se puede iniciar este proceso mientras no se conoce a los responsables individuales frente a un «delito común», como en este caso de víctimas perpetradas por el grupo subversivo de SL.⁴¹

En la reunión con la fiscal me di cuenta que este asunto no es tan simple, porque la fiscal me empezó a interrogar y preguntarme nombres de los culpables. Además me dijo que la intención de esta denuncia era encontrar a los culpables y sancionarlos, entonces eso es el problema. Si hacen eso, lo único que van a lograr es reabrir heridas y viejos resentimientos, porque en este pueblo hay personas que participaron en las filas de Sendero, hay personas que han matado. Entonces imagínese si esas investigaciones siguen [su curso], van a querer perseguir a estas personas, entonces me van a decir que yo los he denunciado (Josefino, autoridad de Morcolla).

En efecto, el problema no resuelto impide que los procesos de exhumación y dignificación de los seres queridos continúen con normalidad. Además, existen opiniones encontradas sobre la conveniencia de hacerlo. Para algunos, recordar traería más problemas ya que muchas personas estuvieron involucradas. Esto se debe a que hay una coexistencia contenciosa, donde no solo puedan estar viviendo ex senderistas o ex ronderos, sino también ex militares, los llamados «licenciados», que sirvieron en el Ejército y combatieron contra la subversión.

Desde luego nadie quiere denunciar a su vecino. Aquí el modelo judicialista no funciona, porque da como opción, solamente, de-

⁴¹ A diferencia de víctimas a manos del Estado que son consideradas como crímenes de lesa humanidad.

nunciar al vecino con el cual se ha coexistido contenciosamente durante muchos años. Denunciarlo destruye relaciones sociales y genera el comienzo de una nueva guerra civil. ¿Cuáles son las medidas de la justicia que la gente espera? ¿Qué cosa que espera la gente que sea la respuesta a todo esto? ¿Que castiguen como preso a 50% de la población? Es importante ahora buscar elementos de justicia alternativa, de tipo restaurativa, más que un elemento punitivo como el Estado provee.

La memoria y justicia a este nivel es una suerte de transacción muy compleja que puede complicarse mucho más. El tema es cómo lograr que la justicia pueda contribuir de manera efectiva. ¿El peso de la ley contra quién? Son casos que no son ciertamente muy judicialistas. Es una situación muy compleja como para establecer responsabilidades muy reales. Nuestro sistema judicial no está preparado, tampoco se hace algún esfuerzo para prepararlo.

El Estado es incapaz de enfrentar, básicamente, los problemas del pasado, más aún cuando los operadores de la justicia y derecho no conocen su propia realidad, y esto atenta contra los derechos de las víctimas y afectados por la violencia. Es menester abordar una justicia alternativa. A diferencia de la justicia punitiva que busca y castiga responsables, la justicia restaurativa puede coadyuvar a la restitución pronta de los restos de las víctimas y al proceso de memorias para la reconciliación social de carácter intracomunal e intercomunal.

Si bien el Estado tiene la obligación de investigar cualquier tipo de crimen de violación a los derechos humanos durante el periodo del conflicto armado interno, se hace necesario que establezca la búsqueda, recuperación, identificación y restitución de las víctimas bajo un sentido de «paraguas humanitario» (Baraybar, 2007). Es decir, que vaya más allá del protocolo judicial, con la participación de los familiares de las víctimas, para garantizar la confianza en el proceso judicial y así ayudar a cerrar el ciclo de duelo de los familiares y las tensiones al interior de las comunidades, con la entrega de los restos de sus seres queridos, en un acto de reparación simbólica y justicia humanitaria.

La justicia humanitaria no perjudica las reglas de la justicia protocolar y sus requerimientos; por el contrario, favorece el dar respuesta a los familiares y al mismo tiempo puede facilitar dar pruebas para la justicia legal, mientras que los procesos judiciales por definición exigen la «evidencia probatoria» y por su naturaleza no siempre tienden a dar respuesta a los familiares. El «paraguas humanitario» es un mecanismo por el cual se prioriza la recuperación, identificación individual y restitución de los restos mortales a sus familiares, a diferencia de la justicia protocolar que avanza de acuerdo a sus propias reglas para satisfacer el sistema institucional, mientras los familiares van feneciendo, cuando sus exigencias no resultan o se alargan por varios años.

