

# Historia y memoria campesina: silencios y representaciones sobre la lucha por la tierra y la represión en Ongoy

**Guido Chati**

Centro de Estudios Históricos Regionales Andinos, Ayacucho

## RESUMEN

*Este artículo sostiene que hay espacios sociales en Perú donde se producen memorias alternativas sobre la violencia política que tuvo lugar entre 1980 y 2000.*

*En Andahuaylas, Apurímac, las narrativas recurrentes hablan acerca de la servidumbre en la hacienda, de la movilización campesina por la restitución de sus tierras, la ocupación de tierras y sobre su violenta represión. Existe esta memoria victoriosa respecto de la ocupación de la tierra, al lado de una memoria de victimización respecto de la guerra interna. Sin embargo, esas representaciones han sido silenciadas a través de estudios oficiales sobre la memoria, que están tan de moda.*

*En Ongoy, Andahuaylas, bajo la apariencia de un conflicto entre las comunidades y hacienda, se encuentran prácticas políticas campesinas en relación con el Estado. Los campesinos desarrollan redes con las instituciones del Estado, sindicatos, estudiantes, inmigrantes, partidos políticos y otros en busca de la restitución de sus tierras. Reúnen documentos que utilizan como apoyo de su memoria y de su precedencia en el territorio. Ellos muestran que la lucha por la tierra que relativamente termina en 1963 con la ocupación de la tierra, la masacre de los campesinos y la represión, tiene orígenes coloniales. Son historias y recuerdos que reconstruyen la lucha por la tierra como un acto heroico y se superponen con otras representaciones más recientes de la violencia política.*

Recibido: agosto 2014. Aprobado: marzo 2015.

*Para analizar el proceso, reconstruyo lo ocurrido en Ongoy entre 1960 y 1969 en diálogo con los documentos que los campesinos reunieron y con los testimonios de los actores sobre la forma en que se da una lectura posterior a la violencia política.*

*Palabras clave:* lucha por la tierra, violencia política, historia, memoria, representación.

## **History and peasant memory: Silences and representations on peasant struggle for land and repression in Ongoy**

### *ABSTRACT*

*This article argues that there are social spaces in Peru where alternative memories about the political violence that took place between 1980 and 2000 are produced.*

*In Andahuaylas, Apurímac, recurrent narratives tell about servitude in the hacienda, peasant mobilization for the restitution of their land, land occupation and its violent repression. A victorious memory of the land occupation exists alongside of an oppressive memory of internal war. Yet these representations have been silenced by official studies on memory, which are now so fashionable.*

*In Ongoy, Andahuaylas, in the guise of a conflict between communities and hacienda, there are peasant's political practices in relation with respect to the state. Peasants developed association networks with state institutions, trade unions, students, migrants, political parties and others to seek the restitution of their land. They gathered documents which they use in support of their memory and seniority in the territory. These show that the struggle for land that culminated in 1963 with the occupation of land, the slaughter of peasants and repression, has colonial origins. These are stories and memories that reconstruct the land struggle as a heroic act and overlap with other more recent representations of political violence. To analyze the process, events in Ongoy between 1960 and 1969 are reconstructed in dialog with the peasants gathered documents and testimonies of the actors on how events are reinterpreted after political violence.*

*Keywords:* struggle for land, political violence, history, memory, representation.

## INTRODUCCIÓN

En el proceso de producción histórica o investigación social, lo que más fácilmente nos atrapa son los momentos y espacios impactantes (Trouillot, 1995), como la región Ayacucho: referente emblemático de la violencia política en el Perú entre 1980 y 2000, sobre el que existe abundante bibliografía que, de una u otra forma, impone silencio a otras narraciones<sup>1</sup>. En espacios locales, y no solo a escala nacional, se percibe la lucha de historias y memorias reproducidas desde una élite académica y política que silencian otras historias y memorias, dando forma a las diferencias entre quiénes y qué historias-memorias recordar, olvidar o recrear.

Propongo repensar la violencia política para otros espacios o tiempos locales, desde la memoria y la historia como historia-memoria (ida y vuelta) recreativa. Propongo que la violencia política como experiencia destructiva del sentido de vida que opera con mayor fuerza en la región de Andahuaylas es la narrativa sobre el servicio gratuito en la hacienda, la movilización campesina por la tierra y su represión policial. La lucha por la tierra ocurrida antes de la violencia política de 1980 a 2000 ha logrado anclarse en el recuerdo de los comuneros-campesinos como una representación emblemática o una memoria festiva de triunfo por encima de una memoria traumática de violencia.

Por ejemplo, desde mi infancia en Ongoy (noroeste de Andahuaylas), desde mi infancia fui testigo<sup>2</sup> de narraciones recurrentes sobre diecisiete comuneros

---

<sup>1</sup> Michel-Rolph Trouillot (1995, pp. 22-30) plantea que hay silenciamientos en la creación de las fuentes y archivos, en el proceso de ‘competencia’ por la atención de los narradores, en la valoración que se hace a los documentos y en la composición del corpus o la narrativa.

<sup>2</sup> Este trabajo es parte de una tesis de licenciatura sobre la comunidad de donde provengo (Ongoy). La tarea no fue para nada afortunada. Crecí en medio de narrativas recurrentes sobre una ‘masacre’ de comuneros, una de cuyas víctimas fue mi abuelo paterno. En mi formación profesional, había el problema de *teorizar* y seguir esquemas metodológicos de investigación, que es lo que exigen en parte desde las academias. Al inicio, ello hizo que fuese

‘masacrados’ y decenas de heridos tras una toma de tierra ocurrida el 24 de octubre de 1963. La narrativa ofrecía —aún aparece hoy en fechas conmemorativas— experiencias personales divergentes y nostálgicas de un pasado traumático (como relato victimario). Pero al mismo tiempo, la masacre y la movilización por la tierra se valoran y se representan como un pasado triunfal sobre la lucha por la tierra (como relato heroico)<sup>3</sup>.

Sus representaciones se construyen sobre la base de experiencias compartidas entre varias generaciones, con documentos recolectados en sus luchas que sirven como insumo de memoria para sus acciones, sustento de propiedad y originalidad territorial.

Para explicar lo propuesto, intento reconstruir y narrar la historia local de Ongoy en diálogo con las fuentes y la población. Me interesa descubrir la relación historia y memoria campesina (ida y vuelta), cómo estas se alimentan mutuamente, cómo sus relatos victimarios son silenciados estratégicamente y selectivamente para preferir otros que funcionan como memorias representativas, y en qué medida estas historias, memorias y representaciones son silenciadas con otras reproducciones historiográficas sobre la violencia política.

El trabajo consta de dos partes: el antes de la masacre, como historia de política campesina y relación con el Estado en pos de la tierra que es reconstruida desde sus documentos recopilados entre 1960 y 1969. Esto sirve como fundamento para discutir la segunda parte y el después de la masacre: como memoria y representación de la movilización por la tierra que hoy opera con mayor fuerza. Ambas confluyen en la misma masacre, ligadas a través de representaciones que se construyen desde la historia (documentada y narrada) y la memoria (narrativas y sus silencios, posviolencia política).

---

difícil problematizar desde lo local esa subjetividad, construir como estudiante de historia, hijo de comunero y con los comuneros. Pero felizmente fueron tomando su curso natural entre lo teórico y lo empírico.

<sup>3</sup> Todorov (2000, pp. 11-60) reconoce dos tipos de construcción histórica en el plano de valores: (i) el relato heroico que cuenta el triunfo de los ‘míos’, y (ii) el relato victimario que reporta el sufrimiento.

## POLÍTICA CAMPESINA POR LA TIERRA Y REPRESIÓN EN ONGOY

*Toma de tierras como culminación de una larga lucha por la tierra*

A inicios de 1960, Ongoy era una comunidad superpoblada y la hacienda concentraba gran extensión de tierras. Lado a lado llegaban al final relativo de sus luchas: los comuneros sin dobligar sus reclamos históricos y los hacendados sin reponer las tierras. Cuando la movilización campesina contra las haciendas y los mecanismos de reforma del Estado se hacían evidentes, el hacendado Plácido Morote intensificó la venta de tierras a pesar de que la comunidad señalaba ser dueña de ellas. Los accionistas que compraban tierras eran *mistis* (del sector urbano), comuneros comerciantes y foráneos provenientes de ciudades. Sin embargo, un grupo de comuneros ex *yanaconas* (exservidumbre de hacienda), junto a otros comuneros contrarios a la hacienda, seguían denuncias en la Corte Superior de Justicia sobre abusos, restitución de tierras, etc. Los comuneros exigían que el supuesto dueño (hacendado) exhibiese los títulos de posesión de todas las tierras en venta, ya que sostenían que los títulos originales de posesión de tierras los tenía la comunidad de Ongoy.

Hasta el decenio de 1960, los dirigentes comunales, acompañados por asociaciones y asesores, habían acumulado documentos legales que datan de épocas coloniales y que le daban legitimidad y sustento a sus litigios. Por ejemplo, los comuneros sostenían que Ongoy tenía «una titulación antiquísima que se remonta al año 1689» y que Plácido Morote alegaba un «falso título del hacendado de fecha 1711» (*Manifiesto*, 1960, p. 6). En junio de 1960 la comunidad indígena de Ongoy - CIO, en un trabajo conjunto con la Sociedad Cultural Hijos del Distrito de Ongoy - SCHDO, una asociación de residentes de Ongoy en Lima asesorada por Jorge Suárez Guiulfo (de origen limeño, apoderado de la comunidad y asesor de la SCHDO), había logrado destituir a funcionarios nacionales y locales por cometer varios abusos contra la comunidad en complicidad con el hacendado. En su vocero, el *Manifiesto*, publicaron la destitución del «Director Gral. de Asuntos Indígenas... Prefecto del Dpto. de Apurímac... Sub-Prefecto de la Prov. de Andahuaylas... Gobernador del Distrito de Ongoy y a los Tenientes Gobernadores... Alcalde de Ongoy y a sus concejales... Presidente de la Junta Comunal como a su cuerpo directivo...» (*Manifiesto*, 1960, p. 9).

Tres meses después, en Ayacucho se delata un complot criminal promovido por el hacendado Morote contra Suárez Guiulfo, por ser este de «ideología comunista» y por financiar e instigar a la comunidad contra el hacendado y autoridades. Este hecho llevó a la comunidad a tomar medidas más radicales, como paralizar

trabajos en la hacienda, invadir tierras, intensificar denuncias contra el hacendado y varios otros sectores, y sobre todo, a descubrir documentos adulterados contra la comunidad. Por ejemplo, con los documentos descubiertos se revela que en 1954 la comunidad de Ongoy y la SCHDO, por intermedio de la División de Asuntos Indígenas, logró conformar una comisión para el levantamiento de planos de la comunidad. La comisión debía dictaminar la «controversia que sigue la Comunidad [...] contra Plácido Morote, sobre reclamo de tierras y contratos de promesa de venta aún pendientes». En 1957, la comisión presentó un informe acompañado de una serie de nuevos documentos que revelaban una larga e intensa historia de conflictos y movilizaciones agrarias, que se extendía a lo largo del siglo XX con raíces de usurpación por los hacendados desde el período colonial. Entre ellas se señala que Ongoy tenía título de composición que data de 1689 y que el hacendado alegaba «falso título de fecha 1711».

¿En qué medida son reales los documentos que datan de 1689 y 1711 y otros recopilados por comuneros entre 1950 y 1969 para sustentar sus litigios contra el hacendado? Algunos estudiosos afirman que muchos de sus documentos son fraguados. No obstante, al realizar un seguimiento se descubre que, en setiembre de 1689, el capitán don Francisco de la Roca, vecino y originario de Andahuaylas, daba cuenta de que era propietario de las tierras llamadas Caulamarca (tierras de Ongoy), que era objeto de despojo por forasteros o nuevos sectores al común de indios, por lo que se pide deslinde y amojonamiento<sup>4</sup>. El deslinde, amojonamiento y posesión de tierras no tuvo resultados favorables. Esto sería motivo de litigio continuado por sus dirigentes comunales en amparo de dichos documentos de titularidad.

El otro documento que usan los comuneros durante su litigio entre 1950 y 1960 es el supuesto falso título de hacendado de fecha 1711. Dicho documento revela que en noviembre de 1711 el medidor y visitador de las tierras de Andahuaylas otorgó «Título de composición de las tierras nombradas *Yanavilca e Impichurca* a los indios de Ongoy»<sup>5</sup>. El mismo mes, también se «amojonó» en merced las tierras nombradas *Impichurca* a don Juan Bautista (corregidor). No obstante, en 1712, por varias razones, Juan Bautista pedía la restitución de tierras otorgadas a indios. La restitución no tuvo frutos favorables. Se sabe, por los mismos documentos de composición y compraventa, que los ‘indios’ habían llegado buscando solución de

---

<sup>4</sup> Archivo General de la Nación - AGN, Fondo Real Audiencia, Leg. 263, año 1861, Cuad. N° 990 de 1689).

<sup>5</sup> Archivo Regional de Ayacucho (ARAY), Not. Ochoa, Leg. 188, Fl. 202v - 203r).

deslinde hasta el virrey, con la intervención de la Real Audiencia y el visitador de tierras. Pese a ello, en 1725, al amparo de documentos llamados «Actos mayores y menores», el hacendado se posesiona de grandes extensiones de tierras. Pero también los indígenas de Ongoy, al amparo de documentos de posesión, en enero de 1789 lograron más tierras en calidad de posesión del corregidor de Justicia Mayor de Andahuaylas. En abril de 1877, Melchor Junco (natural y representante de la comunidad) seguía un juicio criminal contra Octavio Mavila (nuevo propietario de sectores en Ongoy) sobre el asesinato de su líder comunal Enrique Qasani, de quien se dice que murió envenenado por el hacendado. En setiembre de 1890, Melchor Junco, mediante la defensa de José Romero (*misti* proveniente de Ayacucho), promovía un juicio pendiente que tiene raíz en 1857 contra el hacendado, jueces de Andahuaylas y otras autoridades locales sobre restitución de tierras y otros abusos. Para agosto de 1893, el tratamiento de sus problemas era llevado con apoyo de redes tejidas en ciudades como Andahuaylas, Ayacucho y Lima. En Lima, los juicios (que se iniciaron en 1689 y 1711) resultaron favorables a la comunidad, pero el fallo de la Corte llegó con el contenido alterado: en la nueva versión aparecía como si el hacendado hubiera ganado (*El Peruano*, 1893, 17 de agosto). Tras ello, varios líderes comunales murieron sospechosamente. Para inicios del siglo XX, los problemas aún no resueltos del siglo anterior referidos a homicidios, tierra, expropiación, abuso de autoridad y otros había generado en el seno de la población una serie de problemas entre miembros de la comunidad; mientras tanto, la hacienda afianzó su crecimiento expropiando más tierras comunales.

Durante el primer cuarto del siglo XX, muchos jóvenes ongoínos migran hacia ciudades a raíz de las tensiones dentro de la comunidad. En Lima forman la Sociedad Cultural Hijos del Distrito de Ongoy - SCHDO, reconocida ante el Ministerio de Trabajo en 1923. Hacia 1960, la SCHDO logra establecer redes con autoridades regionales y nacionales, con quienes sus gestiones de defensa comunal de sus tierras se hacen más efectivas y de mayor validez.

Pero entre 1961 y 1964, el panorama nacional mostraba masivas movilizaciones campesinas. Desde la escuela sindical revolucionaria promovida por Hugo Blanco, la consigna de «tierra o muerte» saltaría desde La Convención a las comunidades del centro del país y los dirigentes empezarían a recuperar tierras. Antonio Cartolín (presidente de Federación Campesina de Ayacucho, trotskista formado en las escuelas de Hugo Blanco), junto a sus similares dirigentes, incitaban a comunidades amplias a tomar las tierras. Los propios comuneros, cansados de una larga lucha legal por la tierra, se movilizaban masivamente para recuperar sus tierras mediante invasiones y otros mecanismos de protesta.

### *Masacre de San Pedro de Ongoy: de la represión al reconocimiento*

El 20 de octubre de 1963, un aproximado de setecientos comuneros de las alturas de Ongoy invadió las tierras de San Pedro (sector de la hacienda Chacabamba, propiedad de la familia Morote), vendidas a un grupo de accionistas conformado por *mistis*, comuneros del sector urbano y otros foráneos. La invasión duró cinco días entre actividades agrícolas, discrepancias dirigenciales y fiestas improvisadas con violín, bombo, tambor y alcohol. En sus chozas improvisadas, colgaron banderas rojas y carteles alusivos al Partido Comunista.

Los *mistis* de filiación aprista telegrafían a Enrique Martinelli, senador aprista por Apurímac, le informan sobre la invasión de Ongoy y le advierten que puede conducir muy pronto a «hechos de sangre que lamentar». No obstante, el 24 de octubre de 1963, quinientos accionistas, entre *mistis* y comuneros, y cuarenta guardias civiles, intentan desalojar a los invasores. Ante la negativa de los campesinos, la guardia civil comienza una refriega: dispara a quemarropa y usa armas de fuego, así como bombas lacrimógenas. Los *mistis* accionistas, además, usan bombas molotov y carabinas: «Algunos hombres, al ver cómo caían nuestros hermanos, atacamos con hondas. La mayoría huía desesperadamente a las alturas. Fue terrible el momento. Las madres buscaban a sus hijos en el interior de sus chozas, mientras policía y [comuneros] nos perseguían a balazo limpio». Algunos dirán que «los colonos [comuneros accionistas] avanzaron a los gritos de ‘¡viva el Apra!’’, ‘¡vivan los accionistas!’». Algunos heridos son rematados por los accionistas y pisados por los caballos de los *mistis*. Los cadáveres son amontonados y cuatro días después inhumados en una fosa común. Desde Andahuaylas, Abancay y Lima, llegan refuerzos policiales a Ongoy. Algunos comuneros, sobre todo mujeres, huyen a quebradas y punas porque corre el rumor de que «todos morirán» bajo persecución de *mistis*, guardias civiles y militares<sup>6</sup>.