Reflexiones finales

En Morcolla no hay indicios de reconciliación, ni formas de conmemoración pública sobre los hechos de la violencia política y los efectos que este proceso dejó.

Se viven otras preocupaciones de la vida comunal. Sobresalen agendas contenciosas, cuando unos y otros se atribuyen a la vez como víctimas y victimarios. Son las zonas grises de la violencia: Pobladores que fueron sobrevivientes, desplazados, ex-ronderos, ex-senderistas y ex-militares. Todos conviviendo en una comunidad que cuesta ver, y menos identificar con su pasado reciente. De hecho, los sentidos del pasado son múltiples para cada actor social. Pero pesa el estigma social de ex-senderistas y éste se amplía, incluso, a toda la comunidad. Por eso es tan sutil tratar temas como verdad, justicia, memoria durante las investigaciones forenses.

Aquí se vive no sólo el drama cotidiano de las secuelas de la violencia, sino también la trama de la implicancia en Sendero. La memoria de la violencia política se construye en esa complejidad del pasado de conflictos y los desafíos del presente. Aquí están en juego ciertas verdades que se dan a conocer y ciertas verdades que se resguardan en el silencio y el secreto. En esa dirección, para evitar más problemas es mejor olvidar, pero al mismo tiempo el pasado de conflictos reclama su explicitación en el presente. Los conflictos

comunes reviven las memorias de la guerra. El alcoholismo, más que secuela, alimenta estas memorias en conflicto.

Está prohibido acusar al vecino, aunque la investigación fiscal lo amerite. Sólo desean que les restituyan los restos de sus seres queridos enterrados en fosas comunes. Pero el interés por la exhumación es con el fin de conseguir apoyo para el desarrollo de la comunidad. En efecto, la memoria y la justicia alterna con la atención a las demandas, no sólo por el derecho a dignificar el cuerpo de sus seres queridos, sino, sobre todo, alcanzar el derecho al desarrollo humano. El descontento social legitimado por las demandas no respondidas no hace más que alimentar estas memorias en conflicto entre familias y compoblanos.

A todo ello, el futuro es promisorio, para una vida mejor. Sus expectativas son múltiples. No están conformes con la política del gobierno, del asistencialismo de programas como JUNTOS o CRECER. Estos programas no son efectivos para el desarrollo. Por eso los pobladores han formado el Comité de Desarrollo Comunal (CODECO), que agrupa a instituciones del sector salud, educación, municipio, directiva comunal y gobernación, quienes hacen el esfuerzo de elaborar estrategias y planes de desarrollo local. Un esfuerzo conjunto que intenta superar los conflictos del ayer para un mañana mejor.

Anexo

Anexo: Relación de víctimas de la matanza del 28 de julio de 1984

1. Sofía Cahuana Rimachi
2. Marcelino Díaz Ñahui
3. Rogelio Flores Martínez,
4. Gertrudis Huamán Rojas
5. Pedro Huataquispe Huauya
6. Víctor Huataquispe Marca
7. Síríaco Marca Ñahui
8. Abad Pomahuallca Cayhualla
9. Marcelo Puchuri Cerpa
10. Manuel Puchuri Choque
11. Crescencio Puchuri Huauya
12. Damiana Rimachi Díaz
13. Sixto Rimachi Tofeño
14. Mauro Rojas
15. Victoria Sanca Ñahui
16. Inocencio Sanca Rimachi
17. María Tofeño Arotinco
18. Petronila Tofeño Rimachi
19. Eloy Torres Ñahui
20. Luis Valencia
21. Luis Díaz Ñahui (herido)
22. Zenobia Vivanco Rojas (herida)
23. Rosa Cahuana Huauya (herida)
24. Juan Paucca Poma (herido que tiempo después falleció)
25. Elisa Cahuana Quispe (herida que tiempo después falleció)

Vista panorámica del distrito de Morcolla

Fotografía: Percy Rojas





Pobladores de Morcolla mostrando las huellas de la violencia

Fotografía: Renzo Aroni





Fiesta de wasichacuy (techado de casa).