La masacre de San Pedro (conocida así por los comuneros) tuvo el saldo fatal de diecisiete campesinos muertos (ex *yanaconas* del sector Callapayoc) y decenas de heridos que quedaron inutilizados, algunos de los cuales fueron conducidos hasta Lima. Según los informes de la comisión encargada por el Senado de la República, los que instigaron la invasión de San Pedro serían universitarios trotskistas vinculados con grupos de izquierda peruana (comunistas) y comités promovidos desde las escuelas sindicales de Hugo Blanco.

---

<sup>6</sup> Véase revista *Caretas*, los diarios *El Comercio*, *Expreso*, *La Prensa*, *La Tribuna* y el *Diario de los Debates del Senado* (25-30 de octubre de 1963).

No obstante, a esta altura del año 1963 la coyuntura nacional mostraba la sangre campesina regada en varios lugares de Cusco, Cajamarca, Ayacucho, Áncash, Junín, Pasco, Huancavelica y Apurímac. El diario *La Tribuna* afirmaba que el gobierno había nombrado comunistas como autoridades en varias regiones del Perú. Los sucesos de esas regiones demostraban la «evidente sombra de la ‘reivindicación’ comunista de tierras», y no solo invadían latifundios sino hacían pelear entre comuneros: «Una lucha entre grupos de una misma clase, plan que solo es concebible en los comunistas» (*La Tribuna*, 1963, 28 de octubre, p. 1). Las luchas campesinas por la tierra, pasaron al primer plano de la discusión nacional. La esperanza de la justicia lleva a los campesinos a turgurizar las calles aledañas del Parlamento en Lima: «[...] en el último mes, han desfilado por el Palacio de Gobierno millares de dirigentes campesinos de las comunidades de Áncash, Ayacucho, Cajamarca, Junín, Pasco, Apurímac, Huancavelica, etc. (*Oiga*, 1963, 7 de noviembre, p. 2).

«Hasta hace poco, los campesinos no podían entrar a palacio como no fuera para suplicar o aplaudir; ahora llegan hasta allí incluso para protestar: es bueno que esto ocurra...» (*Caretas*, 1963, 29 de octubre, p. 6).

Las acaloradas discusiones político-partidarias en Lima generadas tras la masacre de San Pedro terminaron alrededor de 1964, con la aprobación de la Ley de Reforma Agraria, ley 15037. La masacre de San Pedro representaba el último recurso por el que optaron los campesinos para tomar la justicia con sus manos, era la culminación de una larga e intensa lucha por la tierra. No obstante, hacia fines del decenio de 1960 los dirigentes comuneros se enrumban en nuevas luchas. En un constante peregrinaje hacia el Estado en búsqueda de justicia y solución a sus demandas, los propios comuneros habían logrado establecer redes con residentes en Lima, personeros, asesores, senadores, y sobre todo con políticos de tendencia popular que les sirvieron de intermediarios para tener mayor presencia ante las instituciones del Estado. Esta vez, sus luchas eran por la tierra y el poder.

#### Wakchas, wawas, comuneros y nueva cultura política

Tras la masacre de San Pedro, las acciones conducidas por los *machus comuneros* (una generación de veteranos comuneros con experiencias de lucha por la tierra) habían llegado a su final relativo. Luego surge una nueva generación de jóvenes campesinos a quienes les tocó vivir un proceso histórico distinto<sup>7</sup>: luchan por la

<sup>7</sup> El concepto de generación lo entiendo como un grupo de edad, de coincidencias y de sus determinaciones históricas casi ineludibles. Véase por ejemplo a Gamarra, 2010, pp. 38-50.

tierra pero a la vez se integran en las filas de agrupaciones políticas. A ellos los denomino: *wakchas*, *wawas*, *comuneros* y *políticos*; son jóvenes de corta edad, huérfanos, pobres, miembros de la comunidad, hijos de las víctimas de la masacre, testigos de toma de tierras, se vinculan con partidos políticos y cuestionan los postulados del gobierno.

Entre 1965 y 1970, la comunidad de Ongoy estaba bien organizada; los mismos promotores de programas sociales instaladas en Ongoy tuvieron que convencerse de que los propios comuneros ya habían empezado con su desarrollo comunal. En la ciudad de Lima, un antropólogo encontró que los residentes ongoínos ya habían creado más de once asociaciones con fines deportivos pero vinculadas con su comunidad de origen y promovían el desarrollo en diversos sectores de su comunidad con prioridad en resolver el problema de la tierra (Altamirano, 1971 y 1984).

Por ejemplo, Humberto Quispe era hijo de *yanacona* migrado a la ciudad de Lima; tenía unos veinte años cuando los residentes le nombraron personero comunal. Consigue acceder a varios de los documentos históricos. Cargado de «costales tras costales» de documentos, visitaba el Colegio de Abogados en Lima, donde se analizan los mismos documentos de juicios iniciados en 1689 y 1771, seguidos por Melchor Junco en 1890 y otros juicios que tienen raíces en la época colonial. El resultado establece que la comunidad puede recurrir ante el Juzgado de Tierras conforme a ley de Reforma Agraria 17716 (1969). En 1970, este último otorga posesión de las tierras actuales que ocupan los comuneros en el sector del río Pampas cerca de Ayacucho. Al igual que Humberto Quispe, también otros comuneros se movilizaban ante oficinas del Estado buscando no solo la restitución de sus tierras, sino el reconocimiento de nuevas comunidades, distritos, y gestionando programas sociales para sus comunidades. Muchos de estos campesinos tenían experiencias de movilidad social, son retornantes de ciudades —en especial de Lima— con metas y fundamentalmente prácticas socialdemocráticas (Berg, 1986-1987, p. 163).

Tal parece que, para aprovechar esa experiencia de política campesina, los sectores denominados ‘campesinistas’ y ‘revolucionarios’ se establecen en las comunidades rurales como garantía para «asaltar el poder», usando la energía de estos campesinos dirigentes. En Ongoy —así como en toda Andahuaylas— esta nueva generación de *wakchas*, *wawas políticos* recuerda que «los políticos los han venido a buscar». En efecto, en febrero de 1967 Julio César Mezzich, de origen limeño, y otro grupo de estudiantes se presentan en Ongoy. En 1969, Mezzich se establece en Callapayoc, comunidad con mayor organización y víctimas, contrae

matrimonio con la hija del presidente, se relaciona con líderes campesinos y sobre todo con jóvenes estudiantes de colegios: «igualito que el campesino se vestía, igualito, chacchaba su coca, usaba su ojota, su poncho, su manta en su cintura, igualito que el campesino pues, igualito vivía y comía, tomaba igualito, chicha y trago, pero era gringo» (entrevista con Cristina Quispe, 29 de febrero de 2010).

Pronto están en la zona de Ongoy y Andahuaylas (en 1969) Lino Quintanilla y Félix Loayza. Estos dos casi no tenían relación con Vanguardia Revolucionaria - VR, pero sí Julio César Mezzich, por lo que el contacto en Ongoy sería fundamental para la toma de tierras de 1974 en Andahuaylas, encabezada por VR (grupo élite vinculado con CCP) y miles de campesinos militantes de VR.

A diferencia de la generación de los *machus comuneros*, la tendencia de estas organizaciones de *wakchas*, *wawas políticos* no se limitan a problemas de la tierra, sino que tiene sentido político orientado a capturar el poder y cuestionar los postulados del gobierno. Recordarían: «mi lucha, realmente ha sido ya no con los gamonales [risas], en esa época ya ha sido directamente con el Estado, con el gobierno [...] Todos éramos militantes de Vanguardia Revolucionaria» (entrevista con Demetrio Chate, 28 de febrero de 2010).

## REPRESENTANDO LA POLÍTICA CAMPESINA POR LA TIERRA Y LA REPRESIÓN DESDE LA HISTORIA Y LA MEMORIA

### *De comuneros vanguardistas a terroristas en un lugar de refugio para desplazados*

Durante las décadas de 1960 y 1970, en la representación local y regional la comunidad Callapayoc, anexa de Ongoy, se consideraba como una zona conflictiva, pero a la vez de mayor organización. A inicios del decenio de 1980, Callapayoc y Ongoy eran reconocidos «como una comunidad ‘subversiva’ por el simple hecho de que años antes había residido Julio César Mezzich... acusado como militante de Sendero Luminoso»<sup>8</sup>. Años más tarde, la CVR señaló que Callapayoc era una zona base de apoyo o comité popular de Sendero Luminoso (CVR, tomo IV, 2005, pp. 124 y 127).

Según documentos oficiales y otros estudios, Sendero Luminoso - SL surge en 1970. Cuatro años después, en 1974, cuando VR, encabezada por Mezzich, Quintanilla, Loayza y miles de campesinos, toma tierras en Andahuaylas, SL

<sup>8</sup> Entrevistas con Silvestre Quispe, 23 de octubre de 2011; Demetrio Chate, 28 de febrero de 2010; Enrique Chati, 16 de agosto de 2010, y Hugo Chati, 11 de abril de 2012).

es un grupo incipiente, elitista y desconocido por estos militantes de VR. Entre 1974, tras congresos de la Confederación Campesina del Perú - CCP en varias regiones del Perú, VR se fracciona y los campesinos ven y sienten el nacimiento de otras izquierdas. Quintanilla y Mezzich se van al VR-Proletario Comunista - VR-PC, vinculado con el antiguo MIR, ya que según ellos «la lucha por la tierra y la liberación nacional políticamente significaban lo mismo».

Cuatro años después, en 1978, VR-PC y el Partido Comunista Revolucionario - PCR (este último una mezcla de Mao y Mariátegui) salía en contra de VR casi oficial, que tenía mayor vínculo con la CCP y que a su vez estaba llena de militantes campesinos. Un año después, Lino Quintanilla tampoco estaba de acuerdo con su militancia en VR-PC: «había evolucionado a posiciones más correctas» y creía que debía «cambiar de organización» y destruir al Estado «formando ejércitos populares, tomar el poder... [mediante] una guerra popular». Con esa idea muere Quintanilla en 1979 (Quintanilla, 1981, pp. 8 y 121). Por su parte, Mezzich tampoco prometía un directo accionar para enfrentar al gobierno militar, sino bajo una insurrección clandestina. De forma irónica, las divisiones internas también estremecían al PCP Bandera Roja y al PCP Patria Roja, las cuales fueron provechosas para el PCP-SL.

En el transcurso de la década de 1970, este tercer partido maoísta optó por la discreción y reunía clandestinamente a los campesinos para hacer sus escuelas políticas. VR, que contaba con la simpatía de los campesinos más oficialistas, y Mezzich, casi clandestino, se verían por última vez en Anta-Cusco. VR y otras izquierdas más oficiales decidieron participar en las elecciones de 1980. Pero otro grupo, más radical, preparaba el boicot electoral. Cuando PCP-SL inicia su lucha armada en 1980, Mezzich terminó en la clandestinidad acusado de ser uno de los líderes más importantes de SL, pero unos años antes fue «acusado como parte de Sendero por la misma gente de Callapayoc y expulsado de la comunidad en plena asamblea», ello por tener ideas radicales y no acordes a la realidad local. Además, los campesinos militantes de VR, conocidos como vanguardistas, se declararían opositores directos de Mezzich y sus seguidores, primero porque VR, conformado por militantes limeños, no tenía coherencia entre discurso y práctica, y segundo porque Sendero ataca los intereses vinculados con la tierra, cooperativas y a los campesinos ricos, etc. (Berg, 1987, p. 986).

Ahora bien, se debe tener en cuenta que durante la década de 1970, los comuneros de las zonas noroeste de Andahuaylas se movilizaban masivamente bajo la directa influencia de partidos marxistas, en especial la de VR, encabezada por Mezzich, Lino Quintanilla, Loayza y otros. Paralelo a las acciones del Sistema

Nacional de Apoyo a la Movilización Social - SINAMOS o la reforma agraria, se desarrolla una línea política alternativa orientada a organizar, tomar tierras y capturar el poder político. Estas acciones son guiadas por los *wakchas*, *wawas políticos* vanguardistas, es decir jóvenes campesinos militantes de VR que se enrumban en acciones políticas concretas en términos de oposición y debates nacionales con comunidades amplias y participan en congresos nacionales promovidos por la CCP. Por ello es que, entre 1973 y 1974, agrupados en la Federación Provincial de Campesinos de Andahuaylas - FEPCA y esta en otras cuatro asociaciones que agrupan a varios distritos, de las 118 haciendas extensas que abarcaban casi el total de la provincia, 68 fueron simultáneamente tomadas por 25 000 campesinos aproximadamente. La mayoría de los participantes tenía entre 20 y 35 años. Hoy, oscilan entre 55 y 75 años y se consideran vanguardistas seguidores de los clásicos del marxismo, pero las tensiones coyunturales actuales no les permiten expresarse libremente, prefieren callar y contar las acciones de la movilización masiva por la tierra.

Por otro lado, el problema de la tierra ya estaba relativamente resuelto a inicios de 1980 o al principio de la violencia política. La tierra de las antiguas haciendas ya estaba en manos de los campesinos como fruto de lucha intensa entre comunidad y el Estado. Entonces, ¿cómo pensar que Sendero Luminoso es la continuidad de las tomas de tierra, que los campesinos al no encontrar respuesta de sus demandas en las instituciones legales y políticas del Estado se vieron encarados con las armas en la guerra? Algunos estudios plantean que en Andahuaylas y sus espacios locales, como Ongoy, la débil presencia del Estado fue reemplazada por el nuevo poder del PCP-SL, que aprovechó la insatisfacción y resentimiento campesino contra el Estado. Es decir, plantean que SL inició su lucha armada en 1980 sobre las bases de toma de tierras y otras acciones de Andahuaylas encabezadas por Mezzich, Quintanilla y los campesinos vanguardistas (Mallon, 1999, pp. 93-122; Montoya, 1986, p. 374; Sánchez, 1981, p. 28; Hatun Willakuy, 2004, pp. 87 y 88-90 y Berg, 1986-1987). La toma de tierras en zonas de Andahuaylas resultó un fracaso para VR, por lo que había que volver al camino del fusil (Rénique, 2004, pp. 198-204).

No obstante, una lectura posterior a los acontecimientos de la violencia política proporcionada por los mismos militantes de esos años revela que los campesinos vanguardistas de las zonas de Andahuaylas (en especial de Ongoy), en ese entonces seguían leales a los ideales de VR, mantenían mayor vínculo con la CCP en Lima y los migrados retornantes a sus comunidades mantenían actitudes socialdemócratas y no revolucionarias. Casi a fines de la década de

1970, dirigentes como Mezzich, Quintanilla, Loayza y otros campesinos «eran buscados, ya acusados de terroristas, y la Vanguardia se divide totalmente. Yo he visto llorar al ‘flaco’ [Quintanilla], como ya no tenía trabajo, estaba perseguido, y... enfermo... ¿Qué más podía hacer? Los otros dirigentes campesinos también estaban perseguidos» (entrevista con Silvestre Quispe, 23 de octubre de 2011). En efecto, Lino Quintanilla muere con esa idea de la lucha armada, pero marginado por el propio PCP-SL, lo mismo Mezzich: termina marginado por los campesinos y desaparece amenazando a los comuneros vanguardistas de Ongoy.

El ‘gordo’ [Mezzich] ahí ya se portó mal, Mezzich ha salido mal, ya no estaba bien ya [...], se ha ido a otra política [SL], por eso había esa división, entonces los restos no siguieron [...]. Él quería ir rápido, se ha ido a Sendero, porque él decía era rápido para llegar al poder, en la otra política [VR] era despacio, lentamente pero ibas bien, organizando al pueblo para estar unidos (entrevista con Cristina Quispe, Callapayoc, 29 de febrero del 2010).

El ‘gordo’ regresó totalmente renegado [...]; era como familia, pero comenzó a pelearse con la gente, en el mismo hogar que lo hemos acogido. Los vanguardistas nos alineamos y el debate era contra Mezzich [...]. Tanto Mezzich como Quintanilla eran altos dirigentes de VR y nosotros los respetábamos. Cuando cayeron presos los casamos, pero pasa que salen discrepando con nosotros, chocan con los intereses de la comunidad. En haciendas estamos planteando parcelación y formar empresas y ellos invaden, etc. [...] La posición de Sendero con respecto a Lino y Mezzich era de que ellos eran pequeños burgueses que querían rectificarse asumiendo la posición proletaria, la posición correcta según ellos, no, entonces hay que admitirlo. Sin embargo, ellos estaban en observación, no tenían derecho a ser jefe de células, o sea no eran nada dentro de Sendero [...], todo eso sabíamos y discrepábamos, por eso Mezzich desaparece renegando contra nosotros» (entrevista con Víctor Chati, Abancay, 1 de setiembre de 2013).

Para los campesinos, ser militante de VR era la alternativa de llegar al poder organizando al pueblo, su caminar era mediante acciones legales en procesos lentos y convertir las haciendas en empresas comunales. Por el contrario, Sendero Luminoso ofrecía llegar al poder por otro medio más rápido: la lucha armada. Pero esta última propuesta es rechazada por los comuneros, que tienen una visión clara de obtener sus objetivos mediante acciones como las de VR y la CCP. Sin embargo, una parte de la historia oficial plantea que Sendero es la continuidad de la toma de tierras en Andahuaylas conformada por estos jóvenes campesinos engañados.