Morcolla 2010

Fotografía: epaf





Bibliografía

ARONI, Renzo

2009 Campesinado y violencia política en Víctor Fajardo (Ayacucho), 1980-1993. Tesis para optar el título de Licenciado en Historia. Lima: UNMSM.

2010 El “deber de la memoria” de los familiares de los desaparecidos: El caso de Hualla (Fajardo - Ayacucho). Ponencia presentada en la V Convención Fajardina. Hualla, Ayacucho.

BARAYBAR, JP.; BRASEY, V.; y ZADEL, A.

2007 “The need for a centralized and humanitarian – based approach to Missing Persons in Irak: an example from Kosovo”. En: *The International Journal of Human Rights*, September 2007: 1364-2987:265.

BARRENECHEA, Rodrigo

2010 *Políticas locales de reparación en Ayacucho. ¿Reparaciones sin reparadores?* Lima: IEP y otros.

BELAY, Raynald y otros (editores),

2004 *Memorias en conflicto: aspectos de la violencia política contemporánea*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, IEP, IFEA, Embajada de Francia.

COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION

2002 Informe. Área de esclarecimiento de hechos, estudios en profundidad: La violencia política en la provincia de Huancasancos: los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca. Ayacucho.

2003 *Informe Final. Para que nunca se repita*. Tomos I – IX.

DEGREGORI, Carlos Iván

1996 “Ayacucho, después de la violencia”. En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Carlos Iván Degregori y otros, Lima: IEP.

DEL PINO, Ponciano

1996 “Tiempo de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”. En: *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Carlos Iván Degregori y otros, Lima: IEP.

2003 *Uchuraccay: Memoria y representación de la violencia política en los Andes*. En: Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin: “Luchas locales, comunidades e identidades”. Madrid: Siglo XXI Editores, 11 – 62.

EQUIPO PERUANO DE ANTROPOLOGÍA FORENSE (Epaf)

2009 *La antropología forense y la búsqueda de los desaparecidos en el contexto latinoamericano*. IV Congreso Latinoamericano de Antropología Forense – ALAF. Lima: Epaf / Universidad Alas Peruanas.

HERNÁNDEZ TOHOM, Jesús

2004 “Memoria de X'ibalb'a”, en Miquel Dewever-Plana, *La verdad bajo la tierra. Guatemala, el genocidio silenciado*. Guatemala: CAFCA, BLUME, PHOTOGRAPHIC SOCIAL VISION.

JELIN, Elizabeth

2002 Los trabajos de la memoria. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

MALDONADO, Mario

2007 Concepción de Salud y Enfermedad en comunidad de San Pedro de Hualla. Tesis para optar el título de Licenciado en Antropología Social. Ayacucho: UNSCH.

MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE HUALLA

2010 Plan de Desarrollo Concertado. Lima

PNUD

2006 *La provincia de Víctor Fajardo en Ayacucho: información para el desarrollo humano*. Lima: PNUD.

POLLAK, Michael

Memoria, olvido, silencio. Disponible en: Fecha de consulta, julio de 2010.

REGALADO, Liliana

2007 *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Fondo Editorial PUCP / Fondo Editorial UNMSM.

RICOEUR, Paul

2000 *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

SERVICIOS EDUCATIVOS RURALES

2004 *Trabajos presentados en el II homenaje a las víctimas de la violencia política*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales.

THEIDON, Kimberly

2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

TUCTA, Mauro

20009 *Willakuy Qoryllaccta. Pueblo de San Pedro de Hualla*. Lima: Editorial Ritisa.

**De víctimas a ciudadanos:
Memoria de la violencia política en
comunidades de la cuenca del río Pampas**

Se terminó de imprimir en julio de 2012
en los talleres gráficos de SINCO editores
Jr. Huaraz 449 - Breña • Teléfono 433-5974
sincoeditores@yahoo.com