Por otro lado, se planteó que los campesinos (sobre todo los jóvenes) vieron con mucho anhelo la posibilidad del cambio en el discurso senderista y apoyaron

sus acciones, o fueron engañados (Sánchez, 2007, pp. 4-15 y 26). En Ongoy, los *wakchas*, *wawas políticos* vanguardistas logran identificar los postulados de SL no acordes a la realidad local y desarrollan otras dinámicas de solución, incluso ante la amenaza de SL y las Fuerzas Armadas. Si bien muchas de las comunidades andinas en el Perú estaban entre dos fuegos, entre las Fuerzas Armadas y SL, quedarse en el medio no resultaba provechoso, por lo que había dos opciones: alianza o bien con las Fuerzas Armadas o bien con SL. El resultado es que entre estas dos se cometerían graves violaciones de los derechos humanos que quedarían en la memoria como un pasado traumático. Por ejemplo, frente a Ongoy, tan solo separado por un río, se ubica Chungui («La Oreja del Perro»). En este lugar, la violencia armada dejó un saldo fatal de ejecuciones, desaparecidos, torturados, desplazados, etc. (Jiménez, 2005), mientras en Ongoy, a unas horas de caminata a Chungui, casi no había pasado nada.

¿Pero por qué? En 2004, el Registro Único de Víctimas en Ongoy revela que los «desplazados son 148 provenientes de Chungui, 30 de Cusco, de la zona de La Convención, así como de Huanta - Ayacucho», lo que suma un total de 362 refugiados en Ongoy (Ongoy, ms., p. 79), no obstante que entre Ocobamba y Andahuaylas los refugiados suman un número considerable. Los comuneros de Ongoy recuerdan que su comunidad sirvió como refugio durante la violencia política para los vecinos de la zona. Esto es en parte como resultado de varios factores. En Ongoy no se apoyan las acciones de SL ni de las Fuerzas Armadas, pero tampoco se establecen comités de defensa civil ni rondas campesinas («tercer fuego»), sino que se genera una cuarta opción o «cuarto fuego». Está compuesto por los mismos campesinos (*machus comuneros* y *wakchas*, *wawas políticos*) orientados a la defensa, organización y protección de la hegemonía comunal, vinculándose con la CCP y diversos agentes estatales.

Si aceptábamos a las rondas, de los dos lados, tanto policías y de la otra política [SL], nos hubieran hecho daño... Si hubiera ronda, ronda también ninguno hubiera podido tomar parte, si el otro venía le mataban, pero el otro también le mataba. Por eso nosotros no hemos aceptado a las rondas campesinas. Más problema trae. Además es, pues, pueblo unido, por eso no queríamos, ni autodefensa, nada, el pueblo es unido. Por eso no hubo muerte (entrevista con Cristina Quispe, 29 de febrero de 2010).

[...] La zona de Ongoy estaba respaldado por los representantes del gobierno, por ejemplo Edmundo Murrugarra, Andrés Luna Vargas, Julio Castro Gómez, Rómulo Tello, García Sayán y... Javier Diez Canseco, así, ellos entran justo en épocas de conflicto (entrevista con Hugo Chati, 11 de abril de 2012).

Estas redes, tejidas de dirigentes comunales con funcionarios del Estado y sectores políticos de la izquierda, fueron en parte producto de su experiencia en la lucha por la tierra. Estos dirigentes comunales son los que al inicio de la lucha armada de SL son reprimidos por SL y por las Fuerzas Armadas. Para ellos, decir ser vanguardista era decir ser terruco. Así que «nuestro delito era ser dirigentes de la comunidad, y que no éramos terrucos [...] los policías nos decían que éramos terrucos [...] todos somos militantes de Vanguardia... Nosotros sabíamos cómo derrotar a Sendero, pero eso sí, las fuerzas militares tenían otra (distinta) organización» (entrevista con Demetrio Chate, 28 de febrero de 2010).

En ese sentido, la movilización campesina y la toma de tierras fue un desafío a la élite de poder local y a la reforma agraria oficial. Los campesinos nunca habían fracasado, tenían lo que querían y se movilizan por reconocimiento de nuevas comunidades y distritos a la par que sufrían torturas de policías y senderistas. Por su trayectoria política por la tierra y militancia vanguardista eran acusados de terroristas.

### *Repensando la «política campesina por la tierra» y su represión: ¿memoria traumática o festiva?*

En el entorno de la academia, masacre se define «como una forma de acción colectiva de destrucción de individuos indefensos, a menudo calificados de no combatientes, en general civiles no implicados en un conflicto». Tiene la primacía de lo político y lo estratégico (Semelin, 2004, pp. 51-67). En Ongoy, el término ‘masacre’ surge cuando un grupo de retornantes de Lima (1964) y luego un grupo político VR intervienen en el discurso local y la usan para referirse a los sucesos del 24 de octubre de 1963. De ahí que los grupos políticos y los mismos comuneros los conocen como «la masacre de San Pedro». Por lo visto, lo político y lo estratégico favorecían al sector *misti* y su política local aprista, resguardada de guardias civiles contra comuneros comunistas azuzados por estudiantes universitarios. El término *masacre* es incorporado en el discurso popular con facilidad y prontitud.

*Violencia* puede ser «todo tipo de acción que resulte en daño serio para la vida o sus condiciones materiales». La violencia política más de una vez es entendida como «confrontación entre fuerzas (insurgentes y contrainsurgentes revolucionarias y contrarrevolucionarias) que intentan desde un lado la toma del poder y desde el otro la preservación de lo mismo». En el Perú, el entendimiento académico y popular sobre la violencia política o *sasachakuy tiempo* surge

como resultado de los debates oficiales, académicos y populares para referirse a las acciones subversivas y contrasubversivas de SL y las fuerzas del Estado que el Perú vivió entre 1980 y 2000. Sin embargo, aún falta examinar las diferentes connotaciones que puede adquirir la violencia política en espacios como Ongoy - Andahuaylas y en tiempos de movilización por la tierra y su represión. ¿En los discursos oficiales, académicos y populares solo deben ser entendidas como violencia política las acciones entre SL y las Fuerzas Armadas? Para miles de campesinos, donde no hubo combates entre SL, Fuerzas Armadas y la población, hubo violencia (con sus múltiples adjetivaciones: política, social, económica) y terror.

Por otro lado, los estudios psicológicos post violencia política en zonas de Ayacucho presentan las historias de vida de ese tiempo como experiencias traumáticas donde el individuo, después de vivir o experimentar una violencia (fuera de lo normal o cotidiano), presenta un trastorno que persiste varios años, perturbando su vida diaria. El hecho violento revive a través de recuerdos que vuelven una y otra vez (Pedersen *et al.* [en Theidon, 2004]). A las narrativas y testimonios que contienen una historia detallada de lo vivido durante la violencia política y a los recuerdos de hechos o eventos traumáticos se les llama *memoria traumática*.

Se considera la memoria como una instancia básicamente creativa que produce una nueva proporción de olvidos y recuerdos. Según los planteamientos de Elizabeth Jelin (2002) y Steve Stern (1998) donde dar sentido y significado a una experiencia es un proceso y diálogo entre individuos, sociedad, memorias sueltas y emblemáticas, se entiende la memoria suelta o personal como aquella memoria o recuerdos personales y por lo mismo muy contradictorios. La memoria colectiva o social, por el contrario, es un concepto complejo que ha suscitado una amplia literatura.

Pero existe un acuerdo general en que casi siempre hay varias memorias sociales. Aunque una de ellas pueda ser predominante en un lugar y un momento específicos, existe lo denominado «la batalla de la memoria», que con el transcurso del tiempo puede modificar e incluso revertir la relación entre las memorias dominantes y disidentes. En el fondo, esa batalla de la memoria es una lucha por el pasado, librada en el presente para dar forma al futuro. Pero la representación del pasado implica un proceso de selección. ¿Cómo la gente recuerda y representa dentro de sus sistemas de valores? Es en este trance de buscar respuesta a sus creencias y prácticas de autorrepresentarse y representar a los otros donde se desarrollan intereses inmediatos que producen «usos y abusos de la memoria». ¿Por qué la gente recuerda así y no como sucedió? ¿Por qué en sus representaciones silencian otros

eventos de su experiencia y prefieren recordar selectivamente para emplazarlas a espacios más compartidos?

Ahora bien, se puede decir que en Ongoy - Andahuaylas hay una sincronía de sufrimiento fuera del contexto o quizá congelada en el tiempo; por ejemplo, recuerdos sobre el servicio gratuito en la hacienda, trabajos forzados, despojo de bienes y animales, masacre de San Pedro, la represión y persecuciones de dirigentes por las fuerzas del orden del Estado, etc. El trauma de base en el caso de Ongoy, según las entrevistas realizadas, estaría ligado a recuerdos como *qatun manchakuy* o *muspay* que literalmente significan «de gran espanto» y «pesadilla», pero hace referencia a la forma de sentir angustia y zozobra, vivir una experiencia casi sin control voluntario de acciones personales en situaciones inesperadas. La mayoría de los afectados y víctimas de la masacre (hoy de avanzada edad) guardan silencio entre sollozos de lo que les ocurrió el día de la masacre, prefieren narrar el sufrimiento de servicio gratuito en la hacienda y la inserción en las filas de VR, es decir, un antes y después de la masacre. Estas formas de recordar podrían ser identificadas como síntomas o memorias traumáticas (en plural y para grupos sociales). Pero es difícil definir dónde se ubica el trastorno (si lo hubiera): ¿en lo mental (individual) o en las relaciones sociales (colectivo)?<sup>9</sup> Sin embargo, más allá de revivir a través de recuerdos constantes un hecho violento (trastorno), los campesinos de Ongoy han optado por un recuerdo selectivo. Han recreado un silencio estratégico.

A estas memorias traumáticas (como las define la academia), el sector popular las entiende como memorias dañinas que es necesario olvidar. Comparten más bien recuerdos selectivos que pueden ayudar a olvidar lo difícil, ya sea mediante representaciones colectivas o rememorando hechos emblemáticos, como la heroica masacre que puso fin al sufrimiento en la hacienda y la experiencia de política por la tierra, que funcionan como recuerdos festivos. En estas comunidades, el trauma no se considera como enfermedad sino como sufrimiento no perpetuado, una tristeza de vida espiritual de lo que les pasó, que es preferible reemplazar con recuerdos festivos y emblemáticos que les sirvan para autorrepresentarse. Los sufrimientos individuales compartidos y narrados en hogares o en grupos minoritarios son encaminados a grupos comunales o colectivos en términos de relatos heroicos y festivos, lo que puede ser más aceptable para autorrepresentarse.

---

<sup>9</sup> En la psicología, se redefine el concepto de trauma para individuos con consecuencias psicológicas (miedo perpetuo paralizante y pérdida de una vida normal y la imposibilidad de orientar su destino). Es decir, no se proyecta en términos sociales o colectivos, por lo que el concepto de *trauma colectivo*, además de presentar un problema para el uso en las ciencias sociales, es una noción de construcción social.

No se trata de retomar la vida normal después de sufrir una experiencia difícil, sino de buscar otras maneras de vivir olvidando el sufrimiento.

Después de más de cincuenta años de la masacre, en Ongoy tal vez ya no se está en el dilema entre memoria y olvido sino en escoger buenas maneras de recordar. Las formas de recordar en estas comunidades son selectivas: hay eventos que se conservan según la utilidad que pueden tener en sus acciones presentes, y otros desechados en la medida en que pueden resultar estigmatizantes o humillantes. Se victimiza a un sector para ganar réditos o benéficos múltiples. Pero el hecho de ser parte de una comunidad con trascendencia histórica les proporciona un relato heroico de no víctimas. En cambio una interpretación y autorrepresentación del sufrimiento en términos de víctimas podría impactar negativamente sobre el porvenir colectivo.

En ese sentido, la memoria campesina es recreativa con fines festivos. Se autorrepresenta y presenta ante comunidades amplias, recreando memorias alternativas. Prefieren transmitir una memoria victoriosa, de triunfo, de lucha por la tierra, en lugar de contar un relato victimario (de memoria traumática) sobre la masacre. La misma masacre de San Pedro, en el ideal de los testigos y víctimas de la masacre, se representa como un acto heroico (*Liberakuyman Churakuy*, «ponerse uno mismo en libertad»). Ello los convierte en únicos actores claves en la liberación de la servidumbre y la reapropiación de las tierras comunales. Incluso después de la violencia política vivida entre 1980 y 2000 (SL y las Fuerzas Armadas), las representaciones que han logrado anclarse en la memoria campesina son sobre la movilización por la tierra. Las afectaciones entre las acciones de SL y las Fuerzas Armadas funcionan como coyuntura en una larga lucha campesina por la tierra. La violencia política, para estas zonas se puede entender como resultado de la lucha por la tierra sin solución de continuidad y de la represión de sus dirigentes.

Ahora bien, si los campesinos de Ongoy no tomaron partido por ninguno (ni SL, ni las Fuerzas Armadas) y esto genera que no haya violencia y por tanto ausencia de una memoria traumática, se debe tener en cuenta sin embargo que no toda memoria es traumática: hay memorias emblemáticas no traumáticas que llegan a ser importantes en la representación colectiva. El dilema está en el uso del concepto de trauma en el campo de las ciencias sociales para referirse a grupos sociales. El término *memoria traumática* es una construcción de un grupo académico-profesional y el término *trauma* fue incorporado en el discurso popular para referirse a diversos malestares emocionales personales. Por ello es que, en la memoria campesina colectiva, la memoria sobre la masacre y la movilización por la tierra no es traumática, sino una memoria festiva o heroica.

### *Memorias divididas como parte de una memoria colectiva representativa*

En Ongoy se han creado criterios de selección en los niveles personal y colectivo sobre qué recordar y qué no, para luego situarlos en un espacio de rememoración colectiva. En el proceso de construcción de una memoria compartida y de definir cómo recordar el significado de la masacre y la movilización por la tierra, se tejen memorias emblemáticas en diversas formas.

Por ejemplo, hay distintos modos de recordar la experiencia de movilización por la tierra y la masacre de San Pedro expresados en diferentes formas de representación. En la narrativa local (personal y colectiva), se evidencia rápidamente la lucha por la tierra y la participación política como militantes en las filas de VR en las décadas de 1960 y 1970 como memoria representativa: todos cuentan y aceptan una historia heroica. Pero a su vez, la movilización por la tierra en zonas de Andahuaylas, así como la masacre y los efectos de la represión, se recuerdan como un momento de *Qatun manchakuy* o *muspay*, que llevó a los campesinos al borde del desastre final, pero veían una esperanza en las tendencias de izquierda peruana de esos años como próxima toma del poder y un nuevo comienzo que nunca fue concretado.

Sus actividades conmemorativas, como las romerías de cada 24 de octubre frente a una lápida de los caídos en la masacre, Todos los Santos, entre el 1 y 2 de noviembre, aniversarios con fechas alusivas a la toma de tierras, etc., son fechas donde parece que la memoria se reactiva y desemboca en una narrativa común: todos recuerdan un relato completo. Sin embargo, el problema surge en cuanto las versiones son contradictorias entre exdirigentes de esos años a quienes se les acusa de ser instigados por universitarios comunistas, comuneros que participaron bajo la dirección de estos y el grupo de accionistas (*mistis* apristas). Las memorias personales comentadas en hogares o grupos reducidos, generan estigma entre comunidades vecinas; por ejemplo, Tururo miraba la masacre «como si fuera una corrida de toros», «Callapayoc y Ongoy nos llevábamos bien, solo al final cuando han comprado tierra nos hemos peleado, hemos entrado en *chiqinakuy*» («envidia, rencilla») (entrevista con Julian Benítez, 23 de octubre de 2011).

En el seno de la comunidad hay un sector que reconoce a los caídos de la masacre como mártires, asignan sus nombres a instituciones educativas, comunidades y asociaciones con alusión a la masacre de San Pedro, mientras para el otro sector, las acciones de la masacre no tienen significado, por lo que es necesario olvidar. En la generación de los *comuneros de la masacre* (testigos y actores), las experiencias son personalizadas y casi no compartidas. Pero las

experiencias de servicio gratuito en la hacienda y las movilizaciones posteriores por la tierra tienen un sentido de reconocimiento compartido (pueden servir para victimizarse o ganar réditos). La generación de *wakchas wawas políticos* no tiene en sus experiencias de vida una imagen de la masacre, ya que eran muy niños; viven esa experiencia mediante la narrativa compartida por ambas generaciones, por lo que sus actividades actuales se hacen más colectivas y cohesionadas (se apropian de la lucha por la tierra y la masacre como acto heroico).

Un sector de la comunidad ve en la masacre la destrucción de sus sueños en compañía de sus caídos, una ruptura en la organización comunal, por lo que comenzaron poco a poco articular una memoria alternativa, contraria a todo lo que puede ser estigmatizante y perjudicial. Se encaminaron a encontrar el modo de proyectarla en los espacios públicos a través de medios creativos, como las actividades folklóricas, agropecuarias, gastronómicas, artesanales, la exhumación de sus caídos (octubre de 2003), etc., celebrados cada 24 de octubre de cada año o en otras fechas que coincidan con algún evento de lucha por la tierra. Todas estas representaciones conmemorativas revelan que hay en la memoria campesina una memoria festiva sobre un pasado histórico/heroico, en contraste con la memoria de una «pesadilla».

En ese sentido, las memorias personales o sueltas representan la masacre como una *memoria perturbadora*, mientras las colectivas lo hacen como *memoria festiva* o emblemática. Las memorias sueltas que suelen considerarse como relatos victimarios son desplazadas hacia la colectividad de manera estratégica para que encuentren un sentido compartido; aquellas son las memorias que se consideran representativas. Así que solo se recuerda lo conveniente y se silencia lo perjudicial. Pero finalmente, estas memorias divididas forman parte de una memoria colectiva y representativa.

### *Historia y memoria campesina: ida y vuelta*

La relación entre historia y memoria es compleja y hasta ambigua, más aún en lo que respecta a la cultura campesina. Sin embargo, «el problema de la historización no radica en la cercanía temporal de la época estudiada sino en la naturaleza misma de la historia, que según nos enseñan, siempre es provisional y nunca definitiva, que por ser estimulante, generará nuevos estudios y debates» (Winn, 2007).

En la literatura regional reciente sobre la violencia política (1980-2000) existen muchos enfoques sobre la historia y memoria quizás separadamente, pero a menudo discutidos en espacios oficiales y populares bajo el nombre de *memoria*

*histórica* poco conceptualizada (lo que por la brevedad de este artículo tampoco puedo ampliar).

Los sucesos de la movilización por la tierra en zonas de Andahuaylas, los conocemos gracias a escasas fuentes publicadas localmente; no obstante, todavía no conocemos los pormenores de todo lo que atravesaron los campesinos; la relación entre su cultura, estructura, política, historia y memoria aún presenta problemas. Las primeras historizaciones sobre la memoria colectiva del período de toma de tierras (de las décadas de 1960 y 1970) siguieron a las investigaciones locales y nacionales enfocadas en el debate del problema agrario.

Durante fines de 1970 y el decenio de 1980, los movimientos campesinos fueron objeto de atención en las ciencias sociales entre economistas, antropólogos y sociólogos, básicamente<sup>10</sup>. Sin embargo, en los debates, «los estudios y las periodificaciones concluyen más o menos diez años antes de la fecha en que los textos se escriben. Pareciera que se esperara que el presente sea pasado para estudiarlo. Entre tanto, la vida sigue y las luchas campesinas ocurren ahí, ante nuestros ojos» (Montoya, 1986, pp. 377-379). En ese sentido, son pocos los estudios etnográficos que registran las luchas campesinas en su momento, y estos pocos estudios fueron un intento por historizar desde la memoria de los actores, realizados básicamente por estudiantes del interior de las regiones del país con carreras afines a la antropología (Ayacucho) y sociología (Huancayo). No obstante, los estudios regionales sobre hacienda, comunidad, movimientos populares y las motivaciones de las revueltas han estado vinculados a los estudios clásicos de Hobsbawm y Rudé (1978), que caracterizan a los movimientos sociales como prepolíticos, carentes de objetivos, dirigentes y programas definidos (movimientos «primitivos y arcaicos de carácter espontáneo»).

Recientemente, un tema que atrapó a un buen sector de estudiantes e investigadores sociales en varias universidades del país fue el estudio sobre la violencia política en el Perú (casi limitado solo a entender lo ocurrido entre 1980 y 2000).

Aún está por ponerse en la balanza las memorias sobre casos como los de Andahuaylas en Apurímac (así como sobre otros espacios), su relación con los procesos de toma de tierras, la manera como los afectó o no la violencia política de SL y las Fuerzas Armadas, y el modo como la trama de la toma de tierras generó una lectura posterior de los acontecimientos de Sendero Luminoso. Sospecho que estas

---

<sup>10</sup> Solo menciono algunos: Teófilo Altamirano (1971), Wilfredo Kapsoli (1977), Del Mastro (1979), testimonios de Lino Quintanilla (1981), Juan Peves (Oré, 1983), Aníbal Quijano (1981), Rodrigo Sánchez (1981), Víctor Caballero (1981), García Sayán (1982), Pedro Gibaja (1983), Rodrigo Montoya (1986), Centro de Investigación y Capacitación (1980) y otros.

nuevas investigaciones e interpretaciones implicarán el relativo final del silencio y el olvido, avances en la historización para las zonas olvidadas y de menor interés en temas de memoria-historia o violencia política, pero es poco probable que satisfagan a quienes exigen desde hace años saber la verdad. Según mencionan los campesinos en las entrevistas, sus historias y memorias son silenciadas por otros estudios extralocales; las representaciones realizadas por foráneos son las más creíbles en espacios oficiales y consecuentemente silencian a las versiones locales.

En Ongoy, las narrativas sobre su territorio, la tierra y su contorno paisajístico se influyen mutuamente, dando forma a nuevos modos de recordar un pasado. En las actividades comunales relacionadas con la siembra y cosecha de productos, refacción de canales de riego, traslado de vacunos entre echaderos, festividades como el carnaval y otras prácticas locales, es evidente el reencuentro del sentido de valores basados en la organización comunal de la tierra y su territorialidad. Los lugares, sean punas, lagunas o el mismo lugar de la masacre, están monumentalizados como lugar de la memoria y testigo de una historia. Las diversas fiestas organizadas no solo traen espectáculos acompañados por corrida de toros, desfiles cívicos escolares y el reencuentro de familiares emigrantes que retornan de Lima, sino que en el grupo generacional de *machus comuneros*, se reactivan las memorias sobre los echaderos de ganado, como las altas punas y quebradas que fueron espacios de litigio territorial contra la hacienda. Estas memorias son compartidas con el grupo de *wakchas*, *wawas políticos* y la generación inmediata a estos. Los *machus comuneros* que retornan de ciudades encuentran el sentido de sus visitas en reencontrar sus experiencias pasadas de actividades de campo en estrecha relación con el sitio o paisaje. Estos espacios se convierten en momentos de compartir recuerdos sobre lo que fueron sus vidas y estas se imbrican con el proceso mismo de la migración generada por la tensión entre comunidad y hacienda en conflicto por la tierra.

Los *mojones* o hitos registrados en los títulos de composición de tierras (1689 y 1711) son identificados por los dirigentes e intelectuales comunales que tienen acceso a estos documentos de propiedad (ahora en manos particulares), comparados y certificados con los documentos en la mano ante el mismo paisaje. Ambos (documentos históricos y mojones) constituyen una memoria imbricada en la historia<sup>11</sup>. Los documentos (títulos de composición, compraventa y otros,

<sup>11</sup> Los títulos de propiedad sobre los *mojones* (lugares que sirven como hito de demarcación o lindero en el período colonial) vienen de la sociedad castellana y van destinados a la memoria archivística (documentos), pero también permanecen en la memoria de estas comunidades campesinas.

documentos adulterados, recreados o no), además de servir como sustento ante instituciones que pueden afectar su posesión de la tierra, sirven como insumo de la memoria.

Se recuerda, por ejemplo, a dirigentes como Enrique Qasani y Melchor Junco, asesinados por el hacendado en los años 1890:

Chuyama y Yanavilca eran encargados por la Corona española, ese título pasó por acá, Francisco Roca [1689] se había quejado a Andahuaylas reclamando su tierra, entonces le autorizan la posesión, bajan por allí, llegan por aquí [señala], así está en el título. En 1711, ya era tarde. Ese falso título de 1711, han hecho en 1886 cuando había juicio por exhibición de título. En 1893, la comunidad ganó juicio, entonces allí comienza el lío, Enrique Qasani fue asesinado... (entrevista con Humberto Quispe, 29 de noviembre de 2011).

¿Dónde se origina esta narrativa? Tal parece que sus luchas por la tierra están siendo convertidas en historias orales alimentadas por documentos y compartidas intergeneracionalmente bajo diversas representaciones. Hoy, los dirigentes comunales despliegan una acción política compleja que es condicionada en parte por el tiempo (la historia comunal) y el espacio (el territorio y sus articulaciones). Se representan ante sí mismos analíticamente según múltiples fines de interés comunal vinculados a las luchas por la tierra, control de recursos naturales, etc. Sus historias tienen utilidad en las acciones inmediatas. Sus historias (documentada), memorias (narrada) y el paisaje se alimentan recíprocamente uno al otro.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Los *machus comuneros* que participaron en la masacre de San Pedro ya están viejos y muriendo; cuando se les pregunta sobre sus historias, responden: «ahora que estoy viejo me has hecho recordar. Te voy a contar, la historia es así...». Los *wakchas*, *wawas políticos*, militantes vanguardistas de la década de 1970, también casi siempre están en Lima, se organizan en asociaciones con el fin de mantener el vínculo comunal mediante fiestas patronales religiosas, eventos deportivos, etc.; los que están en el campo guardan cierto silencio por sus acciones, porque pueden comprometerlos (según ellos) en aspectos legales. Pareciera que la memoria no está siendo transmitida intergeneracionalmente; sin embargo, la memoria está activa bajo distintas representaciones. En la zona de Ongoy (en la entrada a Callapayoc), un mural pintado en seis cuadros resume la historia y cultura de la comunidad: la misma masacre está retratada. En el cementerio

general, una lápida monumental conserva cadáveres de los caídos de la masacre en una caja común aún sin ser reconocidos por sus familias. Las representaciones folklorizadas, como el carnaval, fiestas patrias, religiosas, etc., y la semana jubilar conmemorativa cada 24 de octubre, son formas de re-construir y alimentar una memoria recreativa sobre la base de su pasado histórico.

Los debates a escala nacional de las tendencias de izquierda peruana de las décadas de 1960 y 1970, las acciones campesinas contra la reforma agraria de 1969, la inserción política e ideológica de algunos campesinos vanguardistas en las filas senderistas y la clandestinidad en que terminaron sus dirigentes como Mezzich comprometen a la comunidad de Callapayoc - Ongoy convirtiéndolos en terroristas; desde afuera se les da una imagen negativa, por lo que en su representación local optan por un silencio relativo y prefieren contar una historia victoriosa. Sus representaciones locales han sido silenciadas por otros estudios oficiales que no reconocen la organización comunal ante los hechos durante la violencia política entre 1980 y 2000, la experiencia comunal de trato con el Estado, los vínculos tejidos con los funcionarios estatales, etc., ya que dicha experiencia de trato con el Estado les permite evitar los múltiples crímenes que pudieron cometerse durante la guerra interna. En ese sentido, la violencia política entre 1980 y 2000 no está entre las historias-memorias más emblemáticas, no porque Sendero no haya operado en la zona, sino porque las representaciones que han logrado anclarse en la memoria campesina son sobre la servidumbre, política campesina por la tierra, toma de tierras frente a falsas promesas como la reforma agraria de Velasco, es decir, no se reducen a un conjunto de valores dependientes de victimarios y víctimas particulares o circunstanciales de la guerra interna, sino como un proceso regulado por los mismos campesinos antes, durante y después de la guerra interna. Las afectaciones de la guerra interna funcionan como coyuntura en una larga lucha por la tierra. Por ello, en la memoria colectiva y sus representaciones, funciona como una memoria festiva o de triunfo por la tierra, y no necesariamente como una memoria traumática sobre violencia política, legitimada por una élite académica y política.

En las comunidades de la zona se está adquiriendo una identidad a través de la memoria de sus luchas por la tierra, alimentada por sus documentos históricos y la narrativa intergeneracional. Se resaltan como una proeza comunal historias sobre la existencia de su comunidad territorial originaria y la lucha por la tierra liderada por indígenas luego asesinados a fines del siglo XIX. La defensa de su territorialidad originaria es legitimada con el reconocimiento jurídico de las comunidades campesinas. En el constante peregrinaje hacia el Parlamento del Estado

en búsqueda de justicia y solución a sus demandas, los propios comuneros habían logrado establecer redes que les sirvieron de intermediarios para tener mayor presencia ante el Estado. En los últimos años, sus acciones fueron guiadas por tendencias de la izquierda marxista, como VR, con acciones políticas más allá de la región, con visiones ideológicas y políticas vinculadas con la tierra y el poder.

Estas son las memorias e historias que están superpuestas en la representación campesina.

Sin embargo, un tema tentador que aún nos atrapa tanto a instituciones que trabajan en derechos humanos post conflicto armado como a investigadores sociales es la violencia política en el Perú entre 1980-2000. Sospecho que hay la necesidad entender y ver a espacios y grupos sociales que están tejiendo memorias alternativas de lo ocurrido entre 1980 y 2000, no necesariamente en un sentido *traumático*, sino, según su pasado histórico memorable y menos estigmatizante. Si no se sacan a luz estas historias-memorias diferenciadas local o regionalmente, ¿cómo exigir tener memoria sobre la guerra interna a una nueva generación de jóvenes en territorios con historias distintas, unas más afectadas que otras? Ciertamente, además de una tarea, existe la posibilidad de que no solo saquen a la luz los silencios en la producción, sino la relación a menudo antagónica entre historia y memoria, y entre las ciencias sociales y su objeto de estudio.

## REFERENCIAS

- Abercrombie, Thomas, A. (2006). *Caminos de la memoria y del poder: etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA / IEB / ASDI.
- Altamirano, Teófilo (1971). *El cambio del sistema de hacienda al sistema comunal en un área de la sierra sur del Perú: el caso de Ongoy*. Tesis de bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Altamirano, Teófilo (1984). *Presencia andina en Lima metropolitana: un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Berg, Ronald H. (1986-1987). Sendero Luminoso and the Peasantry of Andahuaylas. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 28(4), 165-196.
- Caballero, Víctor (1981). *Imperialismo y campesinado en la sierra central*. Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- Centro de Investigación y Capacitación (1980). *Realidad del campo peruano después de la reforma agraria, 10 ensayos críticos*. Lima: CIC.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú (2005). *Informe final*, Tomo III, Tomo IV (Primera parte, *El proceso, los hechos, las víctimas*) y Tomo V (Capítulo II, *Historias representativas de la violencia*). Lima: CVR.
- Del Mastro, Marco (1979). *Luchas campesinas*. Lima: Cepes.
- García Sayán, Diego (1982). *Tomas de tierras en el Perú*. Lima: Desco-CEPD.
- Gamarra, Jeffrey (2010). *Generación, memoria y exclusión: la construcción de representaciones sobre los estudiantes de la Universidad de Huamanga (Ayacucho), 1959-2006*. Ayacucho: Hatun Ñan / Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Gibaja, Pedro (1983). *Movimiento campesino peruano (1945-1964)*. Lima: Cepes.
- Hatun Willakuy (2004). *Versión abreviada del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR / Navarrete.
- Hobsbawm, Eric y George Rudé (1978). *Revolución industrial y revuelta agraria: el capitán Swing*. México: Siglo XXI.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jiménez, Edilberto (2005). *Chungui, violencia y trazos de memoria*. Lima: COMISEDH.
- Kapsoli, Wilfredo (comp.) (1977). *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965*. Lima: Delva.
- Mallon, Florencia (1999). ¿Crónica de un sendero anunciado? Velasco, Vanguardia Revolucionaria y «presagios luminosos» en las comunidades indígenas de Andahuaylas. En Steve J. Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: Guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 93-122). Lima: Instituto de Estudios Peruanos - Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.
- Manifiesto de la Sociedad Cultural Hijos del Distrito de Ongoy (1960). *De reconocimiento jurídico legal, Provincia de Andahuaylas, del Departamento de Apurímac*. Lima, 24 de junio de 1960.
- Montoya, Rodrigo (1986). Presente y futuro de las luchas por la tierra. En *SEPIA I, Perú: el problema agrario en el debate* (pp. 365-380). Lima: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga / SEPIA.
- Ongoy: *construyendo nuestra historia* (s.f.). Andahuaylas, Perú: As. Paz y Esperanza - Andahuaylas y Municipalidad Distrital de Ongoy.
- Oré, Teresa (1983). *Juan H. Peves. Memorias de un viejo luchador campesino*. Lima: ILLA - Tarea.
- Quijano, Aníbal (1978). *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul.

- Quintanilla, Lino (1981). *Andahuaylas: la lucha por la tierra, testimonio de un militante*. Lima: Mosca Azul.
- Quispe, Humberto (2009). *Reseña histórica de la comunidad indígena de Ongoy (Caulamarca), presentada por ex personero legal de la comunidad indígena de Ongoy 1964-1970*. Ongoy.
- Rénique, José Luis (2004). *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995*. Lima: IEP - Cepes - SUR Casa de Estudios del Socialismo.
- Sánchez, Martí (2007). *Pensar los senderos olvidados de historia y memoria. La violencia política en las comunidades de Chuschi y Quispillaccta, 1980-1991*. Lima: SER - Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sánchez, Rodrigo (1981). *Toma de tierras y conciencia política campesina: las lecciones de Andahuaylas*. Lima: IEP.
- Semelin, Jacques (2004). Pensar las masacres. En B. Raynald (ed.), *Memorias en conflicto: aspectos de la violencia política contemporánea* (pp. 51-67). Lima: Embajada de Francia - Instituto de Estudios Peruanos - Instituto Francés de Estudios Andinos
- Stern, Steve (1998). *De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico - Chile, 1973-1998*. Montevideo. en noviembre de 2010 de [cholonautas.edu.pe/modulo/upload/SStern.pdf](http://cholonautas.edu.pe/modulo/upload/SStern.pdf)
- Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Todorov, Tzvetan (2000). La memoria amenazada. En *Los abusos de la memoria* (pp. 11-60). Barcelona: Paidós.
- Trouillot, Michel Rolph (1995). *Silencing the past: power and the production of history*. Boston-Massachussetts: Beacon Press.
- Winn, Peter (2007). El pasado está presente. Historia y memoria en el Chile contemporáneo. En Anne Pérotin-Dumon (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Recuperado en setiembre de 2011 de <http://www.historizarelpasado-vivo.cl/downloads/winn.pdf>